Kierkeggard: strah, očajanje i tjeskoba

Dananić, Borna

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:206000

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij filozofije i pedagogije

Borna Dananić

Kierkegaard: strah, očajanje i tjeskoba

Diplomski rad

Doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2016.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij filozofije i pedagogije

Borna Dananić

Kierkegaard: strah, očajanje i tjeskoba

Diplomski rad

Humanističke znanosti, filozofija, filozofska antropologija

Doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2016.

SAŽETAK

U ovom će se radu dati pregled Kierkegaardova tri stadija ljudske egzistencije. To su estetički, etički i religijski stadij. Obilježje estetičkog stadija je čovjekovo ispunjavanje trenutnih želja. U tom stadiju čovjek nije svjestan sebe kao vlastitog Ja. *Sljedeći stadij čovjekove egzistencije je etički. U etičkom stadiju čovjek postaje svjestan sebe kao dijela cjeline te ga obilježava svjesnost o mogućnosti izbora, ali isto tako i odustajanje od izbora. Posljednji stadij ljudske egzistencije, prema Kierkegaardu je religijski. Za taj je stadij karakteristično nadilaženje razuma vjerom. U religijskom stadiju čovjek pokazuje svoju vjernost Bogu. Za ta tri stadija ljudske egzistencije karakteristična su tri stanja: očajanje, tjeskoba i strah. Očajanje se veže uz estetički stadij, tjeskoba uz etički, a strah uz religijski stadij. Čovjek koji očajava nije svjestan sebe kao* vlastitog Ja. *Dva su glavna oblika očajanja: očajanje s obzirom na momente sinteze* vlastitog Ja *te očajanje s obzirom na svijest. Tjeskoba je stanje u kojem čovjek postaje svjestan svoje mogućnosti izabiranja te je suočen s posljedicom svojeg izbora. Strah se odnosi na strah od Boga u kojem čovjek zasniva svoju egzistenciju. Kao primjer osobe u religijskom stadiju, Kierkegaard je izabrao Abrahama koji je, na Božji zahtjev, odlučio žrtvovati svog sina Izaka te tim činom postao ocem vjere.*

Ključne riječi: egzistencija, očajanje, tjeskoba, strah

SADRŽAJ

1. Uvod....1
2. Uvid u spekulativnu filozofiju klasičnog njemačkog idealizma kao preduvjet shvaćanja Kierkegaardove egzistencijalne filozofije....3
3. Tri stadija ljudske egzistencije....7
3.1. Estetički stadij....9
3.2. Etički stadij....11
3.3. Religijski stadij....13
4. Strah, očajanje i tjeskoba kao čovjekova stanja karakteristična za tri životna stadija....15
4.1. Očajanje....15
4.1.1. Oblici očajanja....17
4.1.1.1. Očajanje s obzirom na momente sinteze *vlastitog ja*....18
4.1.1.2. Očajanje s obzirom na svijest....19
4.2. Tjeskoba....23
4.3. Strah....26
5. Zaključak: značajnost Kierkegaardove filozofije za pojedinca....29
6. Popis literature....

1. Uvod

U ovom će se radu objasniti razlika između tri stadija ljudske egzistencije, onako kako ih vidi Kierkegaard te će se pojasniti pojmovi strah, očajanje i tjeskoba kao stanja u koja zapada čovjek. Kierkegaard navodi tri stadija ljudske egzistencije: estetički, etički i religijski. Prvi i najniži je estetički stadij. U estetičkom stadiju ne dolazi do svjesnog odabira, već čovjek živi na način ispunjavanja trenutnih želja. Te želje odnose se na prolaznosti s kojima čovjek dolazi u doticaj. Čovjek koji živi u estetičkom stadiju određuje se pomoću tih prolaznosti, a to čovjeku daje krivu sliku onoga što on je. Sljedeći stadij čovjekova života je etički stadij. Između estetičkog i religijskog, Kierkegaard je smjestio etički stadij kao ono opće. U tom stadiju čovjek nije više izdvojen iz općeg jer je svjestan sebe kao pojedinca u onom općem. U ovom stadiju čovjek postaje svjestan mogućnosti izbora, ali i odustajanja od izbora. U etičkom stadiju čovjek je svjestan sebe kao dijela cjeline te više nije orijentiran na ispunjavanje trenutnih želja, već na svojem odabiranju. Posljednji i najviši stadij čovjekove egzistencije je religijski. U tom stadiju čovjek nadilazi ono opće te se, praveći »skok vjere«, stavlja u odnos spram onog Apsolutnog, a to je za Kierkegaarda Bog.

Iako Kierkegaard od svoje filozofije nije izgrađivao sustav, ipak se može napisati nešto o dijalektičkim koracima s kojima se svaki čovjek, sam za sebe, suočava svakodnevno. Očajanje je stanje karakteristično za osobu u estetičkom stadiju. Tako će u djelu *Bolest na* smrt, opisati vrste očajanja iz kojih se može iščitati kada je čovjek »više samim sobom«, a kada je »manje samim sobom.« Za estetičara je karakteristično stanje očajanja u kojem čovjek još uvijek nije svjestan svog *vlastitog Ja*. *Vlastito Ja* je za Kierkegaarda duh, odnosno sinteza konačnog i beskonačnog koje je odnos koji se, unutar sebe, odnosi na samog sebe odnoseći se prema Bogu koji postavlja taj odnos. Dvije su vrste očajanja: očajanje s obzirom na momente sinteze *vlastitog Ja* te očajanje s obzirom na svijest. Za etički stadij karakteristična je tjeskoba. Tjeskoba koja proizlazi iz slobode izbora. Iako se može činiti da estetičar bira između svih prolaznosti koje ga okružuju, on zapravo ne bira jer on ne posjeduje svijest o sebi. Tek kada postane svjestan sebe, čovjek shvaća da posjeduje mogućnost izbora. Taj izbor u čovjeku stvara tjeskobu jer tjeskoba reflektira djelovanje pa stoga može predvidjeti ishod nekog djelovanja ili spriječiti neko djelovanje da se ponovi. Iako nas očajanje i tjeskoba sputavaju, oni su nam potrebni da shvatimo da postoji nekakav viši cilj od običnog života automatizma i zadovoljenja potreba koje nas okružuju. No, kao najviši izraz svoje nade u spas, Kierkegaard je postavio vjeru. Čovjek vjerom u Boga nadilazi

ono opće te ulazi u religijski stadij. U njemu čovjek, smatra Kierkegaard, vjerom nadilazi razum pa tako ne čini ono što on sam smatra da treba činiti, već se zbog vjere u svemogućeg Boga, uzda u Božji naum koji ne može biti pogrješan. Vjerom čovjek čini suspenziju stvarnosti te pokušava položiti, razumu neobjašnjiv, ispit kojeg mu je dao Bog radi ustanovljavanja vjernosti. Kao referentnu osobu, koju Kierkegaard daje za primjer čitatelju, postavlja se Abraham kao onaj koji je osjetio strah i drhtanje pred Bogom, odnosno Božjim zahtjevom za žrtvovanjem Abrahamova sina. Da nije imao vjeru, Abraham ne bi mogao biti primjer čitatelju, no s obzirom na to da je on, zbog apsurda vjere, vjerovao da će Bog opozvati svoj zahtjev, odlučio se je poslušati Boga. Time je Abraham postao otac vjere kojemu se Kierkegaard divi. U svom životu, čovjek svrhu traži van sebe pa time život gubi u očajanju tražeći svoju svrhu. Tjeskoba mu pomaže da shvati da on sam je svrha, a strah mu onda omogućuje da postigne blaženstvo koje se očituje vjerom u Boga. Čovjek je sam svoja svrha i ako sebe ne upozna, zapravo ne može ni pridonijeti nikakvom istinskom napretku cijelog čovječanstva.

2. Uvid u spekulativnu filozofiju klasičnog njemačkog idealizma kao preduvjet shvaćanja Kierkegaardove egzistencijalne filozofije

Ljudi filozofijom pokušavaju pronaći odgovore i rješenja pitanja i problema osjetilnog svijeta, ali i onog nadsjetilnog svijeta kojim se bavi spekulativna filozofija, posebice metafizika. Mnoštvo je filozofa i mislilaca pokušalo ponuditi svoje viđenje problema i rješenja istoga pokušavajući, laički rečeno, svijet promatrati objektivno. No, već bi prva sljedeća generacija filozofa i mislioca uvijek pronašla nekakvu manu ili prigovor u potezu pera svojih prethodnika. I dok bi jedni pobijali argumente, drugi bi samo pokušali nadograditi već postojeći slijed misli, ispravljajući samo neke detalje koji su bili previđeni ili nepravilno shvaćeni. I tako je tradicija bila podvrgnuta krugu, vraćanju istome što se može prikazati dijalektičkim korakom: izvorni mislilac - lektor - korektor. No, prije nego li je filozofija bila prepoznata u širem krugu djelovanja, spekulativna filozofija je pronašla svoj izraz u djelima klasičnih njemačkih idealista: Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela. Prema Kantovoj kritičkoj teoriji, čovjek ne može spoznati stvar po sebi, već može zahvatiti samo ono pojavno. No, budući da stvar po sebi, kao ono nespoznatljivo čovjeku, ne može opstati u idealizmu, niti je ona tvorevina pojedinačnog subjekta (jer bi to vodilo solipsizmu), u idealizmu se pojavljuje pojam apsolutnog subjekta. Apsolutni subjekt, kojeg se ne smije pomiješati s individualnim subjektom koji osjetilno doživljava objekte, uveden je da bi se objasnila stvarnost kao proces manifestacije beskonačne misli (koja je promatrana kao logički, a ne vremenski princip).[1] Copleston na jasan način piše da »metafizički idealizam u sebi ne sadrži tezu da se empirijska stvarnost sastoji od subjektivnih ideja; već da uključuje viziju svijeta i ljudske povijesti kao objektivnu ekspresiju kreativnog razuma.«[2] Iz ograničenosti ljudskog uma proizišle su antinomije koje ukazuju na nemogućnost apsolutne spoznaje. No, za post Kantovske idealiste, filozofija je sistem rekonstrukcije dinamične aktivnosti, a ne analiza značenja onoga s čime se čovjek susreće.[3] Ono što je protivno Kantovoj filozofiji nemogućnosti spoznavanja stvari po sebi jest pretpostavka da je stvarnost racionalni proces čija je esencija dinamička struktura u koju filozof može prodrijeti.[4] Svemir se spoznaje kroz um čovjeka, a filozofija se može protumačiti kao proces u kojem Apsolut shvaća samog sebe.[5]

[1] FrederickCopleston, »Post-Kantian Idealist Systems«, p. 4
[2] Ibid., p. 5
[3] Ibid., p. 9
[4] Ibid., p. 9
[5] Ibid., p. 10

Za Hegela se može reći da je najprominentnija ličnost metafizičkog idealizma u kojemu je stvarnost samo-refleksija apsoluta kroz ljudski um. On je pokušao ustaviti svo znanje svijeta napravivši sustav kojim objašnjava očitovanje beskonačnog Apsoluta u konačnim partikularnostima kroz subjektivni, objektivni i apsolutni duh. Kod Hegela možemo vidjeti naglašenost »univerzaliziranja« znanja u kojem čovjek postaje promatrač cjelokupnosti vremena i egzistencije kao trenutak u životu univerzalne misli.[6] Ukratko, pokušaj zahvaćanja cjeline, Hegel stavlja ispred razumijevanja onoga što je Kierkegaardu najznačajnije - egzistencije individue. Nastojanje da svoj sustav objasni dijalektičkim koracima, tezom, antitezom i sintezom, ne pridaje pažnju mogućnosti izbora te brojnosti alternativa prilikom izbora puta u ljudskom životu. Spojiti se s onim univerzalnim, piše Copleston, pa bilo to država ili univerzalna misao, znači ne pridati pozornost osobnoj odgovornosti i autentičnoj egzistenciji.[7]

Filozof prve polovice devetnaestog stoljeća, Danac Søren Kierkegaard, smatra se začetnikom filozofijskog egzistencijalizma. Kierkegaardov život i filozofija nisu bili proučavani u vremenu u kojem je živio, već je za vrijeme svog života bio ismijavan i zanemarivan. Tek se nakon prvog svjetskog rata, koji je, kao što Balta piše, ukazao na to da »razvoj Zapada i nije tako besprijekorno sretan kako se moglo misliti«,[8] počelo proučavati Kierkegaardovu filozofiju. Odrastajući u protestantskoj obitelji, odnos s ocem, kojeg je mučio teret krivnje, ostavio je velik trag u njegovom životu. Nakon očeve smrti, vratio se studiju, zaručio se Reginom Olsen, no ubrzo je i prekinuo zaruke da bi se mogao posvetiti pisanju. Zbog ta dva velika događaja koja su utjecala na njegovu ličnost, posvetio se pisanju djela u kojima se bavi temama ljudske egzistencije. Svoje radove pisao je pod pseudonimima jer svaki životni stadij ima potpuno različite ideale od drugog, svaki čovjek može biti i estetski Don Juan, etički Sokrat, a religiozni Krist[9] pa je tako svaki njegov pseudonim povezan s određenim životnim trenutkom.

