



УДК 14 Кјеркегор С.

17 Кјеркегор С.

DOI: 10.5937/sabornost10-10988

Прегледни чланак

Валентина Чизмар*Универзитет Привредна академија у Новом Саду,
Факултет за економију и инжењерски менаџмент, Нови Сад**Парадокси рационалистичке етике
наспрам привидних парадокса
ирационалистичко-религијске етике
у Кјеркегоровој филозофији**

Abstract: Аутор у раду разматра Кјеркегорову етику, изведену из ирационалних аспекта вере, доказујући да ирационалистичко-религијско усмерење може пружити легитимност етици као науци, уз истовремено обарање парадокса који се приписују таквој етици. У том настојању указује се на Кјеркегорово тумачење слабости рационалистичких етика, које аутор разјашњава као кључне парадоксе и проблеме етике као такве, а који се нарочито јављају у негацији индивидуалног бивствовања и немогућности да изврше истински морални препород у човеку. Недостаци рационалистичке етике су нарочито видљиви у савременом свету бездуховности, али и у њеном објективном, разумском приступу која стварајући морални формализам не уме да пружи потпору појединцу у кључним егзистенцијалним ситуацијама, што Кјеркегор доказује на примеру Аврама и Јова.

Истинска етика треба да буде заузета бригом око појединца (а не општим човеком), а њен темељ треба да буде неогоистички принцип духовне љубави, који се заснива најпре на односу љубави човека према Богу, настављајући је према сваком човеку без изузетка. Кјеркегорова етика љубави представља један корак у превладавању досадашњег етичког формализма и рационализма, али и нихилизма као облика отуђења човека од Бога, од другог човека и самога себе.

Key words: етика, вера, ирационализам, парадокс, духовна љубав, формализам, отуђење.

Увод

Осврћући се на могућност заснивања етике у Кјеркегоровој филозофији многи аутори су се сложили са чињеницом да је ту реч о телеолошкој суспензији етичког. Али иако се можемо, с једне стране, сложити око

* creation.v@gmail.com

исправности таквог става, ово суспендовање је само условно, јер је реч само о суспензији моралних норми разума, тако да суспензија отвара простор за нову етичку моћ која има извор у парадоксу вере. