

Pojam ironije u filozofiji Sørenea Kierkegarda

Mačković, Dominik

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:039873>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Dominik Mačković

POJAM IRONIJE U FILOZOFIJI SØRENA KIERKEGAARDA

Diplomski rad

mentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, kolovoz 2022.

SADRŽAJ

1. UVOD	1
2. POJAM IRONIJE U KIERKEGAARDOVOJ DISERTACIJI	3
2.1. Osvrt na prikaze Sokrata	3
2.2. Sokratov individualizam	6
2.3. Hegelovi nazori o Sokratu	8
2.4. Pojam ironije	10
2.5. Historijska opravdanost ironije i romantičarska ironija	12
3. ILI-ILI I SFERA ETIČKOG	17
3.1. Ličnost „esteta“	18
3.2. Etički život	21
4. RELIGIOZNA SFERA	27
4.1. Vjera kao „teleološka suspenzija etičkog“ i „paradoks“	28
4.2. „Komično“ – ironija i humor	41
5. KIERKEGAARD KAO IRONIČAR	45
5.1. „Romantičarski kritičar romantizma“	45
5.2. Pseudonimi i Kierkegaardov „sokratovski“ zadatak	51
6. ZAKLJUČAK	57
BIBLIOGRAFIJA	60

Pojam ironije u filozofiji Sørenea Kierkegaarda

Sažetak:

Cilj diplomskoga rada je eksplicirati pojam ironije u stvaralaštvu Sørenea Kierkegaarda, pokazati njegovu povezanost s Kierkegaardovim širim osnovnim filozofskim pojmovljem te konačno argumentirati kako ga se može razumjeti kao osnovni princip Kierkegaardove misli i stvaralaštva. Kierkegaard je izričito pisao o ironiji u svojoj disertaciji 1841. godine te u svojem kasnijem djelu *Završni neznanstveni zaglavak* 1846, ali se njegovi tragovi mogu pronaći ne samo u brojnim drugim djelima, već u sâmom Kierkegaardovom pristupu filozofiji. U radu je pružen pregled osnovnih značajki Kierkegaardove misli, pokazano je kako se pojam ironije uklapa u njih te je pokazano kako je Kierkegaarda kao mislioca, spisatelja i osobu moguće okarakterizirati kao „ironičnog“. Bez pojma ironije nemoguće je pojmiti Kierkegaardovo heterogeno, pomno stilizirano i osmišljeno te duboko subjektivno stvaralaštvo.

Ključne riječi: ironija, estetsko, etičko, paradoks, humor, komično, pseudonim

The Concept of Irony in Søren Kierkegaard's Philosophy

Abstract:

The aim of the thesis is to explain the concept of irony in Søren Kierkegaard's work, to show its connection to Kierkegaard's broader basic philosophical terminology, and finally to argue how it can be understood as a basic principle of Kierkegaard's thought and authorship. Kierkegaard explicitly wrote about irony in his master's dissertation in 1841 and in his later work *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* in 1846, but traces of it can be found not only in numerous other works, but in Kierkegaard's approach to philosophy itself. The paper provides an overview of the basic features of Kierkegaard's thought, it is shown how the concept of irony fits into them, and it is shown how Kierkegaard as a thinker, writer and person can be characterized as "ironic". Without the concept of irony, it is impossible to understand Kierkegaard's heterogeneous, carefully stylized and designed and deeply subjective authorship.

Keywords: irony, the esthetical, the ethical, paradox, humour, the comic, pseudonym

1. UVOD

Søren Aabye Kierkegaard (Kopenhagen, 5. svibnja 1813. – Kopenhagen, 11. studenog 1855.) bio je danski teolog, filozof i spisatelj najpoznatiji prema tituli „osnivača egzistencijalizma“. Rođen u jednoj od najimućnijih obitelji u Kopenhagenu, Kierkegaard je studirao teologiju s planom da postane pastor. Obrativši disertaciju *O pojmu ironije sa stalnim pozivanjem na Sokrata* 1841, ubrzo raskida zaruke s Regine Olsen, kćerkom visokopozicionirana javna službenika, napušta planove o prihvaćanju stalne službe te se posvećuje životu slobodna spisatelja. Objavljuje pregršt djela u svega 14 godina aktivnog stvaralaštva koja se dotiču teologije, etike, metafizike i psihologije. U njegovu stvaralaštvu kao zajedničku temu ili nit može se istaknuti sukob konkretnog pojedinca sa sveobuhvatnim, apstraktnim sustavima spoznaje te njegova potreba da slobodnim izborom putem volje i strasti prevlada puke razumske strukture u kojima ne može pronaći odraz vlastite nestalnosti i nedovršenosti, a što može pronaći u kršćanskoj religiji, čije temeljne postavke nadilaze razum i zahtijevaju svjesno, voljno pristajanje. Gonjen osobnim osjećajem krivice i očaja, čiji se točni izvori ne znaju, Kierkegaard je stvarao u stalnom sukobu i dijalogu sa samim sobom, ispisujući neprestanu dramu vlastite nemirne nutrine koja odražava ono što je za njega bilo suštinsko ljudsko stanje. Svojim naglašavanjem primata konkretne, nesvodive egzistencije pojedinca pred prevladavajućim trendom tadašnje filozofije koja je, pod utjecajem Hegela, težila sveobuhvatnim, objektivnim rješenjima, Kierkegaard je utjecao na kasniji egzistencijalizam u filozofiji kojem je prednost egzistencije pred esencijom osnovna postavka. Zbog opsega i raznolikosti njegova stvaralaštva, a i dvosmisljena, simbolička i slikovita izraza, koji često više nalikuju književnosti nego filozofiji, Kierkegaard je utjecao na širok raspon mislioca i književnika, koji sežu od teologa, poput kalvinista Karla Bartha i luterana Paula Tillicha, do ranih egzistencijalista Karla Jaspersa i Martina Heideggera te izričito ateističkih francuskih egzistencijalista Jean-Paula Sartrea i Alberta Camusa.

U ovom radu ćemo pokušati eksplicirati pojam ironije u Kierkegaardovom stvaralaštvu, kojem je posvetio svoju disertaciju, ali kojem se također vraćao kasnije. Na temelju nekoliko reprezentativnih djela, koja obuhvaćaju Kierkegaardovo stvaralaštvo između 1841. i 1849. dat ćemo pregled njegove misli i njezinih osnovnih pojmova. Cilj je pokazati kako se pojam ironije uklapa u cjelinu Kierkegaardove misli. Pritom nećemo obratiti pozornost samo na instance eksplicitna spominjanja pojma ironije, već ćemo na temelju Kierkegaardove definicije ironije

u takvim instancama pokušati pokazati kako je njezin pojam ključan za razumijevanje cjeline njegove misli. Pokazat ćemo kako u *Ili-ili*, na primjer, iako ironija nije prisutna kao izdvojena, Kierkegaard pruža dubok psihološki uvid u ličnost ironična romantičara kritiziranu u disertaciji. Prelazeći na djela religijske tematike, u našem slučaju *Strah i drhtanje*, *Filozofijsko trunje*, dijelom *Završni neznanstveni zaglavak* te *Bolest na smrt* obratit ćemo pozornost na interakciju i međuovisnost etičke i religijske egzistencijalne sfere, u kojoj pojam „komičnoga“ kao naglašavanja nesrazmjera između konačnog i beskonačnog, a u koji spada ironija zajedno s drugom inačicom – humorom, igra bitnu ulogu. Posljednje poglavlje bit će posvećeno sintezi dotad rečenoga u kontekstu Kierkegaardove biografije i njegovog poimanja vlastitog stvaralaštva. Pažnju ćemo posvetiti samoj formi kojom se Kierkegaard izražava, posebice korištenju pseudonima, da bismo pokazali kako Kierkegaardova metoda odražava sadržaj njegove misle te kako ironija, u tradicionalnom obliku i u njezinom tumačenju koje iznosi Kierkegaard, tvori ne samo plodno sjecište njegova stvaralaštva, već je i jedna od njegovih najvažnijih metodoloških i karakternih osobina.

2. POJAM IRONIJE U KIERKEGAARDOVOJ DISERTACIJI

U disertaciji *O pojmu ironije sa stalnim pozivanjem na Sokrata*¹, napisanoj 1841, Kierkegaard dubinski i opširno analizira i razvija pojam ironije s obzirom na njegov povijesni i suvremeni oblik. U prvoj polovici disertacije osvrće se na povijesne prikaze Sokrata u djelima Ksenofonta, Platona i Aristofana te na način na koji je Sokrat prikazan u Hegelovoj povijesti filozofije. U drugoj polovici disertacije Kierkegaard provodi kritiku ironije njemačkih romantičara koja se uvelike temelji na pogrešnoj i samovoljnoj interpretaciji Fichteove filozofije subjektivnog idealizma. Na kraju disertacije Kierkegaard pruža vlastitu definiciju ironije kao svjetonazora i stadija u razvoju subjekta razlikujući je od puke retoričke figure ili prevladanog oblika misli, kako je prikazana unutar Hegelovog sistema. U ovom ćemo poglavlju proći navedene glavne točke disertacije kako bismo dali opsežan pregled jedinog Kierkegaardovog djela isključivo posvećena pojmu ironije, koji svejedno opstoji i biva razvijan tijekom čitave kasnije Kierkegaardove spisateljske karijere.

2.1. Osvrt na prikaze Sokrata

Prva perspektiva na koju se Kierkegaard osvrće je ona Sokratova suvremenika i učenika Ksenofonta, koji je i sâm poput Platona pisao djela u kojima Sokrat ima glavnu ulogu. Kierkegaard Ksenofontu posvećuje relativno malo vremena te ustranu odbacuje Ksenofontova Sokrata kao banalnog moralizatora i dobronamjernika ograničenog na područje „korisnog“ koje je „vanjska dijalektika dobrog, njegova negacija“ (Kierkegaard 1992: 22). Kod Platona je Sokrat glavni pokretač i nositelj dijalektičke metode – svojim neumornim istraživačkim duhom, sposobnošću argumentiranja te majeutičkom metodom rasprave opisane u Platonovim dijalozima sustavno vodi od konkretnog ka apstraktnom i bitnom. Sokratova ironija mislećeg pojedinca udaljava od neposrednosti društvenih konvencija i opažaja te ga oslobađa „režući uzde koje ograničavaju spekulaciju“ (ibid: 123). Platon Sokrata obdaruje idejom dajući mu funkciju osloboditelja spekulacije od empirije i konačnosti koje sputavaju misao u pokušaju da razmišlja putem univerzalnih, apstraktnih pojmova, tzv. „ideja“, koji predstavljaju biće u najizravnijem obliku. Međutim, Kierkegaard smatra da je Sokratova istinska ličnost, zajedno s njezinim jedinstvenim izrazom – ironijom, samo djelomično

¹ U originalu *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, a ovdje prevedeno s engleskog *On the Concept of Irony With Continual Reference to Socrates*. Radi sažetosti ćemo u nastavku rada ovo djelo nazivati „disertacija“.

kompatibilna s Platonovim idealizmom. Platon Sokratu pridodaje uvjerenja i karakteristike koje on, Kierkegaard tvrdi, nije posjedovao, a od njegove ironije čini „negativnu oslobađajuću aktivnost“ (ibid: 123) koja ima jasnu, pozitivnu svrhu – rasteretiti mislećeg pojedinca i utrti put dijalektičkoj misli. Kierkegaard smatra da Sokratova ironija uistinu jest „negativna oslobađajuća aktivnost“, ali da ona nema pozitivnu svrhu – ona „oslobađa“ pojedinca od neposrednosti društvenih konvencija i empirijskih iskustava ne pruživši mu nikakav preduvjet za postizanje spoznaje u sferi nepromjenjivih i univerzalnih ideja. Platonova dijalektička spekulacija smjera na apstraktno kao „ontološko“, dok ironija stremi apstrakciji kao „negativnom“ (ibid: 46) – ona uzdiže pojedinca iz neposredne egzistencije, ali ga onda napušta prepuštajući ga njegovoj sumnjom ispunjenoj slobodi. Platonova dijalektika je „pitanje da se dobije odgovor“ (ibid: 36) te proces postupne akumulacije znanja koji „pretpostavlja obilje“ (ibid.), dok ironija nije zainteresirana za odgovor, već stremi „isisavanju navodnog sadržaja iz pitanja“ (ibid.) te „pretpostavlja prazninu“ (ibid.). U Platonovim dijalozima susrećemo idealističkog dijalektičara koji se, oslobođen od neposrednosti, prihvaća svijeta i pokušava se unijeti u njegovu onostranost putem racionalne misli, dok je Sokrat ustvari, tvrdi Kierkegaard, ironična osobnost koja „proždire svijet“ (ibid: 124) te se pokušava „izvući iz njega“ (ibid.) ne ostavljajući za sobom ništa do iznevjerena spoznajnog procesa. Postavljajući niz pitanja koja ne vode produktivnom istraživanju i stajući nakon prelaska s konkretnog na apstraktno, Sokrat provodi metodu postupnog pražnjenja jezika od svakog referentnog sadržaja sve dok ne preostane ništa (usp. Schleifer 1979: 46), sve dok rasprava ne završi u tzv. *aporiji* ili nedoumici. U *Gozbi*, primjerice, Sokrat počinje od konkretnog, pozitivnog sadržaja te dolazi do apstraktnog – negativnog i besadržajnog u Kierkegaardovoj interpretaciji – i potom staje te prekida istraživanje kada su rezultati još neizvjesni, definiravši ljubav tek kao žudnju i nepotpunost (usp. Kierkegaard 1992: 46).

U *Protagori* pratimo raspravu o prirodi znanja između Sokrata i sofista Protagore koja završava tako da sukobljene strane spoznaju da su tijekom rasprave zamijenili početne pozicije te da ustvari brane stavove svojeg protivnika. Dijalektička metoda dovela je do kontradikcije pokazavši da je ona tek oruđe koje u rukama mislećih subjekata oslobođenih ograničenja neposrednosti može poslužiti za uvjerljivo dokazivanje bilo kojeg stajališta. Upravo u ovoj spoznaji leži bit sofistike, ali i Sokratove ironije koja, za razliku od sofistike, ne pokušava postići „pobjedu“ u raspravi s nekim konkretnim ciljem na umu, već uživa u „igri“ značenjima i argumentima koja unosi zbrku i proturječja bez ikakve praktične koristi:

„Ironija na prvu potenciju leži u pojavi vrste epistemologije koja sebe poništava; ironija na drugu potenciju leži u Sokratovom pretvaranju da se zatekao braneći Protagorinu tezu, iako je on ustvari slama putem sâme obrane²“ (ibid: 61). U *Obrani Sokratovoj* Kierkegaard pak nalazi najjasniji izraz Sokratove ironije i njezine suštine – superiornosti i slobode koje ironičar demonstrira u odnosu na društveni poredak i prevladavajući sustav vrednota. Tijekom suđenja Sokrat se nehajno odnosi ne samo prema tužbi i sudskom procesu, već i prema smrtnoj opasnosti u kojoj se nalazi. On se poigrava prelazeći s pravedničke, moralno ispravne indignacije i pokušaja da se obrani na bezobrazno podbadanje te ironično ruganje koje je na kraju i dovelo do njegove osude:

„Svi ovi ulomci pokazuju Sokratovu potpunu nesigurnost, ali, molim vas imajte na umu, ne kao da ga je ova nesigurnost uznemirila; ne, naprotiv, ova igra životom, ova nestašnost u vezi sa smrću koja se u jednom trenutku pokazuje kao beskonačno važna, a u drugom kao ništa, jest ono što ga privlači“ (ibid: 81).

Ironiju *Obrane* Kierkegaard prvenstveno prepoznaje u nepodudaranju optužbe i obrane – Sokrat ustvari ne opovrgava tvrdnje svojih tužitelja, već raskrinkava cijeli proces kao „lažnu uzbunu“ (ibid: 88). Sokrat izvodi svojevrsni performans u kojem se izmjenjuju ozbiljnost i neozbiljnost, uzvišenost i prizemnost, ali ne s konkretnim ciljem. Sokrat kao da tek udovoljava samome sebi odričući se mogućnosti da bude shvaćen i oslobođen te stremeći tek demonstraciji vlastite nesputane slobode i ravnodušne nadmoći nad izazvanom zbrkom, zgražanjem i osudama svojih tužitelja i sugrađana. Ova nadmoć ne proizlazi iz stalozene mudrosti čovjeka koji je putem poznatog istraživanja spoznao doseg ljudskog te vlastitog neznanja položivši time temelje svakoj pouzdanoj spoznaji. Ova nadmoć pripada Sokratu koji „nije poduzeo to istraživanje da nešto nađe, već da se uvjeri kako nema što naći“ (ibid: 93).

Kierkegaard smatra da je „(...) Sokrat kojeg je Aristofan doveo na pozornicu istinski Sokrat“ (ibid: 131). U Aristofanovoj komediji *Oblakinje* Sokrat je prikazan kao zbunjujuće zabadalo čija je misija bila poljuljati temelje tradicionalne atenske kulture i društva, ali u ovoj sarkastičnoj karikaturi Kierkegaard nalazi suštinu Sokratove ironične ličnosti, pri čemu se prvenstveno usredotočuje na pojavu sâmih oblaka čijem se proučavanju Sokrat prepušta. Oblaci kao amorfne i fluidne nakupine pare utjelovljuju već spomenuto apstraktno kao

² Naznačujem da sam ovaj ulomak, kao i sve druge ulomke iz literature napisane na engleskom ili prevedene na engleski, preveo na hrvatski jezik.

negativno, nejasno mnoštvo beskonačnih, ali neostvarenih mogućnosti (usp. ibid: 134) u sferi kojih ironičar prebiva izbjegavajući konkretne kategorije i konačne zaključke:

„Jer ovo je izuzetan opis čisto negativne dijalektike koja postojano ostaje pri sebi, nikad ne izlazi u kvalifikacije života ili ideje te stoga uistinu uživa u slobodi koja prezire lance koje nameće kontinuitet...“ (ibid: 135).

U predstavi Sokrat štuje sâme oblake, a ne neki njihov konkretni oblik, čime proturječi tradicionalnoj grčkoj religiji u kojoj su bogovi uvelike vezani za konkretne pojave i bića na zemlji – oblaci predstavljaju idealizirani, apstraktni objektivitet kojem odmetnuti pojedinac stremi nalazeći se na pola puta između nebesa i zemlje (usp. ibid: 137 – 138). Ono što valja naglasiti kod Aristofanovog Sokrata nije samo ironična sloboda koju uživa, već i paradoksalan te samoponištavajući karakter ove aktivnosti koja je bez konkretnog sadržaja i pozitivnog cilja: „Prema tome, umjesto vječne punoće ideje Sokrat postiže krajnje asketsku oskudnost u udubljenosti u samog sebe koja nikad ništa izdiže iz dubine...“ (ibid: 153).

2.2. Sokratov individualizam

Sokrata Kierkegaard smatra prvim primjerom moderne subjektivnosti u povijesti, a ono što tu subjektivnost čini posebnom izuzev ironije jest tzv. *daimon*, tj. neka vrsta savjesti koju Sokrat navodi kao svoj unutarnji savjetodavni glas. Ono što je važno kod Sokratovog *daimona*, a što dodatno pojašnjava prirodu njegove ličnosti te njezine ironične aktivnosti, jest činjenica da je on „(...) upozorenje, a ne naredba – to jest, negativan, a ne pozitivan“ (ibid: 159). Nadalje, Sokratov unutarnji glas je potpuno jedinstven, partikularan i privatn, što naglašava Sokratovu individualnost i njegovu izoliranost u odnosu na ostatak atenskog društva koje svoje moralne vrijednosti, estetske ideale i znanje crpi te neposredno preuzima iz društvenog, političkog i religijskog života zajednice. Kao i u Aristofanovoj komediji *Oblakinje*, Sokrat „konkretnu individualnost bogova zamjenjuje nečim potpuno apstraktnim“ (ibid: 160).

Točka optužnice prema kojoj Sokrat niječe tradicionalne bogove zamjenjujući ih drugima djelomično je točna, ali pogrešno je smatrati da je Sokrat ateist ili religiozni reformator. On ne niječe bogove, poput nevjernika, već kao neznalica čije je neznanje normalna posljedica toga što se subjektivnost putem moći negacije oslobodila neposredne supstancijalnosti, ali još nije uspjela doći do ikakva pozitivna sadržaja (usp. ibid: 171). Sokratova mudrost je „znanje o negativnosti svakog konačnog sadržaja“ (ibid: 174.) – spoznaja da, kad se tradicija i društvene konvencije prestanu smatrati valjanim kriterijima za vrednovanje argumenata i tvrdnji, postaje nužno pronaći nove kriterije u obliku univerzalnih, objektivnih i apstraktnih istina koje su jednako važeće neovisno o kulturi i društvenoj klasi, a ovo se pak pokazuje kao neizvedivo,

zbog neegzaktosti jezika koji dopušta više razumnih, ali međusobno nekompatibilnih zaključaka o istoj stvari. Ironijska nadmoć proizlazi iz osjećaja vlastite, individualne negativne slobode „koja nema nikakvo dublje spekulativno žuđenje“ (ibid: 176) i koja je utemeljena u spoznaji da svaka tvrdnja može biti opovrgnuta te izvrnuta i da je činjenica individualne slobode subjekta jedina izvjesna činjenica. Odatle i proizlazi i ranije spomenut jaz između optužbe i obrane u *Obrani Sokratovoj* – Sokrat svojim svjetonazorom i djelatnošću prestaje biti sastavni dio zajednice koja ga osuđuje, on se ponaša kao da je njegov život potpuno „neshvatljiv“ društvu kojem je nekad pripadao (usp. ibid: 195), budući da ga njegova ironija „(...) tjera da odbaci svaku objektivnu kvalifikaciju svojega života“ (ibid: 194). Kierkegaard stoga, zajedno s Hegelom, smatra da je sud opravdano osudio Sokrata koji je svojim djelovanjem izolirao pojedince od države podjarmljujući njezine osnove (usp. Stewart 2015: 52). Ovo postaje posebno očito u trenutku kada Sokrat, saznajući da je osuđen, izriče opasku o točnom broju glasova kojima je izglasana njegova smrt. On se ovom prilikom usredotočuje na sud kao skupinu parceliranih pojedinaca koji odlučuju sukladno vlastitom nagnuću, on niječe autoritet države i suda kao cjeline te naglašava važnost subjektivnog momenta u moralnom djelovanju (usp. ibid.). Razmišljajući o broju pojedinaca, Sokrat dovodi u pitanje mogućnost da kvantitativna odredba prijeđe u kvalitativnu (usp. Thulstrup 1980: 237). Sokrat dijeli mnogo sličnosti sa sofistima koji predstavljaju rođenje refleksije u atenskoj kulturi. Svojim retoričkim inovacijama otkrivaju te iskorištavaju proturječja u jeziku, običajima i vjerovanjima čineći ih „nečim izvanjskim“ (usp. Kierkegaard 1992: 204), nečim što dovitljivošću i određenim erističkim strategijama može biti tumačeno na način koji odgovara govorniku. Refleksivni sofisti pronašli su načine kako „dati razlog za sve“ (ibid: 204) i smjestiti „svaku partikularnu instancu pod nešto univerzalno“ (ibid.). Međutim, naglašava Kierkegaard, sofisti su uvijek skupina usredotočena na konkretan, praktičan cilj, dok je ironični Sokrat uvijek individualna ličnost čije djelovanje nema cilj koji se pokušava postići (usp. ibid: 147 – 148). Sofisti su manipulirali jezikom kako bi iznijeli pozitivne tvrdnje, dok se Sokrat ustezao od ovoga ostavši pri negativnoj, besadržajnoj apstrakciji (usp. Stewart 2015: 59). Nadalje, sofistima je nedostajala sveobuhvatna svijest koja bi u njihovom djelovanju prepoznala zajednički princip i izvor, oni su bili usredotočeni tek na prolazne trenutke praktične primjene refleksivne svijesti (usp. ibid: 205). S druge strane, Sokrat je utjelovio ovu refleksivnu svijest, iako je ostao pri intuitivnom, neposrednom izričaju vlastite refleksivne svijesti koja je svoju slobodu poimala tek kao negativnu, a svako objektivno određenje kao ograničenje koje treba izbjeći:

„(...) točka koju je dosegao u ovome pogledu bila je ipak negativna kvalifikacija da subjektivnost intrinzično određuje samu sebe, ali nedostajao mu je objektivitet u kojem je subjektivnost u svojoj intrinzičnoj slobodi slobodna, objektivitet koji nije ograničavajuća, već povećavajuća granica subjektivnosti“ (ibid: 211).

Sokratova ironija, taj zaigrani, slobodni i provokativni izraz subjektivnosti koja „intrinzično određuje samu sebe“, novi je princip u svjetskoj historiji koji pokazuje da je dotadašnja grčka kultura nadživjela svoj vijek trajanja (usp. ibid: 211) te da treba „odbaciti realitet i zahtijevati idealitet“ (ibid: 213). Sokrat predstavlja ključan trenutak u razvoju ljudske svijesti: „(...) Sokratov život je poput veličanstvene stanke u tijeku historije... [...] On je poput povlake u svjetskoj historiji...“ (ibid: 198).

2.3. Hegelovi nazori o Sokratu

Odnos ironije spram svijeta je prema Hegelu „stalan ne-odnos spram svijeta“ (ibid: 221), odnos u kojem se ironičar u trenutku kad on ima nastupiti „povlači sa skeptičkom rezervom“ (ibid.) odbivši svesti svoju partikularnu osobnost, svoju negativno slobodnu refleksivnu svijest pod ikakvu objektivnu kvalifikaciju koja bi ga učinila „shvatljivim“ u tom odnosu. I Hegel prepoznaje Sokratovu ironičnu ličnost kao prvu refleksivnu svijest u historiji razvoja duha, ali za njega je „ironična osobnost tek nacrt osobnosti“ (ibid.), ona utjelovljuje tek negativni oblik slobode koji je preduvjet razvoja potpune subjektivne svijesti slobodne u pozitivnom smislu. Sokrat označava preokret u povijesti filozofije jer se, za razliku od svojih prethodnika, okreće od bogomdane vanjske, objektivne sfere k proučavanju subjektivne, unutrašnje sfere individue (usp. Stewart 2015: 30). Sokrat predstavlja nastanak nove vrste svijesti – refleksivne moralne svijesti (*Moralität*) koja počiva na mogućnosti slobodnog moralnog djelovanja neovisno o supstancijalnoj, neposrednoj etici rane grčke kulture (*Sittlichkeit*) (usp. ibid: 38). Za njega i dalje postoji objektivna istina, ali on smatra da nju pojedinac mora spoznati kroz racionalnu refleksiju. Sokratovo ustrajanje da običajem i tradicijom utvrđena uvjerenja podvrgne razumskom razmatranju odraz je njegove osobne slobode kao moralnog agenta. Pojedinac ne bi više trebao djelovati iz straha od zakona ili iz nekritičkog prihvaćanja tradicije, već sa osviještenim razumijevanjem razloga i svrhe svojega djelovanja. Sokrat se kreće od partikularnog ka univerzalnog te zatim stvara konfuziju između definicije i individualnog iskustva kako bi svoje sugovornike prisilio da priznaju prihvaćanje određenih ideja bez refleksije (usp. ibid: 34). Međutim, Sokratova ličnost je „nacrt osobnosti“, s obzirom da je ona tek negativna i besadržajna jer on uništava neposrednu političku svijest radi apstraktnog objektiviteta – vrline – koji može odrediti tek negativno (usp. Kierkegaard 1992: 229). Negativno slobodan subjekt nikad ne može ostvariti dobro kojem stremi jer se njegova

posvećenost njemu svodi na hir i nagnuće koje iz slučaja u slučaj odlučuje ostati vjerno tek apstraktnoj ideji duha (usp. *ibid*: 235) koju ne može pozitivno odrediti. Sokratov *daimon* predstavlja ovu novu moralnu svijest zbog svoje negativne prirode – on je potpuno osoban unutarnji glas koji upućuje Sokrata tek na izbjegavanje određenih misaonih tokova. Pojedinaac sad postaje moralni akter neovisan o državi i običajima koji ima intuitivan uvid u istinu koja nadilazi poznato i uobičajeno. Sokratov *daimon* je početak samospoznaje i istinske, pozitivne slobode, ali on je i dalje nešto izvanjsko Sokratu, nešto što on prepoznaje kao vlastito, ali ipak od sebe različito i od svoje volje odvojeno (usp. *ibid*: 164). *Daimon* stoji na pola puta između izvanjskog proroka i unutrašnjosti uma pojedinca, što ga čini „(...) prijelaznom formom od objektivne do subjektivne moralnosti“ (Stewart 2015: 41). Subjektivnost je rođena, ali ipak ostaje pri „nacrtu“ budući da ostaje zatvorena unutar specifične osobnosti koja se uvijek vraća u sebe odbivši se definirati prema ikojem izvanjskom, objektivnom kriteriju (usp. Kierkegaard 1992: 166). Kierkegaard je pak zainteresiran za Sokrata upravo zato što on ostaje pri negativnom apstraktnom, pri proturječju ponad kojega je nemoguće otići (usp. Stewart 2015: 37). Iako se u mnogočemu Kierkegaardova i Hegelov stajališta podudaraju, Danac Nijemcu zamjera zanemarivanje Sokrata kao prave, realne povijesne ličnosti i ljudskog bića. Za Kierkegarda Sokrat je bio više od rezultata raznih utjecaja od svojih prethodnika i sredine, on je „(...) podrazumijevao više nego što je bilo sadržano u premisama“ (Thulstrup 1980: 238). Prema Kierkegaardu, Hegel Sokrata previše razmatra kao apstraktnu pojavu, kao tek jednu u nizu historijskih epizoda razvoja svjetskog duha, zanemarujući realitet njegova života – Sokrat je, tvrdi Kierkegaard, ono što mu Hegel pripisuje univerzalno činio tek od slučaja do slučaja u odnosu s različitim konkretnim individuama (usp. Kierkegaard 1992: 236); Sokrata, dakle, treba razmatrati kao izuzetnog pojedinca koji je intuitivno i bez razumijevanja širih historijskih implikacija svojeg djelovanja jednostavno živio svoju istinu. Također, Kierkegaard kritizira Hegelovo nastojanje da ironiju uklopi u sistem razvoja svjetskog duha kao tek jedan korak koji se može i treba nadići. Pripisujući mu historijski legitimirano i objašnjivo stajalište, Hegel Sokratu na određen način pripisuje pozitivnost koju Sokrat za Kierkegarda nije posjedovao (usp. Thulstrup 1980: 242) – on je za njega potpuno negativan ironičar i neponovljiva individua čija se ličnost i djelovanje opiru ikakvoj urednoj sistematizaciji i kategorizaciji. Kierkegaard cijeni Sokrata jer je ironiju izvukao iz polja retorike učinivši je „oblikom egzistencije“ (usp. Hühn 2013: 1074). Hegel ovdje zanemaruje činjenicu da „ironija može obuzeti cijeli život“ (usp. Kierkegaard 2012: 166):

„Ali zaboravljamo da stajalište nikad nije idealno u životu kao što je u sistemu; zaboravljamo da ironija, kao i svako drugo stajalište u životu, ima svoja duhovna iskušenja, svoje borbe, svoja povlačenja, svoje pobjede. [...] Ovo je čisto osobni život kojim se znanost i učenost, treba priznati, ne bave, iako bi ih ponešto intimnija upoznatost s njim oslobodila tautološkog *idem per idem* [isto s istim] od kojeg takvi stavovi često pate“ (ibid.).

2.4. Pojam ironije

Ironija je u modernom smislu prvenstveno poza i stil izražavanja, jezična figura kojom se pokazuje da je fenomen suprotan biti, što je ustvari sâma srž ironije općenito (usp. Kierkegaard 1992: 246). Ironija se zasniva na proturječju između vanjskog i unutarnjeg – između ironičareva unutarnjeg stanja i ponašanja te između podrazumijevanog i doslovno izrečenog (usp. Cross 1997: 127). Iako poznata kao proturječan oblik izražavanja, ironija može biti iskorištena kao sredstvo ruganja i unošenja zbunjenosti kojim ironičar i njegov uži krug iniciranih podcrtavaju vlastitu nadmoć i ekskluzivnost u odnosu na one neupućene od kojih se izoliraju ne želeći biti shvaćeni (usp. ibid: 129). Govoreći nešto što je namjerno učinjeno višeznačnim, ironičar može apstinirati od opredjeljivanja uz ijednu od mogućih interpretacija uživajući u „konverzacijskim igrama“ (usp. ibid: 132) i ne pokušavajući ostvariti nikakvu komunikaciju – naprotiv, želeći potvrditi vlastitu slobodu od pristajanja uz ikakvu istinu ili objektivno određenje. Ironični pojedinac je negativno slobodan i nevezan za stavove koje izriče te za mišljenja koja ti stavovi mogu izazvati, on ima mogućnost osloboditi se svih objektivnih kategorija kojima ga se u društvu može definirati te uživa u pukoj činjenici vlastite subjektivne slobode:

„(...) subjektivna sloboda koja u svakom trenutku ima mogućnost početka i nije sputana ranijim situacijama. [...] U tim trenucima aktualnost gubi svoju vrijednost za njega; on je slobodan i iznad nje“ (Kierkegaard 1992: 253).

Istinski, radikalni ironičar živi unutar neke zajednice naizgled poštujući njezine norme i konvencije, a zapravo se distancirajući od njih i uživajući u činjenici da je svojom glumom obmanuo sve oko sebe (usp. Cross 1997: 133). On se osobnim unutarnjim opredjeljenjem uzdiže nad cijelo društvo i sve međuljudske odnose održavajući privid da u njima sudjeluje, ali zapravo sudjelujući u njima kako bi im se izrugivao i prezreo ih jer ne želi kompromitirati vlastitu slobodu. Putem ironije subjekt prekida s „aktualnošću“ ili „neposrednošću“, koja se odnosi na biološku i socijalnu danost pojedinca te na njegovom nekritičkom odnosu spram tih danosti koje prihvaća bez posredovanja refleksije (usp. ibid: 136). Ironični subjekt te danosti, posebice društvene i političke, s kojima je nekad poistovjećivao svoje „ja“, počinje promatrati kao sebi izvanjske (usp. ibid: 137). Ironija je u životu pojedinca ono što je bila u historijskom smislu u vezi sa Sokratom – „buđenje subjektivnosti“, tj. pojava poimanja sâma sebe kao

slobodnog mislećeg subjekta odvojenog i neodređenog neposrednom historijskom danošću u kojoj je rođen (usp. *ibid.*). Međutim, kao i Sokratova, moderna ironija također je puko negativna – ironični pojedinac se oslobađa nametnutih historijskih danosti, ali ne može i ne pokušava zamisliti sustav vrijednosti i način života kojem bi se iskreno posvetio, a da ga ne smatra ograničenjem vlastite slobode, već njezinim izrazom i potvrdom (usp. *ibid.*: 138). Ironičar ne može imati nikakav pozitivni sadržaj, on se uporno održava u negativnoj neovisnosti od svega bivajući u stanju „stalnog povlačenja“ koje konačno vodi paradoksu (usp. *ibid.*: 139) – prepoznavanju da je ironično distanciranje od svake objektivne odredbe i obveze na svoj način oblik samonametnute objektivne odredbe i obveze koji pojedinca svejedno drži u ovisnosti o izvanjskoj danosti od koje se očajnički želi osloboditi. Ironija zahtijeva razinu posvećenosti i ustrajnosti koja je nekompatibilna s ironijom kao stajalištem (usp. Frazier 2004: 428). Ako dosljedno provodi vlastitu ironiju do njezinih posljednjih konsekvenci, ironičar mora sama sebe distancirati od vlastite ironije, kao što je dotad činio u odnosu na sve ostale društvene uloge; ironičar gubi nekadašnji osjećaj superiornosti te vlastitu ironiju počinje promatrati kao izvana nametnutu ulogu koju je prisiljen glumiti ne vidjevši u njoj smisao koji je nekad imala. Međutim, u svojoj disertaciji Kierkegaard se nije osvrnuo na inherentnu nestabilnost i neostvarivost apsolutno ironične pozicije koja radikalna ironičara dovodi do nemoguće dileme između potrebe da arbitrarno privilegira vlastitu poziciju ili da se kritički osvrne na nju, čime bi je bio prisiljen odbaciti (usp. *ibid.*: 140). O ovom aspektu ironije detaljnije ćemo se baviti u sljedećoj cjelini o *Ili-ili*.

Ironiju Kierkegaard, posuđujući Hegelovu terminologiju, naziva „beskonačnom, apsolutnom negativnošću“ – „negativnošću“ zbog bitno kritičke i negirajuće prirode ironije, „beskonačnom“ zbog dosega negacije koja se odnosi ni na što određeno i konkretno, te „apsolutnom“ jer sve što kritizira ironija smatra pukim konačnim i arbitrarnim konvencijama, ona je jedini apsolut koji utvrđuje da apsoluta nema te da su sve istine relativne (usp. Stewart: 73). Postoji određen stupanj sličnosti između ironičara i vjernika – oba pojedinca ljudsko djelovanje promatraju iz apsolutne perspektive iz koje se ono čini kao „taština“, lažno uvjerenje u vlastitu vrijednost koje postaje apsurdno kad se usporedi s apsolutom (usp. *ibid.*). Međutim, vjernik niječe vrijednost dane aktualnosti u korist više vrijednosti, božanskog apsoluta, kojeg drži istinski stvarnim i kojeg ne koristi kao izgovor da se odvoji od stvarnosti koju smatra „taštom“ i „pokvarenom“, a ironičar pak niječe danu aktualnost iz uvjerenja da nikakvih apsoluta nema (usp. *ibid.*). Nadalje, ironiju se ne smije poistovjećivati ni sa sveobuhvatnom sumnjom, koja je tek „konceptualna kvalifikacija“, dok je ironija „bitak-za-sebe

subjektivnosti“ (usp. Kierkegaard 1992: 257) – radikalna ironija nije stanje uma, ona je apsolutno stajalište koje se odražava u specifičnom načinu života. U sumnji, naglašava Kierkegaard, subjekt biva razočaran i frustriran nepronichnošću objekta na koji je usredotočen, dok u ironiji subjekt „bježi“ od objekta niječući njegov te sveukupni realitet (usp. ibid.); sumnja također postaje osnova za poduzimanje istraživanja koje će razotkriti istinu, a ironija u početku niječe sâmu tu mogućnost.

2.5. Historijska opravdanost ironije i romantičarska ironija

Sokrata Kierkegaard promatra kao pojedinca čiji su postupci „opravdani, ali nisu odobreni“, zbog čega postaje „žrtvom“ koju okolnosti koje su mu prethodile zahtijevaju prije no što nova stvarnost može nastupiti (usp. Kierkegaard 1992: 260). Historija se ne odvija kao revolucija, već kao evolucija – pojava nove aktualnosti nije tek zaključak prošlosti već je usto i „novi početak“ (usp. ibid.) Ironičara pogoni osjećaj otuđenosti od vlastite kulture koji proizlazi iz uvjerenja da tradicije i vrijednosti na kojima ona počiva više nisu utemeljene – svojom aktivnošću on ne pokušava graditi budućnost, već „ruši“ sadašnjost ukazujući na proturječna sadržana u njoj (usp. Stewart 2015: 77 – 78). Historijska uloga ironije pokazala se kao rušilačka i anticipatorna:

„Ovdje upoznajemo ironičnog subjekta. Za ironičnog subjekta dana aktualnost u potpunosti je izgubila svoju valjanost. Za njega je postala nesavršena forma koja je posvuda smetnja. Ali s druge strane on ne posjeduje ono novo. On samo zna da sadašnjost ne odgovara ideji. [...] On je proročanski, ali njegova pozicija i situacija suprotne su onima proroka“ (Kierkegaard 1992: 261).

Iako, poput Hegela, Kierkegaard u Sokratu uočava individualca u kojem se odvija „sudar između starog i novog“ koji ga tjera da se drukčije postavi spram dane aktualnosti koja ima biti prevladana (usp. Thulstrup 1980: 223 – 224), on kritizira Hegelovo gledište smatrajući da se njime previđa kompleksnost i jedinstvenost empiričkog fenomena u korist njegove apstraktne redukcije unutar sistema te da se Sokrata neopravdano uklapa u širi narativ povijesti filozofije kada mu se pripisuje uloga osnivača određene vrste moralne svijesti (usp. Stewart 2015: 83). Prema Kierkegaardu, Sokratu se pogrešno pripisuje pozitivan sadržaj tvrdnjom o njegovoj anticipaciji kasnijih stadija razvoja svjetskog duha – on nije gledao prema naprijed, već unatrag, reagirajući na ustanove i pojedince svojega doba (usp. ibid: 84). Sokrat predstavlja tek historijsku točku razlaza između prošle i nove aktualnosti, „povlaku“ koja označava samo početak bez ikakva očekivana sadržaja:

„Da je njegovo znanje bilo znanje nečega, njegovo neznanje bi bilo tek konverzacijska tehnika. Njegova ironija, međutim, bila je u sebi nedovršena. Pošto je, dakle, njegovo neznanje istovremeno bilo iskreno, a opet i neiskreno, na ovaj način treba promatrati Sokrata. Znati da si u neznanju početak je dolaska do saznanja, ali ako pojedinac ne zna više, to je tek jedan početak. Ovo znanje jest ono što je Sokrata u pogledu ironije držalo na površini“ (Kierkegaard 1992: 269).

Romantičari su Sokratov neeksplicitni princip praktičnog djelovanja pokušali pretvoriti u univerzalni princip (usp. Stewart 2015: 79). Premda se slaže s Hegelovom kritikom romantičara koje optužuje za isprazni, historijski neopravdani i destruktivni relativizam, Kierkegaard Hegelu zamjera što zbog toga ironiji kao takvoj odriče ikakvu vrijednost (usp. ibid: 80). Kierkegaardu je važno naglasiti moment osobne slobode koja se opire hegelovskoj kategorizaciji i koja opravdava tvrdnje o historijskoj legitimnosti ili nelegitimnosti određenih stavova (usp. Thulstrup 1980: 224). Činjenica da pojedinci nisu u potpunosti proizvod svoga vremena, da nisu puki nosioci razvoja Ideje kroz historiju, opravdava tvrdnje o važnosti i jedinstvenosti Sokratova individualnog genija, kao i one o neopravdanosti romantičarske ironijske pozicije. Kierkegaard se ovdje razilazi s Hegelom stavljajući naglasak na „individualni život“ (usp. ibid: 258), što će biti jedna od bitnih značajki njegove filozofije u kasnijim djelima. Ako je Sokratova ironija „rođenje subjektivnosti“, romantičarska ironija je subjektivitet svjestan vlastitog subjektiviteta koji ironiju eksplicitno određuje za svoju poziciju (usp. Kierkegaard 1992: 242). Romantičarski mislioci, poput Schlegela i Tiecka preuzeli su Fichteovu teoriju o samopostavljajućem „Ja“ pogrešno je primijenivši u drugom kontekstu – Fichteov apstraktni koncept „Ja“ pokušali su reinterpretirati kao konkretnu osobu u stvarnom svijetu (usp. Stewart 2015: 93 – 94).

U svojim *Predavanjima o povijesti filozofije* Hegel iznosi kritiku Fichteova subjektivnog idealizma tvrdeći da njegov „Ja“ odražava tek subjektivnu stranu samosvijesti, čime se zanemaruje njezin univerzalni objektivni ili društveni aspekt (usp. ibid: 90). Fichteov „Ja“ izoliran je od tzv. „ne-Ja“ – objektivne sfere unutar koje racionalni subjekti postaju razumljivi i dosežni jedni drugima; Fichte ne uviđa da svaki pojedinac putem univerzalne moći razuma stoji u povezanosti s drugima u sferi objektivne aktualnosti zakona, običaja i tradicija (usp. ibid: 91). Hegel ustvrđuje da je Fichteov isključiv fokus na subjektivnosti koja poriče svaku objektivnu supstancijalnost potaknuo romantičare na formiranje njihove teorije ironije u kojoj se slavi slobodna pojedinačna subjektivnost koja stoji nad objektivnom sferom i uvjetuje ju. (usp. ibid: 90) Kierkegaard iznosi mišljenje slično Hegelovom – Fichteov idealizam predstavlja radikalnu negaciju svijeta aktualnosti uslijed čega svijet gubi neovisnost od subjekta te postaje njegov puki produžetak, što vodi ispraznoj subjektivnosti u kojoj ništa

objektivno ne može postojati (usp. *ibid*: 93). Kierkegaard prati ovaj trend unatrag do Kanta s kojim započinje spekulativna samorefleksija kojom „Ja“ kontemplira sâmo sebe uklanjajući svaki sadržaj iz mišljenja: „Spekulativna misao potpuno je propustila uvidjeti da je ono što je tražila bilo u sâmom njezinom traženju...“ (Kierkegaard 1992: 272). Fichte odlazi korak dalje od Kanta smjestivši njegovu stvar po sebi unutar misli, čime „Ja“ postaje utemeljujući princip sveukupne stvarnosti – Fichte „beskonačno oslobađa misao“ (usp. *ibid*: 273), čime subjektivnost postaje beskonačni, negativni apsolut koji bez istine supstancijalnog života ne može postići punoću:

„(...) kao beskonačna moć koja svejedno ne postiže ništa jer ne postoji ništa na što može biti primijenjena. Ona je potenciranje, egzaltacija snažna poput boga koji može podići cijeli svijet, a opet nema ništa za podići“ (*ibid*: 274).

Romantičari su, dakle, ove Fichteove ideje, koje su se odnosile na vječno „Ja“ i njegovu metafizičku aktualnost, primijenili na empirijsko „Ja“ i na historijsku aktualnost. Oni su sâme sebe kao konkretne pojedince proglasili stvaralačkim subjektivnostima kojima je podređena ukupna objektivna aktualnost, negirali su ukupnu historijsku aktualnost kako bi utrli put „samostvorenoj aktualnosti“ (usp. *ibid*). Romantičarsko poimanje nerazrješive kontradikcije između neograničene slobode i stvaralačke moći ljudskog duha te svijeta koji ga sputava oslanja se na zaključke koji mogu biti izvedeni iz Fichteove filozofije u kojoj svijest stoji pred nerazrješivom kontradikcijom između fakticiteta stvari i supremacije „Ja“ koji sve utemeljuje (usp. Poole 1967: 247). Ova nova ironična subjektivnost je, za razliku od Sokratove, svjesna sâme sebe kao neovisne od historijske aktualnost – ona je „subjektivnost podignuta na drugu potenciju“ (usp. Kierkegaard 1992: 275). Ironija romantičara potpuno je destruktivna, samovoljna i proturječna: „Ironija je sad funkcionirala kao ono za što ništa nije bilo utvrđeno, kao ono što je završilo sa svime, a također i kao ono što je imalo apsolutnu moć da učini sve“ (*ibid*). Romantičari nisu historijski opravdani poput Sokrata, oni ne ukazuju na prava proturječja u vlastitoj kulturi i društvu koja trebaju biti razriješena te prevladana, već stvaraju proturječja zbog uvjerenosti u apsolutni suverenitet vlastite subjektivnosti: „Ona je uništila fenomen pokazavši da nije odgovarao ideji; uništila je ideju pokazavši da nije odgovarala fenomenu“ (*ibid*: 276). Za romantičarske ironičare postoji stalna napetost između apsoluta i konkretne individue koja se osjeća sputana njime, između kategorija koje uvjetuju iskustvu te slobodnog mislećeg subjekta koji te kategorije može kritizirati i odbaciti. Svaki subjekt je „spoj zahtjeva za progresom i kontingentnih empiričkih okolnosti“ i za njega niti jedna skupina uvjerenja i vrijednosti ne može iscrpiti sve načine na koje „svijet može biti značajan za njega“,

sve načine na koje pojedinac može formirati svoj svjetonazor, životnu svrhu i sustav vrednota (usp. Rush 2016: 68). Ironija je posljedica svijesti da „(...) vlastito 'ja' u principu uvijek pretječe dane okolnosti“ (ibid.). Identitet ironičnog romantičara bitno je destabiliziran i podložan „pokusima“ kojima se stalno demonstrira mnoštvo različitih mogućnosti na koje taj identitet može biti formiran, čime se neizravno ukazuje na nedostižni, negativno određeni apsolut kojemu ništa ustvari ne odgovara i ne može odgovarati, koji je „izvor tih formi, ali nije iscrpljen niti jednom od njih“ (usp. ibid: 69). Zato poezija zauzima središnje mjesto u romantičarskom pokretu – ona je suštinski ironična jer izmiče svakoj interpretativnoj izvjesnosti odražavajući time nedostižni apsolut: „(...) sva poezija ima neodređenost koja odražava nemogućnost reprezentacije apsoluta“ (ibid: 66). Pomoću nje, kao i putem drugih oblika umjetnosti, pojedinac maštanjem može privremeno preuzeti brojne identitete, a da se ne mora obvezati ni na jedan od njih. Prema Hegelu romantičarska umjetnost predstavlja najviši i konačni oblik razvoja umjetnosti kao koraka u razvoju svjetskog Duha na njegovom putu do samopoimanja. Romantičarska umjetnost doseže točku u kojoj umjetnost počinje razumjeti samu sebe kao umjetnost eksperimentirajući sa samim medijem, s vlastitim izrazom. Sada objekt umjetnosti prestaje biti neposredan, nereflektiran izraz nutrine subjekta postavši predmetom pojmovnog razumijevanja subjekta. Humor je, tvrdi Hegel, sredstvo kojim romantičari pokušavaju „oživjeti kategoriju individualnosti“ time što autor postaje eksplicitno prisutan u svojem tekstu. (usp. ibid: 192). Humor se oslanja na dubok jaz između pojedinca i svijeta koji mu predstavlja zapreku, a o prirodi te dualnosti ovisi i temeljni karakter umjetničkog djela, koji može biti tragičan i komičan (usp. ibid.). Romantičarski humor je na prvom stadiju razvoja, subjektivnom, koji se svodi na iznevjerivanje estetičkih konvencija i „ciljanje na nerazumljivost“ (usp. ibid: 192), čime se demonstrira nadmoć romantičara nad svijetom koji predstavlja tek povod i materijal za formiranje subjektivnog identiteta, a u pogledu umjetnosti – primat forme nad sadržajem (usp. ibid: 193). Objektivni humor pak odražava viši oblik svijesti koja spoznaje nužnu međuovisnost između partikularnog i univerzalnog rušeći „lažni heroizam“ subjektivnog humora koji se svodi na obezvređivanje te ignoriranje univerzalnog (usp. ibid: 195). U objektivnom humoru skepticizam subjektivnog humora spram svijeta postaje univerzalan te se primjenjuje na sam subjektivni humor rušeći strogo povučenu granicu između subjekta i svijeta van njega. Objektivni humor je za Kierkegaarda predstavljao početak formiranja religiozne svijesti, o čemu piše u *Završnom neznanstvenom zaglavku*, o čemu će biti riječi u jednom od sljedećih poglavlja. Danu historijsku aktualnost Kierkegaard opisuje kao „dar koji odbija biti odbijen“ te „zadaću koja zahtijeva da je se ispuni“ (usp. Kierkegaard 1992: 276) – pojedinčeva je dužnost da bude prisutan u vlastitom vremenu odazivajući se na njegove

izazove i razmišljajući o njegovim gorućim pitanjima. Ironični romantičari smatraju da se mogu „iznova odrediti u svakom trenutku“ (usp. Stewart 2015: 95) ne osjećajući se nimalo vezanima za danu im aktualnost, za vlastitu prošlost i sadašnjost. Odavde prema Kierkegaardu i proizlazi romantičarska fiksacija za mitove, legende i bajke u kojima je prošlost prikazana kroz prizmu mašte stvaralačke subjektivnosti (usp. Kierkegaard 1992: 277). Romantičari negiraju aktualnost opetovanim pozivanjem na idealnu sferu, oni u tom ponavljanju vide „novitet“ (usp. Schleifer 1979: 49), dok je to zapravo tek varijacija na istu temu – bez obzira na bogatstvo i raznovrsnost njihove mašte, ovi pokušaji potječu iz istog puko negativnog, destruktivnog izvora kojem se uvijek na kraju vraćaju. Autentični pojedinac živi u procesu stalnog postajanja, stalnog nadilaženja sebe, a ironičar je stalno u procesu postajanja, a da nikad ne postaje nitko (usp. *ibid.*: 50). Odbivši „dar“ i „zadaću“ dane aktualnosti, romantičari su se odrekli ne samo njezinih „muka“, već i njezinih „blagoslova“ ne osjetivši onu vrstu užitka koja proizlazi iz prilagođavanja i prepuštanja nečem „višem“ od sebe (usp. Kierkegaard: 279). Za razliku od ironičara, kršćanin svoj život smatra „odgojem“ i „obrazovanjem“, tijekom kojega se trudi „dovršiti božje djelo“, ostvariti vlastiti potencijal kao svrhu koju mu je Bog dodijelio i „za sebe postati ono što je po sebi“ (usp. *ibid.*: 280 – 281). Kršćanin nalazi svoju apsolutnu svrhu u svojem odnosu spram Boga shvativši da su njegova individualnost i identitet nešto što duguje nečem višem od sebe, nešto što mora prepoznati kao sebi izvanjsko i kao „ponavljanje nekog drugog“ (usp. Schleifer 1979: 50). Upravo zato je Sokrat „autentičan ironičar“ – jer je rođen u vrijeme kada mogućnost prevladavanja sebe putem vjere u kršćanskog boga nije postojala; upravo je novi oblik svijesti čiji je začetnik utro put toj mogućnosti (usp. *ibid.*)

Nestrukturirana i samovoljna, ironična ličnost brzo se pretvara u ono što pokušava izbjeći – u neposredan, nereflektiran oblik egzistencije u kojem nije uistinu slobodna. Zanimajući historijske danosti, etiku i religiju, ironična ličnost biva vođena samo kategorijama dosadnog i zanimljivog, što je naposljetku čini slugom vlastitih nestalnih raspoloženja: „Dosada je jedini kontinuitet koji ironičar posjeduje“ (*ibid.*: 284). Dosada je „temeljno raspoloženje“ u kojemu iskustvo ravnodušnosti postaje očito i akutno izraženo putem ironičarevih pokušaja da „uništi sve što postoji“ iz očaja i frustracije pred zahtjevom da se opredijeli i definira (usp. Hühn: 2013: 1078). Kierkegaard se slaže s Hegelom da je romantičarska ironija rezultat estetizacije i pokušaja konkretne primjene Fichteove filozofije subjektivnog idealizma, ali za njega Sokratova ironija posjeduje visoku razinu refleksivnosti koju Hegel smatra inovacijom romantičara pokazanoj kroz njihovu umjetnost; za Hegela romantičarska ironija predstavlja razinu refleksivnosti koja će dokinuti umjetnost kao valjan izraz istine, a za Kierkegaarda ona

pak predstavlja historijsku slijepu ulicu i neopravdano ponavljanje vrijednih ideja iz prošlosti koje nemaju mjesto u sadašnjosti (usp. Rush 2016: 243). Posljednje poglavlje disertacije, svojevrsni epilog, Kierkegaard posvećuje „ironiji kao kontroliranom elementu“, tj. ulozi ironije u duhovnom razvoju pojedinca. Prema Kierkegaardu je „ironija za život ono što je sumnja za znanost“ (usp. Kierkegaard 1992: 326). Ona je početna sumnja koja navodi pojedinca da napusti nereflektiranu neposrednost dane aktualnosti kako bi naposljetku svojevolumno došao do pozitivnog sadržaja za svoj život u sferama etike i religije – ironija je stoga „apsolutni početak privatnog života“ te sredstvo „spasa duše od života u konačnosti“ (usp. *ibid.*). Da bismo bili ljudska bića u punom smislu te riječi, moramo proći kroz razdoblje kritičke refleksije o uvjerenjima i vrijednostima koji su nam dani, kako bismo vlastita uvjerenja učinili rezultatom svjesnog, slobodnog pristanka. Ono što je Sokrat ostvario u historijskim okvirima ističući nerazrješivo proturječje između fenomena i ideje u vlastitom dobu, ironija može učiniti za svakog pojedinca podsjetivši ga na slobodu koju ima u odnosu na danu aktualnost, što će dati vrijednost njegovim kasnijim izborima učinivši ih istinski „njegovima“: „Ironija kao ono negativno jest put; ona nije istina, ali je put. Svatko tko ima rezultat kao takav ne posjeduje ga, budući da nema put“ (*ibid.*: 327). U citiranom ulomku Kierkegaard se referira na Isusove riječi iz Evanđelja po Ivanu: „Ja sam Put i Istina i Život...“ (Iv. 14: 6), čime se implicira važnost ironije u dolasku do kršćanstva – pomoću nje će pojedinac dovesti u pitanje pogrešne stavove o kršćanstvu kao pozitivnoj, objektivnoj doktrini koju se može prihvatiti bez unutarnjeg opredjeljenja na posve neosoban način (usp. Stewart 2015: 103 – 104). Kierkegaard smatra da je Hegel, vidjevši u Sokratu tek moment u dijalektičkom razvoju, stvorio „(...) nepremostiv jaz između Sokrata i Krista, između grčkog poganstva i kršćanske moderne...“ (Hühn 2013: 1077). Sokratu i ironiji je porekao bitnu ulogu ne samo u historiji, već i u duhovnom razvoju svakog pojedinca, što odražava i njegov stav o religiji koju je također „reducirao na prijelazni korak“ (usp. *ibid.*). O daljnjim povezanostima između ironije i vjere bavit ćemo se kasnije u radu.

3. *ILI-ILI* I SFERA ETIČKOG

U prvom (1843.) i najpoznatijem djelu *Ili-ili* (dan. *Enten – Eller*), objavljenom pod pseudonimom Victor Eremita (u prijevodu s latinskog: „pobjednički samotnjak), Kierkegaard se nadovezuje na temu ironije iz disertacije suprotstavljajući joj drugi svjetonazor, drugi oblik

svijesti – etički život. Napisano u obliku tobože autentične zbirke nađenih tekstova i pisama, *Ili-ili* je djelo u kojem Kierkegaard s jedne strane istražuje i iz prvog lica prokazuje ličnost „esteta“ kojeg upoznajemo pod oznakom „A“ – romantičarskog ironičara o kojem je bilo riječi i u disertaciji – a s druge strane mu suprotstavlja „etičara“, suca Wilhelma, koji ga savjetuje ispisujući kritiku njegova svjetonazora i apologiju one vrste života kojoj se A opire ne znajući da će upravo u njoj uspjeti nadići vlastito očajanje i patnju. U ovom poglavlju nastavit ćemo se baviti ironičnom ličnošću, ali i ulogom ironije u širim okvirima Kierkegaardove filozofije i poimanja ljudske egzistencije. Također ćemo se osvrnuti i na Kierkegaardovo poimanje etičkog, kao i na način na koji se ono nadovezuje na sljedeću životnu sferu i temu ovog rada – vjeru.

3.1. Ličnost „esteta“

U prvom tekstu naslovljenom *Diapsalmata*, što u prijevodu otprilike znači „refreni“, nalazimo skupinu aforizama, epigrama i raštrkanih razmišljanja o estetskom načinu života. Putem ovih zapisa upoznajemo se s ličnošću neobuzdana romantičarskog ironičara u književnom obliku (usp. Stewart 2015: 117). A je nestrpljiv, impulzivan, površan, istovremeno nezasitan i prezasićen raznim vrstama estetskih iskustava. Njegov doživljaj svijeta je intenzivan, emocionalno nabijen i sklon promjenama uslijed naglih promjena raspoloženja: „Rezultat moga života može biti samo savršeno ništa, raspoloženje, samo jedna boja.“ (Kierkegaard 1979: 29). Njegova nestalna aktivnost negiranja svake postojanosti i objektivnosti dovela ga je u stanje robovanja vlastitim ispraznim hirovima i dosade; odbijajući prihvatiti ikakvu objektivnu danost, A bezuspješno pokušava pronaći smisao u sebičnom i prkosnom udovoljavanju vlastitim strastima: „(...) uživanje [se] ne nalazi u tome što ja uživam, već u ispunjavanju moje volje.“ (ibid: 32). A predstavlja ironičara čiji je prvotni zanos nestao pošto je shvatio neodrživost vlastite pozicije i njezinu sličnost nerefleksivnom prihvaćanju neposredne aktualnosti, protiv čega se prvotno pobunio. A očajava spoznavši neostvarivost te ispraznost negativnog, apstraktnog ideala kojim je opravdavao vlastiti ironični svjetonazor:

„Da, ako bih video vrednost koja bi položila svaki ispit, neko oduševljenje koje bi sve ponelo, neku veru koja bi pokretala gore; kada bih našao neku misao koja bi povezivala konačno sa beskonačnim. Ali, otrovna sumnja moje duše sve proždire. Moja duša je kao mrtvo more nad kojim ne može preleteti nijedna ptica; ako prevali pola puta, iscrpljena pada u smrt i propast“ (ibid: 37).

A shvaća da će svako njegovo refleksivno iskustvo, svako uživanje u stvaralačkoj slobodi vlastite mašte i prisjećanju na trenutke ushita i ugone, postati žrtvom istoga propadanja koje zahvaća puko neposredna iskustva nad koja se pokušao uzdići. On postaje „pobijeđeni esteta“ koji, umjesto da vlastiti projekt smatra neuspjelim, ne vjeruje da nikakvi nužni uvjeti za

smislen život ne mogu biti zadovoljeni (usp. Cross 1997: 145). On sada vjeruje da besmisao njegova života nije nešto za što je sâm odgovoran, već da je tragična i nepromjenjiva činjenica sveukupne ljudske egzistencije nad kojom može tek očajavati. U drugom tekstu, naslovljenom *Najnesrećniji. Oduševljeni govor Simparanekromenoima. Završni govor na sastancima petkom*, opisuje se „nesretna svijest“, kojom se smatrati može i „pobijedeni esteta“. „Nesretna svijest“ je netko tko se nada nemogućem ili živi u prisjećanju nerealnoga (usp. Kierkegaard 1979: 192 – 193), tj. netko tko je svoj život uzaludno potratio uzdajući se u neostvariv ideal i sad živi u očajanju uslijed potpunog osjećaja besmisla i beznađa:

„Nesrećan je sada onaj ko na ovaj ili onaj način ima van samoga sebe ideal svog života, svoje unutrašnje bogatstvo, punoću svoje svesti, svoju vlastitu suštinu. Nesrećnik je uvek odsutan od samog sebe, nikada prisutan u samom sebi“ (ibid: 191).

A je prezro poštovanje društvenih normi koje su ograničavale njegovu ličnost, ali je zatim uvidio i ispraznost estetske pozicije koja se svodi na „vječni početak“ (ibid: 39) – ostajanje pri hirovitom i ciničnom negiranju dane aktualnosti, pogonjeno „strašću mogućnosti“ (ibid: 41), euforičnom opijenošću vlastitom slobodom koja se nikada pozitivno ne potvrđuje u donošenju konkretnog izbora i pristajanju uz njega. Za „pobijedenog esteta“ i „nesretnu svijest“ više ne postoje mogući smisleni načini djelovanja, on je zapeo u stanju neodlučnosti i očajanja pred izostankom ikakve perspektive donošenja odluka:

„Ako se oženiš, kajaćeš se; ako se ne oženiš, isto ćeš se kajati; ako se oženiš ili ne oženiš, kajaćeš se i zbog jednog i zbog drugog; ili ćeš se oženiti ili se nećeš oženiti, kajaćeš se zbog obe stvari. [...] Ako se obesiš, kajaćeš se; ako se ne obesiš, također ćeš se kajati; ako se obesiš ili se ne obesiš, kajaćeš se i zbog jednog i zbog drugog. U tome se, gospodo, sadrži sva životna mudrost“ (ibid: 38).

U poglavlju *Neposredno erotski stadijumi ili Muzičko-erotsko* čitamo A-ovu analizu Mozartovih opera *Figarov pir*, *Čarobna frula* i *Don Giovanni* te Goetheove tragedije *Faust*. U umjetnosti esteta A nalazi jedinstvo forme i sadržaja koja održava jedinstvo općeg i pojedinačnog, apstraktnog i konkretnog, objektivnog i subjektivnog koja je neostvariva u stvarnom životu – na čemu se i temelji njegov ironični prijezir spram svake dane aktualnosti, budući da se, kako smo već ustvrdili, ironičareva djelatnost svodi na isticanje neodgovaranja ideje fenomenu i obrnuto. A u umjetnosti cijeni apstrakciju više od konkretnosti – što je ideja apstraktnija, to je više jedinstvena, neponovljiva, nemoguća za prenijeti putem razuma, jezika i tradicionalnih kategorija (usp. ibid: 50 – 51). Upravo stoga A najviše cijeni glazbu – najapstraktniji umjetnički medij koji je najudaljeniji od jezika te može prenijeti najapstraktniju estetsku ideju – tzv. „čulnu genijalnost“, (usp. ibid: 52) čije je utjelovljenje Mozartov serijski

zavodnik Don Giovanni. Don Giovanni utjelovljuje sâmu želju, ali na način koji nadilazi jezik i pojmovna određenja. On je „demonški“ lik jer u svojoj konkretnoj ličnosti predstavlja želju kao princip koji je „duhovno određen kao ono što se isključuje duhom“ (usp. *ibid*: 77). Ono što za A Don Giovannija čini uzorom, dakle, jest činjenica da utjelovljuje ideal esteta imajući ga neposredno, bez refleksivnog pojmovnog razumijevanja koje estet dovodi do kontradikcije. Don Giovanni demonstrira individualnu slobodu čistog htijenja koja ne mari za etičke kategorije i za potrebu da uobliči i pojmovno jasnim učini ikakav svjetonazor koji bi opravdao njegove postupke. Don Giovanni ne kritizira, ne niječe i pokušava nadići etička određenja, on jednostavno stoji van njih utjelovljujući neposrednu, intenzivnu želju nemajući potrebu za svijesti i „silom riječi“ (usp. *ibid*: 89). On, za razliku od esteta, ne doživljava dosadu uslijed stalnog ponavljanja i vraćanja na početak, budući da je lišen tereta refleksije i pojmovnog razmišljanja koji bi ga naveli na razmišljanje o monotonij besciljnosti vlastitih postupaka. Faust predstavlja idealni konstrukt sličan Don Giovanniju, ali smješten sad u sferu intelektualne spoznaje. Faust odražava „intelektualni estetizam“ – nezasitnu potragu za novim intelektualnim prostranstvima (usp. Rush 2016: 221).

Valja imati na umu da su tekstovi koje čitamo u prvoj polovici *Ili-ili* uvid u unutarnji život i razvoj ličnosti esteta. Možemo zamijetiti kako sadržaj tih tekstova prati peripetije i razvojne faze esteta koji sâm postupno prelazi s neposredne čulnosti ka sve apstraktnijim izrazima vlastite pozicije odmičući sve dalje od onih istih ideala koje je putem opisivao. *Plodored* je rezultat posljednjeg pokušaja da se estet liši dosade primjenom poljoprivredne metode naizmjenične obrade polja na vlastiti pristup estetskim doživljajima: „(...) govorim o onom plodoredu koji se zasniva na neograničenoj beskonačnosti promene, na njenoj ekstenzivnoj dimenziji“ (Kierkegaard 1979: 249). U *Plodoredu* tako dobivamo teoriju aktivnosti estetičara koji svjesno pokušava prijeći s „kvantitativnog modela estetskog djelovanja na kvalitativni“, tražeći vrstu „projekta“ koja će mu dati priliku da sebi najbolje demonstrira vlastite moći – ljude, tj. ljubavnike (usp. *ibid*: 231 – 232). Estet mora imati mogućnost „loptati se sa čitavim životom“ (Kierkegaard 1979: 251) – prevladati dosadu te kontrolirati doživljaje nezanimljivog i zanimljivog vladajući nad vlastitom sposobnošću da se bez zanosu koncentrirano posvećuje onim „projektima“ koji najviše obećavaju u pogledu estetičarove želje da sebi dokaže vlastitu nadmoć nad historijski danom neposrednošću:

„Ničemu se ne čuditi (*nil admirari*) zato je stvarna životna mudrost. Nijedan životni moment ne sme za čoveka imati veći značaj nego da svakog trenutka, kada hoće, može zaboraviti; svaki pojedinačan životni moment mora, sa druge strane, imati toliko značenja za čoveka da ga se svakog trenutka može setiti“ (*ibid*: 250).

Ironični esteta ne pridaje nikakvu inherentnu vrijednost društvenim vezama i međuljudskim odnosima, oni su tek sredstvo i povod za demonstraciju njegove nadmoći i neovisnosti (usp. ibid: 252). Prijateljstvo, ljubav i brak za esteta su „zamke“ koje nas dovode u zavisnost od drugih. Ironični esteta ovladava vlastitim osjećajima uživajući u refleksiji o njima kod sebe i kod drugih ljudi – on se posvećuje obuzdavanju i vladanju onim slučajnim: „Nešto slučajno činimo apsolutnim, i kao takvo predmetom apsolutnog obožavanja.“ (ibid: 256). U *Dnevniku zavodnika*, tekstu naslovljenom na zavodnika Johannesu koji snubi mladu djevojku Cordeliju, vidimo najrefleksivniji oblik esteta opisan u *Plodoredu*. Johannes utjelovljuje dovođenje estetskog načina života do najdublje točke ostvarivosti, ali i do krajnosti očajanja koje anticipira nadilaženje estetske sfere (usp. Rush 2016: 233). Za razliku od Don Giovannija i Fausta, Johannes u objektu svoje želje, djevojci Cordeliji, svjesno izaziva i kultivira osjećaje nezavisnosti i slobode kako bi njegov podvig dobio na važnosti i dubini – za njega Cordelija nije tek objekt subjektivne želje, već konkretna individua čiju autonomiju prepoznaje i njoj pokazuje, da bi je zatim pretvorio u estetski objekt kojim demonstrira svoje estetičarske sposobnosti izdizanja iznad svake emocije, odnosa i društveno sankcionirane vrijednosti (usp. ibid: 235). Imajući potrebu da od objekta svoje djelatnosti učini samosvjesnu, slobodnu individuu, Johannes neizravno pridaje važnost kategorijama koje pripadaju sferi dane aktualnosti nad koju se trudi uzdići. Tražeći sebi ravnopravno ljudsko biće koje će ga pojmiti i priznati, Johannes više ne stremi potpunoj nerazumljivosti te radikalnom individualističkom nihilizmu koji bitno određuje ironičnu romantičarsku poziciju – on svoju djelatnost sad može obavljati samo u odnosu na ljudsku Drugost čije priznanje traži, a to je začetak etičke svijesti.

3.2. Etički život

Drugi dio *Ili-ili* sastoji se od pisama A-ova prijatelja, suca Wilhelma, koji kritizira njegov svjetonazor te mu pokušava pružiti životne savjete koji će ga izvući iz očajanja u kojem se nalazi. Sudac Wilhelm prepoznaje porijeklo A-ova očaja – nestalnost i neobvezivanje koji ga sprječavaju da svoju slobodnu individualnost pozitivno potvrdi donošenjem izbora i odluka s trajnim posljedicama koje zahtijevaju dugotrajnu predanost. Upozorava ga da će mu „život prolaziti u stalnim zaletima da počne živjeti“ (usp. Kierkegaard 1979: 392). „Prezirući sve što su postavili božanski i ljudski zakoni“ (usp. ibid: 399), A se posvećuje neostvarivim apstrakcijama čija ga neostvarivost dovodi do stanja „nesretne svijesti“. Sljedeći vlastita neobuzdana raspoloženja, jedino do čega je došao jest sveobuhvatna i sveprožimajuća sumnja koja je na kraju počela nagrizzati i njegovu poziciju:

„Ti ideš za svakim raspoloženjem, svakom mišlju, bili oni dobri ili loši, vedri ili tužni, do krajnje granice, ali ipak tako da se to više zbiva apstraktno nego konkretno, da je to praćenje više neko raspoloženje iz kojeg ništa drugo ne proizlazi osim sumnje o njemu, čak ni toliko da bi tebi bilo teže ili lakše da se sledeći put prepustiš istom raspoloženju, jer stalno za to čuvaš mogućnost“ (ibid: 401).

Wilhelm pokušava navesti A na prihvaćanje vrijednosti etičkog života analizirajući temu u kojoj se njihova suprotstavljena stajališta mogu poklapati – ljubav; Wilhelm će pokušati prikazati kako institucija braka – objektivna i društveno sankcionirana tradicija kakvima se A opire – može ne samo uključivati estetsku komponentu, već i odvesti estetiku na višu razinu od one koju omogućuje prebivanje u estetskoj sferi (usp. Rush 2016: 249). Kao što je i bilo anticipirano refleksivnim estetizmom zavodnika Johannesesa, brak predstavlja dijalog i harmonični suživot ravnopravnih subjekata u kojem estetska refleksija može postići veću dijalektičku kompleksnost i zaokruženost. Wilhelm opravdava vlastite stavove koristeći A-ove pojmove pokušavajući pokazati kako bračna obveza može biti odličan primjer opisane metode „plodoreda“ (usp. ibid: 250). Brak nije ni neposredna, idealizirana i apstraktna romantična ljubav, koja je „ljubav uz isključenje braka“, ali nije ni pragmatični malograđanski brak iz računa, koji je pak „brak uz odricanje ljubavi“ (usp. Kierkegaard 1979: 413) – on je jedinstvo istinske ljubavi i društveno sankcioniranog zavjeta. Brak pruža beskonačnost koja je za nesretnu svijest ostala nedostižna putem puke refleksije sadržavajući u sebi „etički i religiozni trenutak“ jer je zasnovan na „rezignaciji“ (usp. ibid: 418) – predavanju svome partneru te instituciji sâmoj, utemeljenoj u kulturološkim tradicijama i kršćanskoj religiji. Brak predstavlja jedinstvo nesvodivih suprotnosti nad kojima nesretna svijest zdvaja: slobode i nužnosti, općeg i pojedinačnog, apstraktnog i konkretnog – ali imajući ih ne samo neposredno, kao romantična ljubav, već i putem refleksije (usp. ibid: 426). Brak ljubavi daje konkretnost, dugovječnost te zbiljski realitet u društvenoj sferi, čime čuva prvu zaljubljenost od propadanja uslijed neodrživosti njezinog idealnog oblika. On čovjeka povezuje s „velikim tijelom roda“ omogućujući mu da „u posebnom posjeduje opće“, tj. da kao pojedinac bude učinjen razumljivim zajednici postavši dijelom njezinog sustava uloga i vrijednosti (usp. ibid: 465), da postane punopravnim dijelom društva koje Wilhelm izjednačava sa stvarnošću: „(...) društveni odnosi jedu stvarnost.“ (ibid: 478). Kao estetsko jedinstvo općeg i pojedinačnog on je „poetičan“ (usp. ibid: 471), ali svoju poetičnost, kao i vjernik na kraju Kierkegaardove disertacije, dobiva izvana, od nečeg višeg – u ovom slučaju društva i njegove religije. S obzirom da je brak konkretizacija i produljenje prve ljubavi, njezina estetika, tvrdi Wilhelm,

također je i estetika braka, ali brak je „nešto više“ – on nije tek duhom prožeta čulnost ili sloboda od prirodne nužnosti, brak podrazumijeva posjedovanje sâmoga sebe kao slobodnog bića, što je preduvjet njegovoj autentičnosti (usp. *ibid*: 440). Za A dužnost kao komponenta braka je „svijest“ koja narušava osjetilnu i emotivnu neposrednost prve ljubavi (usp. *ibid*: 514), ali, tvrdi Wilhelm, ona samo učvršćuje prvotni zanos i daje mu strukturu djelujući kao „autoritet koji odgovara spontanosti želje“ i „sigurnost koju ništa ne može pokolebati“ (usp. *ibid*: 515). Dužnost se prema njegovu mišljenju mora prihvatiti kao sredstvo izgradnje vlastitog identiteta i karaktera tako da se vlastitom životu i ličnosti daje konkretni oblik i sadržaj. Dužnost nije, kao što A drži, tek ograničavajuća naredba zajednice, ona je poziv i prilika da se na određen način reagira na društvenu danost, da je se „prevede iz vanjštine u unutrašnjost“, tj. da je se internalizira i svjesno prihvati kao vlastiti imperativ (usp. *ibid*: 517). Estetičar mora moći postati radikalno različit subjekt te uvidjeti kompatibilnost između individualizma i preuzimanja obveze te činjenicu da je sloboda neovisnost o zavisnosti od drugih, a ne od njih sâmih uopće – što će spoznati kroz brak. Bračna dužnost podrazumijeva prihvaćanje odgovornosti za druge te polaganje povjerenja u njih, što brak čini: „(...) etičkim oblikom vjere – ne vjerovanja *da* će osoba napraviti ovo ili ono za tebe iz ljubavi, već vjerovanje *u* osobu da će imati milosti za tebe.“ (Rush 2016: 252). Brak time predstavlja anticipaciju milosti koja će definirati kasniji odnos između religiozne ličnosti i boga (usp. *ibid*.).

Pojam izbora temeljan je za etički život. Čovjek je stalno u procesu izgrađivanja vlastite ličnosti i karaktera kroz donošenje odluka i pridržavanje tih odluka, on ne može „zaustaviti ili prekinuti lični život“, tj. odbiti napraviti izbor – ukoliko ga poput A ne napravi, pretvara se u nesretnu svijest nošenu vlastitim nesvjesnim porivima (usp. Kierkegaard 1979: 529). Važno je naglasiti da izbor nije bitan zbog onoga što se odabire, već zbog „strasti i predanosti“ kojima se bira (usp. *ibid*: 532), zbog sâme činjenice izbora i razumijevanja što on podrazumijeva. Prepoznavši ovo, pojedinac „bira sebe“ preuzimajući odgovornost za vlastite postupke te svoju prošlost, sadašnjost i budućnost (usp. Cross 1997: 147). Osnovni izbor se svodi na radikalnu odluku koja je sadržana i u naslovu djela: „(...) ili moramo živeti estetički, ili moramo živeti etički.“ (Kierkegaard 1979: 533). Sfera etičkoga – općevažećih zakona, vrijednosti i tradicija neke kulture i društva – jest ono pomoću čega neki odabir postaje izbor jer tek u toj sferi postupci slobodnih pojedinaca mogu biti vrednovani te prepoznati kao valjani, tek u sferi etičkog izbor može imati trajne, konkretne posljedice. Napravivši ovaj radikalni prekid s estetičnim razmišljanjem, koje činjenice individualne slobode i mogućnosti izbora lišava „makro značenja“ (usp. Rush 2016: 254), pojedinac prihvaća ograničavajuću prirodu izbora

kao neizbježni preduvjet pozitivnog djelovanja.

Kierkegaardovo postavljanje problema kao radikalne dileme koja ne može biti dijalektički razriješena, već putem sposobnosti konkretnog egzistirajućeg pojedinca da poduzme radikalnu odluku koja nadilazi puko zaključivanje može se shvatiti kao implicitna kritika Hegelova koncepta posredovanja, ukidanja i nadilaženja apstraktnih kontradikcija pomoću novog, pozitivnog pojma (usp. Stewart 2015: 116). Kierkegaard „odbacuje spekulativni način razvoja“ i u odnosu na pojedinca i u odnosu na svjetsku povijest (usp. Thulstrup 1980: 323). Njegov „ili-ili“ predstavlja radikalni pomak s „kvantitativne“, hegelijanske dijalektike na „kvalitativnu dijalektiku“ u kojoj se promjena odvija putem „tranzicije ispunjene patosom“ u obliku naglog, nepredvidivog i duboko personalnog „skoka“ (usp. ibid: 334) Istinu ne predstavlja proturječnost nadiđena putem nadređenog, višeg pojma, već sama kontradikcija, nerazrješiva u stvarnom životu neovisno o dijalektičkoj nužnosti kvantitativne dijalektike (usp. Stewart 2015: 117).

Iako je predstavnik Hegelove sfere običajnosti, Wilhelm iznosi kritiku suvremene filozofije, što se prvenstveno odnosi na Hegela. On im predbacuje što promatraju život kao određen, zaustavljen u vremenu i promišljen dokraja bez ikakvih proturječja i suprotnosti; oni zanemaruju činjenicu da procesi historije i individualnog razvoja nikada nisu dovršeni te da se ljudski život odvija svakodnevno kroz aktivno sudjelovanje pojedinca koji donosi teške izbore i djeluje neovisno o zaključcima apstraktnog razmišljanja. Premda naglašava važnost hegelovske običajnosti za duhovni razvoj pojedinca, Wilhelm je „suštinski nehegelovski etičar“ jer promišlja ljudski život isključivo u sferi slobode, gdje su izbori konkretni i stvarni, a ne u sferi nužnosti, gdje su izbori tek hipotetski i nemaju utjecaj na stvaran život (usp. Thulstrup 1980: 327). Filozofi, kao i A, griješe jer „od samih sebe stvaraju apsolut“ i jer vlastito vrijeme pristrano „zamjenjuju apsolutnim vremenom“ (usp. Kierkegaard 1979: 536), a mišljenje brkaju sa slobodom (usp. Thulstrup 1980: 331). Njihov sistem nužnosti ustvari nije sistem – dovršena, dosljedna cjelina – već „hipoteza“ koju je nemoguće potvrditi u nekom trenutku u vremenu kao važeću zasvagda (usp. ibid.). Premda se slaže s idejom o nužnosti historijskih procesa i njihovom utjecaju na pojedinca, Wilhelm pravi razliku između „vanjske djelatnosti“, kojom se bave suvremeni filozofi, te „unutrašnje djelatnosti“, koja ne pripada historiji i nije predmet suvremene filozofije koja u svemu pronalazi nužnost (usp. Kierkegaard 1979: 539). Wilhelm pod pojmom „univerzalnosti“ podrazumijeva isto što i Hegel – univerzalno važenje etičkih tvrdnji te život građanskog društva koji pruža temelj tim tvrdnjama – ali on naglašava važnost pojedinčeva odnosa spram te univerzalnosti kojim „osvaja slobodu za sebe“ ne ostavši potpuno zatvoren u njoj (usp. Thulstrup 1980: 335). Nužnost, nastavlja

Wilhelm, može biti pronađena u istraživanjima logičara i prirodnih filozofa, ali ne kad se proučava slobodna djelatnost ljudskih bića koja se svakodnevno suočavaju s nerješivim proturječjima i bivaju dovedena pred potrebu da donesu odluke: „Za istorijski proces ne postavlja se pitanje o nekom "ili-ili", ali svakako nijednom filozofu nije moglo pasti na pamet da poriče kako to postoji za individuu koja dela.“ (Kierkegaard 1979: 539). Kontradikciju između razmišljanja vođenog dijalektičkom nužnošću i pojedinačeva slobodnog djelovanja zorno pokazuje činjenica da razmišljanje sâmo nesposobno da navede čovjeka na djelovanje: „Odatle, dalje, proizlazi njena nesposobnost da čoveka dovede do delanja i njena sklonost da sve dovodi do mirovanja; jer ona u stvari zahteva da se dela nužno, a to je protivrečnost.“ (ibid: 540).

Sljedeći temeljni pojam za vođenje etičkog života je kajanje, a ono je osvrtnje na svoju „unutrašnju historiju“, poduzete odluke i izbore, na samosvjestan i refleksivan način. Kajanje je ekvivalent posredovanju u kontekstu unutrašnje historije, ali nije mu jednako (usp. ibid: 540). Pokajnik je obuzet mišlju da je mogao djelovati drukčije nego što je djelovao, ali nije. Kajanje je stoga u jednu ruku „izraz pomirenja“, prihvaćanja krive upotrebe vlastite slobode, a u drugu „apsolutno univerzalan izraz nepomirljivosti“ (usp. ibid.) – spoznajom da je krivo djelovao i priznavanjem vlastite odgovornosti za pogrešan izbor pojedinac se ne lišava patnje, štoviše, ona se time produbljuje i potpuno ga obuzima. Kajanje je element etičkog života jer je potrebno poštovati objektivne zakone i norme zajednice kojoj se pripada, a također i imati svijest o potrebi donošenja pozitivnih izbora i preuzimanja odgovornosti za njih, da bi se ono uopće moglo osjetiti. Ono je, međutim, i korak bliže kršćanskoj vjeri u kojoj čovjek stoji sâm pred božanskim apsolutom. Štoviše, kršćanska obveza kajanja priječi etičkoj individui da svoj subjektivitet potpuno poništi u objektivitetu etičke zajednice, ono pojedincu daje apsolutni izraz kojim on nadrađa zakone koje poštuje pretvarajući njihovu izvanjskost u vlastitu nutrinu i postajući do te mjere slobodnim da može snositi krivnju za vlastite postupke vječno i apsolutno:

„On se ne može odreći svega toga što tome pripada, čak ni od najbolnijeg, čak ni od onog što ga najokrutnije pritiskuje; mada je izraz za tu borbu, to sticanje – kajanje. Njegovo kajanje vraća se u prošlost i ima za predmet vlastito ja, porodicu, ljudski rod – dok samoga sebe ne nalazi u bogu. Samo pod ovim uslovom može samoga sebe izabrati, i to je jedini uslov koji on želi, jer samo tako sebe može izabrati u apsolutnom smislu“ (ibid: 577).

Pokajnik sebe, sa svojom specifičnom unutarnjom historijom, izdvaja od ukupnog čovječanstva i bira samoga sebe kao slobodnu individuu koja mora izgraditi vlastiti život kroz biranje i djelovanje, ali on istovremeno biva svjestan vlastite povezanosti ne samo sa svojom

konkretnom zajednicom, već i s čovječanstvom uopće. Tek kad na ovaj način osvijesti vlastitu moć, ali i obvezu te odgovornost izbora, pojedinac može istinski razlikovati dobro i zlo:

„(...) tek birajući samoga sebe u apsolutnom smislu, činim sebe beskonačnim u apsolutnom, jer ja sam lično *sâm* apsolut, jer samo samoga sebe mogu birati u apsolutnom smislu, i taj opravdani izbor samoga sebe jeste moja sloboda, i tek izabравši samoga sebe u apsolutnom smislu, postavio sam apsolutnu suprotnost, naime, suprotnost koja postoji između dobra i zla“ (ibid: 584).

Ironični esteta kao nesretna svijest povezan je pak s osjećajem „tuge“ koja je izraz patnje zbog vanjskih uzroka, zbog boli koja se percipira kao nametnuta nesreća za koju pojedinac nije odgovoran. Tuga nesretne svijesti je „estetička“ i „reflektirana“ tuga koja nije uzrokovana krivicom i kajanjem, već stjecajem okolnosti te ne ovisi o slobodi, već o nužnosti vanjskih okolnosti na koje pojedinac odgovara neposredno i nedosljedno (usp. ibid: 594). Nesretna svijest utemeljuje svoj svjetonazor u negativnoj apstrakciji, ona „svoj uvjet ima van sebe“ te stoga očajava (usp. ibid.). Tuga se pojavljuje nadomak prelaska iz estetičke sfere u etičku, kada reflektivni estetičar, „prozrevši sve kao taštinu“, i sam prepoznaje svoj svjetonazor kao ništavan te doseže vrhunac krize koju Wilhelm opisuje kao „posljednji estetički pogled na život“ (usp. ibid: 537). Nesretna svijest je u ovoj patnji, međutim, osjetila „vječnu važnost ličnosti“, ona je osjetila vlastitu izolaciju u odnosu na svijet koji je pokušala nadići negiranjem, što predstavlja temelj za prelazak u etičku sferu (usp. ibid: 575), gdje će ta ista individualna, slobodna, neovisna ličnost poduzeti povratak ka neposrednosti koju je odbacila, ali na način da svjesno poduzima to ograničavanje kao pozitivan, konkretan izraz vlastite slobode koja njoj i drugim mislećim subjektima poput nje postaje „transparentna“ – uklopiva u sustav vrijednosnih kategorija te objektivno važeća (usp. ibid: 606). Tek u etici tuga dobiva istinsko značenje kada postaje kajanje, tj. „etička tuga“ (usp. ibid: 394), i kada pojedinac prestaje o svojoj patnji razmišljati kao o nametnutoj te preuzima odgovornost za nju i u njoj vidi izvor vlastite individualnosti: „(...) ali da se čovek stvarno oseća krivim, to je stvarni razlog za plakanje i u suzama kajanja postoji večno blaženstvo.“ (ibid: 597).

Na pojedincu je da prizna nužnost svoje utemeljenosti i određenosti specifičnim historijskim trenutkom na koji nije imao utjecaja. On mora „izabrati sebe kao proizvod“ aktivno sudjelujući u historijski danom realitetu i preuzimajući odgovornost za svoje postupke i izbore unutar zadanih okvira – on mora sebe priznati kao proizvod, ali i kao zadatak na čijem izvođenju mora raditi tijekom čitavog života (usp. ibid: 608). Kao što je napisao na kraju disertacije, Kierkegaard i sad govori o prihvatanju svoje egzistencije kao „dara“ i „zadatka“ ostvarivanja

vlastitog potencijala kojeg se primilo od nečeg višeg od sebe – a taj zadatak se u ovoj fazi razvoja svodi na „preobražavanje vanjštine u unutrašnjost“ (usp. *ibid*: 608), na povezivanju „slučajnog“, „pojedinačnog“ i „neposrednog“ s općim u kojem oni zadobivaju trajan i univerzalan značaj (usp. *ibid*: 613).

Posljednji dio *Ili-ili* je propovijed jednog Wilhelmovog prijatelja, jutlandskog pastora, s podnaslovom *Pouka koju nam donosi misao da u odnosu na Boga nikad nismo u pravu*. U ovoj propovijedi, kojom se najavljuje novi obrat – prelazak pojedinca iz etičke sfere u religioznu – opisuje se vrsta odnosa koji vjernik ima spram Boga. Pojedinac je nadišao reflektiranu neposrednost estetske faze, negativnu apstrakciju ironije te opću univerzalnost zakona zajednice – njegov apsolut, ono od čega prima „dar“ i „zadatak“ svoje egzistencije, jest Bog. Etičko je bilo tek napola uspješan pokušaj zahvaćanja onog „Dobrog“ kao apsolutne vrijednosti jer sadrži razne kontingencije i odstupanja od tog ideala (usp. Westphal 1997: 107) – ono je, zajedno s etičkim čovjekom, „uvijek u krivu“ u usporedbi s božanskom dobrotom, kojoj se ljudski moral može samo stalno približavati. Čovjek sada svoj identitet i smisao ima u svijesti o vlastitoj neadekvatnosti u odnosu na Božje savršenstvo, o vlastitoj nesavršenosti koju osjeća u odnosu na božanski ideal kojem stalno stremlji, ali nikad ne postiže: „(...) poučno je što nismo u pravu, poučno je što to uvek imamo.“ (Kierkegaard 1979: 693). Pojedinac u vjeri osvještava vlastitu „ontološku ovisnost o Bogu“ kao činjenicu da on svoju suštinu, smisao i svrhu ima u statusu vječno drugotnog i zavisnog (usp. Rush 2016: 294). Stav vjere nije racionalan te ne proizlazi iz nužnosti spoznate zaključivanjem, on proizlazi iz „ljubavi“ – slobodne želje i prepuštanja činjenici da „nikad neće biti u pravu u odnosu na boga“, da će utemeljenost vlastitog bića uvijek nalaziti u onostranom izvoru (usp. Kierkegaard 1979: 692). Uvjerenje vjere je čovjekovo najviše duhovno postignuće, tek u njemu postiže najviši i najčišći izraz vlastite individualnosti i osobne slobode utemeljene u apsolutnoj, nepromjenjivoj osnovi: „(...) tek duboka unutarnja uzbuđenost, tek negativna dirnutost srca, tek te ona čini sigurnim da je ono što si shvatio tvoje, da ti to nikakva sila ne može oduzeti; jer samo istina koja te izgrađuje jeste za tebe istina.“ (*ibid*: 696).

4. RELIGIOZNA SFERA

U ovom ćemo poglavlju pažnju pokloniti prelasku iz etičke u religioznu sferu, o kojem Kierkegaard piše u *Strahu i drhtanju* (dan. *Frygt og Bæven*), knjizi objavljenoj iste godine kad i *Ili-ili* – 1843. U njemu se bavi biblijskom pričom o Abrahamu, kojeg interpretira kao „junaka

vjere“ – prvog čovjeka u povijesti koji je nadišao sferu običajnosti kako bi ispunio zahtjeve vlastite vjere. U ovom djelu Kierkegaard pruža daljnju kritiku Hegelove filozofije utvrđujući kako vjera nadilazi razum predstavljajući najviši doseg ljudskog duha, što je za Hegela spekulativna filozofija. Nadalje, u ovoj knjizi Kierkegaard daje jasnu „ulogu“ ironiji kao „međukoraka“ između estetske i etičke svijesti koji svijesti daje ne samo ideju slobodne individualnosti, već i onu objektivne univerzalnosti s kojom ta individualnost stupa u odnos. Osvrnut ćemo se i na druga Kierkegaardova „religiozna djela“: *Filozofijsko trunje* iz 1844. (dan. *Philosophiske Smuler*), *Završni neznanstveni zaglavak* iz 1846. (dan. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*) te *Bolest na smrt* iz 1849. (dan. *Sygdommen til Døden*). U njima Kierkegaard dokraja razvija vlastitu viziju kršćanske vjere kao cjeloživotne prakse i meditacije nad vlastitom nesavršenosti, nepotpunosti i neutemeljenosti u odnosu na savršeni apsolut Boga kojem se pojedinac obvezao. U *Završnom neznanstvenom zaglavku* Kierkegaard doraduje vlastite poglede o ironiji uklapajući je u šire okvire pojedinčeva dolaska kršćanskoj vjeri te nadopunjujući je drugim oblikom „komičnog“ – humorom.

4.1. Vjera kao „teleološka suspenzija etičkog“ i „paradoks“

Priča o Abrahamu prikaz je sukoba između običajnosti, morala garantiranog zakonima, običajima i tradicijama društva, tj. onog „etičkog“ ili „univerzalnog“ čiju definiciju Hegel i sudac Wilhelm dijele. Ako promatramo Abrahamovu spremnost da žrtvuje svojeg jedinog sina Bogu koji se obratio samo njemu sa stajališta etičkog sistema njegove zajednice, tada ga možemo smatrati jedino luđakom i ubojicom jer djeluje protivno objektivitetu unutar kojega je rođen, odrastao i dobio svoje mjesto u svijetu. Vjera, tvrdi Kierkegaard, opravdava njegov čin: „Etički izraz za ono što je Abraham napravio jest da je bio spreman ubiti Izaka; religiozni izraz je da je bio spreman žrtvovati Izaka.“ (Kierkegaard 1985: 60). Nadalje, ne samo da je bio spreman prekršiti zakone zajednice, Abraham je kao „vitez vjere“ paradoksalno vjerovao da će ono čega se odriče dobiti natrag u ovome životu (usp. *ibid*: 65). Paradoks je sadržan u vjerovanju u ostvarenje nečega što je, razumski i empirički gledano, nemoguće. Abrahamova veličina je u tome što se mogao uzdići iznad morala zajednice iz kojeg je potekao, a da ne učini grijeh ili zlo, naglasivši svojim postupcima jaz koji postoji između vanjskog svijeta, čiji je dio i običajnost, te pojedinčeva unutrašnjeg života i osobne motivacije. Taj jaz moguće je izraziti na dva načina – „rezignacijom“ i „vjerom“. Rezignacija je mirna, stoička pomirenost s nepovoljnim okolnostima na koje se ne može utjecati te uzdanje u Božju milost u životu poslije smrti, a vjera je uzdanje u paradoks, u ono nemoguće koje će biti ostvareno tijekom ovoga života.

Uvidjevši diskrepanciju između vlastitih težnji i vanjskog svijeta, rezignirani pojedinac potvrđuje svoj identitet, slobodu i dostojanstvo zadržavajući te želje usprkos vanjskome svijetu koji mu ih neće nikada uslišiti. On poima opći poredak kontingentnih okolnosti na koje ne može utjecati „odbacujući ukupnu konačnost da osvoji vječnost“ i „dobivajući sebe kao vječnu svijest u skladu s vječnim bićem“ (usp. *ibid*: 77). Rezignirani pojedinac nalazi utjehu i smisao u svojoj neotklonjivoj boli – umjesto da svoje snage usmjeri na prilagođavanje i modificiranje vlastitih želja, on bira potpuno se usredotočiti na ono što želi, ali zna da ne može dobiti. „Vitez vječne rezignacije“ potvrđuje autonomiju svojeg duha u odnosu na vanjski svijet čvrsto se držeći neostvarive želje na kojoj utemeljuje smisao svojeg života:

„Jer vitez će onda, kao prvo, imati snagu usredotočiti cijeli sadržaj svojega života i smisao stvarnosti u jednoj jedinog želji. [...] Kao drugo, vitez će imati snagu usredotočiti cijeli rezultat svoje refleksije u jednom činu svijesti“ (*ibid*: 72).

Tip „viteza vječne rezignacije“ u sferi religije podsjeća na „neobičnog čovjeka“ u sferi etike, opisanog na kraju Wilhelmova drugog pisma u *Ili-ili*. Wilhelm opisuje čovjeka koji je poduzeo „skok“ u etičko, ali smatra da ne može ispuniti njegove zahtjeve nalazeći u toj neadekvatnosti svoju sudbinu: „(...) ali se ipak može nalaziti istina u nemoći da se ostvari ono što je opšte.“ (Kierkegaard 1979: 679). Ovo podsjeća na poznati događaj iz Kierkegaardova života kada je naglo prekinuo zaruke s Regine Olsen, djevojkom u koju je, prema svemu sudeći, bio zaljubljen, tvrdeći da će njegova mračna osobnost narušiti stabilnost i sreću braka. Kierkegaard je, kao „neobičan čovjek“, pokušavao opravdati svoju odluku tvrdnjom da je moguće razviti se etički, a da se ne sudjeluje u jednom njegovom konkretnom izrazu – braku³. Kao što „vitez vječne rezignacije“ odustaje od mogućnosti sreće u sadašnjem životu pouzdajući se u vlastitu vjeru, „neobičan čovjek“ nalazi smisao u općem ne sudjelujući u njemu na izravan, konkretan način:

„Radovaće se drugima, kojima je dosuđeno da ostvare opštost, možda će bolje nego oni sami uvideti koliko je to lepo; ali sâm će tugovati, ne kukavički i obeshrabreno, nego otvoreno i duboko; jer on će reći: "Ja ipak volim opšte"“ (*ibid*: 680).

Ironija i humor pripadaju sferi rezignacije, njima pojedinac reflektira o sebi naglašavajući činjenicu da je „nesumjerljiv sa stvarnošću“, da je on kao pojedinačnost nekompatibilan sa svijetom, s onim univerzalnim (usp. Kierkegaard 1985: 80). Ironija predstavlja granicu prijelaza iz estetskog u etičko, a humor iz etičkog u religiozno (usp. *ibid*: 110). Ironičar je

³ Ovo tumačenje iznosi prevoditelj *Ili-ili*, Milan Tabaković, u fusnoti 263 na str. 679.

pojedinaac „(...) čije je oštro oko radikalno odmjerilo smiješnost života“ (ibid: 132) – izdvojivši se iz neposrednosti svijeta, ironičar ističe nedosljednost i ispraznost onoga što se inače uzima ozbiljno, čime pravi korak bliže stanju svijesti u kojem će se moći ozbiljno vratiti univerzalnom, ali kao slobodan pojedinac svjestan svojih postupaka, kao što je i bilo opisano u *Ili-ili*:

„Vitez vjere“ pak, poput Abrahama, biva odvojen od vremenite konačnosti u kojoj leži njegova neostvariva želja, ali joj se vraća usredotočujući svoju vjeru upravo u neostvarivome: „(...) ali potrebna je paradoksalna i skromna hrabrost onda da se pojmi cijela konačnost snagom apsurdna i ta hrabrost je hrabrost vjere“ (ibid: 77).

Etičko je ono univerzalno koje obuhvaća svako moguće legitimno i razumno opravdanje nečijeg djelovanja; unutar njega se individua formira gradeći veze i odnose s drugima u zajednici te sustav vrijednosti i razlikovanja dobra i zla. „Iskušenje“ u toj sferi je poriv za afirmiranjem svoje partikularnosti usprkos onog univerzalnog, a „griješ“ je zadovoljenje toga poriva; „pokajanje“ je pak vraćanje grešne partikularnosti pod okrilje univerzalnoga (usp. ibid: 83). Međutim, Abraham nije grešnik zbog svoje vjere koja paradoksalno opravdava njegovo izdizanje iznad univerzalnost koja ga je dotad definirala:

„Jer vjera je upravo ovaj paradoks da je samotni pojedinac viši od onog univerzalnog, premda na način, neka bude zabilježeno, da je pokret ponovljen, tj. da se samotni pojedinac, pošto je bio u univerzalnom, sad odvaja kao partikularan nad univerzalno“ (ibid: 84).

Stoga, Abraham ne griješi, njegov čin ne može biti ocijenjen kao zao, nerazuman i nemoralan jer on svojom vrstom motivacije nadilazi sferu u kojoj te oznake nose smisao. On nije „tragični junak“ koji se odriče vlastite želje i boljitka u korist zajednice koja potom slavi njegovu žrtvu. Tragični junak svrhu svojeg djelovanja ima unutar onog univerzalnog te je njegov čin, bez obzira na njegovu težinu i bolnost, razumljiv i visoko moralan svakom članu njegove zajednice – Abraham se pak odvaja od zajednice prilikom svojeg djelovanja te „za njim ne možemo plakati“ (usp. ibid: 89). „Junak vjere“ svoju odluku ne donosi refleksijom i zaključivanjem, već strašću (usp. ibid: 71) – kod njegovog djelovanja nema hegelijanske medijacije kroz ono univerzalno i svima razumljivo kao nužno. Kao i prilikom „skoka“ iz estetskog načina života u etički, pojedinac se izdiže nad univerzalnu običajnost duboko osobnim činom volje koji ne može biti učinjen jasnim drugima, poput postupaka tragičnog junaka – čim bi postojala medijacija, „vitez vjere“ bi se našao unutar sfere etičkoga te postao „grješnik“ (usp. ibid: 85). Kao i u slučaju dileme između estetskog i etičkog načina života, Kierkegaard i ovdje pojedinca smješta pred „negativan koncept“ – razumski nepojmljiv i do krajnosti zaoštren paradoks koji može biti razriješen samo djelovanjem, a ne spekulacijom i diskurzivnim razmišljanjem (usp. Stewart 2015: 128). Na primjeru Abrahama Kierkegaard demonstrira nesposobnost razumski i

dijalektički konstruiranih sistema da u sebe uklope cjelokupni ljudski život i djelovanje. Činjenica da vjera nije tek jedan od koraka nužnog razvoja svjetskog Duha te da ne može biti uklopljena ni u kakav apstraktni sistem pojmova dokazuje manjkavost sistema koji ne posjeduje istu sveobuhvatnost koju njegovi zagovornici tvrde da posjeduje (usp. Thulstrup 1980: 347). *Strah i drhtanje* je Kierkegaardov pokušaj da pokaže razinu predanosti i truda koje vjera zahtijeva, on želi obratiti pažnju na vrijeme kad je vjera bila „zadatak za cijeli život“, a ne jednostavno i dano vjerovanje kojem se svaki pojedinac može lako predati putem emocija ili spekulacijom definirani i nadiđeni moment u duhovnom razvoju čovječanstva (usp. Westphal 1997: 108). Religija nije uklopljena u sustav običajnosti, naprotiv – ona od pojedinca zahtijeva da se udalji od sigurnosti vlastite kulture i da svoju vezu s univerzalnim počne definirati prema svojoj osobnoj vezi s apsolutom, a ne obrnuto (usp. ibid: 110).