Kierkegaard se ne bavi tradicijom, on ju pokušava potkopati. On se ne teži baviti filozofskim nasljeđem da bi ga pokušao objektivno objasniti, već ukazati na značajnost bavljenja ljudskom egzistencijom. Cilj mu nije doći do objektivne istine, već želi čitatelja potaknuti da

[6] Ibid., p. 336
[7] Ibid., p. 336
[8] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, u: Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, preveo Branko Miloš (Split: Verbum, 2000), pp. 169-181, na p. 169
[9] Danko Grlić, »Estetski svet Sörena Kierkegaarda«, u: Sörena Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, prijevod i pogovor Danko Grlić (Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod, 1975), pp. 159-173, na p. 164

razmišlja o svojoj egzistenciji kroz paradoksalnosti života. Kierkegaard ne izgrađuje sustav od svoje filozofije, već čitatelja podsjeća na sumnju, koja je uostalom jedan od izvora filozofije. U pogovoru Kierkegaardova djela prvijenca *Ili - ili*, Kasim Prohić piše da se Kierkegaardov naum može shvatiti kao »zahtjev da se ostane na samom početku, u neposrednosti samog akta sumnje, koji ne dozvoljava da svaka glava uobražava da je nosilac velike ideje...«,[10] time aludirajući na Kierkegaardov stav o sustavnom karakteru Hegelove filozofije.

> »Ono što mi u najdubljem osnovu nedostaje jeste da budem načisto što treba da radim, a ne što trebam da znam, osim saznanja koje prethodi svakom djelovanju. O čemu se radi jeste da razumijem svoje naznačenje, da vidim što upravo hoće Bog da činim. Valja naći istinu, moju istinu za koju ću živjeti i umrijeti...«[11]

Skupljanje znanja i njegovo ususatvljivanje neće pomoći nekome tko živi životom u kojemu ne ostvaruje svoj najviši cilj. Samospoznajom će čovjek prodrijeti u problematiku svoje egzistencije te će svojim djelovanjem, koje je okarakterizirano izborom ili odustajanjem od izbora, moći utjecati na svoj osobni razvoj, ali i razvoj cjelokupnog čovječanstva. Tako i filozofija koja se pronalazi kao tema rasprave jednom određenom broju ljudi, uzdiže se i izolira te se svodi na rasprave o tomu koji je mislilac bio »bliže istini«, a tko je »promašio bit.« Promišljanje je samo jedan od aspekata filozofije i ne može netko reći da je time bolji od drugoga. Nije dovoljno samo izići iz špilje, potrebno se u nju vratiti te izvesti one koji još žive u svojim okovima, jer sve se djelovanje i sve kretanje u svijetu svodi na uzročno-posljedične veze. Kao određenje čovjeka Kierkegaard odbacuje sve ono što je čovjeku vanjsko, a orijentira se na unutrašnju istinu koja se ne može objektivirati, piše Zurovac.[12] Stoga, nije država važna, već je važan čovjek i njegov odnos spram sebe samog, drugih i svog položaja unutar cjeline, a Kierkegaard bi vjerojatno još dodao i čovjekov odnos prema Bogu. Međutim, Kierkegaarda se ne smije shvatiti kao kršćanskog dogmatika, baš suprotno, njegova filozofija upućuje na propitivanje vlastite egzistencije. Za njega filozofija nije »teorijska misao, nego ideja koja predstavlja vodilju, odluku, a time i akciju.«[13]

[10] Kasim Prohić, »Egzistencijalna dijalektika Sörena Kierkegaarda«, u: Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, preveo s njemačkog Milan Tabaković, (Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1990), pp. 763-778, na p. 764

[11] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D. Nadenović, prevod »Molitve« M. Tabaković, (Beograd, Grafos, 1981), p. 15

[12] Mirko Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, u: Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, preveo Milan Tabaković, (Beograd: Ideje, 1974), pp. 5-28, na p. 7

[13] Vladimir Filipović, »Sören Kierkegaard«, u: Vladimir Filipović, *Novija filozofija zapada*, urednik Vladimir Filipović (Zagreb: Matica Hrvatska, 1968), pp. 31-40, na p. 33

Kierkegaardovo djelo, piše Zurovac, predstavlja »novu formu mišljenja u kojem čovjek po mjeri vlastite odluke dolazi u posjed svojih mogućnosti i svojeg života.«[14]

Sam sustav nije loš, on je samo nepotpun, kao čovjek bez krvi, on je beživotan. Subjektivnost je snaga, a ne slabost Kierkegaardove filozofije. Time nije odbačena cjelina, ne pokušava se objasniti od čega se ona sastoji, već što se sve može činiti da bi ona funkcionirala, a za kršćanina poput Kierkegaarda, to je vjera u Boga, odnosno život u religijskom stadiju. Sam je Kierkegaard napisao da on nije nikakav filozof te da on sustav nije razumio, a čak nije bio ni siguran postoji li nekakav sustav.[15] U spekulativnoj filozofiji, Kierkegaard ne vidi mogućnost pojedinca u preuzimanju odgovornosti za sebe, svoju egzistenciju, već u spekulativnoj filozofiji, piše Buljan, izmiče zbiljnost pojedinca koju nije moguće obuhvatiti spekulativnim umom.[16] Filipović piše da se potpuna izvjesnost u mišljenju nikada ne može postići.[17] Mišljenje u kojem postoji misleći subjekt te objekt mišljenja, suprotstavljeno je apstraktnom mišljenju u kojem nije bitan onaj koji misli, piše Buljan.[18] Kierkegaard se orijentira na pojedinca te potiče čitatelja da istražuje ono što mu je nepoznato jer će tek tako moći otkriti sebe. Kierkegaardova se filozofija, ukratko, može nazrijeti iz jedne Filipovićeve rečenice:

> »Njegova ideja individualizma i iz nje izvedene misli o zadacima i odgovornosti, o ulozi svakog pojedinog čovjeka u životu zajednice, toliko su ga obuzimale da je postao najžešći protivnik svake spekulativne filozofije i svake beživotne univerzalne apstrakcije.«[19]

[14] Mirko Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, p. 5
[15] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, preveo Branko Miloš (Split: Verbum, 2000), p. 10
[16] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, *Filozofska istraživanja* 110 (2/208), pp. 277-302, na p. 278
[17] Vladimir Filipović, »Sören Kierkegaard«, p. 33
[18] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 278
[19] Vladimir Filipović, »Sören Kierkegaard«, p. 31-32

3. Tri stadija ljudske egzistencije

Prema Kierkegaardu, tri su stadija ljudske egzistencije. Prvi i najniži je estetički u kojemu čovjek živi život tako da uživa u svakom trenu. Drugi je etički u kojem čovjek izabire samoga sebe te uviđa mogućnost izbora odabirući ili odustajući od izabiranja sebe. Treći, najviši stadij koji čovjek može postići je religiozni stadij u kojem čovjek, pomoću skoka vjere, živi po uzoru na Boga. No, iz Kierkegaardove filozofije može se iščitati da ne mora svaki čovjek ući u religiozni stadij kao vrhunac svoje egzistencije, naprotiv, čovjek može ostati u estetičkom stadiju cijeli život. Prema Kierkegaardu, u djelu *Bolest na smrt*, »čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti...«,[20] no ta sinteza se ne može nazvati *vlastitim Ja*. Ta dva činioca sinteze imaju odnos, koji još uvijek nije *vlastito ja*, već tek odnošenje odnosa prema samom sebi, na putu je do *vlastitog ja*. Taj odnos, koji se odnosi prema samom sebi postavljen je od strane nekoga ili od strane sama sebe. U konačnici, vlastito ja je odnošenje odnosa, koji se odnosi spram samog sebe, prema onomu koji je taj odnos postavio.

Kierkegaard opstojanje promatra kao nešto što je u stalnom nastajanju, svi se stadiji, piše Balta mogu miješati te su vezani uz izbor o stadijima.[21] To da se stadiji mogu miješati može se shvatiti kroz primjere u svakodnevnom životu. Naime, osobu u etičkom stadiju karakterizira svjesnost o mogućnosti izbora ili svjesnost o mogućnosti odustajanja od izbora, no to ne znači da osoba u nekom trenutku u svom životu ne može »pokleknuti« nekom poroku ili želji, što bi bila karakteristika osobe u estetskom stadiju. No, samom svjesnošću o mogućnosti izbora čovjek se izdigao iz estetičkog stadija. Sada ostaje pitanje razine svjesnosti, odnosno, pitanje je: je li čovjekova svjesnost uopće takva da je *uistinu* svjesna svojeg izbora? To su paradoksalnosti kojima se Kierkegaard bavi u svojim djelima, a one upućuju na složenost ljudskog života koje nije moguće opisati sustavom koji podrazumijeva pokušaj zahvaćanja cjeline i teži prema dovršavanju. Onaj čovjek koji živi estetski, živi kao pojedinac u jednom »lošem« smislu. Onaj koji živi etički dio je općeg, a tek onaj koji živi u religijskom stadiju postaje pojedinac koji nadilazi opće te je svima neshvatljiv jer njega ne obilježava slušanje razuma, već slijeđenje vjere koja, prema Kierkegaardu, nadilazi razum. Ako i izuzmemo Boga iz Kierkegaardove filozofije, mogli bismo reći da filozof nadilazi ono opće i biva *u* i *spram* onog Apsolutnog. No, razlika je između filozofa i religiozne osobe ta da filozof mora biti razumljiv drugima te se vratiti u špilju i osloboditi ljude okova neistine da bi

[20] Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, preveo Milan Tabaković, (Beograd: Ideje, 1974), p. 11
[21] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, p. 171

im pokazao istinu koja nije utemeljena na dogmi, dok se religiozna osoba oslanja na dogme, ukoliko u njegovoj religiji one postoje. Međutim, Kierkegaard pravi razliku između »viteza vjere« i »sektaša«. Samo pravi »vitez vjere« može živjeti u religijskom stadiju. Kierkegaard kritizira organizirani oblik religije, odnosno sve ljude koji ne propituju, već samo slijepo slijede ono što im je rečeno na crkvenoj propovijedi, a to su »sektaši«.

Estetički i etički stadij su na neki način suprotnosti. Kierkegaard piše da »estetsko je u čovjeku ono čime je on neposredan, ono što on jeste; etičko je u čovjeku čime on postaje što postaje.«[22] Estetičar samo prihvaća stanje u kojemu se »zatekao« i na njega reagira gotovo mehanički, impulzivno ispunjavajući vlastite želje. S druge strane, etičar u svjesnosti bira samog sebe tako da spoznaje ono što on već je, bez nekih vanjskih određenja koja mu zapravo ne pripadaju. Estetičar vidi samo mogućnosti izvršenja trenutne želje, dok etičar u svojem djelovanju vidi cilj. Etika samo preobražava estetiku, ona ju ne uništava jer će se u čovjeku uvijek nalaziti i ono što je on prije bio. Kada bi etički stadij uništio estetički, tada bi se moglo smatrati da nestaju sve negativnosti koje je osoba činila u estetičkom stadiju. No, to nije slučaj jer etika sa sobom nosi svijest o pogrješkama pa tako i kajanje za iste. U etici, čovjek ima dužnost prema samom sebi biti on sam, stoga tko živi etički, svojim životom izražava ono opće, dok je estetičar vezan samo uz slučajnosti. Problem je estetičara traženje svrhe van sebe prilikom čega on očajava, a prednost je etike probijanje tog očajanja.[23] Religiozno čovjeku donosi utjehu jer upravo svjesnošću o sve većoj grješnosti, čovjek ima više izgleda za spasenje.[24] Grijeh, koji bi zapravo trebao predstavljati nešto loše, neku pogrješku, čovjeka dovodi do nade u spasenje. Tek se iz suprotnosti spoznaje ono što se želi spoznati pa tako Grlić piše da »djevica nije moralna, jer djevica ne poznaje užitke.«[25]Analogno s tim, ako čovjek traži spasenje, mora znati od čega točno traži spasenje. Spasenje čovjek pronalazi u vjeri u Boga jer time čovjek otkriva da je on vlastito Ja postavljeno od Boga. Estetičko, etičko i religijsko uvjetovani su čovjekovim djelovanjem koje je, piše Marković, uvjetovano kao zadovoljstvo i patnja, dok najveći postaje onaj koji potražuje nemoguće u očekivanju vječnoga.[26] Zadovoljstvo i patnja se mogu objasniti

[22] SerenKjerkegor, *Brevijar*, p. 17
[23] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, preveo s njemačkog Milan Tabaković, (Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1990), p. 667 - 668
[24] Ibid., p. 139
[25] Danko Grlić, »Estetski svet Sörena Kierkegaarda«, p. 164
[26] Vito Marković, »Estetičko, etičko, religiozno«, u: Seren Kjerkegor, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D. Nadenović, prevod »Molitve« M. Tabaković, (Beograd, Grafos, 1981), na pp. 7-9, na p. 9

dvojako i paradoksalno. Naime, zadovoljstvo se može shvatiti kao zadovoljstvo estetičara ispunjavanjem trenutnih želja, ali se isto tako može shvatiti i kao zadovoljstvo etičara nad svjesnošću mogućnosti izbora. S druge strane, patnja se kod estetičara može shvatiti kao očajanje kojeg čovjek nije svjestan ili je svjestan pa zapada u još dublje očajanje zbog samog očajanja, a patnja se kod etičara može objasniti kao tjeskoba nastala mogućnošću izbora ili mogućnošću odustajanja od izbora jer se u tim trenutcima čovjek susreće s onim nepoznatim, stoga pati jer ne zna što treba odlučiti. Osoba u religijskom stadiju je ona koja potražuje nemoguće u očekivanju vječnog, a ona živi u skladu s onim što vjeruje da Bog želi od nje.

Najvažnija razlika između stadija je ta da se estetičar određuje kroz odnos prema samom sebi, etičar u odnosu prema drugima, dok se religiozna osoba određuje u odnosu spram Boga.

3.1. Estetički stadij

Za osobu u estetičkom stadiju, odnosno estetičara, vrijedi to da svoj život podčinjava onomu što nije postavljeno od strane njega samog. Estetičar tako živi samo u trenutku jer se obazire samo na ono čime je okružen, to jest, on smatra da život treba uživati. Može se reći da u tom stadiju on poznaje samoga sebe samo u odnosu na ono s čime dolazi u doticaj. Ne poznavajući sebe, takav čovjek stalno živi pod maskom u odnosu s onim što ga okružuje. Kierkegaardovim riječima: »...duh se ne može odrediti kao duh, već neposredno.«[27] Osoba koja živi u estetičkom stadiju, estetičar, ne spoznaje se u cijelosti te živi u slučajnosti onoga što ga okružuje. Takva osoba, koja živi samo u trenutku i za trenutak, posjeduje samo relativno i ograničeno znanje.[28] Kierkegaard piše da estetičar uvjet zadovoljstva traži van sebe tako da svoj život podčinjava nekom unutarnjem ili vanjskom uvjetu kojeg on sam ne postavlja.[29] No, to ne mora nužno značiti da se ono mora nalaziti izvan njega, već se to mora shvatiti u onom smislu da čovjekove želje ne proizlaze iz *vlastitog Ja*, nego su vezane uz zadovoljenje trenutnih želja. Čovjek može živjeti estetički na više načina. Jedan način je taj da čovjek sebe gleda kao fizički određenu ličnost pa ga obilježavaju zdravlje ili ljepota. Takvi se ljudi zamaraju samo onim što je nekakva njihova prolazna, tjelesna karakteristika. Osim takvih ljudi, Kierkegaard spominje i one koji život vide u postizanju moći, ugleda i bogatstva.

[27] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 18
[28] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 592
[29] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 17

Takvi ljudi traže uvjet zadovoljstva izvan samih sebe,[30] ne shvaćajući da su to samo postignuta obilježja koja ne izgrađuju *vlastito Ja*. No, ima i ljudi koji uvjet zadovoljstva vide unutar sebe kroz razne talente koje posjeduju. Tako čovjek može misliti da izvježbavanjem nekog talenta on izvršava samootkrivanje sebe. Nijedna od navedenih mogućnosti ne predstavlja život u kojem je čovjek svjestan sebe, svog *vlastitog Ja*, već svi ti ljudi žive tako da zadovolje neku trenutnu želju. Estetičar se, misleći da ispunjava svoje »životno poslanje«, tako nalazi u nekakvom prividnom miru, ne shvaćajući da zapravo očajava. S porastom svjesnosti, raste i jačina očajanja, a čovjek, odabirući sama sebe, može postati svjestan da očajava pa će mu na taj način svijest donijeti mogućnost izbora, a to je već prijelaz u etički životni stadij. Estetičar se orijentira na svoje raspoloženje tako da mu se zadovoljenje trenutne želje čini kao najviši cilj, dok etičaru zadovoljenje trenutne želje može biti samo nešto s čime se susreo, no to za njega nema nekakav veliki značaj kao što je to u slučaju estetičara.[31] Estetičar svoj život živi skriven, dok se etičar otkriva.[32] Ali estetičar možda nije ni svjestan da živi sakriven, jer on stalno misli da ispunjavanjem želje trenutka, on izvršava svoj najviši cilj, ne shvaćajući da zapravo živi u očajanju. Primjer za to je car Neron za kojeg Kierkegaard piše da je, spalivši Rim iz umjetničkih razloga, bio toliko drzak da nije odustao od svoje grozne misli.[33] On je to možda napravio iz straha jer, estetičar živi u zadovoljenju trenutnih želja, a kada ne uspije pronaći nijednu želju koju može ispuniti, upada u strah. Duh koji traži viši oblik egzistencije ne uspijeva probiti estetičarev život sastavljen od trenutnih želja. Kada se ne uspije dogoditi da se duh oslobodi tih okova nesvjesnosti, on upada u slabost iz koje se dalje javljaju gnjev i nemoć koji se zatim pretvaraju u strah. Na taj je način čovjek neslobodan pa se smiruje kada uočava da ga se drugi boje te onda u izazivanju straha u drugim ljudima, on opet uspijeva zadovoljiti svoje trenutne želje.[34]

Zaključno s navedenim, život estetičara je jadan život u kojem osoba nije svjesna da je *vlastito Ja*. On se zadovoljava samo prolaznostima misleći da je to ono što ga određuje. Moglo bi se reći da se estetičar zapravo boji svjesnosti jer misli da će time izgubiti sebe, dok je istina u tome da on zapravo još ni nema sebe. Da bi se imao, odnosno da bi se postao svjestan, čovjek mora shvatiti da je on ono pojedinačno u općem te da ne smije zadovoljenje

[30] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 596
[31] Ibid., p. 642
[32] Ibid., p. 734
[33] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 20
[34] Ibid., p. 22

svojih želja stavljati ispred cjeline.[35] Za estetičara, koji odabire ono prolazno, ne može se reći da bira jer on još uvijek nema sebe samog, odnosno nije svjestan sebe samog. Kierkegaard piše da »estetika nije zlo, nego ravnodušnost.«[36] Time Kierkegaard misli da nije bitno ono *što* se bira, već da se uopće može birati. Izborom čovjek ulazi u etički stadij egzistencije, no ne samo izborom, već sviješću o mogućnosti izbora. Sam estetski izbor, koji i nije izbor u pravom smislu, već samo ispunjenje trenutne želje, ne može se promatrati pod određenjem dobra i zla jer, piše Buljan, njihova suprotnost još nije ni postavljena.[37] Sam pojedinac nije svjestan sebe pa tako ne može biti ni svjestan da bira zlo jer još ni ne zna što je dobro. Stvari se mogu spoznati iz svoje suprotnosti jer, kada bi čovjek birao zlo, on bi morao biti svjestan i da postoji njegova suprotnost, odnosno dobro. Zbog toga estetičar nema obilježje mogućnosti izbora. Moglo bi se reći da estetičar samo mehanički reagira na svoju okolinu, odnosno na podražaje iz nje, a to nije pravi izbor.

3.2. Etički stadij

Za čovjeka koji živi u etičkom životnom stadiju, etičara, mogli bismo reći da je suprotnost estetičaru. Iako ta tvrdnja posjeduje točnost u sebi, ona je nepotpuna, stoga će se u ovom poglavlju detaljnije pojasniti etički stadij.

Etičar je osoba koja je spoznala da posjeduje mogućnost izbora, no nije važno ono *što* osoba bira, već to da ona uopće bira. I odustajanje od izbora je izbor koji sa sobom nosi nekakvu posljedicu. Za razliku od estetičara, on bira samog sebe, ne pokušava se odrediti spram nečeg što on nije, nečeg njemu izvanjskog, prolaznog. »Ono za što se ja zauzimam u svome ili-ili jeste etičko.«[38] Kierkegaard piše da čovjek spoznavajući samog sebe zapravo bira samog sebe.[39] To znači da čovjek već jest, on ne mora tražiti ništa van samog sebe, već samo promotriti unutra. Time čovjek samo otkriva ono što on već je, a ne pokušava se izgraditi ili pronaći kao ličnost s nekakvom vanjskom svrhom. Čovjek nosi svrhu u sebi samom i baš je u tome ljepota neke individue.[40] Etičar je svjestan svoje dužnosti da bira samog sebe. No, ta dužnost se ne nalazi izvan čovjeka, ona se nalazi upravo u toj svjesnosti biranja samoga sebe

[35] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 591
[36] Ibid., p. 582
[37] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 292
[38] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 26
[39] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 671
[40] Ibid., p. 685

radi postizanja pojedinačnosti koja je zapravo općost.[41] Estetičaru bi se ovo moglo činiti kao da se čovjek tek gubi u općem, no to nije tako jer je upravo estetičar taj koji je izgubljen, s obzirom na to da živi samo u ispunjavanju trenutne želje. Kada je osoba shvatila da je u očajanju, stavljena je pred izbor koji joj donosi tjeskobu zbog toga će se, kako Kierkegaard piše, čovjek kajati bez obzira što izabere.[42] Očajanje je preobražaj kojim čovjek, koji živi etički, pronalazi smisao, sigurnost, ljepotu, egzistenciju i istinu.[43] Čovjek očajanjem bira samog sebe, no ne kao slučajnost, već bira sebe u svojoj vječnoj važnosti.[44] Samo očajanje je zapravo uvjet za čovjekovu samospoznaju. »Etičar samo do kraja sprovodi očajanje koje je viši estetičar započeo.«[45] Očajanje je čovjeku potrebno da postane svjestan da očajava, a potom da postane svjestan svoje mogućnosti izbora. Etičar se ne zamara pojedinačnostima jer postaje svjestan samog sebe, a time se budi i savjest koja mu omogućuje refleksiju djelovanja.

> »Etički stav da svaki čovjek ima neki poziv izražava, dakle, to da postoji neki razuman poredak stvari, u kojem svaki čovjek, ako hoće, ispunjava svoje mjesto, tako da istovremeno izražava i općeljudsko i individualno.«[46]

Ovom se rečenicom izreklo to da čovjek etičar svoju pravu individualnost postiže tek u onom općem jer, koliko god je čovjek zasebna individua, on ipak živi u društvu, a da bi društvo pravilno funkcioniralo, potrebno je da svaki član ima svoje mjesto u njemu. Samim time što čovjek ispunjava svoje mjesto, znači da čovjek ima neku korist. Ali kada bi se reklo da se ta korist nalazi izvan čovjeka, tada bismo bili na tragu estetičara, a ne etičara. Etičar korist vidi kao korist za cjelinu, ali ona se nalazi unutar njega,[47] dok bi estetičar tražio korist van sebe te bi se ona odnosila samo na njega, odnosno na ispunjenje njegove trenutne želje. Biti *vlastito ja* može svatko tko to želi,[48] ali čovjek upravo mora to: biti *vlastito Ja*.

Kierkegaardov etički stadij bi se mogao usporediti s Augustinovim konceptom slobodne volje u njegovom spisu *De libero arbitrio*. Čovjek posjeduje slobodnu volju kojom se on može okrenuti prema nižim, promjenjivim dobrima ili prema višim, odnosno nepromjenjivim dobrima, a to je Bog. No, nisu zla ona promjenjiva dobra za kojima žude grješnici, a nije zla

[41] Ibid., p. 676
[42] Ibid., p. 19
[43] Ibid., p. 683
[44] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 25
[45] Ibid., p. 26
[46] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 704
[47] Ibid., p. 707
[48] Ibid., p. 591

ni slobodna volja koja se može ubrojiti u srednja dobra, ali zlo je odvraćanje od nepromjenjivog dobra prema onim promjenjivim.[49] To znači da nisu zli oni ljudi koji žive estetički. Slobodna volja predstavlja etički stadij u kojem čovjek posjeduje svjesnost o mogućnosti izbora, ali i svjesnost o mogućnosti odustajanja od izbora. Zlo se očituje u odabiranju ispunjavanja trenutnih želja, a ima se svijest o mogućnosti odabira nečeg uzvišenijeg. Međutim, s obzirom na isprepletenost stadija i složenost ljudske egzistencije, pojam izabiranja bi se trebao uzeti sa zadrškom. Ukoliko je netko *uistinu* svjestan svoje mogućnosti izbora, vjerojatno će težiti odabiru nepromjenjivog dobra. No, čak i ako se osoba u etičkom stadiju odluči za promjenjiva dobra, odnosno ispunjavanje trenutačnih želja, to je izbor te osobe, ali se time ona odvraća od Boga te ne može ući u religijski stadij.

