

Етичка и онтолошка димензија Кјеркегоровог поимања слободе

Апстракт: Полазећи од става да је слобода једна од незаобилазних идеја егзистенцијалне филозофије, али и филозофије уопште, разматраћемо етичке и онтолошке аспекте промишљања слободе у Кјеркегоровој филозофији. Сматрамо да егзистенцијална филозофија, промишљана у свим њеним варијантама, представља онај хоризонт или начин филозофског поимања феномена слободе, у коме се слобода мисли интегрално, па се онда може говорити о јединственом патосу онтолошке и етичке димензије, гдје се оне показују подједнако важним. Слобода тако доминира Кјеркегоровим одређењем индивидуе, са-одређује све њене скоковите етапе али и непрестано чини могућим смисао бивствовања човјековог.

Кључне ријечи: етичко, слобода, морал, онтолошко, индивидуа.

УВОД И ПРОБЛЕМ

Синтагма да само наметнута ограничења представљају остварење моје слободе¹, исказује оквир или савјет како се данас поима слобода. Свенсен је свјесно и намјерно, субјективно приступајући тек мањем броју мислилаца, слободу промишљао у њене три манифестације, онтолошкој, политичкој и етичкој, желећи тиме да сопствено промишљање учини *приступачним* и читаоцу који не посједује филозофско образовање. То Свенсена, према нашем мишљењу, *отвара* ка хоризонту егзистенцијалног схватања слободе, сатканом на само-изградњи индивидуе у атмосфери никад-довршеног дефинисања појма слободе. А Кјеркегорова филозофија, сумирана као *партитура различитих животних облика*², представља, поетично говорећи, *најживљи* хоризонт промишљања слободе. Генерално посматрајући у контексту егзистенцијалног мишљења, могло би се рећи да се слобода појављује истовремено са истином, и то као оне судбоносне теме које филозофију прожимају од њеног почетка. Истовремено, о њима се може говорити као о оним појмовима које је филозофска мисао највише третирали и, тиме, посљедично највише испразнила од значења које би могло да се означи као егзистенцијално условљено, односно живљењем одређено поље схватања. Свакако да је разлог томе и чињеница што су у питању

¹ Свенсен, Лаш „Филозофија слободе“, *Геопоетика*, Београд, 2013, стр. 286.

² Цимер, Роберт „Капија филозофа“, *Лагуна*, Београд, 2011, стр. 151.

појмови којима се бави филозофија као оним што је у њеном темељу и без чега се не може говорити о озбиљном мишљењу, односно без којих се не може говорити о човјековој стварности. Може се рећи да је мисаона ситуација нешто повољнија са *истином*³, али никако у смислу да је са истином филозофија дошла до краја, напротив. Лепеза филозофских парадигми посвећених истини сеже од античке, односно класичне теорије адекватације или кореспонденције па све до теорија евиденције и кохеренције, и када би се хтјело мислити историјски тада сам плурализам истине, као карактеристика пост-модерног мишљења, указује на недовршену ствар као и сам живот што јесте, поетски говорећи; односно, промишљање истине се сваком радозналост духу указује као неопходност сталног прекорачивања постојеће ситуације. Не улазећи у детаљнију експликацију, можемо рећи да се промишљање истине, у овом контексту, показује у повољнијој ситуацији, и то услед одређености да је за егзистенцијално мишљење истина смјештена гдје и слобода, а то није ништа друго до човјекова властитост, она Кјеркегорова појединачност која је заправо онтолошка наспрамност индивидуе и гомиле. О истини напомињемо да се слобода не би свела на сасвим субјективну или волунтаристичку раван јер ма колико и онтолошки и етички посматрамо поље важења слободе за личност и она мора бити са-истином, истиноносна у мјери која за другог човјека може бити схватљива, макар то било тек у мјери прихватања могућности слободе другога. Како нам се чини се да је и Кјеркегорово термилошко одлучивање за индивидуу а не субјекат засновано на овом мисаоном патосу, рећи ћемо понешто о томе. Прво, Кјеркегор у свему прави отклон од владајуће филозофске „идеологије“, Хегелове понајприје, па се и у његовој индивидуи крије оно што апстрактни субјекат не може да има; није му дозвољено зарад општег, вишег. Друго, индивидуа стоји усред гомиле, њој наспрам и упркос, црпећи слободу као услов и могућност сопства управо у том односу. Јер, циља се у егзистенцијализму ка појединачној људској ситуацији зато што се она показује у виду климе погодне за постајање индивидуе, та појединачност се за мислећег човјека и његову егзистенцију показује као објективна ствар унутар субјективности, чврсто тле и као неодвојиво својство од суштине самог бића. Слобода је тако ограничена неограниченост бића. И, чини се да је одувјек тако, уз одређене ограде, узроковане различитошћу времена, искуства и простора. Чак би се могло рећи и да је небитно на који начин поимамо слободу, у метафоричком или онтолошком кључу, ако је задатак тек описивање појмом. Јер и код *старих*⁴ или код двојице највећих,

³ Грчки *алетхеиа*, латински *veritas*. Филозофски рјечник, стр. 155-157.

⁴ Исто, стр. 304-306. Грчки *елеутхериа*, латински *либертас*.