Vjerski pojedinac pronalazi višu vrstu dužnosti koja je istovremeno posve pojedinačna i osobna, jer se tiče samo njega i njegove „unutrašnje historije“, i maksimalno univerzalna, apsolutna. Okretanje osobnom odnosu s apsolutom pojedincu daje nepokolebljivo egzistencijalno utemeljenje koje ne ovisi o kontingentnim okolnostima historijskog trenutka, kulture i mjesta u društvu – vjera je apsolutna potvrda njegove slobodne individualnosti koja neće ogreznuti u apstraktni nihilizam, već će imati maksimalno univerzalnu osnovu koja je jednaka za čovječanstvo u cjelini. Vjera je također nešto što nije nadiđeno niti može biti nadiđeno kao apstraktan koncept upisan u duhovnu historiju čovječanstva. Ona je duhovni poduhvat koji ne samo da zahtijeva cjeloživotnu predanost i rad, već i nešto što ne može biti naslijeđeno i poput znanja doslovno preuzeto od prethodnika:

„Stoga nijedan naraštaj nije od drugog naučio kako voljeti, nijedan naraštaj ne može započeti drugdje do na početku, zadatak nijednog kasnijeg naraštaja nije kraći od onog njegovog prethodnika i ako netko, za razliku od prethodne generacije, nije voljan ostati pri ljubavi, već želi ići dalje, onda su to tek isprazna i budalasta naklapanja“ (ibid: 145).

Za Kierkegarda je paradoks odraz proturječja i nepremostivih teškoća s kojima se svaki pojedinac nužno susreće u životu i s kojima se ne može izaći nakraj spekulativnim razmišljanjem, već stalnim djelovanjem i donošenjem izbora koji nisu potaknuti razumom. Krećući se iz jedne u drugu sferu egzistencije, pojedinac u svakoj od njih na specifičan način pristupa proturječju između pojedinačnog i univerzalnog želeći svoju pojedinačnost učiniti univerzalnom i nadići njezina ograničenja. U estetskoj fazi to čini kroz maštu, umjetnost i refleksiju o vlastitim raspoloženjima koje želi apsolutizirati kao jedinu istinsku stvarnost. U ironiji pojedinac izlazi iz hedonističke neposrednosti estetske faze uvidjevši nemogućnost da

se ona učini dosljednom i univerzalnom te zapada u nihilizam u kojem u svemu oko sebe ističe proturječja slična onom u njemu sâmom. U etičkoj sferi pojedinac uviđa potrebu da radikalno raskine s ironičnim cinizmom i da prihvati ono što je kao radikalni individualist nijekao – univerzalnost dane historijske realnosti pomoću koje može svojoj slobodi dati konkretan, pozitivan sadržaj unutar zajednice subjekata poput njega. U religioznoj sferi pojedinac se vraća radikalnom individualizmu s početka, ali obogaćen potrebom za razvijanjem u odnosu na nešto više i univerzalno – u ovom slučaju, kršćanskog boga, koji predstavlja apsolut, maksimalno univerzalni entitet u odnosu s kojim se ekstremi pojedinačnog i univerzalnog radikaliziraju i maksimalno zaoštravaju. Dinamika koja je pogonila promjene sfera egzistencije sada je dobila najčišći oblik, sličan onom kakav je imala ranije kod ironije – pojedinac stoji sâm pred apsolutom kršćanskog boga znajući da u njemu ima svoj identitet i smisao, ali također znajući da je beskonačno udaljen od njega, da je potpuno ništavan u usporedbi s njim. U vjeri, koja i sâma ima oblik paradoksa, vjernik na najizravniji, najčišći način dolazi u odnos s istinom ljudske egzistencije: ljudska bića su konačna, nesavršena bića prisiljena donositi izbore koji nadilaze njihovo razumsko poimanje, stalno suočena s jazom koji postoji između njihovih težnji i kontingentnih, nepredvidivih okolnosti u kojima se nalaze bez vlastitog izbora. Štujući kršćanskog boga, vjernik štuje paradoks sâme ljudske egzistencije.

Paradoks u *Filozofjskom trunju* Kierkegaard, ovdje koristeći pseudonim „Johannes Climacus“, naziva „straću mišljenja“, „smetnjom“ koju razum traži i koju mišljenje želi otkriti, iako ga „sâmo ne može misliti“ (usp. Kierkegaard 1998: 41). Paradoks je „ono Nepoznato“ ili sâm Bog (usp. ibid: 44), koji je „granica“ (usp. ibid: 50) te „ono apsolutno različito“ od čovjeka i njegovog diskurzivnog mišljenja, ono što „razum ne može ni misliti“ (usp. ibid: 51). Suočen s paradoksom, razum mora misliti apsolutnu različitost od njega u sebi samom, čime postiže „nadmašivanje sebe samoga koje misli u sebi“ – spoznaju o vlastitoj neadekvatnosti, o potrebi da se povuče pred nerješivim proturječjem kršćanske vjere (usp. ibid.). Čovjek, prije nego što može dobiti ikakvo znanje o Bogu, mora dobiti znanje o vlastitoj apsolutnoj različitosti od Boga, a njega dobiva osvještavanjem o vlastitom „grijehu“, koji znači „biti neistina i to vlastitom krivnjom“ (usp. ibid: 16). Kao što je bilo napisano u pastorovoj propovijedi na kraju *Ili-ili* – čovjek mora osvijestiti da „u odnosu na Boga nikad nije u pravu“, mora, kao što smo također vidjeli u *Ili-ili* i u disertaciji, svoju egzistenciju shvatiti kao „dar“ i „zadatak“ za koji preuzima odgovornost znajući da njegovo ostvarivanje zahtijeva cjeloživotni napor i na kraju je neostvarivo u potpunosti. Ovdje se prvenstveno misli na „iskonski grijeh“ te čovjekovu

inherentno grješnu prirodu, ali i na Isusovo raspeće – sve su to primjeri njegovog odmetništva u odnosu na Boga na čijem iskupljenju mora raditi cijeli život.

Prvi paradoks kršćanstva sastoji se u tome da čovjek ne može shvatiti Boga kao apsolutno različitog od sebe, a da mu on ne da do znanja o njoj – što ne može, budući da je apsolutno različit od njega; drugi paradoks je da Bog postaje konačnim čovjekom u vremenu da bi čovjeku pokazao njihovu apsolutnu različitost, što kao Bog van vremena nije mogao (usp. *ibid*: 53). Prevladavši slijepo pouzdavanje u razum, pojedinac tek kroz vjeru može prihvatiti paradoks kršćanstva, ona je „sretna strast“ u kojoj se „razum i paradoks u trenutku sretno sudare“ (usp. *ibid*: 67). Vjera nije spoznaja jer se ona odnosi na ono vječno i nužno ili na ono čisto povijesno i činjenično, dok vjera strastveno prihvaća „apsurd da je ono vječno ono povijesno“ (usp. *ibid*: 70) – da je vječni, svemogućí Bog van vremena istovremeno mogao biti i konačan čovjek u vremenu koji je to postao kako bi naglasio apsolutnu, nepremostivu razliku između svojeg apsoluta i čovjekove pojedinačnosti.

Johannes Climacus postajanje određuje kao prelazak iz nebitka u bitak, iz mogućnosti u zbiljnost (usp. *ibid*: 82 – 83). Prema njemu, dakle, sve što postaje nije nužno – nužno upravo jest ono što ne može postati jer je oduvijek bilo ono što jest i uvijek će biti, njegova bit je da ono jest (usp. *ibid*). Prijelaz iz mogućeg u zbiljsko zbiva se slobodno: „Svaki uzrok svodi se na slobodnodjelujući uzrok“ (*ibid*: 84). Ovo se primjenjuje i na prošle događaje koji su postali povijesne činjenice te na budućnost – oni u jednakoj mjeri nisu nužni, budući da su se jednom nalazili ili će se tek nalaziti u procesu postajanja (usp. *ibid*: 86 – 87). Prošlost, iako prošla i zbiljska, nije nužna te ne može postati nužna nečijim shvaćanjem (usp. *ibid*: 89), ona, poput svake druge činjenice o vanjskom svijetu, nosi sa sobom neizvjesnost u određenoj mjeri. Climacus tvrdi da je svako znanje o vanjskom svijetu „čin vjerovanja“ jer, čim nečemu pripisujemo neko određenje, poput „uzroka“ ili „učinka“, činimo ga dvojbenim smjestivši ga u sferu postajanja te rješavamo tu dvojbu vjerovanjem u „jedno Tako“ (usp. *ibid*: 93). Neposredni opažaj kao takav nije ni istinit ni lažan, ali zaključci izvedeni iz njih jesu, a nemoguće je s potpunom sigurnošću odrediti njihovu valjanost (usp. *ibid*: 92). Nemoguće je pronaći identitet subjekta i objekta, kako Hegel i hegelijanci definiraju istinu, jer bi traženje njihova identiteta u spekulativnu konceptu bila „kobna zabluda čovjekove situacije i njegove zatočenosti unutar temporalne egzistencije“ (usp. Thulstrup 1980: 365). Čovjek kao konačno biće ne može zauzeti vanvremensku, apsolutnu perspektivu te stoga ne može ni baratati količinom podataka potrebnih za tvorbu apsolutno i vječno istinitih stavova. Vjera je, dakle, „akt slobode“ i „izraz volje“ kojim se dokida i nadilazi puko razumska i empirička spoznaja te

neizvjesnost postajanja putem afirmacije „Tako onog postalog“ (usp. Kierkegaard 1998: 94). Kao što smo vidjeli i u *Ili-ili* te u *Strahu i drhtanju*, ovdje se niječe prevlast razuma u korist strasti i djelovanja kojima pojedinac pravi „skok“ u vjerovanju. Niječući mogućnost dolaska do potpuno sigurne spoznaje o vanjskom svijetu kojim, suprotno tradicionalnom vjerovanju, ne vlada neporeciva nužnost, Climacus pokušava staviti naglasak na činjenicu da vjera nikad nije bila niti će ikad biti lagan čin jer je „otkrivenje nerazrješivo proturječje, „ili-ili“ koji ne može biti posredovan“ (Stewart 2015: 135). Pojedinac se, bez obzira na povijesni trenutak u kojem se nalazio, suočava s jednakom nesigurnošću i nepojmljivošću kršćanske istine jer nevjerojatnost božjeg silaska na zemlju u ljudskom obličju („paradoks“) ostaje jednako nevjerojatna i u vrijeme kad je ona u popularnom shvaćanju svedena na povijesnu činjenicu koju se olako i bez refleksije prihvaća. Čineći povijest jednako nesigurnom kao i budućnost, Climacus tvrdi da se svaki naraštaj mora u jednakoj mjeri boriti s istinom koja „jest i ostaje paradoks i ne da se odspekulirati“ (usp. Kierkegaard 1998: 110).

U *Završnom neznanstvenom zaglavku*, također kao „Johannes Climacus, Kierkegaard se nastavlja izravno na *Filozofijsko trunje*. *Završni neznanstveni zaglavak* može se opisati kao „antihegelijanska satira“ kojom autor, kao i u *Filozofijskim fragmentima*, kritizira uvjerenje da filozofija može biti sistematska znanost tvrdeći da je egzistencija sistem za Boga, ali ne i za ikoji pojedini ljudski duh – pojedinac stvari spoznaje tek nakon njihova kraja (usp. Westphal 1997: 102). Sâma osnova od koje Hegel polazi, tvrdi Johannes Climacus, jest proizvod misli koju tobože utemeljuje, što Hegelovu filozofiju čini tautologijom. „Neposredno“ s kojim Hegel započinje je „najapstraktniji ostatak nakon iscrpna apstrahiranja“, tj. „ništa“ (usp. Kierkegaard 1992: 114) – jer kada u aktualnosti razmotrimo ovaj zahtjev, nalazimo da ne možemo apstrahirati od svega, ne možemo za početak uzeti potpuno apstraktnu, objektivnu i za našu konkretnu, kontingentnu egzistenciju potpuno nevezanu činjenicu. Takozvani „sistematičari“ zaboravili su što znači biti konkretno, konačno, pojedinačno biće u vremenu kojem je dovršeno znanje o egzistenciji, koja još traje i čiji je aktivni sudionik, nedostupno (usp. ibid: 120). „Spekulativna sistematika“ oslanja se na ideju o istini kao jedinstvu subjekta i objekta, misli i bitka, dok su zbiljski u egzistenciji mišljenje i bitak razdvojeni te ne nikad ne mogu dokraja biti sjedinjeni (usp. ibid: 123). Ono što Hegel nudi, tvrdi Climacus, nije identitet misli i bitka, već identitet misli i njezinih apstrakcija o bitku, što je u osnovi tautološka tvrdnja da je misao identična samoj sebi. Zanemariivši činjenicu čovjekove konkretne egzistencije, Hegel nikad nije u svoj sistem uklopio etiku, koju Climacus naziva „sâmim domom egzistencije“ (usp. ibid: 121). Izbacivši etičko iz sistema, Hegel je ciljem djelovanja pojedinca

učinio ono slučajno i njemu izvanjsko („veliko“, „povijesno važno“, „monumentalno“), što pojedinca tjera da samosvjesno okreće svoju pažnju posljedicama koja njegova djela mogu imati u društvenoj sferi i historijskoj areni. Umjesto da sam pred Bogom pokušava zadovoljiti apsolutan moralni zahtjev, pojedinac sebe i svoja djela procjenjuje prema lažnu i površnu kriteriju misleći da kontrolira nešto što ne može kontrolirati:

„(...) osoba je lako obmanuta brkanjem ovog *accessoriuma* s onim etičkim i lako obmanuta, nezdravo, zavodnički i kukavički, da bude zabrinuta za ono slučajno umjesto da, egzistirajući, bude vječno zabrinuta za etičko. Možda je razlog zašto je naše doba nezadovoljno kad namjerava djelovati to da je razmaženo promatranjem. [...] Drugim riječima, stalna povezanost s onim svjetsko-historijskim osobu čini nesposobnom za djelovanje“ (ibid: 135).

Prema Climacusovom mišljenju, hegelijanski sistem ne ostavlja mjesto za slobodno ljudsko djelovanje za koje pojedinac preuzima duboko osobnu i za izgradnju njegova duha važnu odgovornost. Pojedinac, tvrdi Climacus, mora biti uvjeren u apsolutnu važnost i trajne posljedice svakog svojeg čina:

„U svjetsko-historijskom smislu, međutim, pojedinac je lako doveden u napast da pretpostavi kako je beznačajna osoba, da njegovo pravljenje greške nema nikakvo vječno važenje; a ukoliko je veoma velika osoba, razmjeri njegove situacije mogu ovu omašku pretvoriti u nešto dobro“ (ibid: 143).

U svjetsko-povijesnom smislu ne postoji kategorija „namjere“, koja je bitna u etičkom pogledu, već metafizičke kategorije „uzroka“ i „učinka“, „temelja“ i „posljedice“ koje promatraču služe da spekulativno procjenjuje, analizira i predviđa događaje i djelovanje čovječanstva, ali tako da djela ne pripisuje pojedincima, već totalitetu; s druge strane, iz etičke perspektive najvažnija je upravo „namjera“ koja djelo izravno pripisuje pojedincu apsolutno odgovornom za njega gubeći iz vida posljedicu prema kojoj je etika indiferentna (usp. ibid: 155). Spekulativni pokušaj da u sistem uključi sve, ali da istovremeno zanemaruje etiku je „komičan“ jer nije moguć ni za jednog pojedinca koji egzistira (usp. Thulstrup 1980: 374). Za Climacusa smisao ljudskog života sadržan je u postajanju subjektom – samosvjesnim, slobodnim bićem koje prepoznaje ograničenost vlastite spoznaje te preuzima odgovornost za vlastitu inherentnu nesavršenost i grješnost tražeći milost tijekom čitava života u nedostižnom apsolutu Boga. Osvještavanje vlastite subjektivnosti zadatak je za cijeli život kojim se pojedinac stalno bavi, kojem se opetovano vraća nikad ne postižući konačno rješenje. Johannes daje primjer smrti kako bi demonstrirao pojedinčevu obvezu da se izgradi kao samosvjestan subjekt svjestan svoje slobode, ali i ograničenja – smrt je nespoznatljiva realnost svakog pojedinačnog ljudskog života spram koje pojedinac mora izgrađivati stav ne poznajući njezin misterij, on mora „misliti svoju smrt“ znajući da nikad za života neće doći do definitivne spoznaje o njoj, istovremeno

zauzimajući osoban i duboko intiman stav potkrepljen vjerom u Boga i vlastitu vječnu prirodu. „Misleći svoju smrt“, pojedinac vrši čin uzdanja u vjeru kao sredstvo nadilaženja dvosmislenosti u sferi postajanja:

„Ali ako je zadatak postati subjektivnim, onda misliti smrt za individualnog subjekta uopće nije neka općenita stvar, već je čin, jer se razvoj subjektivnosti sastoji upravo u tome da on, djelujući, radi kroz sebe svojim razmišljanjem o vlastitoj egzistenciji, prema tome, da on stvarno misli to što je mišljeno time što to ostvaruje, prema tome, da on ne pomisli na trenutak: "Pazi, moraš pomno motriti u svakom trenutku." – nego da pomno motri u svakom trenutku“ (Kierkegaard 1992: 169).

Definiravši istinu kao identitet misli i bitka, i empiristi i idealisti, tvrdi Climacus, zanemarili su činjenicu da istina postaje ono što se želi, žudi, da je ona procjena koju subjekt u postajanju iznosi o objektu u postajanju čiji se početak ne može apsolutno utvrditi, osim putem vjere jer se u protivnom završava u tautologiji (usp. *ibid*: 189 – 190). Štoviše, empiristi i hegelijanci na neki način utemeljuju svoje epistemološke sustave na procjeni i „vjerovanju“ koje odlučno određuje temelj sustava bez neupitne sigurnosti. Način na koji „sistematičari“ bježe od etičke realnosti konkretne ljudske egzistencije usporediv je s načinom na koji estetičar pomoću fantazije bježi od stvarnosti (usp. Thulstrup 1980: 378).

U objektivnoj refleksiji iz koje je isključeno ono etičko – procjena slobodnog djelovanja konkretnih pojedinaca s obzirom na njihovu namjeru i unutrašnje određenje – osim subjektivnog pojedinca i njegove konkretne egzistencije nevažnom postaje i sama istina (usp. Kierkegaard 1992: 193). Temeljno proturječje koje Climacus uočava u ovakvom epistemološkom pristupu sadržano je u činjenici da je njime poništen konkretni egzistirajući subjekt koji je htio postati apstraktna subjektivnost, a koje ja pak tek oblik apstraktne objektivnosti – objektivna istina do koje se tobože došlo tek je „hipoteza“ ili „procjena“ koja upire natrag na konkretnog subjekta čija je odluka tu procjenu proglasila objektivnom istinom (usp. *ibid*: 194). „Sistematičari“, dakle, demonstriraju autonomiju slobodnog, konkretnog pojedinca i njegove sposobnosti da vjerom prevlada nerazrješivu kontingenciju vanjskog svijeta tako da oblikuju epistemološki sustav koji upravo tom pojedincu oduzima autonomiju. Subjektivna istina za Climacusa jedina je prava istina, jedino činjenica pojedinčeva osobnog pristajanja uz određeno vjerovanje koje se pretače u njegovo djelovanje jest neupitna i nedvosmislena. Subjektivna refleksija nikad ne gubi iz vida da subjekt egzistira – djelujući, donoseći odluke, suočavajući se s posljedicama djela za koja je odgovoran – te stalno „postaje“ u svijetu koji također stalno „postaje“, zbog čega potraga za istinom kao identitetom bitka i misli za njega nije dostižan cilj, ona je tek „himera apstrakcije“ (usp. *ibid*: 196). Kada

se bitak misli, on se pretvara su mogućnost, čime se apstrahira od njegove stvarnosti povezane s konkretnom partikularnošću pojedinca (usp. Evans 1997: 164). Za Johannesa Climacusa definiranje istine kao identiteta misli i bitka nije epistemološko stajalište realizma, već je znak da je misao potpuno napustila svaku aktualnost otišavši u sferu pukih mogućnosti, misli koje ne moraju biti ostvarene (usp. ibid). Poznata stvarnost nije tek stvarnost svijesti kao svjesnosti mogućnosti, već stvarnost djelovanja kao „strastvene transformacije mogućnosti u aktualnost“ (usp. ibid: 165). Kierkegaard ne niječe postojanje apsolutne istine, ali tvrdi da su svi ljudski pokušaji da je ostvare konačni (usp. ibid: 170). Objektivno znanje istinu pokušava naći u onome „što“ – objektu s kojim subjekt ulazi u odnos, a subjektivno znanje istinu nalazi u odnosu sâmom, onome „kako“ (usp. Kierkegaard 1992: 199). Climacus čak tvrdi da poganin može biti bliži „istini“ od kršćanina, ukoliko u obzir uzmemo istinu kao rezultat čisto subjektivnog, osobnog nagnuća:

„Ako netko tko živi sred kršćanstva sa znanjem istinske ideje Boga uđe u kuću Božju, kuću istinskoga Boga, i pomoli se, ali se moli u neistini, i ako netko živi u idolopokloničkom kraju, ali se moli sa svom strašću vječnosti, premda mu pogled počiva na prikazu idola – gdje je, onda, sadržano više istine? Jedan se u istini moli Bogu, iako štuje idola; drugi se u neistini moli istinskome Bogu te stoga ustvari štuje idola“ (ibid: 201).

Subjektivna istina sastoji se u spoznaji da je objektivna istina kao identitet misli i bitka nemoguća, ali da pojedinac svejedno mora praviti izbore i preuzimati odgovornost za njih: „Objektivna nesigurnost, čvrsto držana prisvajanjem uz najstrastveniju unutrašnjost, jest istina, najviša istina koja postoji za osobu koja egzistira“ (ibid: 203). Ova istina je vjera, prepoznavanje i prihvaćanje nepremostivog epistemološkog jaza te držanje nepokolebivih uvjerenja bez obzira na ovu činjenicu: „Bez rizika nema vjere. Vjera je proturječje između beskonačne strasti unutrašnjosti i objektivne nesigurnosti“ (ibid: 204). Pojedinac egzistira u neistini sve dok kroz kršćanstvo ne dobije istinu u vlastitoj egzistenciji i tek se onda, nakon što ih je doslovce proživio i nadišao, može osvrnuti na prošle stadije vlastite egzistencije (usp. Thulstrup 1980: 372). Kršćanski ideal sličan je onom Sokratovom – shvatiti sâma sebe u egzistenciji, a to se postiže, kako naslov djela sugerira, na „neznanstven“ način: pojedinac se poput „umjetnika“ koristi maštom, osjećajima i razmišljanjima kako bi postigao ideal (usp. ibid: 377). Spekulativno razmišljanje zanemaruje razumijevanja sâma sebe u svojoj konkretnoj egzistenciji u korist razumskog zahvaćanja onog svjetsko-historijskog, čime dolazi do konačnih zaključaka, koji za Sokrata ili pravog kršćanina ne postoje (usp. ibid: 377 – 378). Kritika spekulativne metode, koja se provlači kroz mnoga Kierkegaardova djela, usmjerena je na njezino nerazumijevanje konkretne ljudske egzistencije i njezine povezanosti s kršćanstvom

koje nije harmonično i jednom zauvijek utvrđeno, već je „disharmonično“ (usp. *ibid*: 376). Kierkegaard kršćanstvo želi „učiniti težim“ i pokazati kakvu obvezu i pothvat ono podrazumijeva (usp. Stewart 2015: 154).