3.3. Religijski stadij

Religijski stadij čovjekova života, odnosno »viteza vjere«, opisan je u Kierkegaardovu djelu *Strah i drhtanje* te je korak iznad etičkog stadija. Etičko, kao ono što ima svrhu u sebi samom, ono je opće koje važi za svakog pa tako pojedinac mora napustiti svoju pojedinačnost da bi bio dio općeg.[50] Balta piše da Kierkegaard vjeru vidi kao ono što stoji iznad općeg kroz paradoks da »moral nije temelj vjere, nego da je vjera temelj morala.«[51]

> »Paradoks vjere u tome je što je pojedinac iznad općeg, što pojedinac (...)svoj odnos prema općem određuje svojim odnosom prema Apsolutu, a ne svoj odnos prema Apsolutu odnosom prema općem.«[52]

To Kierkegaard objašnjava kroz primjer Abrahama. Abraham je, slušajući Boga, otišao žrtvovati svog sina Izaka jer je vjerovao da će ga Bog u tomu spriječiti. Čak i da ga Bog nije spriječio, on bi, zbog apsolutne dužnosti prema Bogu,[53] bio prije spreman žrtvovati svog sina, nego da se očituje kao nevjeran Bogu. No, budući da je Abraham imao vjeru, kroz taj apsurd, on zapravo dobiva Izaka[54] te se time uzvisio nad općim. Da je sumnjao, ostao bi u sferi etičkog u kojem bi mu savjest rekla da to ne čini. No, u ovom slučaju, sam čin potencijalnog

[49] Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, priredio i preveo Stjepan Kušar (Zagreb: Filosofska biblioteka Dimitrija Savića Demetra, 1998) , p. 220
[50] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, p.71
[51] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, p. 179
[52] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, p. 92
[53] Ibid., p, 97
[54] Ibid., p. 75

ubojstva nije u središtu pozornosti, već to da, kakav god ishod bio, Abraham je posjedovao vjeru u Boga te izvršio suspenziju etičkog i time postao otac vjere. Paradoks je u tom što se Abraham kao pojedinac nalazi u apsolutnom odnosu spram Apsolutnog,[55] jer da je ostao u sferi etičkog, on bi svog sina ljubio više nego samoga sebe[56] pa ne bi ni pomišljao na njegovo žrtvovanje. No, Abraham je imao dužnost izvršenja Božje volje, a »etičko predstavlja sumnju koja ga želi odvratiti od izvršenja božje volje.«[57] Time je Kierkegaard eksplicirao stav da je etički stadij u podčinjenom položaju spram religijskog.

Čovjek se uvijek oslanja na razum, no nekada razum nije taj na koga se možemo osloniti. Vjera je skok u nepoznato, no ne takav skok da nismo sigurni u nešto između dvije mogućnosti koje biramo razumom, već korak u ono nepoznato koje ne možemo objasniti razumom. Ovdje čovjeka ne hvata tjeskoba, već živi u strahu. No, taj strah nije strah kojim se čovjek boji ovozemaljskih stvari. Za Kierkegaarda taj strah je strah od Boga. Već je rečeno da se čovjek vjerom izdigao iz onog općeg, i baš se u tom momentu događaju strah i drhtanje o kojem Kierkegaard piše da ih je Abraham osjećao kada je trebao žrtvovati svog sina Izaka. U religijskom stadiju, piše Balta, čovjek »vrši čin beskonačnog odreknuća, što je preliminarni čin vjere, a sastoji se u tome da se napusti zahtjeve razuma, prihvati njegovu ograničenost i raspoloži se za Božje djelovanje u svojem životu.«[58]

U današnjem društvu razvijenih zemalja, religijski stadij, kakav nudi Kierkegaard, nije napredniji od etičkog jer, život vjere, umjesto smislenog djelovanja, dio čovječanstva ostavlja na čekanju i u nadi za spasenjem, a dio se čovječanstva priklanja vjerskom fanatizmu te čini ono što misli da je u njegovoj vjeri ispravno. Za to imamo dokaze svuda u svijetu jer smo okruženi terorističkim napadima, vjerskom netrpeljivošću i netolerantnim stavovima koji ugrožavaju život nekih manjinskih skupina ljudi. Danas bi u civiliziranim zemljama bilo sasvim nešto bizarno i za svaku osudu prinositi bilo kakvu žrtvu ili ubiti nekoga pod krinkom izvršavanja božje volje. Problem je Kierkegaardove filozofije to što viđenje ljudske egzistencije zasniva na tomu što odnošenje odnosa spram samog sebe postavlja spram onoga koji je taj odnos, prema Kierkegaardu, postavio, dakle spram Boga. Time se egzistencija postavlja od strane nečeg metafizičkog, nespoznatljivog što se i zamjera metafizici, a problem je u tomu što, da bi čovjek otkrio svoju egzistenciju u cijelosti, treba se prikloniti vjeri kojom

[55] Ibid., p. 82
[56] Ibid., p. 75
[57] Ibid., p. 79
[58] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, p. 172

on zapravo otkriva da sve dolazi od Boga. Zamjerka Kierkegaardu je u tomu što određenje čovjeka zasniva na temelju objavljene religije koja nije zasnovana na razumu i »skriva se« iza dogmatskog učenja.

4. Strah, očajanje i tjeskoba kao čovjekova stanja karakteristična za tri životna stadija

Kao što Kierkegaard piše, imao je sreću skrivati se iza prividnog veselja i životne radosti zbog kojih nitko nije mogao otkriti koliko se osjećao nesretnim.[59] To se sakrivanje odnosi na sva stanja u kojima čovjek propituje sebe, što je, između ostalog, sadržano u tri pojma u njegovoj filozofiji: strahu, očajanju i tjeskobi. Jedan od razloga Kierkegaardova bavljenja ljudskom egzistencijom proizlazi iz njegova odnosa s ocem koji mu je usadio osjećaj pokajanja. Ne može se reći da je jedno stanje strogo vezano uz jedan životni stadij. Naime, sva se stanja isprepliću u svakom stadiju čovjekova života, a s obzirom na to da je svaki čovjek jedinka sama za sebe, način upadanja u stanje i jačina razlikuju se kod svakog čovjeka. Mnoštvo je stanja s kojima se čovjek susreće i sva su bitna za njegovo samoodređenje, no kod očajanja, tjeskobe i straha od Boga, moguće je uočiti kako osoba prelazi iz jednog stadija u neki drugi. Kierkegaard piše da se raspoloženje neke osobe u svojoj mogućnosti kreće divlje pa tako u jednom trenu otkriva jednu mogućnost, a u drugom neku drugu.[60] Za strah, očajanje i tjeskobu bi se moglo reći da su karakteristika životnih stadija. Čovjek koji živi u estetičkom stadiju, u očajanju je, a da toga nije ni svjestan. Nasuprot njemu, čovjek u etičkom stadiju, postaje svjestan očajanja i sebe koji očajava, a sa buđenjem svijesti se u njemu javlja svijest o mogućnosti izbora. Svaki izbor u sebi nosi osjećaj tjeskobe zbog mogućnosti pogrješke prilikom izabiranja. Tjeskoba je čovjeku potrebna jer je ona refleksija djelovanja. Religijski stadij karakterizira strah. To nije strah u smislu da se čovjek boji nečeg prolaznog, ovozemaljskog, već strah od Boga. Zaključno s tim, vjera ima ključnu ulogu u religijskom stadiju te čovjek, koliko god da živi u strahu, posjeduje vjeru kojom čini kretanje beskonačnosti, nadilazi ono opće te se nalazi spram onog apsolutnog, što je za Kierkegaarda Bog.

4.1. Očajanje

Očajanje je prednost čovjeka spram drugih životinja jer time on ima mogućnost samospoznaje što ukazuje na to da je čovjek duh, odnosno *vlastito Ja*. Čovjek očajava iz neznanja, a čovjek po naravi teži znanju,[61] pa onda što više otkriva, postaje svjesniji svog neznanja. Moglo bi se reći da čovjek samo prihvaća društvene norme prema kojima se

[59] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 11
[60] Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, preveo Milan Tabaković (Beograd: Grafos, 1982), p. 34
[61] Aristotel, *Metafizika*, preveo s izvornika Tomislav Ladan (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1988), p. 1

pokušava odrediti spram svoje okoline, prihvaća zakone koji su nastali ugovorima između ljudi. No, to nije ono što čovjek zapravo jest, pa stoga čovjek očajava. Očajanje se događa zbog toga što se čovjek zamara ovosvjetskim događanjima određujući se spram njih te tako dobiva krivu sliku onoga što on zapravo jest. Kierkegaardova je filozofija poziv protiv predavanja konformizmu i porocima, filozofija pronalaženja samoga sebe u kojoj čovjek na Zemlji sebe razmatra kao onoga koji promišlja i propituje, kao osobu koja ne traga za općim principom zasnovanom u izvjesnom sabranom znanju kojim tumači cjelinu.[62] Utoliko je Kierkegaard otvorio vrata svakom čovjeku da se pokuša pronaći te da živi *u* i *za* svoju egzistenciju. Prednost je čovjekova moći očajavati jer će iz očajanja čovjek tražiti odgovorena pitanja o svojoj egzistenciji.

Kierkegaard uvodi dva oblika pravog očajanja, a oba su vezana uz nemogućnost samoodređenja, odnosno uz krivo tumačenje onoga što čovjek zapravo jest. Jedan je taj u kojem je *vlastito Ja* postavilo samo sebe, a drugi je kada je taj odnos postavio netko drugi. Ako je *Ja* postavilo samo sebe, to znači da čovjekovo *vlastito Ja* ne želi biti samim sobom. S druge strane, ako je taj odnos postavio netko drugi, onda *vlastito Ja* želi biti samim sobom. Iz toga proizlazi da čovjek ne može uspostaviti ravnotežu i mir niti potisnuti očajanje pa tu upada u još dublje očajanje. Očajanje je unutrašnji nesklad sinteze, no ne u smislu da je ta sinteza neskladna, već se očajanje javlja prilikom odnošenja odnosa spram samog sebe prema onomu tko je taj odnos postavio. Prema Kierkegaardu, Bog je čovjeka ispustio iz svojih ruku pa se taj odnos odnosi prema samom sebi.[63] To znači da se očajanje javlja kada se čovjek ne uspijeva odrediti, što bi za Kierkegaarda značilo da ne živi po uzoru na Boga. Čovjek je stalno u očajanju jer je očajanje obilježje čovjeka kao duha, onog što je u njemu vječno koje se stalno ponavlja. U protivnom bi značilo da se čovjek može osloboditi *vlastitoga Ja,* odnosno odnosa, tako da bi nesklad ležao u sintezi, a ne u samom odnosu.

Očajanje je određenje duha i odnosi se prema vječnom u čovjeku, a to je zato što čovjek stalno ima mogućnost očajanja, koje ne proizlazi iz nesklada koju sinteza nosi kao mogućnost, jer se čovjek ne može osloboditi samog sebe. To očajanje proizlazi iz odnosa koji se odnosi na samog sebe. Ono *je* nesklad, a nije da proizlazi iz nesklada jer bi to onda značilo da je sama sinteza nesklad, a kada bi sinteza bila nesklad tada bi očajanje bilo samo obilježje ljudske prirode kao takve.

[62] kao što su koncept vremena, novca, pravnih zakona i moralnih načela koji se razlikuju kod pojedinih društava
[63] Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt,* p. 13

To da je očajanje bolest na smrt za Kierkegaarda ne znači da je to bolest od koje se umire jer za kršćane je smrt samo početak nečeg drugog. Kada se o očajanju piše da je bolest na smrt, to znači da nakon smrti više ničeg nema. Od samog se očajanja ne može umrijeti. Kierkegaard pojmove pojašnjava iz proturječnosti pa tako piše da: »Ako je smrt najveća opasnost, onda se nadamo u život: ali ako upoznamo još užasniju opasnost, nadamo se u smrt.«[64] To je ta proturječnost u kojoj je očajanje beznadnost što se ne može umrijeti jer se baš zato čovjek nada u smrt. Očajanje je bespomoćno samoproždiranje koje ne može postići ono što želi, a zbog toga nastupa novi oblik samoproždiranja baš zbog toga što se ne može postići to što se želi, a to je samoproždiranje. Ukratko, samoproždiranje zbog nemogućnosti samoproždiranja.