налазимо познату удвојеност тумачења појма слободе из које воде двије путање, видљиве у сваком потоњем мишљењу слободе. Тако је код Платона слобода дефинисана у оквиру идеје праведности коју остварује идеална држава, па се такво идеално одређење слободе огледа у замисли да свако чини оно што му припада према способностима; тиме се слобода показује као унутрашње одређење у склопу човјекове загледаности у идеал. Аристотело слободи промишља *системскије*, у дијалектичком трокораку, разликујући онтолошко одређење слободе, према којем човјек живи ради себе и одређен је самосврховитошћу, и етичко, наслоњено на онтолошко, гдје је у питању избор ствари које су за човјека добре и оствариве. Одређује се у његовом мишљењу слободе и оквир политичког одређења, мишљеног кроз актуелизацију онтолошке и моралне слободе као друштвеног система у коме појединац постиже највеће остварење, а чини се да и Хегелово рецептивно одређење државе није далеко од ове синтагме. Дакле, ако је слобода на једном нивоу онтолошки појам који „описује“ саму суштину човјека, тада се на другом, онтичком или фактичком нивоу, слобода⁵ може представљати кроз најмање четири начина која покривају варијацију на једно од поља примјене, што се и показује у неколико десетина различитих теорија унутар ова четири начина. Ово „важи“ напросто јер је човјек једино биће у природи које у свом унутарњем, најдубљем одређењу није потпуно, или макар на битан начин, биће детерминисано нужношћу спољњег, законитостима природе, већ остварује себе у отворености и хармонији са спољним свијетом. Тиме се, поред других могућих закључивања, открива оно што може да се препозна као заједничко у њима а то је ништа друго него појмовна неухватљивост слободе. Зато нам се чини упутним да умјесто покушаја да се слобода одреди дефиницијом, што се углавном показује као бескорисно, наш приказ мишљења слободе поставимо преко *Кјеркегоровог коперниканског обрта*⁶, видљивог усљед дифузног коришћења псеудонима. Подсјећамо да је сврха псеудонима, између осталог, одређена као начин превазилажења немогућности саопштавања субјективистички лоциране истине другоме⁷. С обзиром да

⁵ Риз, Виљем „Филозофија и религија – источна и западна мисао“, Дерета, Београд 2004, стр. 773-776. Енглески термини *freedom* и *liberty* у новије вријеме бивају значењски подијељени па се први односи на саму ситуацију избора, док други покрива политичко-друштвено поље у коме нема ограничења и које је као такво признато члановима друштва.

⁶ Aumann „Kierkegaard on the Need for Indirect Communication“. Овдје је занимљив закључак број 2 (We might say he thinks indirect communication allows him to overcome the problem of other minds. This Copernican revolution regarding the purpose of indirect communication is interesting in its own right.) којим аутор показује на срж тешкоће са којом се сусрећемо приликом жеље да једнозначно одредимо сврху индиректне комуникације. Видјети више на стр. 169.

⁷ Видјети подробније у Предговору за Кјеркегорово дјело „Болест на смрт“. Зуровчев став је углавном усмјерен на ову основну онтолошку новост у односу на традиционалну филозофију. Моја опаска.

се ту крије упућивање ка рјешењу загонетке субјективности истине која би могла бити схваћена од стране друге индивидуе, ситуацију једним дијелом објашњава и следећи став: „Кјеркегор разумијева свијет као сферу Божје креације. Схватајући на озбиљан начин темељну библијску тему даје Бог створио свемир кроз ријеч и то тако да све што постоји јесте зато што Бог говори-у-постојање. Људска душа је то јединствено мјесто у цијелој природи гдје се глас Божји чује и на њега бива одговорено свијешћу“.⁸ Дакле, обрт се овдје односи на проблем разумијевања истине, а то значи истост човјека и слободе, као субјективног изворишта истине унутар одношења које је нужно усмјерено ка апсолуту али тек као дијелу тог односа; истина се, стога, налази унутар индивидуе, дакле у духу, трансцендирана Богом, али у-мени, који разумијевам себе као другог према општем гомиле која је накнадно оно постало истине као резултата самопостављања Индивидуе. Тиме, исход истине Кјеркегор налази у себе-постављању као Индивидуе, чиме се показује обрт одређења истине као проблем саопштавања те истине другоме (поред тог гносеолошког лоцирања истине унутар субјекта) али и као проблем схватања изворишта слободе. Наслућује се то као темељно одређење у коме се назире доминација, уопштено посматрано, идеје слободе као идентитета са човјеком-појединцем, али никако путем ослањања на софистичко извориште добро познате *мјере свих ствари*⁹ из чега би, сљедствено, све завршило у недостижном идеалу човјека-еталона, већ као одређења да човјек сам јесте слобода. Поред тога што Кјеркегор никако не припада том кругу *западног релативизма*, треба имати у виду да он, на себи својствен начин, ствари мишљења поставља битно другачије управо захтјевом да се смисао свијета мора мјерити слободом и самосвијешћу појединца, конкретне индивидуе, чиме је постављена дијагноза кризе савременог човјека и његовог свијета, изражена управо у синтагми обртања постојећег начина мишљења „наглавачке“. Овоме у прилог иде и теза да је основа поменутог релативизма управо у исказу *да о свакој ствари постоје два супротна исказа*. Тако је и мишљење слободе крајње дифузно одређено, што се јасније види у етичком него у онтолошком третирању слободе. Кјеркегорово промишљање феномена слободе смјештено је унутар цјелокупног опуса као један *подразумијевајући* мисаони концепт слободе саме индивидуе. О слободи се, и

⁸ Мој превод а оригинал гласи: "Kierkegaard understood the world as the sphere of the creative activity of God. He took very seriously the fundamental biblical theme that God creates the universe through speech. Everything that exists does so because God is speaking it into existence. The human soul is that unique place in all of nature where the voice of God can be heard and responded to consciously." Bellinger, *Kierkegaard: Copernicus of the Spirit*, page 7.