Premda je bio poganin, Sokrat je prije pojave kršćanstva izrazio suštinu vjere. Njegovo poznato neznanje izraz je svijesti o objektivnoj neizvjesnosti istine koja je u svojoj biti paradoks, ali samo za pojedinca koji egzistira, koji je konačno biće u stalnom postojanju (usp. Kierkegaard 1992: 205). Platon je bio „spekulativni idealist“, netko tko je poduzeo ozbiljne pokušaje da pronade identitet misli i bitka, a Sokrat je bio tek slobodni mislilac koji nikad nije smetnuo s uma da egzistira pokušavajući svoje unutarnje određenje pretopiti u vlastito svakodnevno djelovanje, što je u osnovi vjera (usp. *ibid*.). Međutim, kod Sokrata paradoks se sastojao u tome da čovjek kao konačno biće stremlji vječnoj istini, dok se u kršćanstvu ovaj paradoks produbljuje time što je istina sama paradoks ili „apsurd“ – činjenica da je „(...) vječna istina postala u vremenu, da je Bog postao...“ (*ibid*: 210). *Bolest na smrt*, djelo koje glasi na autora pod imenom „Anti-Climacus“, bavi se pojmom „očajanja“, koji se odnosi na način pojedinčeva poimanja proturječja između nužnosti i slobode, vječnosti i konačnosti, konkretnog i apstraktnog, općeg i pojedinačnog itd. – proturječje koje on sâm u sebi utjelovljuje. Anti-Climacus čovjeka je okarakterizirao kao „duh“ – „odnos koji se odnosi na samoga sebe“ i „sintezu“ između gore navedenih suprotnosti (usp. Kierkegaard 1974: 11). Čovjek je utjelovljenje kompleksnog, dinamičnog odnosa između suprotnosti koje nikako ne mogu biti pomirene i nadiđene i svjestan je toga, zbog čega „očajava“ (usp. *ibid*.). Njegova „bolest na smrt“ je užasavajuća spoznaja da nikad neće biti oslobođen napetosti između proturječja koja ga proždire: „Tako to biti-na-smrt-bolestan jeste ne-moći-umreti, ali ne tako kao da postoji neka nada u život, ne, beznadežnost je odsustvo posljednje nade, nade u smrt“ (*ibid*: 15). Očajanje je stanje zajedničko svim ljudima, ono je očajnički pokušaj, koji ne mora nužno biti svjesno poduzet, da se proturječja u subjektu razriješe, najčešće apsolutiziranjem jedne strane proturječja nauštrb druge. Estetičara ili ironičnog romantičara, primjerice, obilježavaju fantastični sentimentalizam i bijeg u maštu, kao i opsjednutost „stalnim počinjanjem“, nihilističkim negiranjem svakog danog objektiviteta – što njegovo očajanje čini „očajanjem beskonačnosti koje potiče od nedostatka nužnosti“ (usp. *ibid*: 23) te „očajanjem mogućnosti kao nedostatkom nužnosti“ (usp. *ibid*: 27). Očajanje može poprimiti različito obličje te može napredovati do „očajanja svjesnog sebe“ – očajanja pojedinca koji poima vlastitu vječnu prirodu, ali očajava jer ili „ne želi biti samim sobom“, tj. pasivno se prepušta očajanju prepoznavši vlastitu slabost da očajava zbog nemogućnosti da nauštrb zemaljskog prigrlji ono

vječno (usp. ibid: 47), ili „želi biti samim sobom“, ali „prkosno“, tj. tako da „sam konstruiše vlastito ja“ (usp. ibid: 53) ne poimajući vlastitu egzistenciju kao dani „dar“ ili „zadatak“ za izvršenje kojega nije dužan samome sebi, već Bogu. Ovdje možemo prepoznati „nesretnu svijest“ koja malodušno prihvaća neostvarivost vlastitog ideala pomirenja konačnog i apsolutnog: „(...) prometejski oseća da je to beskonačno negativno vlastito ja prikovano za ovo unutarnje sužanjstvo“ (ibid: 54).

Pojedinac mora prestati očajavati zbog svojeg očajanja i jednostavno ga prihvatiti kao neizbježan izraz vlastite ljudskosti te pokušati mu dati oblik koji će u najvišoj mjeri ostvariti njegovu subjektivnost u vjeri – a to je „griješ“ kao „potencirano očajanje“ (usp. ibid: 59). u grijehu je proturječje čovjeka kao „duha“ dovedeno do krajnje zaoštrenosti i jasnoće i pojedinac ga više ne pokušava razriješiti, već ga prihvaća kao izraz svoje nesavršene, konačne prirode koja je beskonačno udaljena od božjeg apsoluta u kojem nalazi svoj smisao. Svijest o grijehu – inherentnoj manjkavosti čovjeka koju on ne može promijeniti, ali za koju mora preuzeti odgovornost – čovjeka vodi vjeri, koja je „suprotnost grijehu“ te podrazumijeva „biti i htjeti biti vlastito ja“ i to pred Bogom u odnosu s kojim dinamično, nerazrješivo proturječje vlastitog ja postaje „transparentno“ (usp. ibid: 64). Kršćanski pojam „griješa“ stavlja naglasak na pojedinačnoj, duboko osobnoj odgovornosti za vlastita djela te svakog pojedinca stavlja u odnos s Bogom koji ni na koji način ne može biti uopćen ili učinjen objektivnim. Griješ je ono što svakog pojedinca čini pojedincem (usp. ibid: 93). Vjera je i ovdje, kao što je već rečeno na primjeru drugih djela u ovom poglavlju, slobodan čin koji se ne može zasnivati na razumu kojim pojedinac prihvaća paradoks istine u najčišćem obliku. U *Završnom neznanstvenom zaglavku* jedan od ključnih pojmova je „patos“, a on označava orijentaciju pojedinca ka prevladavanju vlastite konkretne pojedinačnosti, specifični način postavljanja spram proturječja svoje egzistencije, on je: „(...) ontološka predispozicija djelovati na određen način s obzirom na sferu u kojoj se pojedinac nalazi“ (Rush 2016: 261). Njegovi izrazi su „patnja“ i „krivnja“. „Patnja“ je pojam usporediv s pojmom „očajanja“ iz *Bolesti na smrt*. Ona je „djelovanje unutrašnjosti“ koja očajava zbog nemogućnosti da prevlada specifično egzistencijsko proturječje s kojim je na određenom stadiju duhovnog razvoja suočena – ona pati „zbog nemogućnosti transformacije“ (usp. Kierkegaard 1992: 433). Patnju treba razlikovati od nesreće – nepovoljnog spleta okolnosti koji pojedinac neposredno poima kao njemu izvana nametnuto zlo (usp. ibid: 443). Patnja je oblik reflektirane nesreće koja dobiva svoj duhovni izraz u pojedincu. Patnja esteta je „kontingentna“ – ona je rezultat nesretnih okolnosti koje on trpi i pokušava izbjeći putem „radikalne kontingencije vlastite

subjektivnosti“ (usp. Rush 2016: 267). Patnja etičara sastoji se u svijesti o nepodudaranju između najboljih etičkih namjera i svijeta koji je spram njih ravnodušan; etičar je, za razliku od estetičara, svjestan svoje patnje i pokušava je kontrolirati refleksijom (usp. *ibid.*). Vjernik pak patnju ne smatra nečim što se može ili treba nadići, ona je nužno vezana za sâmu mogućnost religioznosti i njezinim osvješćivanjem na pravi način čovjek u punom smislu ostvaruje svoju subjektivnost „priznajući konstitutivnu ontološku udaljenost od Boga“ (usp. *ibid.*). „Krivnja“ je „konačno patetično stanje“ u kojem pojedinac u najvišem smislu osvješćuje svoju patnju (usp. *ibid.*: 261). Religiozni pojedinac svoju patnju preuzima na sebe kao svoju odgovornost i nešto što njemu suštinski pripada, nešto za što je on „kriv“ i na ispravljanju čega treba nastojati. Krivnja je najviši izraz diskrepancije između konačnog i beskonačnog zbog koje pojedinac pati te „najkonkretniji izraz egzistencije“ jer u njoj njezini ekstremi – konačno i vječno – bivaju najjasnije naglašeni te osviješćeni u svojem međusobnom odnosu (usp. Kierkegaard 1992: 528). Svijest o totalnoj i suštinskoj krivnji je „najveće moguće udubljenje u egzistenciju“ kojim pojedinac ostaje istinski sam – slobodan, ali odgovoran – pred vječnim božanskim apsolutom (usp. *ibid.*: 531). Ona je isključivo religiozna pojava jer tek u toj sferi pojedinac barata kategorijom totaliteta, za razliku od uobičajenog poimanja krivice, prema kojem ona dolazi izvana i različito pogađa različite individue koje moraju snositi neku konkretnu kaznu – ovi pojedinačni prijestupi i ogrešenja tek su partikularni povodi za osvješćivanje čovjekove inherentno grešne i nesavršene prirode za koju on mora osjećati krivicu u religioznom smislu (usp. *ibid.*: 537). Za religioznu krivnju nema razrješenja, nema olakšanja, vjernik se mora predati činjenici da će trajno ostati s osjećajem krivnje i da upravo u tome ima svoju individualnost i istinski odnos s apsolutom. Međutim, kategorija „krivnje“ odnosi se na ono što Climacus naziva „Religioznost A“, raniji stadij religioznosti usporediv s „beskonačnom rezignacijom“ iz *Straha i drhtanja* (Rush 2016: 258). Tzv. „vitez vječne rezignacije“ i dalje barata pojmom vječnog koje je svedeno na konačne pojmove univerzalnosti u etičkoj sferi, a njegova žrtva je vrsta „razmjene“ poduzeta kao izbor prema jasno postavljenim pravilima – iako prepoznaje nemogućnost razumijevanja patnje u okvirima etičkog rezoniranja, on i dalje može koristiti samo etičku terminologiju da izrazi tu nepodudarnost (usp. *ibid.*: 260). U tu terminologiju pripada i kategorija krivice. Religioznost A, vjera u „vječnu sreću“ (besmrtnost, vječni život), imala je svoju glavnu pretpostavku u ljudskoj univerzalnoj prirodi i kao takva mogla je postojati i u poganstvu (usp. Kierkegaard 1992: 559). U religioznosti A negativno označava ono pozitivno – pojedinca uzvisuje i oduševljava upravo njegovo unižavanje i anuliranje pred Bogom kojeg nema kao nešto njemu izvanjsko (to bi bilo

estetski), već u etičko-religioznom smislu, kao nešto unutarnje (usp. ibid: 561).

„Religioznost B“, za koju je A bila preduvjet, Climacus naziva „paradoksalnom religioznošću“ (usp. ibid: 556). U njoj se pojedinac okreće Bogu kao nečem izvanjskom, ali – paradoksalno – ne i estetskom, a Bog postaje partikularna osoba u vremenu i prostoru (usp. ibid: 561.) Religioznost B traži nadilaženje razuma i razumski osnovanih etički kategorija za izražavanje osobnog opredjeljenja i posvećenosti božanskom apsolutu. Paradoks je, kao što je već bilo konstatirano u *Filozofijskom trunju*, racionalno nerješivo proturječje koje služi kao „organizacijski princip“ za pojedinca (usp. Rush 2016: 261). Paradoks je istina pomoću koje vjernik odbacuje razumsko razmišljanje i etičke kategorije te dolazi do strastvenog prihvatanja paradoksa kršćanstva koji odražava proturječje u vjerniku sâmom, kao i proturječje sâme istine. U Religioznosti B vjernik „u potpunosti živi krivnju u egzistenciji“ odbacujući mogućnost zarađivanja sreće ili iskupljivanja krivnje (usp. ibid: 262). On u potpunosti prihvaća vlastitu inherentnu manjkavost i uzda se u „apsurd“, poput Abrahama, a on se sastoji u nadanju „nezasluženom zalaganju i skrbništvu kroz milost“ (usp. ibid: 262). Imajući apsolutni paradoks kao izvor krivnje, vjernik ne može vlastito osvješćivanje svojeg grijeha shvatiti kao „dovršenje aktivnosti patnje“, već je mora prihvatiti kao nužni izraz paradoksa (usp. ibid: 263).

4.2. „Komično“ – ironija i humor

„Komično“ u najopćenitijem smislu označava „kontradikciju između cilja i sredstva“, što je princip prema kojem funkcioniraju vicevi i šale, ali ono označava i „komičnost“ ljudi koji streme konačnim ciljevima relativne vrijednosti bivajući uvjerenima da žive prema apsolutnim zahtjevima; tek religiozni pojedinac poznaje komično kao takvo jer je svjestan kontradikcije u sebi sâmom te je upravo kao takvu želi afirmirati u svojem pojedinačnom odnosu s apsolutom (usp. Kierkegaard 1992: 463). U tom pogledu komično je „egzistencijalna kategorija“ u kojoj se u kontrast dovode konačno i beskonačno, njime se ujedinjuju naizgled suprotstavljena gledišta o načinu na koji svijet kao cjelina stoji spram ljudskog djelovanja, što za rezultat ima općenitiji egzistencijalni odnos između konačnosti i beskonačnosti (usp. Rush 2016: 265). Pojedinac treba prihvatiti činjenicu da nije samostalno sposoban nizašto te istovremeno biti oličenje marljivosti i ustrajnosti, uživajući pritom u šali njegove sudbine nad njim, konačnim, ograničenim bićem čija je egzistencija kontradikcija koju mora prihvatiti, i živjeti sa „iskrenošću“ – vjernik prepoznaje ono komično u svačijoj egzistenciji, pa i svojoj, te mu se prepušta kao potvrda svoje egzistencije pred apsolutom: „Ali kratiti san noću i kupovati sate danju te ne štedjeti se, a onda shvatiti da je to sve šala: da, to je iskrenost“ (Kierkegaard 1992:

471 – 472). Tek s religioznom patnjom pojedinac nadilazi komično jer je patnja svijest o proturječju koje pojedinac dotad putem komičnog neizravno zahvaća (usp. ibid: 483). Međutim, činjenica da je ono nadiđeno, ne podrazumijeva nužno da je ukinuto – komično je prisutno u svim stadijima života, budući da „gdje ima života ima i kontradikcija, a gdje god ima kontradikcije, komično je prisutno“ (usp. ibid: 514) Tragično i komično su u biti isti, samo što je tragično „kontradikcija koja pati“, a komično je „bezbolna kontradikcija“ (usp. ibid.). Komično pušta kontradikciju da dođe na vidjelo, imajući „izlaz na um“, dok se tragika sastoji u tome da se ne vidi izlaz iz kontradikcije i da se zapada u očajanje (usp. ibid: 516). Komično ne bi trebalo biti maliciozno izrugivanje, već blagonaklono gledanje na kontradikciju kao sastavni dio svakog aspekta ljudske egzistencije – iako ono može izazvati bol (satira, npr.), komično za cilj ima „iscjeljenje“ (usp. ibid: 515). U slučaju kada se kontradikcija ne može nadići u višoj sferi, dolazi do patnje i kontradikcija postaje „bolna“, a pokušaj nadilaženja kontradikcije putem spekulacije, „himeričnog nečeg višeg“, vodi do kompleksnijih kontradikcija, što izaziva još veći komični efekt – i očajanje je, dakle, „komični efekt“ (usp. ibid: 520). Ironija je inačica komike koja tvori „granicu“ između estetskog i etičkog (usp. ibid: 501). Njome se prepoznaje neadekvatnost vanjskog svijeta za subjektivnu spontanost neopterećenu obvezom samoodređenja i ta kontradikcija pojedinačnog i univerzalnog se naglašava (usp. Rush 2016: 266). Ironičar se izruguje uvjerenju drugih ljudi da je historijski dani objektivitet, koji neposredno i bez refleksije prihvaćaju, sfera u kojoj se mogu naći smisao i sloboda, budući da on smatra kako upravo ovim nerefleksivnim prihvaćanjem ograničuju i nijeću svoju slobodu – što je „komično“. Ironičar je, međutim, čovjek koji je napravio „pokret vječnosti, ali ništa više“ – on barata općim, etičkim pojmovima, ali samo u svrhu isticanja kontradikcije između konačne partikularnosti i vječnih etičkih zahtjeva (usp. Kierkegaard 1992: 502). Međutim, ironičar može ironično promatrati sebe „kao treću osobu“, što ga u neku ruku približava objektivnosti etičkog, zbog čega na prvi pogled može davati dojam da je etičar, budući da svoju pojedinačnost može povezati s vječnim zahtjevom: „On je etičar samo time što se unutar sebe odnosi na apsolutni zahtjev“ (usp. ibid: 503).

Johannes Climacus naglašava da je „Magistar Kierkegaard“ jednostrano obradio pojam ironije naglasivši tek njezin negirajući aspekt, dok on ironiju pokušava dovesti u sferu šire povezanosti, ne samo s etikom, već posredno i s religijom (usp. ibid. 503). Ironija je „jedinstvo etičke strasti“ – pokreta kojim pojedinac dobiva beskonačno značenje kao onaj koji se odnosi na etički zahtjev i pokreta kojim on postaje tek partikularna konačnost poput svake druge u vanjskom izrazu etičkog – kulturi; problem je što se obično naglašava drugi moment, dok se prvi

zaboravlja: „Većina ljudi živi na obrnut način. [...] ...oni su nešto za sebe čim ih drugi promatraju, ali iznutra, gdje ih apsolutni zahtjev promatra, naglašavanje osobnog *Ja* im nije po volji“ (ibid.). Međutim, ironija upravo naglašava neovisnost partikularnog pojedinca koji može biti on sâm, i u najvećoj mjeri to jest, izvan društveno sankcioniranih odnosa.

Etički se pojedinac može koristiti ironijom kao svojim „inkognito“, on može živjeti prema etičkim zahtjevima, ali skrivati tu činjenicu kako bi izrugao i u zbunjenost doveo druge ljude koji su komični jer ponosno i samouvjereni žive prema tradicijama i vrijednostima koje nekritički i neposredno prihvaćaju: „(...) etičar postavlja komično između sebe i svijeta osiguravajući time da on sâm ne postane komičan putem naivna nerazumijevanja svoje etičke strasti“ (ibid: 504). Etičar će se ljudima čijoj se komičnosti izruguje činiti kao netko tko samo izruguje i nihilistički niječe njihova uvjerenja, dok će zapravo, u čemu se i sastoji komični obrat, upravo time biti naglašen njegov iskreni, unutarnji etički impuls nasuprot njihovom nerazumijevanju onoga što propovijedaju. Etički ironičar može vidjeti ono komično u samoj ironiji, čime se razlikuje od neposrednog čovjeka čija mu je komičnost nešto izvanjsko, nešto što nije osvijestio – zbog čega i ispada komičnim (usp. ibid: 521). Poimanje ironije sada je prošireno u odnosu na disertaciju i ranije Kierkegaardovo stvaralaštvo te može podrazumijevati prvi pozitivni korak k etičkoj sferi. Ironičar nije nužno cinični nihilist koji, nezadovoljan činjenicom da ne može apsolutizirati vlastitu subjektivnost, niječe vrijednost svake objektivnosti i apsoluta. Ironičar može biti i netko tko prepoznaje vrijednost etičkih kategorija, ali ih smatra neostvarivima i nekompatibilnima s čovjekovom konačnom egzistencijom. On tada naglašava ovu kontradikciju izrugujući ljude koji je uopće nisu osvijestili i time bivaju komičnima jer demonstriraju nepoklapanje između „sredstva“ i „cilja“. Ovaj ironičar uspoređiv je s tipom „neobičnog čovjeka“ u *Ili-ili* koji poštuje etičko, ali se izuzima iz njega. Ironičar sebe vidi kao konkretnog pojedinca čija je konačna egzistencija nepomirljiva s idealom na kojem svejedno treba temeljiti svoj život – ironija je osviještena, ali neostvarena mogućnost samoizbora u etičkoj sferi (usp. Cross 1997: 150). Ono što ironičara u suštini razlikuje od etičara jest da on, kao i cinični nihilist, ostaje samo u mogućnosti i tek neizravno zahvaća etički obvezu držeći je tek u obliku unutarnje orijentacije. Humor je druga inačica komike i „rođak ironije“ koji stoji između etičkog i religioznog „oblikujući etičko da prihvati novi koncept subjektivnosti“ koji ono ne sadrži (usp. Rush 2016: 270 – 271). Humor označava početak promjene gledišta u vezi patnje, čime patnja postaje bitno ljudska jer proizlazi iz proturječne sinteze konačnog i beskonačnog koju ljudi utjelovljuju; patnja se ne smatra nečim od čega treba

bježati ili što treba stoički trpjeti, već nečim što se sa suosjećanjem i pomirenošću prihvaća, što otvara mogućnost religioznosti u kojoj patnja postaje esencijalna (usp. *ibid*: 267).

Humorist razumije značenje veze egzistencije i patnje, ali ne razumije značenje patnje same, što moguće postaje tek u vjeri – humor stoga istovremeno može izazivati i suze i smijeh. (usp. Kierkegaard 1992: 447.) Humorist instinktivno dolazi do spoznaje i demonstrira činjenicu da svi pate, da je patnja nužni dio ljudskog života, ali onda se, smatrajući da više nema što objašnjavati, povlači od pitanja patnje. Humor ne izolira i stvara podjele poput ironije – on patnju čini univerzalnom kao problem postavljen svakom pojedinom ljudskom biću (usp. Rush 2016: 269–270). Humor ima ulogu dublje usaditi očajanje zbog nedostatka istinske religioznosti u etičkoj sferi te uznemiriti sigurnost etičara koji misli da su njegovi izbori apsolutno utemeljeni (usp. *ibid*: 270). Za etičara samoodređenje pomoću danog objektiviteta iscrpljuje strukturu subjektivnosti, a za humorista etika je samo komična želja da se patnja tretira kao nešto slučajno što se može nadići, što vidi kao „neizbježnu odliku konačnih, etičkih subjekata“ (usp. *ibid*: 268).

Kao i „etički ironičar“, humorist ističe nepodudaranje između „sredstva“ i „cilja“ ismijavajući neuspješne pokušaje ljudi da odagnaju i nadiđu patnju, što završava samo u očaju. On se pomiruje s neizbježnošću patnje i postiže ono izvanredno, ali istovremeno „izgleda kao i svi drugi“, tj. ne pokušava od svoje unutrašnje orijentacije napraviti eksplicitno formuliran svjetonazor, što mu pak omogućuje da ostane u sferi religioznog i ne postane „otvoren“ kao čovjek etičke sfere – jasan, razgovijetan i razumljiv prema društveno etabliranim etičkim kategorijama (usp. *ibid*: 499). Humorist je suštinski ekvivalentan ironičaru: on redovito dovodi sve u vezu s pojmom Boga da naglasi kontradikciju u odnosu na ono konkretno i pojedinačno koristeći komiku kao neizravni izvanjski izraz njegove osobitosti nasuprot njemu sličnih ljudi (usp. *ibid*: 505). On ne koristi komiku da povuče granicu između sebe i ostalih kako bi ih ismijao, već ne želi svojoj vjeri dati izvanjski oblik čime bi je sekularizirao pa onda „stalno otkriva kontradikciju“ – humoristični vjernik je i u svom izvanjskom izrazu humora usredotočen na vlastitu nutrinu i odnos s Bogom, on nema namjere koje se tiču drugih ljudi:

„On ne skriva svoju unutrašnjost kako bi druge percipirao kao komične; ne, upravo suprotno – kako bi unutrašnjost u njemu uistinu mogla biti, on je skriva te stoga otkriva komično, ali ne uzima vremena da ga pojmi. Niti se ne smatra boljim od drugih jer je takva poredbena religioznost vanjska i stoga nije religioznost“ (*ibid*: 508)

Apsolutna strast ne može biti posredovana ili učinjena jasnom kroz treću stranku: religiozni pojedinac je apsolutna jedinka, čista subjektivnost neobuzdana objektivnim apstrakcijama kroz koje bi drugi pojedinac jedino mogao razumjeti njegovu vjeru – on je „apsolutno okrenut prema

unutra“ (usp. *ibid*: 509). Komično u slučaju religioznog pojedinca podcrtava razliku između njega i drugih, potencijalno religioznih, ljudi, ali ne na način isticanja njegove superiornosti, već na način utvrđivanja kontradikcije koja postoji između unutrašnje istine čiste subjektivnosti i relativnosti te konačnosti vanjskog svijeta u kojem je primoran sudjelovati kao biće koje egzistira:

„Komično proizlazi iz odnosa skrivene unutrašnjosti spram vanjskog svijeta, kada religiozna osoba čuje i vidi što proizvodi komični efekt kad je spojeno s njegovom unutrašnjom strašću. Prema tome, čak i da dvije religiozne osobe međusobno razgovaraju, jedna bi ostvarila komični dojam na drugu jer bi svaka od njih stalno imala svoju unutrašnjost *in mente* [na umu] te sad čula, zajedno s ovim, što je druga rekla čuvši to kao komično, budući da se nijedna od njih ne bi usudila izravno izraziti ovu skrivenu unutrašnjost“ (*ibid*: 511).

5. KIERKEGAARD KAO IRONIČAR

Dosad smo se pozivali na Kierkegaardova djela podrazumijevajući da u njima postoji jedinstvo sadržaja i smisla iza kojih stoji „autor“ – sâm Kierkegaard. Premda je bilo istaknuto da su djela potpisana pseudonimima, koji i sami djeluju kao zasebni autori, nismo posvetili posebnu pažnju fenomenu pseudonima u Kierkegaardovom stvaralaštvu. U ovome poglavlju posvetit ćemo se pitanju nesklada između Kierkegaarda kao ličnosti i njegova života te stavova iznesenih u njegovim pseudonimnim djelima. Usprkos izraženom zazoru od romantičarske misli i mentaliteta, Kierkegaard je uvelike ostao ironičan romantičar nalik estetskoj ličnosti „A“ u *Ili-ili* koji nikad nije ostvario religiozne ideale o kojima je zaneseno pisao. Koristeći se stilskim i misaonim manirizmima svojih prethodnika i suvremenika, Kierkegaard je „opjevao“ kršćanstvo trudeći se nadići ispraznost romantičarske pozicije romantičarskim sredstvima. Stalno je tumačio vlastita djela pridajući im drukčija značenja i ciljeve kroz život, pokušavajući ih uklopiti u jedinstvenu cjelinu u kojoj će se ogledati njegov životni zadatak da, poput Sokrata, predstavlja nepokolebljiva pojedinca koji prkosi samozadovoljnoj letargiji svoga vremena opominjući ljude i upozoravajući ih da tek trebaju pokušati postati onime što misle da već jesu – slobodnim pojedincima i kršćanima.

5.1. „Romantičarski kritičar romantizma“

U jesen 1855. godine, dok je ležao na svojoj smrtnoj postelji nakon što je kolabirao na ulici u Kopenhagenu, Kierkegaard odbija primiti svojeg brata Petera Christiana, tada župnika u župi Pedersborg-by-Sorø na zapadu Zelanda i jedinog živog člana njegove bliže obitelji, te kasnije traži bolesničko pomazanje, ali samo ako mu ga pruži laik (usp. Kirmmse 1998: 15).