Svaki se očajnik pita zašto uopće očajava. Kierkegaard piše da »očajavajući zbog nečega, očajnik očajava u stvari zbog samoga sebe i želi da se oslobodi samog sebe.«[65] Čovjek se želi osloboditi samog sebe jer ne uspijeva biti ono što je htio. No, to ne znači da očajanje leži u onomu što je čovjek htio postati a nije, već u tomu što uopće *nije* postao, dakle, naglasak je ovdje na samom nepostajanju, a ne na onom što se htjelo postati. To je očajanje kad čovjek ne želi biti *vlastito Ja*. S druge strane, kada očajnik očajno želi biti samim sobom, to znači da on to još nije. Cijeli problem je u nemogućnosti čovjekova samoodređenja. Čovjek stalno pokušava biti nešto, izostavljajući činjenicu da on već *je* te da to samo mora shvatiti. U tomu čovjeku može pomoći vjera koja je suprotnost očajanja, a vjerovanje je želja *vlastitog Ja* da bude samim sobom te da se zasniva u Bogu.

4.1.1. Oblici očajanja

Kierkegaard piše o oblicima očajanja s kojima se ljudi susreću te ih je opisao u djelu *Bolest na smrt*. Svaki opis nekog očajanja može pomoći čitatelju da shvati koji je uzrok njegova očajanja. Nijedan se oblik očajanja ne može odrediti neposredno, već se neki oblik očajanja može prepoznati samo iz svoje suprotnosti. Postoje dvije velike grupe očajanja, a to su očajanje s obzirom na momente sinteze *vlastitog Ja* te očajanje s obzirom na svijest. Očajanju s obzirom na momente sinteze *vlastitog Ja* pripadaju očajanje beskonačnosti i očajanje konačnosti te očajanje mogućnosti i očajanje nužnosti. Očajanje s obzirom na svijest dijeli se na očajanje koje ne zna da je očajanje i očajanje koje zna da je očajanje. Ovo drugo se dalje

[64] Ibid., p. 13-14
[65] Ibid., p. 15-16

dijeli na očajanje koje ne želi biti samim sobom, a još naziva i očajanjem slabosti te na očajanje koje želi biti samim sobom koje se još naziva i očajanjem prkosa. Očajanje koje ne želi biti samim sobom dalje se dijeli na očajanje zbog zemaljskih stvari te na očajanje zbog vječnosti. Očajanje slabosti Kierkegaard još naziva i očajanjem ženstvenosti, a očajanje prkosa očajanjem muškosti. Očajanje prkosa ima svoja dva vida: aktivno i pasivno, a pasivno se još naziva i demonskim očajanjem.

4.1.1.1 Očajanje s obzirom na momente sinteze *vlastitog Ja*

Kierkegaard prvo piše o očajanju promatranim pod dvostrukim određenjem konačnosti i beskonačnosti. Već je rečeno da je *vlastito Ja* sinteza konačnosti i beskonačnosti koje je odnos koji se odnosi prema samom sebi. Spoznaja toga je sloboda.[66] Postajući samim sobom, čovjek postaje konkretan. To znači da *vlastito Ja* treba postati samim sobom, drugim riječima, treba postati svjesno toga da je ono sinteza, a ne samo nešto konačno ili nešto beskonačno. Konačnost je ograničavajući, a beskonačnost proširujući[67] vid sinteze. Očajanje je u tomu što *vlastito Ja* ne zna da je ono *vlastito Ja,* odnosno da je sinteza koja se u odnosu odnošenjem spram sama sebe odnosi prema onomu tko je taj odnos postavio, a to je Bog. Očajanje beskonačnosti je nešto bezgranično i fantastično. Fantazija je medij koji čini beskonačnost, a osjećanje, spoznaja i volja zasnivaju se u onom konačnom. Iako kroz fantaziju čovjek ima mogućnost beskonačnog, problem se pojavljuje kada se *vlastito Ja* u fantastičnom sve više gubi. Time Kierkegaard želi ukazati na problem crkvenih učenja, ali i općenito religioznog života zasnovanog na fantastičnom uvjerenju. Čovjek sam sebe može uvjeriti u nešto te to proglasiti istinom. Time on postaje obuzet fantazijom pa se sve više udaljava od samog sebe. Osjećanje postaje vrsta apstraktnog sentimentalizma, spoznaja postaje neljudska, što znači da nije zasnovana na razumu, a volja postaje apstraktna te se vraća samoj sebi, što bi se moglo reći da postaje samovolja.[68] S druge strane, očajanje konačnosti kao nedostatak beskonačnosti javlja se kada se svjetovnim stvarima pridaje značaj koje one zapravo nemaju. To znači da čovjek smatra da je on samo još jedan »čovjek u nizu« koji živi u skladu s društvenim normama te je time on zapravo manje on sam. Boji se rizika pa se konformira s društvom. Čovjek se boji rizika jer se boji pogrješke, no ako uopće ne riskira samim time griješi što ni ne pokušava otkriti samoga sebe. Takvi ljudi mogu biti

[66] Ibid., p. 23
[67] Ibid., p. 23
[68] Ibid., p. 24

poznati, ugledni, moćni i bogati, ali samo tada kada su orijentirani na svjetovne, prolazne stvari.

Sada je na redu objasniti očajanje pod određenjem nužnosti i mogućnosti. Ako mogućnost pretekne nužnost, odnosno ako se izgubi u beskonačnim mogućnostima, nema nikakve nužnosti u koju bi se trebalo vratiti. Ako se čovjeku čini da je sve moguće, zapada u fatamorganu tako da se može reći da osoba živi u zamišljanju mogućnosti u kojima joj se život može naći. *Vlastito Ja* je nešto određeno i nužno, a ako se čovjek izgubio u mogućnostima, to znači da ne obraća pažnju na sebe. Čovjek time gubi samog sebe »videći fantastično odraženo *vlastito Ja* u mogućnosti.«[69] U ovom očajanju postoje dva načina na koje čovjek luta, jedan u obliku želje i čežnje, a drugi je sjetno-fantastičan. U prvom čovjek teži prema nečemu što nikada neće moći uhvatiti, a u drugom čovjek postaje melankoličan te ga prati mogućnost straha, odnosno strah od gubljenja. Nasuprot očajanju mogućnosti stoji očajanje nužnosti koje je nedostatak mogućnosti. Za ovo je očajanje potrebna vjera jer čovjek mora stvoriti mogućnost. Da bi nešto bilo nužno, ono mora biti moguće. Kierkegaard smatra da čovjeka propada. No, on na tu propast ne gleda samo u vidu fizičkog propadanja ljudskog tijela koje stari i prestaje funkcionirati, već kao propast zbog koje je potrebno vjerovati u Boga. To je, moglo bi se reći, duševna propast, a vjera u svemogućeg Boga može čovjeka spasiti od te propasti nastale iz očajanja i neistine. To je skok vjere kojim se čovjek odupire očajanju jer on vjeruje u mogućnost. »Nedostatak mogućnosti znači ili da je nekome postalo sve nužnost ili da mu je sve postalo trivijalnost.«[70] Onaj kojem je sve postalo nužnost Kierkegaard naziva deterministom ili fatalistom, dok je onaj kojemu je sve postalo trivijalnost malograđanin. Fatalist gubi Boga, ali i *vlastito Ja*. Njemu je sve nužnost. To se događa slijepom podvrgavanju onomu što se misli da Bog jest. S druge strane, malograđaninu nedostaje duhovno određenje te ne primjećuje Boga. To Kierkegaard naziva trivijalnom ukupnošću iskustava.[71] I jedno i drugo su očajanje jer se ne dolazi do spoznaje *vlastitog Ja* koje je sinteza, a ne ili samo duh ili potpuni manjak duha.

[69] Ibid., p. 28
[70] Ibid., p. 31.
[71] Ibid., p. 31.

4.1.1.2. Očajanje s obzirom na svijest

Očajanje s obzirom na svijest očituje se u stupnju svijesti o očajanju. Kod očajanja koje ne zna da je očajanje, Kierkegaard spominje Sokrata kao osobu kojoj bi se svi trebali ugledati zbog toga što je on bio svjestan svoga neznanja. Kierkegaard smatra da je oblik očajanja u kojem nema svijesti o očajanju najrašireniji u svijetu. Čovjek koji misli da je u pravu i da živi u istini, zapravo živi u kategorijama osjetilnosti, a to su ugoda i neugoda, te time ne saznaje ništa o duhu i istini.[72] Čovjek koji misli da zna, živi u zabludi u čemu se i očituje očajanje. Drugim riječima, možemo reći da čovjek još uvijek nije svjestan svoje ne-svjesnosti o tomu da je on *vlastito Ja*. U samo dijalektičkom smislu, onaj koji nije svjestan da očajava, udaljeniji je od onoga koji je svjestan da očajava kada su u pitanju spasenje i istina. To znači da, ako čovjek već očajava, on je na putu prema prestanku očajanja jer sama spoznaja očajanja vodi do mogućnosti prestanka očajanja. S druge strane, čovjek koji ne zna da očajava svejedno živi u očajanju te nije svjestan neistine u kojoj živi. Međutim, u etičko-dijalektičkom smislu očajnik koji svjesno očajava i ostaje u očajanju, korak je dalje od spasenja. To znači da čovjek, koji je shvatio da očajava, svjesno odlučuje nastaviti očajavati. Takav oblik očajanja Kierkegaard naziva demonskim.[73]

Za svjesno se očajanje prvo mora prepoznati što očajanje uopće jest, odnosno »zahtijeva se jasnoća o sebi samom.«[74] Očajanje koje je svjesno da je očajanje dijeli se na očajanje slabosti i očajanje prkosa. Očajanje slabosti je ono očajanje zato što se ne želi biti samim sobom. Kierkegaard smatra da žena nema razvijenu sliku o *vlastitom Ja* jer je njena bit u odanosti i predavanju, a ako toga nema, onda je ona neženstvena. S obzirom na to da, kako Kierkegaard piše, žena nema intelektualnost, njoj je usađen instinkt kojim ona vidi što treba obožavati i čemu se treba predavati.[75] U tom predavanju žena gubi samu sebe, odnosno svoje *vlastito Ja* daje onom kojem se predaje. To predavanje ne odnosi se na predavanje Bogu jer ono vrijedi jednako i za muškarca i za ženu, iako se, prema Kierkegaardu, žena prema Bogu najčešće odnosi samo preko muškarca.[76]

---

[72] Ibid., p. 33.
[73] Vidi str. 22.
[74] Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt,* p. 37
[75] Ibid., p. 38
[76] Psihologiju i muškarca i žene Kierkegaard često pokušava približiti čitatelju, a jedan od primjera za to je u njegovom djelu *Ponavljanje* u kojem piše da žena posjeduje predanost i smjernost, a muškarac ponos i svojeglavost. Iz takvog stava proizišlo je tumačenje određenih oblika očajanja kao onih karakterističnih za ženu i muškarca. To bi se moglo protumačiti samo kao karakteristike nečije osobnosti, a ne kao općevažeće karakteristike određenog spola. Današnjem su čitatelju Kierkegaardovi pisani stavovi o ženama pomalo strani te

Na redu je očajanje zbog zemaljskih stvari ili zbog nekih zemaljskih stvari. *Vlastito Ja* je tako pasivno vezano uz sve što je prolazno. Uzrok očajanja je tada izvan čovjeka pa je to očajanje čista pasivnost, što znači da se čovjek ne određuje spram *vlastitog Ja*. To je zapravo život u estetičkom stadiju u kojem se čovjek obazire samo na ovozemaljske, prolazne pojave. Primjer za to bila bi osoba koja živi »prosječnim« životom izvršavanja obaveza koje mora ispuniti radi toga da društvo skladno živi kao cjelina. To je očajanje u kojem čovjek želi postati netko drugi, odnosno želi imati novo *vlastito Ja*. Takav čovjek neposrednosti nije svjestan svog *vlastitog Ja* pa traži nešto drugo spram čega bi se odredio, ne shvaćajući da, čak i kada se prividno odredi spram nečeg drugog, ostaje u očajanju. Znanje i svijest dolaze prekidanjem odnosa s neposrednošću te se tako *vlastito Ja* stječe kroz »beskrajnu apstrakciju od vanjskog svijeta...«[77] Za ovo je očajanje karakteristično to da ljudi misle da vjera u spasenje i mudrost dolaze same od sebe prolaskom vremena i stečenim iskustvom pa misle da samo mladi ljudi žive u očajanju. To nije točno jer očajanje leži u ne-svjesnosti o vlastitom ja koje se spoznaje iznutra, a to što je netko izvana »izgrađen« čovjek ne znači da ne očajava. Kierkegaard za kraj pojašnjenja ovog očajanja navodi razliku između očajanja zbog zemaljskih stvari u cjelini i zbog nekih pojedinačnih zemaljskih stvari. Ideja cjeline nalazi se u onom koji očajava i zavisi od njega.