⁹ Видјети подробније у Лаертије „Животи и мишљења истакнутих филозофа“, стр. 318. Једна од кључних софистичких максима је тзв. Хомо менсура /човек је мерило свих ствари: оних које постоје да постоје, а оних што не постоје да не постоје. Лаертије ову максиму приписује Протагорису Теосу (481-411. пне).

то наглашавамо, мислило филозофски од њеног настанка, али не тако страшно и са толиким вапајем за смислом као што се то у егзистенцијализму чинило. Стога, назвати подразумевајућим поимање слободе нама значи мишљење слободе као конституенса индивидуе свим њеним стањима; или као одређења које индивидуу издваја у постојању од сваког другог бића; или као егзистенције саме унутар најдубљег одређења индивидуе. Ако знамо да је Кјеркегор *замјерио* Хегелу слободу као *сазнату нужност*, што није ништа друго до помирење појединца са чињеницом да није он крајња сврха, већ апстрактни историјски процес, па тиме дотичемо онај тренутак гдје управо извире свјезина његовог поимања слободе. Односно, тачка пресека се односи на онтолошко јединство саме личности, која није истинска личност ако није слободна личност, дакле није индивидуа већ апстрактни субјекат у мрежи Свјетског духа. Тамо гдје влада нужност не пребива слобода; нужности које увиђамо у природи или логици нису супротстављене слободи личности јер оне напосто не пребивају у истоме. Кјеркегор на посредујући начин мисли истину бића одговарајући класичном апстрактном идеализму, касније научном, а стално системском, са захтјевом *да се треба одмах разјаснити да питање није о истини хришћанства, већ о индивидуалном односу према хришћанству*.¹⁰ Ако не би било овако, онда би се остало на заблудама система, односно и хришћанство се напоредо развило и поставило као систем који занемарује истину за којом Кјеркегор трага. Тиме се, у тој његовој најопштијој метафори, показује подручје у коме се истина налази, дакле сама индивидуа у свом трагању за истином као унутрашњем одношењу, док се истовремено мисли о егзистенцији управо појмовима који су основни у идеализму али с једном, кључном, разликом. Наиме, ако се појмом *бића* разумијевају апстрактне релације у њеном односу са свијетом, онда је и истина *тог бића* апстрактна, односно тада *ништа не стоји на путу апстрактног дефинисања истине као нечега завршеног, јер, посматрајући апстрактно, сагласност између мишљења и постојања увијек је завршеност, утолико прије ако почетак процеса постајања лежи прецизно у конкретности коју оно апстрактно на апстрактан начин занемарује*.¹¹ То занемаривање није ништа друго до појмовно уопштавање живота,

¹⁰ Моја парафраза, оригинал гласи: „...it should immediately be borne in mind that the issue is not about the truth of Christianity but about the individual's relation to Christianity...“. Kirkegaard “Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments”, page 15.

¹¹ Моја парафраза, оригинал гласи: „The term *being* in those definitions must, then, be understood much more abstractly as the abstract rendition or the abstract prototype of what being *in concreto* is as empirical being. If it is understood in this way, nothing stands in the way of abstractly defining truth as something finished, because, viewed abstractly, the agreement between thinking and being is always finished, inasmuch as the beginning of the process of becoming lies precisely in the concretion that abstraction abstractly disregards“. Kirkegaard “Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments”, page 190.

отклањање одређујућих и непредвидивих тренутака који ремете дијалектичку правилност Система а све то Кјеркегор мисли као оно противно слободи јер је у односу на појединца нужно а тиме и супротно слободи.

Кјеркегор, јасно је то назначено у сваком његовом спису, област слободе смјешта унутар саме личности, међу личне изборе и одређења, тамо гдје Хегелова дијалектика посредовања нема никакве моћи, јер она влада *фантастичним бићима*¹², па зато његова дијалектика унутрашњости нема поништавајући карактер у свом кретању; дакле, уколико желимо „слободније“ да говоримо, рећи ћемо да се код Кјеркегора премиса, некада и премисе, или оно претходеће, задржава у оном посталом слиједећи правилност *сјећања на будуће које се посматра у прошлом* јер његово поимање слободе задржава егзистенцијални карактер бића а то значи да је свако бивство за човјека лично. Зато као примјер, или ситуацију којом читаоцу ствара штимунг схватања, користи оно најстарије у памћењу европског човјека а то је Библија са својим причама; са друге стране, себе објашњава Сократом. Слободу он везује за првобитно *ослобађање*, Адамово од природног свејединства, неосвијештености сопственог бића које тек таквим једним драматичним удесом какав је првобитни, пра-отачки гријех, долази у биће човјечанства; јер тек тада се за човјека задобија могућност слободе као дотадашње заспалости духа кроз откидање од пра-јединства, пра-свјесности. То Кјеркегорово поимање слободе јесте с ону страну нужности сваког историјског кретања, гдје објективност самог мишљења нема коначан смисао; она унутрашња сфера формирана напорима да се оствари потпуно и самосвојно биће. Тиме се већ назире о каквој слободи је ријеч. Показујући се као истост слободе и личности, путем оствареног тренутка, али и као недовољност посталог, долазимо до слободе као потребе за сталним *постајањем*, остваривањем бесконачног у коначном. Одатле произилази да је, генерално посматрајући, могуће рећи да је Кјеркегорова слобода *подразумијевајућа*, јер је присутна кад и истина, односно њихова свеприсутност се у почетку показује као *сан човјековог бића*, као бирање које је услов сваком будућем избору који индивидуа начини. Зато, да се покаже животност избора, оно бива подробно, *псеудонимно* и *логички*¹³, промишљено унутар категорије *избора* (он сам ће рећи да је то једина његова

¹² Овдје је у питању експлицитнија *критика* намјене Хегелових књига из које смо извукли, парафразирајући, одговарајући дио. Оригинал гласи: „Like the customs clerk who, in the belief that his business was merely to write, wrote what he himself could not read, so there are speculative thinkers who merely write, and write that which, if it is to be read with the aid of action, if I may put it that way, proves to be nonsense, unless it is perhaps intended only for fantastical beings“. Kirkegaard “Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments”, page 191.

¹³ Кјеркегор „Или-или“, стр. 574, 575.

категорија) показујући да, када индивидуа бира, онда је то у апсолутном смислу, јер не бира ово или оно предметно, већ бира апсолутно које је *властито ја у вјечном важењу*, односно, *избор се може разумијевати као рјешење за могућности које на крају имају исту вриједност аргументације*.¹⁴ Тиме се, заправо, долази на онтолошко јединство властитог ја и слободе. Разложност, или оно по чему то јединство значи задржавање од обога у трећем, односно слобода у својој потенцираности као бескрају могућности, бива та Кјеркегорова најапстрактнија ствар мишљења слободе. То је, уједно или истовремено, и најконкретнија мисао слободе у тренутку реализације. Односно, слобода као о-стварење у истости мене и апсолута који сам ја сам када бирам себе, јер *ја бирам у апсолутном смислу, и бирам апсолутно управо тиме што сам изабрао, не бирам ово или оно а апсолутно је властито ја у свом вјечном важењу*¹⁵. Кјеркегор даље говори о једној битној разлици између естетске и етичке индивидуе, *главној разлици око које се све врти*, разлици која све објашњава а та разлика је она једноставност коју с очекиваним опрезом даје читаоцу путем анонимног псеудонима. Та битна ситница се састоји у томе да је *етичка индивидуа самој себи транспарентна и не живи „насумице“*, као што је то случај с естетичком индивидуом¹⁶. Смјештајући све ово у расправу названу *Равнотежа између естетике и етике у изграђивању личности*, Кјеркегор заправо подређује све индивидуине могућности том јединственом циљу, потпуној личности која је унутар себе исто што и слобода.

Тешко би се расвијетлити слобода у етичком смислу, тек условно или привремено разликована од онтолошког, без описивања претходног услова, боље речено стања, али оне врсте која се препознаје као *штимунг*. Наиме, слобода остаје, као оно скривено суштаство човјеково које је тек окрзнуто у свакидашњем поимању као врхунски идеал, стање коме човјек стреми на један посебно збуњујући начин, двострук, уосталом како и налаже иронија да се мисао односи према чистој мисаоности. Тако, слобода пристаје уз човјека, свакако, као вриједност апстрактног идеала који се не постиже никако, или тек врло тешко, револуцијом; и тада то бива погрешно, мада служи као доказ којим се показује на напор, општост тежње или свеprisутност, и тиме магловитост, слободе. Отуда се конвенционалност поимања слободе теже налази код Кјеркегора, али се проналази, као потврда све-присуства, слична баналност стања које је претходеће, отварајуће за извирање слободе. За његово поимање слободе поставља се посебан

¹⁴ Макинтајер, Алестер „Кратка историја етике“, стр. 238 и даље.

¹⁵ Кјеркегор „Или-или“, стр. 575.

¹⁶ Исто дјело, стр. 615.

штимунг, посебан унутрашњи однос који се изражава у одређеном егзистенцијалном лику грешника. То стање, штимунг, јесте стрепња, које нам приказује својим, понајвише *психолошким*, дјелом, тако и названим, „Појам стрепње“. Провејава током читаве расправе постулат који указује на оно основно, да Кјеркегоров *човек јесте синтеза бесконачности и коначности, пролазног и вечног, слободе и нужности, кратко: синтеза*¹⁷. Управо се та синтеза испоставља као проблематична за егзистенцијално одређење, што не изненађује управо зато јер се стрепња разматра као оно присутно стање у оба човјекова сједињена пола и то као *наговјештавајуће* стање које је као потенција објављено и прије и послјије отварања могућности, па се може третирати као упозоравајуће, сигналишуће својство човјекове унутрашњости. Стрепња, стога, показује ка могућности саме слободе, ка њеном појављивању. *Могућност*, сада као категорија у односу на категорију избора, је од друге врсте, категорија духа, па се тиме, након што психологија учини почетни корак у разјашњавању стрепње, залази у догматику, мада нас овдје занима само онај дио значења које се тиче слободе; и свијести о себи, самосвијести. Бити образован у могућности за њега значи бити припремљен за комуникацију која је одношење са самим собом као апсолутом; бити спреман за отварање себе према апсолуту јесте окретање према бесконачности, која није ништа друго до слобода индивидуе од заблуда Свијета, реализација себе као Егзистенције. Једнакост вјере и мишљења се саморазумијева, али као *страст*. *Кога је обликовала могућност обликован је према својој бесконачности*¹⁸. Код Кјеркегора треба имати у виду то специфично окружење јер је у питању дијалектичка линија, оно јединство које се стиче међу-утицајем и преплитањем стрепње, могућности и бесконачности, које се као дијалектичка тријада, која то није јер се *оно претходно* не укида, указује на путању ка *жртви*. Испоставиће се да је Кјеркегоров однос према појму жртве себе-поништавајући, макар у смислу да он својим промишљањем поништава, ставља у други план тај мисаони, разумски дио личности. Дакле, кога обликује стрепња, обликује га могућност и само тај је обликован према својој бесконачности. Овдје учачамо присвојни придјев *својој* као тачку у којој тражимо пролаз ка разумијевању реченог јер, бесконачност се превасходно разумијева као општа категорија, својство Апсолута или Бога те је неопходно обратити пажњу и покушати видјети о каквој личној, *својој* бесконачности се ради. Јер, прва карактеристика

¹⁷Кјеркегор „Човек и дух“, стр. 69.

¹⁸Кјеркегор „Појам стрепње“, стр. 155.

могућности је да је у *могућности све једнако могуће*¹⁹. Оне су између ништа и стварности. Биће могућности јесте да увијек може да буде али само уколико унутрашњи потенцијал личности то подноси. А ово није изван промишљања слободе, напротив. Може се рећи да човјек треба да, умјесто сталне тежње за *препакивањем свијета* која би створила само хаос, себе упути до истине путујући кроз самореализацију личности јер личност постаје тај јединствени апсолут, а тиме је слободна личност сама себи циљ. Дакле, самореализација личности је она упоришна тачка из које можемо да измијенимо свијет, док је слободна личност једина права стварност и ту се негдје показује константа или основна истина коју нам Кјеркегор саопштава.

Остварење слободе код Кјеркегора почива на животним, доживљајним моментима, биографским цртицама, уколико то поимамо историјски, које он користи за расвјетљавање већине својих појмова. Тако је са слободом у и контексту вољене Регине, која је за Кјеркегора важна значајно више него што се о њиховој вјеридби може говорити као о биографској цртици из живота двију особа, чак и у случајевима када то оставља дубок траг на душама. Јер, Регина је заправо значајна колико и парадигма оца, колико и тражење истинског хришћанства; одређеније, значај се показује у доживљавању могућности одрицања од нечега врло вриједног зарад највише вриједности. Тако и у поимању слободе, јер се слобода открива и у одрицању, односно жртви која води ка апсолуту. Замисао те врсте одрицања без проживљавања показује се беспредметном у многим Кјеркегоровим реченицама. Овдје указујемо само на неке, које су разиграније и живље саопштене. Тако, *Мој однос према њој* је један омањи пасус који налазимо у *Дневнику*.²⁰ И прије тог пасуса он бескрајно *премишља и размотава* сваки моменат, сваки сусрет, гест, различито поступање унутар исте ситуације; свеобухватност. Међутим, у овом пасусу он говори о *главној кривњи што ју је истргао и повукао са собом*. То би сваки обичан човјек рекао о себи да му се згодило покајање, међутим, Кјеркегор овдје разлаже, кроз пет раздобља, поједине значајније *односне* моменте спознаје и осјећања, емотивни саморазвој и непосредност унутарности кроз патњу којој се не назире крај. Дијалектички говори о „*њој*“ у седам епизода; двије су проширене, једна као *ултиматум*, друга као *одлучујући корак*. Онтолошки, однос је расвјетљавање унутрашњости бића, доспијевање до непосредоване рефлексije. Егзистенцијално, ради се о жртвовању етичког ради

¹⁹Кјеркегор „Појам стрепње“, на истом мјесту.

²⁰Кјеркегор „Дневник заводника“, стр. 149-158.

религиозног. На једном другом мјесту²¹ користи индиректан говор. Јоханес пише Корделији; а када то ради, он већ *естетише*. Ту је *женски битак, битак за другог*, и он се огледа у *дјевичанском* које је такво *само у односу према мушкарцу*. Овдје је ствар онтолошка по свему, односно по одређивању битка, док искуствено, емпиријско, а тиме и етичко, доводи до забуне јер *врло ријетко се налази жена која би била за нешто друго*. Напросто, раскид вјеридбе је за Кјеркегора оно жртвовање које је у виду еталона Аврам још давно човјеку оставио, али човјеку коме Кјеркегор даје мисију чинећи га новораскривеним типом; не неком новом, још непостојећем човјеку, над-човјеку, већ управо постојећем, конкретном, са мисијом жртве, дакле онеме који путем очаја и стрепње гради своја сопства чинећи тако себе као егзистенцију могућим у једном новом, самосвијешћу испуњеном значењу.

И сваки пут када је у питању промишљање слободе, расправља се о избору, или-или, који у филозофском поимању времена не схвата супротност као проблем јер филозофија вријеме третира као оно прошло, историју а она за слободу значи управо оно будуће, још непостојеће, али одређујуће као могућност да не буде уколико се пропусти избор. *Моје или-или у првом реду означава избор којим се бира*, гдје је у другом плану то *шта* бирања, односно то што ми бирамо између два приједлога мање је важно у односу на то *да бирамо хтијење*²². Јер, ради се о томе да су уобичајено поистовјећиване двије сфере, спекулативног мишљења и слободе, из чега је произашло мноштво тешкоћа у показивању слободе као реалности, односно дијела егзистенције. Конкретног човјека „не занима“ Хегелова сфера нужности, која је и разумна јер је дио свјетског ума, гдје супротност не производи проблем, односно у којој посредовање има своје мјесто; Кјеркегор нас упућује ка унутрашњој сфери личности гдје или-или има одређујуће значење, гдје нужност историјског нема никакав утицај на слободу појединца јер *слобода је бесконачна и извире из ничега*²³. Код Кјеркегора се *нужност* осликава кроз *гријех*, гдје се циља на оно неостварење суштине бића као на највећи гријех, јер он спречава све остале конститутивне особине индивидуе, од слободе до истине. Надаље, Кјеркегор у дјелу „Појам стрепње“ промишља о гријеху, још једној нефилозофској категорији, веома систематично, а тиме неуобичајено за његов опус, доносећи посредно приказивање слободе, и то као предмета промишљања за психологију као „надлежну“ дисциплину са сопственим, одређеним законитостима,

²¹Кјеркегор „Дневник заводника“, стр. 122.

²²Кјеркегор „Или-или“, стр. 533, 534.

²³Кјеркегор „Појам стрепње“, стр. 111, 112.

односним на психолошку сферу. Наравно, психологија је овдје у Кјеркегоровом појмовном обухвату и схватању њеног предмета, што нам је јасно напоменуто у *Уводу*, па је ово дјело означавано, између осталог, и из тог разлога, као *испуњено филозофијом* (макар од стране Хајдегера) а уобичајено се означава и најтежом књигом²⁴. У *стрепњи се сваки враћа себи у свом властитом односу према Апсолуту*, па се стрепња не може посматрати конвенционално психолошки, већ она за Кјеркегора значи *оно што је за Хегела Ум или Логос*²⁵. Психолошко налази границу и немоћ у специфичном *штимунгу* гдје је *стрепња вртоглавица од слободe која се јавља због тога што дух хоће да настави синтезу, а слобода заглавана у своју сопствену могућност, хвата у том моменту коначност и држи се ње*²⁶. Сартр указује да је Кјеркегор овим дјелом приказао суштинску разлику између различитих облика стрепње, и то: стрепње као страха од још непознате времености мога бића, стрепње од будућности, као поља испуњеног не-расвијетљеном прошлoшћу, и стрепње као огољеног, обичног страха који није истинска стрепња, јер се односи на непосредну и објективну опасност. Ову прву Сартр назива, прихватајући одређујуће Кјеркегорове ставове у промишљању стрепње, *стрепњом пред собом*, док је страх, али не обичан и свакодневни, различит по томе што је њиме означен осјећај *бића у свијету*.²⁷

Потврђује се дефиниција слободe, која то и није у строгом смислу поимања, као *могућност могућног, али и моћ да се то може*, јер ако је слобода заправо кретање *рефлексије у себи самој, онда су ове две врсте могућности слободe заправо само једна и иста могућност – као она сама и њена слика у огледалу рефлексије*.²⁸ Ово наводимо уз ограду, односно овдје би дефинисати слободу значило остати на појмовном које не отвара саму могућност чињења, скока који ставља бесконачне могућности у могуће, тренутно и постајуће. Напросто зато јер појединачни човјек, Кјеркегоров савременик, својом уклопљеношћу у постојеће облике људског бивствовања, а мисли се ту и на друштвене и на индивидуалне појавности, против-стављен је слободној личности, егзистентном бићу које само себе бира. Кјеркегор циља на индивидуалност која има храбрости да себе на истинит начин прихвати, и то, чини се, на начин одбијања кушања, оног „адамовског“ примјера који укидањем природног отвара из *Ништа* једну квалитативно нову могућност. То, дакако, подразумејева револуцију као истинско

²⁴Bertman “Kierkegaard and/or Philosophy”, page 117.

²⁵Кјеркегор „Појам стрепње“. Више о самом односу у Предговору за ово дјело, стр. 37.

²⁶Исто, стр. 59.

²⁷Сартр „Изабрана дјела“, том 9, стр. 54.

²⁸Тодоровић „Мисао и страст“, стр. 105.