Kierkegaard je ubrzo preminuo ne vidjevši brata i ne primivši pomast. Ova dva odbijanja posljedica su Kierkegaardova prijezira spram službenih institucija i autoriteta danske Crkve, koji je obilježio njegovo kasnije stvaralaštvo. Tijekom posljednjih godina života Kierkegaard se okrenuo od pisanja složenih filozofskih i teoloških djela posvetivši se kraćim polemičkim tekstovima koje je objavljivao u listu Domovina (dan. „Fædrelandet“) te u vlastitoj seriji pamfleta iz 1855. naslovljenoj *Trenutak* (dan. *Øieblikket*) (usp. Berg Eriksen 2015: 22). U državnoj Crkvi i njezinim predstavnicima Kierkegaard vidi tek „uhljebe“ – malograđanske činovnike koji ravnodušno i predano pružaju uslugu u zamjenu za novac (usp. ibid: 341). Svodeći kršćanstvo na svima razumljiv vjeronauk i obrede koji se praktično sljubljuju sa zahtjevima građanskog života, svećenici vjeru, koju Kierkegaard smatra osobnim, intimnim, cjeloživotnim „zadatkom“ koji pred svime stoji najbliže pojedincu, svode na funkciju svakodnevnog života. Oni: „(...) sprečavaju pojedinca da postane to što jeste.“ (ibid: 263), da istinski pokuša postati kršćanima, uvjerivši ga da to već jest rođenjem i mlakim pristankom. Kierkegaard ovdje uočava isti fenomen koji veže za sve širu popularnost i utjecaj tiska te širenje demokratskih ideja u Europi uoči i nakon 1848. godine, a koji naziva „niveliranje“ (dan. *Nivelleringen*). Ono je odraz: „pobede apstrakcije nad konkretnim individuama“ (ibid: 269) i kvantifikacije ljudske egzistencije kojom je „numeričko“ postalo kriterij istine (usp. ibid: 270), protiv čega se Kierkegaard prije borio na planu filozofije i teologije u svojim kritikama njemačkih idealista i Hegela, a što sad ističe na planu društva i države. Apstrahiranjem i nivelacijom pojedinac se gubi u mnoštvu općih oznaka pripadnosti koje mu nameću identitet koji nije sam izgradio te uvjerenja koja nije sam izborio i primijenio u vlastitom životu, onemogućujući mu da uvidi da je prije svega slobodan pojedinac zadužen da svoj život uredi prema apsolutnim zahtjevima kršćanstva, a ne član arbitrarno postavljenih i privremeno važećih kategorija religije, nacionalnosti, karijere i bračnog statusa.

S bratom, uzornim karijeristom koji će kasnije postati biskup, Kierkegaard je otprije imao loš odnos pun razmirica i međusobnih zamjeranja koji su osobito narušila dva javna nastupa Petera Christiana: u prvom, 1849. godine, Peter Christian uspoređuje Kierkegaardova „ekstatična“ djela s onim „trezvenijima“ Hansa Lassena Martensena, a u drugom, u srpnju 1855. godine, izričitije omalovažava svojega brata otvoreno izražavajući sumnju u vjerodostojnost te iskrenost njegovih stavova (usp. Kirmmse 1998: 34–35). Nepovoljna usporedba s Martensenom bila je tim uvredljivija, što je on predstavljao sve protiv čega se Kierkegaard borio – bio je teolog i akademik, kasnije biskup, te „vodeći hegelovac u danskim intelektualnim krugovima“, koji je kršćanstvo pokušavao uklopiti u hegelovski spekulativni sistem čistih

pojmovna, nešto što je bila sušta suprotnost Kierkegaardovoj viziji kršćanstva (usp. Berg Eriksen 2015: 58). Govor 1855. pak održan je u vrijeme Kierkegaardova napada na državnu Crkvu te predstavlja pripadnost Petera Christiana *status quo* koji je Kierkegaard bjesomučno kritizirao. Međutim, jedan drugi događaj na Kierkegaardovoj samrtnoj postelji još je važniji za trenutnu temu, kada je Kierkegaard svojem bliskom prijatelju, pastoru Emilu Boesenu, priznao da je njegov život bio svima nepojmljiva patnja koja se doimala taštih hrom, iako to nije bila, te da žali što se nije oženio i ušao u službu kao pastor, kako je i isprva planirao nakon završetka obrazovanja (usp. Hannay, Marino 1998: 6). Kierkegaard ovdje misli na zaruke s Regine Olsen, kćeri visokorangirana javna službenika iz Kopenhagena, koje su trajale od rujna 1840. do kolovoza 1841. godine, kada ih je Kierkegaard najednom, i bez jasna objašnjenja, raskinuo te potom oputovao u Berlin (usp. Stewart 2015: 105-108). Ovdje započinje njegova karijera slobodna mislioca i spisatelja, karijera koju će u nesumnjivo teškim trenucima na samrti požaliti.

Kierkegaard će u mnogim svojim djelima koristiti motiv ljubavi, erotske ili bračne, često po uzoru na svoju vezu s Regine. Odjeke možemo vidjeti, primjerice, u dirljivim pasusima suca Wilhelma posvećenima bračnoj ljubavi u *Ili-ili*, ali i u *Dnevniku zavodnika*, u kojem pratimo cinična esteta Johannes koji zavodi nevinu mladu djevojku, ne s namjerom da je oženi, već želeći da tek prati razvoj njezinih osjećaja prema njemu i potom raskine vezu kada nije ostalo druge mogućnosti do da je učini službenom. Moguće je nagađati da se radi o mračnijem, ciničnijem tumačenju Kierkegaardovih motiva, koje je u skladu s javnom personom obijesna bezočnika koju je Kierkegaard pokušao izgraditi nakon skandaloznog raskidanja zaruka da sačuva čast Regine i njezine obitelji (usp. *ibid*: 108). Johannes zavodnik bi tada bio odraz javnog mišljenja o Kierkegaardu, po mogućnosti potpomognut njegovim osjećajem krivnje. U *Ponavljajući* (1843.), objavljenom iste godine kad i *Ili-ili*, Kierkegaard istražuje istu temu kao i u *Dnevniku zavodnika*. Pseudonimni autor i pripovjedač iz prvog lica, Konstantin Konstantinus, savjetuje bezimena mladića koji, mučen krivnjom i nedoumicom, očajava voleći djevojku kojoj se svejedno ne može službeno obvezati. Konstantin zaključuje da je ona tek „povod“ za njegovu melankoličnu, pjesničku narav (usp. Kierkegaard 1980: 13). Mladić je bio usredotočen na apstraktnu, refleksivnu preradu odnosa umjesto na sâm odnos, koji je za njega već pripadao prošlosti jer je iz njega izvukao sve što mu je ustvari bilo potrebno: „U osnovi je završio sa čitavim odnosom. Počinjući, učinio je tako zapanjujući korak da je preskočio život“ (*ibid*: 11). Konačno mu savjetuje da prevlada osjećaj krivnje na sličan način kao i Kierkegaard:

„Da bi se toj patnji što pre učinio kraj, podstakao sam ga da prikupi snage i da se odvaži na krajnje. [...] Tu sam mu učinio sledeći predlog: Uništite sve, pretvorite se sami u čoveka dostojnog prezira, koji uživa samo u tome da se šegači i vara. Ako to možete učiniti, onda je ostvareno izjednačenje“ (ibid: 18).

Odnos nedužne djevojke i „hulje“ ponavlja se i u *Strahu i drhtanju*, gdje se koristi narodna balada o djevojci Agnete i sirenu koji je zavodi, odvođeći je od njezina života i djece, ali ga ona naposljetku napušta. U jednoj reinterpetaciji Johanna de Silentia siren predstavlja „demon“ koji gaji prijezir spram univerzalnoga kojem ne pripada i od kojeg je odvuкао Agnetu. On će je, tvrdi Johannes, otjerati uvredama i okrutnošću kako bi je spasio od sebe sama na vlastitu štetu i očaj (usp. Kierkegaard 1985: 122). Siren, kao „demon“ osuđen da stoji van okrilja univerzalnog etičkog života, odbija ženu koju voli na način da u njoj izaziva mržnju prema sebi ne dovodeći u pitanje predodžbu o početku njihove veze. Pored prerada vlastitog iskustva sa distance pseudonimnih djela i literarnih analogija, Kierkegaard će dio svoje životne povijesti doslovce unijeti u svoje stvaralaštvo. Primjerice, u *Stadijima na životnom putu* (*Stadier paa livets vej*) iz 1845. tiskao je doslovne riječi iz svojeg oprostajnog pisma Regini (usp. Stewart 2015: 107). Ovo je samo jedan primjer Kierkegaardove prakse da pretače vlastita životna iskustva, koliko god banalna, usputna i nevažna, u svoja djela, čineći od sebe „fiktivna junaka vlastite povijesti“ (Berg Eriksen 2015: 26). Raskid zaruka s Regine postat će cjeloživotni izvor krivnje i objašnjenje njegove osuđenosti na samotani život pisca i mislioca. Putem priče o nemirnom duhu koji se ne može skrasiti u udobnoj, tipičnoj građanskoj egzistenciji, Kierkegaard gradi mit o sebi tumačeći ni po čemu iznimnu životnu epizodu kao „frontalni sudar sa sudbinom“ (ibid: 30-31). Raskid zaruka je fikcionaliziran kao „žrtva“ koju plaća za vlastita uvjerenja, za slijeđenje vlastite unutrašnjosti (usp. ibid: 30). Regine gotovo postaje „izmišljena ličnost“ kojoj Kierkegaard u svojim djelima i privatnim zapisima pridaje određenu ulogu i svrhu (ibid: 109). Svojim predsmrtnim priznanjem Emilu Boesenu Kierkegaard podrazumijeva da je život koji je odabrao nauštrb utabana puta građanske egzistencije završio u neuspjehu, što je teško zamisliti ako Kierkegaardova djela zamišljamo kao faktički točne iskaze o samome autoru. Kierkegarda bismo, međutim, trebali pojmiti prije kao književnika koliko i filozofa, mislioca pod utjecajem romantizma koji se po maločemu razlikuje od ironičnog estetičara „A“ u *Ili-ili*. Kierkegaard također pokazuje romantičarske težnje ka individualizmu, heroizmu, odbacivanju normalnog i svakodnevnog kao trivijalnog (usp. ibid: 26). Njegov je opus djelo nekoga tko teoretizira o djelovanju, a ne djeluje, nekoga tko iskušava različite pravce u fikcionalizaciji vlastitoga života, a da ne pokazuje pravu namjeru da ga

promijeni. Poput romantičara on: „(...) ne povlači oštre granice između umjetničkih tekstova i života“ (ibid.). Kierkegaard je refleksiji sklon „estetičar“ koji se refleksijom pokušava izbaciti iz refleksije, ali se: „(...) stalno vraća u prostor koji je stvorila njegova vlastita uobrazilja“ (ibid.). Poput romantičara on napismeno vrednuje proživljeno iskustvo nad refleksijom, ali se svejedno bavi pisanjem o njemu, a vlastiti život što dopijeva u njegova djela je: „(...) već pretrpio preobražaj u umjetnosti“ (ibid: 29).

Osim vlastitog života, Kierkegaard estetski obrađuje i glavnu temu svojeg ukupnog stvaralaštva – kršćanstvo, koje predstavlja u estetiziranoj, „romantičarskoj teologiji“ (ibid: 26). U Kierkegarda je religioznost podčinjena estetskim kriterijima, a naglasak se stavlja na preuveličana osobna iskustva krivice i grijeha koji se koriste kao „efektna oruđa individualizacije“ (ibid: 38). Koristeći se religioznim, kršćanskim pojmovljem i simbolikom, Kierkegaard pokušava uzdići romantična iznimna pojedinca nad neposrednost građanskog života, gdje je kršćanska vjera: „(...) ključni medij za romantičarsko nadilaženje građanstva“ (ibid: 45). Radikalno kršćanstvo kakvo opisuje Anti-Klimakus u *Bolesti na smrt* nerealan je i neostvariv cilj koji nije dostižan nikome, pa ni sâmom Kierkegardu (usp. ibid: 65). Ovdje možemo uključiti i Abrahamov uzor kao „viteza vjere“ iz *Straha i drhtanja* te paradoksalnu vjeru u *Filozofijskom trunju*, tj. „Religioznost B“ u „*Završnom neznanstvenom zaglavku*“. Vizija kršćanstva koju se iznosi u Kierkegardovim djelima pokušaj je da se njegove osnovne postavke odvedu do krajnjih konsekvenci, do ekstrema u kojem će nepojmljiva, dinamična složenost konkretne, individualne ljudske egzistencije biti naglašena i afirmirana nasuprot pokušajima da je se svede na član unutar apstraktnog, objektivnog sistema pojmova. Kršćanstvo postaje sredstvo kojim se konkretnost individualne egzistencije čini „stvari po sebi“ koja izmiče svim pokušajima da je se točno odredi i koja je učinjena nesvodljivom ni na kakve razumske pojmove u svojem odnosu s apsolutom Boga. Kao i romantičari, Kierkegaard poseban naglasak stavlja na subjektivne strasti i osjećaje koji nužno prate refleksiju tvoreći njezinu „scenografiju“ (ibid: 29). Gledano kroz kršćansku prizmu, nutrina romantičnog subjekta obilježena je strepnjom, očajanjem, osjećajem krivice i sviješću grijeha, koji su odraz njegova slobodna, samosvjesna bića nesvodljiva ni na prolaznu ni na vječnu sferu između kojih je rastrzano. Korištenje ovih pojmova za romantičarske ciljeve je: „(...) pokušaj da se teološki profitira na romantičarskom pojmu melankolije“ (ibid: 301). Kierkegardova „romantičarska teologija“ spoj je „istrošenih i pohabanih vjerskih pojmova“ i suvremenih tekovina u filozofiji, književnosti i umjetnosti (usp. ibid.).

Ne oženivši se i ne pronašavši zaposlenje sa stalnim izvorom prihoda, Kierkegaard nije ispunio ni zahtjeve etičkog stadija. U pogledu etičkog i religioznog stadija koje su opjevali njegovi pseudonimi, Kierkegaard je tek „pjesnik“ i promatrač koji: „(...) žali što sam ne može istupiti iz uloge promatrača“ (ibid: 40). Kierkegaard proživljava vlastitu inačicu očajanja pateći zbog neizmirljivosti idealnog i stvarnog u svojem životu. On romantičarski pokušava nadići stvarnost putem refleksija o umjetnosti, ljubavi i religiji smještajući svoju vrhovnu vrijednost i smisao u sferu nedostižnog, gdje za romantičare leži „sve što stvarno vrijedi“ (ibid: 41).

Kierkegarda zanima: „(...) odakle se može preuzeti ozbiljnost u životu...“ (ibid: 35). On želi otkriti kako pojedinac može i treba živjeti jednom kad se osvijesti o vlastitoj slobodi neovisnoj o arbitrarnim odredbama i mjerilima historijske neposrednosti. Estetski, etički i religiozni stadij tri su različita odgovora na ovaj zahtjev te ih ne bismo trebali rangirati, već promatrati kao zasebne, zaokružene životne perspektive koje nadilaze danu neposrednost malograđanske svakidašnjice i njezin „horizont konformističkog bića od navike“ (ibid: 36). Pojedini stadij nije puko prijelazna faza, već „potpuna forma svijesti“ koja stoji u ravnopravnom odnosu s ostalima (ibid: 188). Stadiji su svojevrsno pojednostavljenje puta koje pojedinac oslobođen neposrednosti može poduzeti na putu da osmisli svrhu svojega života, sada lišenu unaprijed danih, društveno sankcioniranih objektivnih rješenja. Njih ne bismo trebali promatrati izvana, kao dovršena polazišta, već kao da smo unutar njihovog horizonta koji pruža jedinstvene mogućnosti da se „odgovori na problem života“ (ibid: 224). Horizonti stadija nisu fiksirani, već se nalaze u prolaznosti, što znači da im se možemo približiti tek putem mašte (usp. ibid.). Iako putem mašte i refleksije istražuje mogućnosti koje nude horizonti drugih stadija, Kierkegaard ostaje estetičar za kojeg je estetsko ostalo „trajno iskušenje i prirodan modus“ (ibid: 329). Kierkegaard kritizira romantičare jer pogrešno smatraju da se „ja“ može učiniti univerzalnim u beskonačnosti, zanemarujući da je ono ustvari biće konačnosti koliko i beskonačnosti, smještajući ga isključivo u spekulativnu sferu (usp. ibid: 36). Prema Kierkegardu, apstraktne istine jednostavno se ne tiču konačnog, konkretnog pojedinca. Vlastita životna iskustva, koja se mogu učiniti jasnima samo neizravnim putem, jedino su mjerilo istine. Pokušavajući da fiksira i razjasni konkretnu egzistenciju, Kierkegaard se stalno vraća događajima iz vlastitog života, ponavljajući ih, produbljujući ih, neuspješno obigravajući oko „stvari po sebi“ koja preokupira njegovo stvaralaštvo (usp. ibid: 320). On je istovremeno i „akter“ i „žrtva“ te pokušava dati jasan oblik konkretnoj ljudskoj egzistenciji kao „životu viđenom iznutra“ (ibid: 33).

Danski filozof niječe hegelovsko „posredovanje“ kao pomirenje suprotnosti i napredak u spoznaji te upravo naglašava neizmirljivost suprotnosti koje tvore paradoksalnu ljudsku egzistenciju uvijek težeći „napetostima“ i „odsustvu kontinuiteta“ (ibid: 212). Njegova dijalektika je „kvalitativna“ i počiva ne na relativističkom posredovanju koje etički bitne kategorije ispravnog i pogrešnog lišava apsolutne važnosti, već na naglašavanju uloge slobodnih odluka i izbora u posredovanju, a ne misli (ibid: 212). On „otima“ etiku iz pravne i državne sfere želeći je učiniti nesvodivom ni na što van nje same (ibid: 216). Kierkegaard pred sobom ima „kritički, beskonačan i otvoren“ zadatak komunikacije konačne egzistencije kojim će „strgnuti masku objektivnog govorenja ukazivanjem na goli život“ (ibid: 211).

5.2. Pseudonimi i Kierkegaardov „sokratovski“ zadatak

Kierkegaardov cilj je „priopćavanje egzistencije“ (ibid: 52). On pokušava prikazati suštinski sukob između konkretnog i beskonačnog te refleksiju o njemu, što čini bit svakog pojedinca i njegove egzistencije te predstavlja živi, dinamični dijalog sa samim sobom koji je pun nedorečenosti, dvosmislenosti i opire se jednostavnoj klasifikaciji. Jedno od glavnih sredstava kojima provodi „priopćavanje“ jest korištenje pseudonima. Danski je filozof u jednom trenutku *Završni neznanstveni zaglavak* predvidio kao svoje konačno djelo (ibid: 275). Stoga u dodatku na kraju knjige priznaje da je autor niza djela objavljivanih pod pseudonimima. Svoj postupak naziva „polinimnošću“ objašnjavajući da se ne radi o pokušaju skrivanja identiteta, već o postupku od bitne važnosti za njegov rad (Kierkegaard 1992: 625). Namjera mu je bila „stvoriti“ pojedince koji demonstriraju neuredan, nedovršen, strastven pokušaj razvoja misli u svrhu oblikovanja vlastite egzistencije, koja se odvija paralelno s mišljenjem koje ju neuspješno pokušava sustići. Svi njegovi autori su „poetski aktualni subjektivni mislioci“ čiju je „psihološki dosljednu produkciju“ – koja, ističe, nije moguća u aktualnoj ljudskoj egzistenciji – on imaginativnom konstrukcijom stvorio (ibid: 626). Kierkegaard je tek „dao priliku“ da se njihovi stavovi pojave u javnosti te za njih preuzima odgovornost, iako oni nemaju nužne veze s njim jer pripadaju poetički, a ne aktualno postojećim osobama (usp. ibid: 627). Nepunu godinu ranije, kada je izdavao *Stadije na životnom putu*, Kierkegaard se potpisao kao izdavač djela pripisana Johannesu Climacusu (usp. Berg Eriksen: 283). Kierkegaard, dakle, u istoj godini potvrđuje dvije različite tvrdnje o svojem stvaralaštvu (usp. ibid.). Uzimajući u obzir da je Kierkegaard nastavlja objavljevati pod pseudonimima te pod vlastitim imenom godinama nakon 1846, možemo posumnjati u Kierkegaardovo priznanje u *Završnom neznanstvenom zaglavku* i smatrati ga planiranim postupkom kojim on stvara dodatni sloj konfuzije u svojem „priopćavanju“. Korištenje pseudonima posjeduje ironičnu dvosmislenost koja „ja“ potvrđuje

u unutrašnjosti, a od njega oduzima u dodiru s drugima (usp. ibid: 90). Ono je slično ironiji jer se stvara distanca u odnosu na izrečene stavove kojim: „(...) autor izbjegava punu odgovornost za vlastite tekstove“ (ibid: 97). Pseudonimi su i „romantičarska tehnika“ kojom se: „(...) dopušta tajanstvenome i zagonetnome da ostanu to što jesu“ (ibid: 149). Njima se uklapanje navedenih stavova u autoritativni opus jednog jedinog autora čini nemogućim. Koristeći se pseudonimima, Kierkegaard „osigurava autentičnost komunikacije“ (ibid.). Njima on ilustrira unutarnji život konkretne individue unutar određena horizonta mogućnosti, koji predstavljaju egzistencijalne sfere ili stadiji. Pseudonimnim djelima iz prvog lica Kierkegaard se odmiče od objektivne istine, koja naglašava razliku između znanja i bića te subjekta i objekta, ustrajući da demonstrira egzistencijalnu istinu, kojom se briše razlika između subjekta i objekta i koja ne priopćava dovršeno, zaokruženo znanje nevezano za osobno opredjeljenje i potrebu za djelovanjem, već „otvorene egzistencijalne mogućnosti“ koje čitatelj sam mora ostvariti (ibid: 150). Postoji višestruki „dijalog“ između različitih grana Kierkegaardova stvaralaštva: između pseudonima i Kierkegaarda, pseudonima međusobno te između Kierkegaardovih dnevnika i tiskanih djela (ibid: 151). On stalno, u privatnim i objavljenim spisima, komentira, tumači i proučava vlastiti opus imajući pri tome „predstavu o željenoj cjelini“ i smatrajući svoj opus „projektom“ i „zadatkom“ koji mora dovršiti (ibid: 275). On provodi „neprekidno samotumačenje“ u pokušaju da prida jedinstven smisao svojem stvaralaštvu (ibid: 308). Pseudonimi Kierkegaardu pružaju slobodu izraza koju inače ne bi imao, daju mu mogućnost da se otkloni od sadržaja od kojeg njegov vlastiti život odudara, ali da ga pravovjerno oblikuje ne dovodeći ga u pitanje izravnim povezivanjem sa samim sobom kao autorom – pseudonimi su poput „uloge za pozornicu“ (ibid: 151). Svojih osamnaest *Poučnih besjeda* (dan. *Opbyggelige Taler*), propovijedi objavljivanih u 1844. i 1845. godini, Kierkegaard je potpisao vlastitim imenom. One su začuđujuće konvencionalne isključujući „kritički i destruktivni element“ koji pseudonimna djela obično posjeduju (ibid: 132). U njima Kierkegaard unutar okvira etabliranog književno-religioznog žanra ne zastupa paradoksalnu vjeru, već „Religioznost A“, kako je opisana u *Završnom neznanstvenom zaglavku* (usp. ibid: 134). U *Osvrtu na moje djelo* (dan. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*), objavljenom postumno 1859, Kierkegaard će izjaviti da i djela objavljena pod pseudonimima i ona objavljena pod njegovim imenom služe duhovnoj izgradnji, ali s naglaskom da ona druga iznose neposredno ono što se u pseudonimnim djelima iznosilo neizravno (usp. ibid: 131). Moguće je da je Kierkegaard zamršenija pseudonimna djela namijenio obrazovanijoj publici, a *Poučne besjede* većini vjernika (usp. Stewart 2015: 158). Međutim, ne bismo smjeli izgubiti iz vida da se radi o istom opusu s jedinstvenim ciljem, koji je Kierkegaard donekle modificirao tijekom vremena

stvaralaštva. Godinu izlaska *Završnog neznanstvenog zaglavka*, 1846. godinu, može se uzeti kao „prekretnicu“ nakon koje Kierkegaardovo stvaralaštvo poprima teološku prirodu, kada religiozno zamjenjuje estetsko kao glavna tema (Berg Eriksen 2015: 285). Promjena se nazire i u Kierkegaardovom postupku „zrcaljenja“, kojim djelima nakon obrata nadopunjuje i odgovara na ranija djela – *Djela ljubavi* (dan. *Kjerlighedens Gjerninger*), objavljena 1847. godine, pružaju kršćanski pogled na ljubav koji stoji kao kontrast djelima poput *Dnevnika zavodnika u Ili-ili*. *Ponavljanja te Stadija na životnom putu*, a *Bolest na smrt* pruža pretežno teološko čitanje pojmova očajanja i grijeha, koji je u *Pojmu strepnje* (dan. *Begrebet Angest*) iz 1844. obrađen iz psihološke perspektive (usp. *ibid.*).