> »Zemaljske i vremenske stvari su upravo taj element koji se raspada u nešto pojedinačno. Nemoguće je stvarno izgubiti sve zemaljske stvari ili biti ih lišen jer je cjelovito određenje misaono određenje.«[78]

To znači da očajanjem zbog nekih zemaljskih stvari čovjek zapravo očajava zbog zemaljskih stvari u cijelosti.

Nadalje, očajanje zbog vječnosti ili zbog samog sebe je zapravo očajanje zbog zemaljskih stvari ili zbog nekih zemaljskih stvari te se u njemu vidi napredak prema oslobođenju od očajanja. Prethodno objašnjeno očajanje bilo je očajanje slabosti, dok je ovo očajanje upravo zbog svoje slabosti.[79] U ovom slučaju očajnik očajava jer je svjestan svoje slabosti što očajava spram zemaljskih stvari. Ovim očajanjem čovjek pokazuje svjesnost o gubitku

---

bi se takva stajalište mogla proglasiti promašenima jer se u današnjim zemljama, koje poštuju ljudska prava, žena ne mora predavati nikomu. Taj Kierkegaardov stav mora biti shvaćen u duhu njegova vremena kada još nije postojala emancipacija žena. Taj je zaključak vjerojatno nastao na temelju njegova odnosa sa zaručnicom Reginom. Iako, Kierkegaardove stavove o muškarcima i ženama možemo shvatiti samo kao karakteristiku nekog stanja koje je on uočio na temelju promatranja ljudi te promišljanja o ljudskom djelovanju. Zbog položaja žena u njegovo doba, on vjerojatno ni nije razmišljao da društveni poredak uopće ne mora biti takvim kakvim ga je on opisao.

[77] Ibid., p. 42

[78] Ibid., p. 46

[79] Ibid., p. 47

vlastitog ja i vječnosti. Sada kada je čovjek svjestan u kojem je očajanju, on više ne želi biti samim sobom, tako da uzrok očajanja leži u *vlastitom Ja*, ili točnije rečeno, leži u shvaćanju ne-svjesnosti o tomu da je čovjek *vlastito Ja*. Ovo se očajanje rjeđe pojavljuje kod ljudi jer je samo mali broj ljudi uopće svjestan svoje slabosti, odnosno ne-svjesnosti o *vlastitom Ja*. Tada nastupa čovjekovo povlačenje u sebe sama, a lijek da se oslobodi od očajanja nalazi se u vjeri. No, ako se čovjek ne prepusti vjeri, na raspolaganju mu ostaju ili samoubojstvo ili još viši oblik očajanja, a to je očajanje muškosti, odnosno očajanje u kojem se želi biti samim sobom ili očajanje prkosa.

Sljedeći korak u očajanju je taj da se čovjek pita zašto on uopće ne želi biti samim sobom pa tako iz prkosa odlučuje da želi biti samim sobom. U ovom je očajanju razina svijesti o *vlastitom Ja* veća nego u drugim očajanjima jer je sada očajanje svjesno sebe kao čina koji ne dolazi izvana već od samo *vlastitog Ja*. Ono što je karakteristično za ovo očajanje je to da *vlastito Ja* želi biti samim sobom »slobodno od svakog odnosa prema sili koja ga je postavila, ili otrgnuto od predstave da postoji takva sila.«[80] *Vlastito Ja* želi zavladati samim sobom tako da ga učini onakvim kakvim želi biti. I kod ovog očajanja postoje njegova dva vida, a to su aktivno i pasivno *vlastito Ja*. Ono koje je aktivno ne priznaje nikakvu silu nad samim sobom. Koliko god da se *vlastito Ja* trudilo postati samim sobom, upravo se događa ono suprotno jer se ono svaki tren može promijeniti u nešto novo, odnosno odrediti se kao nešto drugo. To je *vlastito Ja* koje želi samo sebe izgrađivati. Ako je pak *vlastito Ja* koje očajava pasivno, ono postaje demonsko očajanje. Ono nema potrebu negirati ili odbaciti nikakvu silu koja ga je postavila, već želi prkosno živjeti u svom očajanju jer je ljuto na cijeli život te niti u kojem trenu ne želi primiti pomoć ni od koga. Danas bi se za ljude koji demonski očajavaju reklo da u životu biraju ulogu žrtve. Takvi ljude žive u nekoj prividnoj svjesnosti toga što oni jesu pa zbog ljutnje na sebe i cijeli svijet, ne žele primiti nikakvu pomoć jer su navikli na stanje u kojem se nalaze.

Da zaključimo, što je veća svijest o *vlastitom Ja*, jače je očajanje. Ukoliko čovjek sa predstavom Boga očajnički ne želi ili želi biti samim sobom, potencirana slabost i potencirani prkos su grijeh, a to znači da je grijeh potencirano očajanje. Za kršćane vrijedi da ukoliko ne žive u skladu s Bogom, grješni su jer, čovjek kada živi u neznanju, ne živi životom istine. No, grijeh ne leži u neznanju, nego u volji koja znanje već posjeduje, a ne ponaša se u skladu s tim. Takav čovjek zapravo još uvijek nije svjestan svog *vlastitog Ja* pa, iako misli da zna,

[80] Ibid., p. 52

zapravo ne zna, stoga živi u očajanju. Prema Kierkegaardu, jedino se vjerom čovjek može osloboditi očajanja i postići spasenje, a to će se dogoditi tako da bude svjestan *vlastitog Ja* kao odnosa koji se odnosi prema samom sebi u sili koja ga je postavila, a to je Bog. Svaka egzistencija, koja se ne zasniva na Bogu te se gubi u nečem apstraktno općem kao što su država i narod, jer se *vlastito Ja* spoznaje iz unutrašnjosti, ne objašnjava si da je ona *vlastito Ja* te svoje posebnosti koristi kao aktivne pokretne sile a da ih nije svjesna odakle ih ima.[81]

4.2. Tjeskoba

Kierkegaardov spis o tjeskobi započinje pričom o Adamovom padu, to jest, o grijehu. Čovjekov je pad posljedica grijeha koji se otkriva u tjeskobi putem svjesnosti. Pojam tjeskobe vezan je uz grijeh jer grijeh nastaje izborom. Ako čovjek izabire, on je svjestan, odnosno svijest je ta koja ga dovodi do mogućnosti izbora. Svaki je čovjek zapravo nevin dok se u njemu ne probudi svjesnost jer u nevinosti leži neznanje. Nevinost predstavlja uspavani duh u kojem se čovjek promatra u svom prirodnom[82] ili, mogli bismo reći, zatečenom stanju. Tek kada se čovjek počinje buditi iz svojeg neznanja, u njemu se javlja tjeskoba. Čim se svijest probudi, nevinost nestaje jer se sa svjesnošću otkriva krivnja kao ono što je proizišlo iz grijeha, odnosno neke pogrješke, što svoj korijen ima u očajanju. Postajući svjestan toga, čovjek je stavljen pred izbor. Izbor čovjeku omogućava slobodu, a čovjek u tjeskobi postaje svjestan svoje slobode.[83] To je onaj moment *ili-ili* etičkog stadija u Kierkegaardovoj filozofiji. Tjeskoba je aktualnost slobode kao mogućnost mogućnosti,[84] odnosno mogućnost izbora. Sama anksioznost nije krivnja, već potraga za avanturom, za nečim zagonetnim. Nevinost ne poznaje dobro i zlo pa tako uzrok Adamova početka grješnosti leži u užitku.[85] Tek spoznajom svog čina, čovjek je upao u tjeskobu. Zabrana je, koju je Adam dobio od Boga, da ne jede s drveta znanja, probudila tjeskobu jer je ona u njemu probudila svjesnost o mogućnosti slobode izbora.[86] Zabrana je probudila želju, a tako pojavilo znanje spram neznanja, odnosno svjesnost o mogućnosti izbora spram života u neznanju. Na taj je način Adam spoznao slobodu zbog same želje da ju iskoristi. Tu dolazi do buđenja tjeskobe koju je

[81] Ibid., p. 35
[82] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, edited and translated by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Andersson (New Jersey: Princeton University Press, 1980), p. 41
[83] Jean-Paul Sartre, *Bitak i Ništo*, preveo Daniel Bučan (Zagreb: DEMETRA 2006), p. 59
[84] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, p. 42
[85] Ibid., p. 44
[86] Ibid., p. 44

probudila želja jer je sama želja probudila želju za mogućnosti. Čovjek u etičkom stadiju svjestan je mogućnosti mogućnosti koja je vezana uz tjeskobu tako što čovjek istovremeno želi nešto, ali od toga i bježi.[87] Nadalje, što je čovjek primitivniji, uzvišenija je tjeskoba. Ona se nalazi u čovjeku pred svakim njegovim izborom, ali i nakon izbora. Čovjek tjeskobu nadvladava jedino u spasenju, a to je vjera. Čovjek se promatra i tek refleksijom o svom djelovanju shvaća što njegovo djelovanje uopće predstavlja. Tjeskoba nosi izbor, a izbor nosi tjeskobu, zato je tjeskoba obilježje etičkog životnog stadija. Čovjek stavljen pred svoju mogućnost izbora pita se što mu je uopće činiti te kako može postupiti ispravno. Što se više razmišlja o izboru, tjeskoba postaje jača i prerasta u krivnju.[88] Što je osoba osjetljivija, osjećajnija, dolazi se do jače tjeskobe.[89] To znači da što je osoba svjesnija svojeg djelovanja, odnosno što više u sebi reflektira svoje djelovanje, ona postaje sve više tjeskobna. Iako je tjeskoba vezana uz budućnost, odnosno buduće događaje, ona može biti vezana i uz prošlost na način da se čovjek boji da neke loše postupke iz prošlosti neće ponoviti pa će tako oni postati budućnost u čemu će se opet pojaviti tjeskoba. Tjeskoba je ono psihološko koje na neki način anticipira strah od pogrješke.[90] Čovjek može predvidjeti svoje ponašanje, a tjeskoba mu pomaže da, u refleksiji svog djelovanja, promotri svoje moguće djelovanje da ne bi došlo do neke pogrješke koja će imati loš učinak na njegovu osobnost, ali i na druge oko njega. Što je više u tjeskobi, čovjek je zapravo više samim sobom.[91] Ta tjeskoba nije nešto njemu izvanjsko, već ju on stvara jer ona leži u samoj mogućnosti mogućnosti koja leži u čovjeku. Jedno od boljih objašnjenja tjeskobe, ponudio je Sartre:

> »Situacija koja izaziva strah utoliko što prijeti izvana izmijeniti moj život i moje bivanje, izaziva tjeskobu u onoj mjeri u kojoj ja strahujem od mojih vlastitih reakcija na tu situaciju.«[92]

Tom je rečenicom sažeta cijela misao o tjeskobi. Čovjek se zbog mogućnosti mogućnosti slobode izbora nalazi u refleksiji svog djelovanja što u njemu izaziva tjeskobu. Tjeskoba je izraz etičkog stadija baš zato što etički stadij čovjekova života pretpostavlja mogućnost izbora. Svaki izbor će sa sobom nositi tjeskobu baš zato što će se refleksijom svog djelovanja čovjek pitati o ispravnosti svog djelovanja. U tomu se očituje napredak spram estetičkog

[87] Ibid., p. 45
[88] Ibid., p. 60
[89] Ibid., p. 72
[90] Ibid., p. 92
[91] Ibid., p. 155
[92] Jean-Paul Sartre, *Bitak i Ništo*, p. 60

stadija u kojem je čovjek bio podvrgnut ispunjenju trenutne želje bez promišljanja o posljedicama takvog djelovanja. Svako djelovanje ima posljedicu, a upravo tjeskobom propitujemo kakva bi ta posljedica mogla biti.