укидање постојећег поретка, који је у свом пра-примјеру природан, а у свим потоњим случајевима рационалан. Никако се то не постиже путем рушења тренутног поретка некаквим друштвеним, политиком изазваним револуцијама, већ је овдје превасходно у питању она лична и ријетка смјелост да се унутар индивидуе покрену, освијетле процеси који би довели до суштинске реконструкције бића, престанка нечовјечног живљења. То је превасходно условљено питањима истине бића и, истовремено, његове слободе. Кјеркегорово питање истине је у првом реду питање егзистенцијалне истине а то значи да се не ради о знању, историјски сазнатљивом, већ о начинима бивствовања који су *исповијести*, којима појединац не расправља нужно никакве чињеничне, историјске, непромјенљивости већ битно другачије, саопштава *начин на који он трага за смислом властитог живота и начин на који су те чињенице преко овог трагања осветљене*²⁹. Дакле, јасно је да су Кјеркегорове истине *расвјетљавајуће* а не објашњавајуће, што не значи да он не полемисе или да не промишља објективност и материјално као егзистентни оквир за слободног човјека, већ, како смо назначили, он ставља нагласак на специфичну, увијек личну, димензију, напор који треба учинити у правцу разматраног очајања и свеприсутне стрепње, преко којих индивидуа задобија свој апсолут употребе слободе, који је сразмјеран потенцијалу, унапред несазнатљив и иманентан појединачном човјеку. Посебно наглашена је двосмјерност одношења нас и истине, сачињена у истовременој пажњи да се о објективној истини, уколико је она одвојена од моје егзистенције, не може говорити јер она напосто не може да буде на тај начин и, са друге стране, мој унутрашњи, духовни живот мора имати везу са вањским, објективним свијетом да не би био безумље, као што је још веће безумље оно објективно, које је неповезано са духом.

ДИСКУСИЈА И ЗАКЉУЧАК

Кјеркегор је многе странице написао да би „раскринкао“ традиционално филозофско апстраховање човјека; превасходно се то односи на Хегелово грандиозно дјело именовано као Систем, и зато Систем великим словом, јер га Кјеркегор доживљава лично, па је све друго од традиционалне филозофије мање *рогобатно* или више човјечно у односу на неопростивост да се од античке љубави према мудрости направи научни систем, пан-логички. Истина је у Систему процесно-историјска,

²⁹Животић „Егзистенција, реалност и слобода“, стр. 44.

опосредована, тријадно дијалектична и представља се човјеку као надређено и нужно, па је Кјеркегорова намјера указивање на сувишак објективности и те непристрасне бриге; јер, каква је то филозофија која укида човјека, која не води рачуна о цијелом његовом бићу. Зато Кјеркегор и тражи упориште на мјестима која су општепозната, макар хришћанима (као потенцији и негацији затеченог човјека), због чега је уобичавао, можда и пречесто, да употребљава светописамске синтагме и мотиве као познато окружење за његовог читаоца. Уколико би он свима истим језиком саопштавао не би био схваћен ни у најмањој мјери, а то схватање *њега* је мишљење читаоца *о себи*, тако да филозофија у његовом мишљењу треба да је оруђе за наше властито бивање или сама бива ништа, односно тада је она потпуно бескорисна а тиме и његов големи напор би био безначајан. Дакле, ондје гдје влада нужност а не слобода, гдје је истина објективна, нужна и опосредована, а не непосредно, субјективно-животно освијештена, тада индивидуа *није* а без тога нема ни егзистенције. Тиме постаје јаснија Кјеркегорова страсна супротстављеност Хегеловој противрјечности којом се коначном бићу даје улога „оруђа“ у остваривању објективне сврховитости историје а при томе се све то назове филозофијом слободе. Питајући себе и нас о слободи као услову истине, и обрнуто, Кјеркегор претходно пита смије ли човјек дати своју главу за истину? Питање се појављује као претходно, али истовремено и као хипотеза којом заокупља нашу пажњу расправом о одношењу човјека према истини, као неопходног пропитивања ситуације којом се куша појединац. Кјеркегор овдје у уобичајеном стилу, користећи појмове који и нису појмови са становишта филозофије, заправо доводи читаоца у позицију да буде укључен у дату расправу, чиме се у почетном смислу то његово пропитивање угледало на Сократову мајеутичку методу. Мада, ваља имати у виду и варијанту која иде у другом смјеру, као што су Животићеве закључне напомене, илустративне због саме логике којом се служе. Мисли се ту о својеврсном враћању Хегелу које изгледа као необична пресуда мишљењу егзистенције. *„Кјеркегор је хтео слободног појединца без слободне заједнице. Тако појединац може само да остане у свету нужности без стварних могућности да своје личне снаге слободно изрази, без могућности да се оствари као слободно биће.“*³⁰ Могло би се дакле, у смислу неслагања са претходном оцјеном, у Кјеркегоровој филозофији поћи од претпоставке да слобода није уопште достижна филозофским путем јер би се тако свако доказивање, „ухватило у мрежу“ логичке нужности, чиме се долази у директну супротност са слободом, која

³⁰Животић „Егзистенција, реалност и слобода“, стр. 48.

је, искључиво, достижна духовним напором, и то путем оног стања ума којим је стрепња прожелла читаво биће, ако је Кјеркегорова психологија објашњава као свој предмет, и које отвара могућност за слободу. Ипак, једним дијелом се филозофско уткало у Кјеркегорово психолошко, макар као помоћни алат али и као логички нужан разлог. Зато Кјеркегор и јесте читаво дјело, филозофско као поучавајуће, поетично по језику и форми, посветио стрепњи јер индивидуа не бивствује без слободе, која то *није* без стрепње као претходног услова у коме се трагалац вјежба за крајњу самоспознају. Дакле, негирајући филозофски пут Кјеркегор заправо негира појмовну искључивост и то као „јалов“ начин за освјетљавање нечега што је припадајуће сваком човјеку, јер нужност слободе може без филозофског, док обрнуто нема смисла.