Kierkegaard je kao mislilac i spisatelj „heterogen“ (*ibid.*: 319). On je bliži književniku nego filozofu koristeći romantičarske književne postupke, poput pseudonima i ironije, a djelom ih i parodirajući (*ibid.*: 152). Njegov opus, ako ga se pokuša sagledati u cjelini kao jedinstven izraz vizije i mišljenja njegovog autora, nalikuje na „igru skrivača“, kojom se autoritativni glas autora djela dovodi u pitanje i relativizira kao fiktivan (*ibid.*: 153). Kierkegaard izaziva sumnju u sam oblik priopćavanja (*ibid.*: 154). Ovo odražava ironično pretvaranje koje ne samo da počiva na nesrazmjeru između unutrašnjeg i pokazanog, već i dovodi u pitanje mogućnost njihovog jasnog razgraničenja, pretvarajući se da je sad jedno, a sad drugo, ironično se odnoseći i na vlastitu ironiju, ne ostavljajući ništa konkretno ili jasno za sobom. Njegovo se stvaralaštvo može usporediti s umjetničkim postupkom „laviranja“, sjenčanja i nanošenja stalno novih slojeva i nijansi koji nadopunjuju sliku, jer on pripovijeda o istim događajima mijenjajući detalje i gledišta; svjestan da nije živio kako je zamišljao, opsjednuto je presvlačio prošlost stalno novim slojevima tumačenja i smisla, dublje smještajući samoga sebe u estetski modus egzistencije (*ibid.*: 332). Kierkegaard svjesno otežava jasno razumijevanje vlastite poruke primjenjujući metodu „neizravne komunikacije“ koja se može okarakterizirati kao primjena sokratovske komunikacijske prakse na kršćansko učenje (*ibid.*: 143). U svojim pseudonimnim spisima, namijenjenima suvremenim okrenutima refleksiji, Kierkegaard postavlja „zamku“, koristeći kompleksnu, refleksivnu formu obraćanja kao „putokaz ka jednostavnosti“ (*ibid.*: 250). Iako su pisana jezikom suvremenih filozofijskih rasprava pod utjecajem hegelovske misli, Kierkegaardova djela smjeraju na traženje „smislene neposrednosti“ (*ibid.*: 314). Njihov je cilj da potaknu na djelovanje, da izazovu strast kao „prostodušnu neposrednost“ neometanu spekulativnim razmatranjima i usredotočenu na potvrđivanje nagnuća volje koja nadilazi razumsko znanje (*ibid.*: 251). Danac teži izazvati religioznost obmanjujući čitatelja, čime je metodološki nalik Sokratu (*ibid.*: 70). Njegov zadatak također je prvenstveno negativan i sastoji

se u „otklanjanju zabluda i iluzija“, a ne u prenošenju konkretnog, pozitivnog sadržaja iz autoritativne pozicije predavača (ibid.). Kierkegaard prvenstveno želi osvijestiti čitatelja o nesvodljivosti njegove konkretne egzistencije ni na kakav objektivni sistem tvrdnji i zaključaka te o slobodi koja ga tjera i obvezuje da teži razrješavanju vlastite podvojenosti između konačnog i vječnog, što se s različitim uspjehom ostvaruje u trima stadijima. On se, za razliku od Sokratova intelektualističkog i racionalističkog imperativa o upoznavanju samoga sebe, orijentirao prema imperativu o „izabiranju samoga sebe“ (ibid: 72).

Kierkegaard je „kršćanski majeutičar“ koji, po uzoru na Sokrata koji je svoje suvremenike razotkrivao kao lažne znalce, svoje suvremenike želi „razotkriti kao umišljene kršćane“ (ibid: 208). U doba u kojem ljudi smisao svojih egzistencija uzimaju kao nešto dano, nešto uzeto zdravo za gotovo kao konačno određeno i postavljeno izvana, Kierkegaard želi održati primat konkretne egzistencije pojedinca, njegove nemirne unutrašnjosti i neprestane, nerazrješive drame sukoba konačnog i beskonačnog koje on obuhvaća. U kršćanstvu, koje je sad raširena, društveno i državno sankcionirana religija s velikim institucionalnim aparatom, ljudi više ne vide osobni poziv na cjeloživotno oblikovanje samih sebe na način na koji će njihova bitna, nerješiva dilema biti najvjernije prikazana i prihvaćena kao vlastiti identitet. Kao i Sokrat, koji ističe tuđe neznanje i priznaje vlastito, Kierkegaard ne dorasta do ideala koji propovijeda, on je tek „glasilo“ istine koje ni sam nije dostojan (ibid: 321). Njegov zadatak je učiniti stvari težima no što jesu te problematizirati ono podrazumijevano (ibid: 322). On ne kritizira „što“ kršćanske religije, njezinu dogmu i učenje, već „kako“ ističući da znanje doktrine nije isto što i kršćanstvo, iako se zabludom to dvoje poistovjetilo u njegovo vrijeme (ibid 262). Sa Sokratom se poistovjećuje ponajprije s obzirom na njegovu „životnu formu“, koja je ironična jer je posvećena naglašavanju nesrazmjera između idealnog i činjeničnog i dovođenja u pitanje onoga što se podrazumijeva, ali ne razumije (ibid: 365). U prijedporima sa tiskom i Crkvom, Kierkegaard nastupa kao Sokrat u borbi protiv sofista, ne smatrajući se primjerom ideala koji propovijeda, ali vidjevši svoj zadatak u isticanju njegove važnosti i zablude svojih suvremenika (ibid: 262-263). Zavođenje čitatelja u kršćanstvo cilj je stvaralaštva koji je Kierkegaard u međuvremenu oblikovao, on predstavlja jedinstvo koje je on u određenom periodu svojega života vidio u svojem opusu kojem se postojano vraćao, komentirajući ga, tumačeći ga i modificirajući ga (ibid: 308). Lik Sokrata, a time i ironije, također je izmijenjen tijekom Kierkegaardova stvaralaštva. U disertaciji ironija se pojavljuje kao „apsolutna negativnost“ i „ne-znanje“, a ironičar, gdje se prvenstveno misli na filozofe i književnike romantizma, nije suštinski različit od „čovjeka gomile“ koji živi u neposrednosti (ibid: 90). Iako je Sokrat

pojedinaac ispred svojeg vremena koji je u ironijskoj formi ukazao na dotrajalost suvremenih društvenih institucija i poimanja čovjeka, njegova ironija se suštinski ne razlikuje od romantičarske, koja se svodi na ignoriranje morala i etičnosti koji čine stvarnost (ibid: 91). Kao mana se ističe Sokratova nesposobnost da prepozna totalitet nauštrb pojedinačnog, što će kasnije upravo postati znak Sokratove veličine (ibid: 98). Nakon disertacije, Kierkegaard razvija ideju ironije kao određenja egzistencije i filozofske pozicije koja je „znak zrelosti“ (ibid: 97). U *Ili-ili* će „estetičar“ preuzeti nepoćudne odlike romantičarske ironije, dok se Sokrata počinje oblikovati kao predstavnika ideja srodnih kršćanstvu (ibid: 93). Sokratova vrijednost je u tome što je prvi u povijesti izolirao i afirmirao ono što će prema Kierkegaardu postati predmetom saznanja i kriterijem istinitosti, a to je unutrašnjost konkretne individue koja egzistira – Sokrat je prvi iznio suštinski kršćanski „zahtjev za internalizacijom“ (ibid: 94). On nagovještava „sukob kršćanstva i svijeta“ prikazujući prirodu kao nešto „izopačeno“ i „stvoren“ (ibid: 94). Skrenuvši pažnju s prirodoznanstvenih istraživanja i praktično-tehnoloških poduhvata kojima su se dotad bavili antički mislioci, Sokrat se okreće etici kao istraživanju motivacija i opravdanja djelatnog pojedinca, što je nerijetko podrazumijevalo i propitkivanje etabliranih društvenih normi i običaja. Poput njega, Kierkegaard skreće pažnju sa sveobuhvatnih filozofskih sistema, koji u sebe uključuju cjelokupnu povijest ljudskog djelovanja kao unaprijed određenu i dovršenu, na konkretnog pojedinca i njegovu moralnu djelatnost. Međutim, Sokrat je u neku ruku i „pseudonim“ u koji Kierkegaard upisuje vlastita mišljenja kako se ona pomjeraju kroz vrijeme (ibid: 98). On postaje „prazna ljuštura“ u koju Kierkegaard upisuje „protokršćansku subjektivnost“ (ibid: 100). Zato će tumačenje Sokrata kao „protomučenika“, nalik Isusu Kristu, kojeg je neuka gomila osudila na smrt jer nisu uvidjeli revolucionarnost njegovih pogleda, Kierkegaard gajiti kasnije, tijekom prijepora sa satiričkim časopisom *Korsar* i kritike koju je trpio prilikom svojih napada na Crkvu (ibid: 267).

Ironija za Kierkegaarda djelomično zadržava izvorni oblik, ona je: „(...) životni stav koji čini iskorak iz onoga što stvarno postoji. [...] izolacija koja pojačava slobodu da se preobrazi svijet“ (ibid: 89). Ona ostaje pozicija na granici između unutrašnjega i vanjskoga, kojom se unutrašnjost neometano razvija usprkos zaprekama svijeta (ibid: 95). U obuzdanom obliku ona može postati zaokružen životni stav ili, kako se navodi u *Završnom neznanstvenom zaglavku*: „(...) ne nestalna, fantastična ideja, već egzistencijalno umijeće...“ (Kierkegaard 1992: 521). Nju se može poimati kao „granicu“ između estetske i etičke sfere, „prospektivne“ faze kojom se anticipira prelazak u sljedeću sferu, ali ona se može razumjeti i kao „retrospektivna“ – kao stav koji se može primijeniti neovisno o sferi u kojoj se pojedinac nalazi (Rush 2016: 246).

Ona ostaje Kierkegaardu u svim svojim oblicima: kao stilsko i retoričko sredstvo, kao eskapistički romantičarski postupak čuvanja neovisnosti pojedinca od sveobuhvatnih, objektivnih rješenja, kao postupak otežavanja komunikacije unošenjem dvosmislenosti i konfuzije koje iskušavaju čitateljevu volju i potiču je na djelovanje, ne nudeći joj konačno, autoritativno znanje, već iskreno, strastveno iskustvo ljudske egzistencije na uvid.

Kierkegaard je jedan od prvih modernih „programskih kriznih mislioca“ (ibid: 268). On je moderan jer se bavi „smrću čovjeka“ ili „posthumanom prijetnjom“ koja u obliku kvantitativnog ništenja predstavlja prijetnju kvalitativnom poimanju pojedinca kao nesvodive jedinice (Berg Eriksen 2015: 409). Kritizirajući hegelijanski sistem, jačanje populističkog utjecaja tiska te demokratske promjene u Europi svojeg vremena, Kierkegaard napada trend „nivelacije“ koji posvuda uočava u svojem vremenu, a koji se najnegativnije odražava na apsolutnu garanciju nesvodljive, konkretne egzistencije pojedinca i njegove proturječne, nepojmljive unutrašnjosti – na kršćanstvo. On je „dramatičar unutrašnjosti“ koji se bori očuvati nedodirljivost i nesvodljivost pojmova o kojima su filozofija i znanost tobože donijele konačan sud (ibid: 414–415). Njegova je težnja zaštititi egzistenciju od postanka „mrtvim objektom“ i prikazati je kao: (...) uvijek živ izvor misli i postupaka...“ (ibid: 416). Kierkegaard nudi psihologiju koja se ne svodi na „reduktivni naturalizam“, koja ne opisuje subjekta izvana na temelju skupa značajki koje posjeduje, već ga promatra holistički, svjesna da ga nikada neće pravovaljano zahvatiti jer je njegova egzistencija: „(...) ono što se jest“ (ibid: 417). Kierkegaardova filozofija pokušava etablirati „bestemeljnost slobode“ naspram ikakvih sustava i metoda (Paić 2017: 10). Svojim „radikalnim okretom k egzistenciji“ on više ne poima bitak kao trajan i nepromjenjiv, već kao „otvoreno područje utjecaja“ u koje vremenito, konačno biće pojedinca biva bačeno (ibid: 11). Egzistencija je „slučaj“ te „konačnost“ koja se opire prirodnoj nužnosti, koja ima slobodu „prekinuti s logikom kauzaliteta“ (ibid: 14). Vjera je način na koji se egzistencija konkretnog, pojedinog subjekta pokazuje u svijetu kao neovisna o nužnosti i sistemima objektivnih apstrakcija (ibid: 21). Kierkegaard je time afirmirao primat egzistencije nad esencijom koji će kasnije u filozofiji egzistencijalizma dobiti svoj eksplicitni oblik. Svojom djelatnošću Kierkegaard nije tek opisao nesvodljivu konkretnu egzistenciju, već ju je i demonstrirao, sâm utjelovljujući ono o čemu je pisao. Bio je odnos konačnog i beskonačnog svjestan nepremostiva jaza u sebi, čijem je premošćivanju svejedno stremio. Njegov život, proveden u borbi i misaonom naporu da se to postigne, ostao je neizravno zabilježen u njegovim djelima, a svaki pokušaj da se njegova „heterogenost“ fiksira, jasno okarakterizira i smjesti u širu pojmovnu strukturu, unaprijed je osuđen na neuspjeh.

6. ZAKLJUČAK

Pojam ironije kao nedvosmisleno eksplicirana tema pojavljuje se u dvama Kierkegaardovim djelima – u njegovoj disertaciji iz 1841, godine te u *Završnom neznanstvenom zaglavku* iz 1846. kojim je popratio *Filozofijsko trunje ili trunak filozofije* iz 1844. s ciljem da u proširenom obliku iznese svoje viđenje vjere kao strastvena, voljna pristajanja uz paradoks koji nadilazi razumske pojmove, pruži sintezu svojem dotadašnjem razvijanju trodjelne podjele egzistencijskih sfera na estetičku, etičku i religioznu te se konačno obračuna s filozofijom Hegela i njegovih suvremenih sljedbenika. Zbog bogatstva i osebnosti Kierkegaardove misli, te činjenice da se ironija izrijeckom spominje na relativno malo mjesta u njegovim djelima, bilo je potrebno pružiti pregled njegove filozofijske misli pomoću nekoliko reprezentativnih djela, kako bismo ironiju mogli uklopiti u nju pokazavši njezinu temeljnu važnost za razumijevanje Kierkegaard kao mislioca i osobe. U prvom smo se dijelu posvetili njegovoj disertaciji u kojoj pruža historijsku analizu pojma ironije ukazujući na Sokrata kao prvotnog ironičara u svjetskoj povijesti. Kierkegaard ovdje ne misli na ironiju kao stilsko-retoričku figuru neizravne komunikacije ili podrugivanja, već na ironiju kao filozofijsku poziciju i način života. Ona se svodi na uočavanje razlike i nepodudarnosti između apstraktnog i činjeničnog, beskonačnog i konačnog te na naglašavanje i isticanje te razlike kojom se demonstrira neovisnost konkretnog pojedinca u odnosu na prevladavajuće društvene norme i uvjerenja njegova vremena. Sokrat je to činio dokazujući neadekvatnost tradicionalnih vrijednosti i običaja u opravdavanju ljudskog djelovanja i pokazivanjem vlastite izuzetosti od svojega društva, iako je to na kraju vodilo njegovom smaknuću. Njegova aktivnost je, međutim, bila puko negativna jer je tek istaknuo diskrepanciju između ideje i činjenice ne supstituirajući je pozitivnim sadržajem. Sokrat je bio ispred svoga vremena jer utro put poimanju morala kao neovisna o običajnosti oslobodivši ljudskog pojedinca tradicijskog supstrata iz kojeg je u antičko vrijeme bio neizdvojiv. Iako se u većini rečenog slaže s Hegelom, čiju analizu iste teme pomno prati, Kierkegaard ističe da je bilo pogrešno pokušati uklopiti Sokrata kao nužni moment u širem historijskom razvoju ideja jer se time zanemaruje on kao pojedinačna, iznimna ličnost koja predstavlja spontanu „iznimku“ u tijeku historije. U drugom dijelu disertacije Kierkegaard, ponovo u slaganju s Hegelom, kritizira pokret romantizma kao sljedbenike sokratovske ironije u povijesno krivom trenutku. Ona je poslužila svojoj svrsi, govori Kierkegaard, a traženje izuzetka iz svake objektivne, univerzalne odredbe u moderno doba, nakon što je Sokrat osposobio pojedinca za moralno djelovanje, a kršćanstvo mu je pružilo pozitivan sadržaj, jest egoistična objest koja

slobodu za pojedinca traži u bijegu u maštu i fantaziju, što je bitno isprazno i sebi proturječno. U drugom smo dijelu analizirali *Ili-ili*, u kojem Kierkegaard daje daljnju i dublju eksplikaciju psihologije ironična romantičara ili „estetičara“ koji, oslobodivši svoju egzistenciju svih objektivnih uzusa, provodi vrijeme u beskrajnim refleksijama ne odlučujući se svojoj težnji za prevladavanjem konačnosti u beskonačnosti dati konkretan oblik i obvezati se. U liku estetičara „A“ Kierkegaard pokazuje očaj u koji ironični romantičar, ništeći svako univerzalno određenje svoje egzistencije, zapada jer ostaje izoliran, primoran da od dosade bježi u fantaziju koju sam smatra ispraznom i nezadovoljavajućom. U liku suca Wilhelma, koji se dopisuje s „A“ savjetujući ga i nagovarajući ga da se odvaži na brak i građansku egzistenciju, Kierkegaard uvodi ideju drugog „stadija“ egzistencije oslobođene neposrednosti slijepog konformizma, a to je „etički“ stadij, u kojem se pojedinac prihvaća konvencionalne egzistencije, priskrbivši si konkretan, društveno priznat identitet, ali ne čineći to slijepo i poslušnički, već obogaćujući sadržaj svojeg života refleksijama nalik onima iz prethodnog stadija, estetičkog. Na slobodno djelatnom pojedincu je da osmisli svoju egzistenciju i prida joj smisao. Odluka da se „prijeđe“ u etički stadij je svjesna, ali voljna po prirodi, a ne razumska. Tražeći izlaz iz svojeg očajanja, estetičar mora uvidjeti da se njegova težnja ka slobodi i beskonačnom uspješnije može zadovoljiti tako da izabere pozitivne odredbe svoje ličnosti u univerzalnom životu zajednice i morala. Time njegova sloboda prestaje biti puko negativna i dobiva pozitivan sadržaj kojim se konkretno afirmira kao sposobnost donošenja odluka, što podrazumijeva ograničavanje same sebe. U trećem smo se dijelu posvetili sferi vjere u djelima: *Strah i drhtanje, Filozofijsko trunje ili trunak filozofije, Završni neznanstveni zaglavak te Bolest na smrt*. Vjera je sfera u kojoj se pojedinac ponovo izdvaja iz sfere etike, ali nakon što je kroz nju prošao. Pojedinac više nije ironičar koji očajava zbog nedostižnosti beskonačnog, tražeći slobodu i potvrdu identiteta van svih odredaba, a nije ni etičar koji se pronasao zadovoljstvo u reflektiranom pripadanju univerzalnim odredbama etičke sfere, već se izdiže nad univerzalno i osamljuje se u odnosu na njega, ali pred Bogom, koji postaje njegova duboko osobna, ali apsolutna garancija identiteta. U *Strahu i drhtanju te Filozofijskom trunju* razvija se ideja vjere kao paradoksa koji nadilazi razumsko poimanje i objektivnu klasifikaciju zahtijevajući strastveno pristajanje uz iracionalnu istinu u kojoj pojedinac pronalazi najviši smisao, najzaoštreniji izričaj vlastite egzistencije kao podvojene između konačnog i beskonačnog, ali s težnjom ka drugom. U *Bolesti na smrt* ova nepremostiva dvojba naziva se „očajanjem“, a ljudski pojedinac je „odnos“ između nepomirljivih suprotnosti, stalno u težnji da ih pomiri i svjestan bezizlaznosti vlastitog položaja. U vjeri pojedinac nalazi apsolutan izraz vlastitog očajanja, ovdje se s njima suočava najizravnije i prihvaća ga kao svoju bit priznajući vlastitu nemoć i prepuštajući se

božjem vodstvu. U *Završnom neznanstvenom zaglavku* vratili smo se temi ironije koja je sad obuhvaćena pod širim pojmom „komičnoga“, a koje se svodi na prepoznavanje i isticanje diskrepancije između cilja i sredstava, te je uspoređena s drugom inačicom komičnoga – humorom. Ironiji se sad pripisuje veća vrijednost u duhovnom razvitku pojedinca, nego što joj se pridavalo u disertaciji. Ona je „prijelazni stadij“ između estetskoga i etičkoga. Pojedinaac u njoj nalazi sredstvo kojim oslobađa svoju konkretnu egzistenciju neposrednosti društvenih konvencija i sveobuhvatnih sistema apstraktnih pojmova, ali i sredstvo kojim pojedinac postavlja temelje za prelazak u sljedeći stadij. Ona osvještava pojedinca o univerzalnom ka kojem tek ima prijeći te mu pruža sredstva kojima može u pitanje dovesti i vlastitu dotadašnju poziciju. Humor slično djeluje, ali na granici etike i vjere. Njime se ljudska egzistencija prepoznaje kao patnja zbog nepodudaranja cilja i sredstava, čime se otvara put izlasku iz etičke sfere, koja ljudsku patnju ne prepoznaje kao bitnu odliku ljudske prirode koja se ima prepoznati u apotezi ljudske nesavršenosti i patnje zbog njega – vjeri. U posljednjem dijelu pokušali smo pokazati kako se ironija može uzeti kao princip razumijevanja Kierkegaardove ličnosti i stvaralaštva u cjelini. Kierkegaard je većinu djela stvorio pod pseudonimima stvarajući ironijski odmak od izrečenoga, ne obvezujući se napisanim. U pseudonimima Kierkegaard je razvijao unutarnju dinamiku ljudske egzistencije crpeći iz vlastitih iskustva, ali ne odražavajući ih u potpunosti. Sfere egzistencije koje razvija ne smije se pojmiti kao jasnu trodiobu stadija koji nužno proizlaze jedan iz drugoga, već kao životne mogućnosti koje svatko za sebe ima ostvariti ukoliko želi i smogne odlučnosti. Kierkegaard stvara polifoniju glasova koji su u stalnom dijalogu i sukobu pokazujući unutarnju dramu i nesvodljivost ljudske egzistencije koja može poprimiti tri legitimna oblika: estetski, etički i vjerski. U sva tri pojedinac osvještava sama sebe kao nepomirljivu suprotnost konačnosti i beskonačnosti koja je bačena u vrijeme imajući samo vlastito unutarnje nagnuće kao nit vodilju i temelj životne svrhe. Kierkegaard svjesno piše dvosmislena, simbolička djela pod raznim pseudonimima poimajući svoj zadatak da kao pisac ljude neizravno, svojevrsnom majeutičkom metodom, navede da pojme vlastitu slobodu i nesvodljivost te da ih uputi na kršćanstvo kao najviši oblik afirmacije istih. Njemu sâmom nije pošlo za ruku postići ono o čemu je propovijedao, što samo pokazuje da je ispisujući svoja djela Kierkegaard egzistirao kao i svako drugo ljudsko biće.

BIBLIOGRAFIJA

- Berg Eriksen, Trond (2015.) *Seren Kjerjedor. Pobožni podrugljivac*. prev. Loma, Jelena. Beograd: Karpos
- Cross, Andrew (1997.) *Neither Either nor or: The Perils of Reflexive Irony* u: Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. (ur.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (125.-153.) Cambridge: Cambridge University Press
- Evans, Stephen C. (1997.) *Realism and Antirealism in Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript"* u: Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. (ur.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press
- Frazier, Brad (2004.) *Kierkegaard on the Problems of Pure Irony* u: „The Journal of Religious Ethics“, vol. 32, br. 3 (417.-447.) Blackwell Publishing Ltd. na: <https://www.jstor.org/stable/40018126> (26. 5. 2020.)
- Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. *Introduction* (1997.) u: Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. (ur.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (1.-14.) Cambridge: Cambridge University Press
- Hühn, Lore. (2013.) *Irony and Dialectic: On a Critique of Romanticism in Kierkegaard and Hegel's Philosophy* u: „MLN“, vol. 128, br. 5, *Comparative Literature Issue* (1061.-1082.) The Johns Hopkins University Press. na: <https://www.jstor.org/stable/24463902> (26. 5. 2020.)
- Kierkegaard, Søren (1974.) *Bolest na smrt*. prev. Zurovac, Mirko. Beograd: „Ideje“
- Kierkegaard, Søren (1992.) *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. prev. Hong, Howard V. i Hong, Edna H. Princeton: Princeton University Press
- Kierkegaard, Søren (1992.) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. prev. prev. Hong, Howard V. i Hong, Edna H., Princeton: Princeton University Press
- Kierkegaard, Søren (1985.) *Fear and Trembling*. prev. Hannay, Alastair. London: Penguin Books
- Kierkegaard, Søren (1998.) *Filozofijsko trunje ili Trunak filozofije*. prev. Žunec, Ozren. Zagreb: Demetra
- Kierkegaard, Søren (1979.) *Ili-ili*. prev. Tabaković, Milan. Sarajevo: Veselin Masleša

- Kierkegaard, Søren (1980.) *Ponavljanje*. prev. Tabaković, Milan. Beograd: Grafos
- Kirmmse, Bruce H. (1997.) *"Out With It!": The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark* u: Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. (ur.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (15.-47.). Cambridge: Cambridge University Press
- Paić, Žarko (2017.) *Sloboda kao događaj: egzistencija-vjera-svijet nakon Kierkegarda* u: *Sfere egzistencije: tri studije o Kierkegardu* (7.-52.). Zagreb: Matica Hrvatska
- Poole, Roger (1967.) *Kierkegaard on Irony*, u: „New Blackfriars“, Vol. 48, br. 561 (245.-249.) Wiley. na: <https://www.jstor.org/stable/43244386> (26. 5. 2020.)
- Rush, Fred (2016.) *Irony & Idealism. Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press
- Schleifer, Ronald (1979.) *Irony, Identity and Repetition: On Kierkegaard's The Concept of Irony*, u: „SubStance“, vol. 8, br. 4, izd. 25 (44.-54.) The Johns Hopkins University Press Stable, na: <https://www.jstor.org/stable/3684215> (26. 5. 2020.)
- Stewart, Jon (2015.) *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press
- Thulstrup, Niels (1980.) *Kierkegaard's Relation to Hegel*. prev. Stengren, George L. Princeton: Princeton University Press
- Westphal, Merold. *Kierkegaard and Hegel* (1997.) u: Hannay, Alastair i Marino, Gordon D. (ur.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (101.-124.) Cambridge: Cambridge University Press