Uz tjeskobu je vezan i pojam kajanja. Činom kajanja, čovjek postaje konkretan pojedinac, a samo kao konkretan pojedinac, piše Buljan, on može postati slobodan pojedinac.[93] Ukoliko se pojavljuje kajanje, pretpostavljena je i svijest. Svjesnost o sada i ovdje daje mogućnost izbora što čovjeka dovodi do preuzimanja odgovornosti za svoju egzistenciju, odnosno za svoje djelovanje. Etički se bira samo onda kada je prisutno kajanje.[94] Čovjek svjestan svojih postupaka, posjeduje mogućnost kajanja ukoliko je u svom djelovanju pogriješio. No, koliko god da se čovjek kajao, počinjena šteta se već dogodila, a vrijeme se ne može vratiti unazad da bi se ona ispravila. Što zapravo pokajanje želi ukloniti? Ono je, piše Kierkegaard, najviša etička kontradikcija jer etika zahtijeva djelovanje dok ga kajanje odgađa.[95] Umjesto da djeluje, čovjek se kaje za pogrješku koja je već učinjena. Time on zapravo upada u novu tjeskobu baš zato jer je grješka već počinjena, a on se sada vrijeme troši na kajanje zbog toga, a mogao je probati nastaviti djelovati i pokušati popraviti počinjenu štetu. Problematičnost kajanja leži upravo u tome što se odgađanjem djelovanja ne postiže ispravljanje pogrješke. Uostalom, čovjek kajanjem ne uklanja počinjeno pa se tako kajanje bez daljnjeg djelovanja može protumačiti kao gubitak vremena. Čovjek se kaje jer je kriv zbog nečega, a krivnja je objekt tjeskobe.[96] Samom spoznajom krivnje, čovjek ima mogućnost sagledati posljedice svojeg djelovanja te ih pokušati ispraviti. No, samo kajanje ipak može imati i koristan ishod ukoliko, ako osoba ne zna kako ispraviti svoju pogrješku, neće pokušati djelovati pa je tako umanjena mogućnost ponavljanja neke pogrješke.

Treba se uzeti u obzir da, kada Kierkegaard piše o grijehu, on ne misli samo na pogrješku u djelovanju usmjerenu prema sebi ili nekoj drugoj osobi, već naprotiv, on grješnost vidi kao religijski pojam. Grješnost se može očitovati u odnosu prema drugima, ali time čovjek zapravo griješi u odnosu na samog sebe, a zaključno s tim, u odnosu na Boga. No, grijeh kao religijski pojam za nevjernika ne mora značiti ništa. Osoba koja ne vjeruje u Boga, grijeh može promatrati samo kao nesreću ili nepravdu načinjenu sebi ili nekoj drugoj osobi koja se može pokušati ispraviti. Religiozna osoba će se kajati te pokušati iskupiti za svoje grijehe te

[93] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 292
[94] Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, p. 660
[95] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, p. 117-118
[96] Ibid., p. 103

moliti za oprost. Traženje oprosta sa sobom otvara novi problem, a to je da, kada osoba traži oprost, naglasak stavlja na samu sebe jer ona želi da se njen grijeh »obriše«, dok s druge strane, osoba koja se kaje nudi i ispriku, naglasak stavlja na osobu kojoj je grješka počinjena. Oprost time postaje način zadovoljenja trenutnog osjećaja pokajanja, a to je na tragu života osobe estetičkog stadija.

Kierkegaard razlikuje tjeskobu pred zlim i tjeskobu pred dobrim. Tjeskoba pred zlim je strah od grijeha, a tjeskoba pred dobrim strah od spasenja. Čovjek koji se nalazi u tjeskobi pred zlim boji se neke loše, grješne radnje, dok se, s druge strane, čovjek koji se nalazi u tjeskobi pred dobrim boji spasenja kao nečega što će izmijeniti njegovo stanje, piše Žalec.[97] Ovo potonje se još naziva i demonskim jer čovjek ne želi spasenje, a baš zbog toga je u tjeskobi. Sličnost se može pronaći i kod demonskog očajanja, ali razlika je u tomu što čovjek koji očajava nije svjestan da je on *vlastito Ja*, što je karakteristično za estetički stadij, dok u etičkom stadiju, čovjek bira sebe, odnosno on bira svoje *vlastito Ja* koje već jest. Problem je čovjeka u tjeskobi u tome što on reflektira svoje djelovanje koje dovodi do krivnje i kajanja koji ga mogu dovesti do odsutnosti daljnjeg djelovanja. Time čovjek ostaje u stanju tjeskobe bez da išta promijeni.

U ovom se poglavlju razradio pojam subjektivne tjeskobe koja se tiče pojedinca, a ne objektivne tjeskobe koja se odnosi na sveukupnu grješnost ljudskih generacija. Na kraju, javlja se pitanje: Može li se čovjek riješiti tjeskobe? Bitno je spomenuti da, ukoliko nema tjeskobe kao promišljene spoznaje sebe,[98] ne bi bilo ni svijesti o grješnosti prilikom izbora, a time čovjek ne bi imao nadu u spasenje te postigao vjeru, kao nešto što, prema Kierkegaardu, nadilazi razum. No, s druge strane, ako tjeskoba čovjeku ne donese vjeru, on postaje izgubljen, a kao jedna od mogućnosti izlaska iz tjeskobe očituje se u izvršenju samoubojstva.[99] Samo u vjeri čovjek može pronaći mir, jer paradoks je vjere upravo taj da čovjek mora biti grješan da bi se mogao približiti Bogu.

4.3. Strah

U ovom će se poglavlju pojasniti pojam straha kao nečeg vezanog uz vjeru. Za pojašnjavanje pojma straha u Kierkegaardovoj filozofiji, potrebno je prisjetiti se biblijske

[97] Bojan Žalec, »Totalitarizam i tjeskoba«, *Diacovensia* 23 (2/ 2015), pp. 229-238, na p. 232
[98] Jean-Paul Sartre, *Bitak i Ništo*, p. 60
[99] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, p. 159

priče o Abrahamu kojom Kierkegaard započinje djelo *Strah i drhtanje*, Naime, prema predaji je Bog od Abrahama zatražio da njemu u čast žrtvuje svog sina Izaka. No, taj zahtjev je za Abrahama zapravo predstavljao kušnju, jedan svojevrsni ispit vjere. Zahtjev je u Abrahamu probudio osjećaj straha iz kojeg će se pokušati pojasniti pojam vjere u Boga, odnosno njegovu svemogućnost, kao nečega što se razumom ne može spoznati.

Kierkegaard, dakle, postavlja Abrahama kao primjer osobe u religijskom životnom stadiju jer bi Abraham radije počinio grijeh ubojstva, nego pokazao neposlušnost Bogu. Upravo taj moment neshvatljivosti jedne osobe prema drugima, koju bi današnji čovjek pokušao smjestiti u ludnicu, za Kierkegaarda ima značaj jer ta osoba posjeduje vjeru u svemogućnost Boga. Abraham je vjerovao snagom apsurda što nije karakteristika ljudske logike, već je apsurd taj da Bog, ako je već postavio zahtjev žrtve, mora taj isti zahtjev i opozvati[100] jer je to ispit vjere upućen Abrahamu. Abraham je vjerovao da mu Bog neće htjeti oduzeti Izaka. Apsurd je upravo u činjenju nečega što Bog traži, a vjerujemo da to isto nećemo morati učiniti jer samo želimo pokazati vjeru u Boga. Snagom apsurda čovjek gubi razum, a time i svoju konačnost da bi ju onda ponovno dobio.[101] Čovjek se odriče onog općeg, postaje nerazumljiv svojoj okolini te snagom apsurda zapravo dobiva sve što je izgubio. To je ono što u čovjeku izaziva strah, ali čovjek koji posjeduje vjeru slijediti će Boga bez obzira na ishod jer je pravom vjerniku, ili kako ga Kierkegaard naziva, »vitezu vjere«, otkriven smisao života u onom Apsolutnom, a to je Bog. Taj paradoks i jest neshvatljiv jer nijedna osoba koja se oslanja na razum ne bi ni pokušala počiniti takvo nešto poput prinosa žrtve Bogu. Ali taj strah koji vjernik posjeduje, nije strah od Božje kazne, već je to jedan Božji strah pred onim Apsolutnim, razumu neobjašnjivim, kojemu se čovjek može samo u strahu diviti. Vjera nije estetsko ganuće, već neposredni nagon srca kojem prethodi odreknuće, a upravo to čini paradoks postojanja.[102] Vjera počinje tamo gdje razum prestaje.[103] Čovjekovo božansko podrijetlo dolazi pod sumnju ukoliko se koristi ljudska logika, te ovozemaljska prolazna oštroumnost.[104] »Vjera u Boga prikazana je kao nešto što nije jednom dano, gotovo i dovršeno, već nešto otvoreno, nedovršeno, na stalnoj kušnji.«[105] Ta je kušnja ispit vjere koju Bog stavlja pred pojedinca te je pojedincu dana odluka izvršenja dužnosti prema Bogu.

[100] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje,* p. 45
[101] Ibid., p. 46
[102] Ibid., p. 61
[103] Ibid., p. 70
[104] Ibid., p. 47
[105] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 296

Ako se život promatra pod etičkim vidom, pojedinac ima zadaću osloboditi se svih određenja unutrašnjosti i izraziti ih u izvanjskom. U suprotnom dolazi do pobijanja općeg. Paradoks vjere leži u tome što postoji jedna druga unutrašnjost koja se otkriva tek u odnosu prema Bogu u religijskom životnom stadiju u kojem se nadilazi ono opće, to jest, etičko. Kierkegaard piše o paradoksu ili apsurdu vjere kao onome što nadilazi razum. Paradoks je u tome što čovjek, sam ne razumijevajući Božju zamisao, čini ono što Bog traži od njega jer posjeduje vjeru da Bog zna što čini zbog svoje svemogućnosti. Taj apsurd vjere omogućava čovjeku da uđe u ono nepoznato pred čim on osjeća strah i drhtanje.[106] Strah možemo razumjeti, piše Balta, ako se uživimo u Abrahamov život te osjetimo strah i drhtanje koji su ga prožimali pred Bogom,[107] odnosno ispitu vjere kojeg mu je Bog dao. Muka i strah paradoksa je u tom što se, ljudski gledano, čovjek ni na koji način ne može učiniti razumljivim drugima.[108] Strah i nevolja su ono kroz koje se veliki ljudi iskušavaju.[109]

Vjera je izraz apsolutne predanosti Bogu. To ne znači da samo svećenici mogu imati odnos s Bogom, već svaki čovjek ukoliko on to želi. To je problematično jer, u momentu vjere, za čovjeka Kierkegaard piše da nadilazi razum pa tako drugima vjerojatno izgleda kao nerazumni luđak jer ga oni ne shvaćaju. To je ono što se može pokazati problematičnim jer se pod krinkom nekog uvjerenja čine razna zlodjela kao što su križarski ratovi, samoubilački napadi, spaljivanje ljudi za koje se smatra da se bave magijom, a sve to u ime vjere. U razvijenim i civiliziranim društvima, danas se čovjek udaljava od vjere baš zato što nije zasnovana na razumu. Odnosno, razum je nju postavio kada je naišao na ono što ne može objasniti, no to nije opravdanje da se dogmatski drži nekakvih tvrdnji koje, u svijetu u kojem čovjek živi, nisu provjerljive. Kierkegaard piše točno kada piše o tjeskobi u koju čovjek upada zbog slobode izbora, no pisanjem o vjeri kao onoj koja posjeduje strah od Boga, koji je nešto pozitivno, gubi kredibilitet jer Bog za nevjernika ne predstavlja moralnu vertikalu niti nešto što se treba slijediti bez propitivanja. Vjeru nije moguće svesti na znanje, piše Golubović, jer ona predstavlja preduvjet odnosa s Bogom.[110]

Neki ljudi poistovjećuju tjeskobu i strah, no razlika počiva na razumu, odnosno na njegovoj odsutnosti. Koprek piše da se strah odnosi na totalitet čovjeka jer čovjek gubi jedinstvo sa

[106] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, p. 172
[107] Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, p. 174
[108] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje,* p. 100
[109] Ibid., p. 85
[110] Aleksandra Golubović, »Kierkegaardova epistemologija religije - Odnos vjere i razuma«, *Obnovljeni život* 65 (2/ 2010), pp. 239-262, na p. 246

svijetom pa onda u tom otuđenju se u njemu javlja egzistencijalni strah.[111] Iako to nije u potpunosti netočno, potrebno je razlikovati strah od tjeskobe. Sartre piše da je strah nepromišljena spoznaja transcendentnog,[112] dok bi Koprekov opis straha više pripadao opisu tjeskobe. Skokom u nepoznato čovjek dobiva sve ono što mu se u početku činilo da će izgubiti. Tjeskoba leži u samoj mogućnosti izbora skoka te svoj temelj ima u razumu, dok je strah ono s čime se čovjek već odlučio skočiti zbog toga što svoju odluku nije temeljio na razumu, već na vjeri u svemogućeg Boga. Razlika između tjeskobe i straha je u tom što je objekt tjeskobe *ništa*, a strah je vezan uz objekt kao recimo strah od neke opasnosti. No, strah može biti vezan uz Boga pa tako čovjek iz straha pred Bogom čini ono što vjeruje da Bog od njega traži, dok se čovjek u tjeskobi boji za svoju egzistenciju koja ne mora biti vezana uz Boga. Tjeskobom se čovjek plaši gubitka samog sebe, a u strahu od Boga, čovjek je svjestan sebe kao nečega što je Bog postavio. U ovom je slučaju strah ono iracionalno čime čovjek zahvaća Boga, dok je tjeskoba moment u etičkom stadiju u kojem čovjek kao pojedinac biva u onom općem. »Strah je neposredni i tajanstveni doticaj vremenitosti i vječnosti, čovjeka i Boga.«[113]