На крају, сматрамо да се може закључивати о слободи управо у хоризонту основне оријентације егзистенцијалног мишљења као примарности егзистенције над есенцијом. Стога, примарно за човјека јесте оно животно, егзистенцијално, прожимајуће, од крви и меса, дахом обухваћено које се препознаје преко слободе, односно с-хвата слободом. Слобода као осјећај, атмосфера и патос бивствовања или слобода као парадокс бића које живи ограничено постојање као постајање са унутарњом пројекцијом безграничног и незавршеног као увијек у-покрету не-савршено довршавање сопствене сврховитости. Отуда и немогућност да се етичко и онтолошко раздвоје и разликују у Кјеркегоровој филозофији.

ЛИТЕРАТУРА

- Aumann Antony "Kierkegaard on the Need for Indirect Communication", (PhD thesis at Indiana University; ©2008 The Author)
- Bellinger Charles K. „A Very Short Life of Kierkegaard, <http://lib.tcu.edu/staff/bellinger/essaysckb.htm> /Accessed 23/7/2012
- Bellinger Charles K. „Kierkegaard: Copernicus of the Spirit“, Brite Divinity School, Fort Worth, Texas USA. Sept. 252001, <http://www.sorenkierkegaard.nl/>Accessed 10/10/2012/
- Bellinger Charles K. „The Crowd is Untruth: a Comparison of Kierkegaard and Girard“ in *Contagion: A Journal of Violence, Mimesis and Culture* 3 (1996): 103-119. <http://www.religion-online.org/listbycategory.asp?Cat=110/>Accessed 11/11/2012/

- Bertman Martin "Kierkegaard and/or Philosophy", *History of European Ideas*, Vol. 12, No. 1, pp. 117-126. 1990 Printed in Great Britain, Pergamon Press plc
- Climacus, Johannes "Philosophical Fragments or A Fragments of Philosophy", responsible for publication S. Kirkegaard, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA 1936 & 1962
- Животић, Миладин „Егзистенција, реалност и слобода“, Идеје, Београд 1973
- Jansen Billeskov F.J. "Søren Kierkegaard - Life and Work", Kierkegaard, Søren „Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments“, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, PUP, Princeton, New Jersey 1992
- Kierkegaard, Søren „Purity of Heart Is to Will One Thing“.Prepared for Religion Online by Ted and Willie Brock; <http://www.religion-online.org/listbycategory.asp?Cat=110> /Accessed 30/11/2012/
- Kierkegaard, Søren „The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates“, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, PUP, Princeton, New Jersey 1989
- Кјеркегор, Серен „Болест на смрт“, Младост, Београд 1980
- Кјеркегор, Серен „Бревијар“, Графос, Београд 1986
- Кјеркегор, Серен „Дневници и записи", Светови, Нови Сад 2003
- Кјеркегор, Серен „Дневник заводника", БИГЗ, Београд 1975
- Кјеркегор, Серен „Две расправе“, Модерна, Београд 1989
- Кјеркегор, Серен „Или-или", Графос, Београд 1989
- Кјеркегор, Серен „Појам стрепње", СКЗ, Београд 1970
- Кјеркегор, Серен „Понављање“, Дерета, Београд 2005
- Кјеркегор, Серен „Страх и дрхтање", Плато, Београд 2002
- Кјеркегор, Серен „Филозофске мрвице“, Графос, Београд 1982
- Кјеркегор, Серен „Човек и дух“, Партенон, Београд, 2009
- Кјеркегор, Серен „Књига о Адлеру“, Графос, Београд 1982
- Кјеркегор, Серен „Шелингова позна филозофија“, Графос, Београд 1984
- Кјеркегор, Серен „Осврт на моје дело“, Графос, Београд 1981
- Макинтајер, Аластер „Кратка историја етике“, Плато, Београд 2000
- Muench, Paul „Kierkegaard's Socratic Task“, University of Pittsburgh, Pittsburgh, USA 2006 (PhD Dissertation) © the author, <http://www.sorenkierkegaard.nl/> Accessed 20/7/2012/.
- Риз, Виљем „Филозофија и религија – источна и западна мисао“, *речник*, Дерета, Београд 2004
- Свенсен, Лаш „Филозофија слободе“, *Геопоетика*, Београд, 2013

Thulstrup, Niels "Kierkegaard's Relation to Hegel", Princeton University Press, Princeton,
New Jersey, USA 1980

Тодоровић, Милош „Мисао и страст“, Просвета, Београд 2001

„Филозофијски рјечник“, НЗ Матице Хрватске, Загреб 1989

Цимер, Роберт „Капија филозофа“, Лагуна, Београд 2011

Jugoslav Vuk Tepić

**Ethical and ontological dimensions of Kierkegaard's
conception of freedom**

***Abstract:** Taking into account that freedom is one of the most important idea of existential philosophy, in this paper we analyses ethical and ontological aspect of Kierkegaard's conception of freedom. It is postulated that existential philosophy consider freedom in specific way. Freedom can be considered as sphere that unites ontological and ethical dimensions. From the Kierkegaard's point of view, freedom determinate person, co-determinate its life stages and generally enables personal existence.*

***Кључне ријечи:** ethics, freedom, moral, ontological, individual.*