Osobi koja se oslanja na razum, strah se može činiti kao niži stupanj od tjeskobe jer, kada se otkrije uzrok straha, čovjek ima priliku pobijediti strah. Tjeskoba bi se mogla tumačiti kao nešto više od straha zbog samog neznanja koje je nastalo na temelju nemogućnosti razuma da zahvati ono Apsolutno. No, kod Kierkegaarda, strah koji je Abraham osjetio čini korak odricanja u svrhu dobivanja što i je obilježje religijskog životnog stadija. Čovjek se divi onom nepoznatom, odnosno Bogu, pa istovremeno osjeća i strah i blaženstvo, uzdanje u životnu opasnost.[114] Abraham je, piše Buljan, prepustivši se Božjoj volji, izdržao sukob etičkog i religioznog jer se u kontradikciji između ljudskog i božanskog odlučio za vjeru.[115]

[111] Ivan Koprek, »Filozofijski aspekti o strahu«, *Obnovljeni život* 44 (3/1989), pp. 233-240, na p. 235
[112] Jean-Paul Sartre, *Bitak i Ništo*, p. 60
[113] Vladimir Filipović, »Sören Kierkegaard«, p. 35
[114] Seren Kjerkegor, *Brevijar*, p. 33
[115] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 298

5. Zaključak: značajnost Kierkegaardove filozofije za pojedinca

Značajnost je Kierkegaarda u tome što je on uvidio sve ono oko čega se čovjek njegovog doba mučio i brinuo, a kako bi ljudima približio svoju misao koja može pomoći čitatelju u njegovu traženju sama sebe, pisao je na način[116] koji će ljude zainteresirati da ga uopće nastave čitati. Taj način pisanja bi se mogao opisati riječima sociologa Josea Ortege Y Gasseta da autor točno zna zamisliti čitatelja.[117] Kierkegaard se približava čitatelju svojim intimnim stilom pisanja iznoseći svoje refleksije koje, zbog svoje općeljudske egzistencijalne tematike, ostaju bliske čitatelju. To je čar Kierkegaardovih djela, da na svom primjeru pokaže ljudima kako mogu propitivati sebe i istraživati svoju egzistenciju. Ovaj, na prvi pogled, romaneskni stil pisanja u sebi zapravo sadrži takvu jaku građu i povezanost misli koja ukazuje na to da, iako je dio cjeline, svaki se čovjek sam mora pronaći, a društvo i zajednica ostaju nedostatni za put prema autentičnoj egzistenciji. Neka naša iskustva ne možemo objasniti drugima, a nekada čak ni samima sebi. Ono predivno u svijetu je to što nam je esencija možda svima ista, ali su nam atributi različiti, a upravo to čini šarolikost svake pojedinačne ljudske egzistencije. Pokušaj stroge generalizacije poguban je za samospoznaju pojedinca, pogotovo u današnjem svijetu u kojem su svi samo robovi toga da misle da znaju umjesto da pogledaju u sebe i shvate da i oni mogu biti svjesni svog neznanja baš kao i Sokrat.[118] Spoznaja vlastitog neznanja plamen je koji tek ima rasvijetliti prostranstva ljudske egzistencije. Ironično bismo mogli reći da je Kierkegaard svjetlonoša te da u čitatelju želi rasvijetliti vezanost okovima za neznanje. Što je čovjek mudriji, on više pati,[119] no iz te patnje proizlazi spoznaja. Tek kada čovjek prestane živjeti u neznanju estetičkog stadija, moguće mu je prijeći u etički, odnosno religiozni stadij u kojima će uvidjeti da nije on pojedinac koji treba živjeti u izvršenju trenutnih želja, već da postoji nešto opće. Tek ulaskom u opće, čovjek dobiva priliku izdignuti se iz njega u onom Apsolutnom, što je za Kierkegaarda Bog. Koliko god zapravo čudno izgledalo to da, što čovjek više pati, zapravo postaje zadovoljniji, treba imati u vidu da čovjek nikada zapravo ne može biti zadovoljan.[120] Ako je čovjek zadovoljan, to može značiti da živi u nekakvom prividu kojeg sa sobom nosi estetički stadij. Tek sviješću o očajanju čovjek dobiva mogućnost prijeći u etički stadij. U tom etičkom stadiju, čovjek i dalje neće biti zadovoljan jer će ga mučiti tjeskoba vezana uz

[116] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, p. 10
[117] Yosé Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, prevela Duška Gerić Koren (Zagreb: Golden marketing, 2003), p. 33
[118] Søren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, priredio i preveo Ozren Žunec (Zagreb: Demetra, 1998), p. 11
[119] Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, p. 53
[120] Ibid., p. 54

njegovu egzistenciju. Tek na kraju, vjerom može čovjek uzdići se iz onog općeg pa tako imati nadu u spasenje koje se za kršćane događa tek nakon fizičke smrti, na čemu je i zasnovano spasenje u Kierkegaardovoj filozofiji. No, problem je Kierkegaardove filozofije taj što unaprijed pretpostavlja Boga kao ono prema čemu bi čovjek trebao težiti.

Ono značajno u Kierkegaardovoj filozofiji je to što je pozornost s nekakve hipotetske univerzalnosti, skrenuta na egzistenciju pojedinca. Kierkegaardu se može zahvaliti na tomu što danas svaki čovjek ima pravo samoozbiljenja na način na koji on to želi, naravno, sve dok samoozbiljenje jednog pojedinca ne čini štetu drugom pojedincu, ali i samom sebi. Filozofija je više od predavanja o tomu što ona jest, a isto tako nije nikakva nad znanost. To znači da čovjek ne može naučiti filozofiju, ali može ju stalno živjeti i spoznavati sebe i svijet koji ga okružuje. Filozofija je način ljudskog pokušaja zahvaćanja i objašnjavanja svega što ga okružuje. Ona nije sustav, već samo oruđe kojim čovjek uspijeva objasniti pojave. Čovjek ne bi trebao imati mišljenje o svemu jer »mišljenje pretpostavlja blagostanje u egzistenciji«[121] što čovjeku može dati lažnu sigurnost u ispravnost njegovog mišljenja. Iako dio cjeline, piše Buljan, u samom pojedincu leži istina, a u gomili neodgovornost.[122] Gomila živi u estetičkom stadiju, a pojedinac kao dio cjeline živi u etičkom što je i preduvjet za izdizanje iz cjeline u religijskom stadiju.

Za filozofiju je sam Kierkegaard napisao da ona ne može, a ni ne treba dati vjeru, već da mora samu sebe spoznati bez da drugima išta oduzima,[123] a pogotovo ne vjeru kojom se, prema Kierkegaardu, ulazi u religijski stadij. Kršćanin koji svoj život zasniva na dogmatskom učenju bez propitivanja, ne živi u religijskom stadiju[124] jer nitko se ne rađa u tom stadiju. Samo kroz očajanje i tjeskobu čovjek može doći do shvaćanja sebe kao *vlastitog Ja* kao onoga što je postavljeno od Boga. Time će čovjek u strahu od Boga slijediti Božju misao jer vjeruje da, ako je Bog svemoguć, on zna što čini i zašto čini to što čini. Svakoj spoznaji prvo prethodi spoznaja o neznanju. Društvo u kojem je Kierkegaard živio, ali i današnje, upalo je u stanje bezduhovnosti, a iz njega se može izdići samo u okretanju prema ljudskoj egzistenciji, piše Guignon.[125] Iz tog razloga Kierkegaard smatra da njegova djela mogu imati svjetovnu

[121] Søren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, p. 4
[122] Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, p. 279
[123] Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, p. 42
[124] Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje djelo*, prevela Lela Matić (Beograd: Grafos, 1981), p. 62
[125] Charles Guignon, »Introduction«, u: Charles Guignon, *The existentialists, TheCritical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, uredio Charles Guignon (Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2004), pp. 1-17, na p. 5

korist[126] zbog toga što će potaknuti čovjeka na to da uvijek bira sebe. Samo biranjem sebe čovjek ima mogućnost doći do spoznaje. Bez spoznaje *vlastitog Ja*, čovjek će živjeti u estetičkom stadiju te se neće moći othrvati slabosti koje taj stadij nosi sa sobom. Razni dogovori, propisi i pravila mogu se promatrati kao norme koje se trebaju ispuniti da se živi u društvu koje će svakom pojedincu biti podloga za pronalaženjem samog sebe. Utoliko je Kierkegaardova filozofija jedna životna filozofija, naputci za pravilno življenje. U njoj čovjek dobiva mogućnost otkrivanja samog sebe, upravo kroz očajanje, tjeskobu i strah, odnosno kroz tri životna stadija: estetički, etički i religijski u kojima se prethodni stadiji ne poništavaju, već preobražuju.

[126] Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje djelo*, p. 88

6. Popis literature

Aleksandra Golubović, »Kierkegaardova epistemologija religije - Odnos vjere i razuma«, *Obnovljeni* život 65 (2/ 2010), str. 239-262.

Aristotel, *Metafizika*, preveo s izvornika Tomislav Ladan (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1988).

Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, priredio i preveo Stjepan Kušar (Zagreb: Filosofska biblioteka Dimitrija Savića Demetra, 1998)

Bojan Žalec, »Totalitarizam i tjeskoba«, Diacovensia 23 (2/ 2015), str. 229-238.

Charles Guignon, »Introduction«, u: Charles Guignon, *The existentialists, The Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre,* uredio Charles Guignon (Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2004).

Danko Grlić, »Estetski svet Sörena Kierkegaarda«, u: Sörena Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, prijevod i pogovor Danko Grlić (Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod, 1975).

FrederickCopleston, »Post-Kantian idealist systems«, u: Frederick Copleston, *A History of Philosophy volume 7, Modern Philosophy: Fromthe Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche,*(New York: Image Books Doubleday, 1994).

Ivan Koprek, »Filozofijski aspekti o strahu«, *Obnovljeni život* 44 (3/1989), pp. 233-240

Ivana Buljan, »Problem postajanja pojedinca u djelu Sørena Kierkegaarda«, *Filozofska istraživanja* 110 (2/ 2008), str. 277-308.

Jean-Paul Sartre, *Bitak i Ništo*, preveo Daniel Bučan (Zagreb: DEMETRA 2006).

KasimProhić, »Egzistencijalna dijalektika Sörena Kierkegaarda«, u: Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, preveo s njemačkog Milan Tabaković, (Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1990).

Mirko Zurovac, »Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora«, u: Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt,* preveo Milan Tabaković, (Beograd: Ideje, 1974).

Petar Balta, »Pogovor - Kierkegaardov poziv na povratak vjeri«, u: Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, preveo Branko Miloš (Split: Verbum, 2000).

Seren Kjerkegor, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D. Nadenović, prevod »Molitve« M. Tabaković, (Beograd, Grafos, 1981).

Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje djelo*, prevela Lela Matić (Beograd: Grafos, 1981).

Seren Kjerkegor, *Ponavljanje*, preveo Milan Tabaković (Beograd: Grafos, 1982).

Søren Kierkegaard, *Bolest na smrt*, preveo Milan Tabaković, (Beograd: Ideje, 1974).

Søren Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, priredio i preveo Ozren Žunec (Zagreb: Demetra, 1998).

Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, preveo Branko Miloš (Split: Verbum, 2000).

Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, edited and translated by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Andersson (New Jersey: Princeton University Press, 1980)

Sören Kierkegaard, *Ili - Ili*, preveo s njemačkog Milan Tabaković, (Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost, 1990).

Vito Marković, »Estetičko, etičko, religiozno«, u: Seren Kjerkegor, *Brevijar*, prema izboru Petera Šefera i Maksa Benzea, preveo D. Nadenović, prevod »Molitve« M. Tabaković, (Beograd, Grafos, 1981).

Vladimir Filipović, »Sören Kierkegaard«, u: Vladimir Filipović, *Novija filozofija zapada*, urednik Vladimir Filipović (Zagreb: Matica Hrvatska, 1968).

Yosé Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, prevela Duška Gerić Koren (Zagreb: Golden marketing, 2003).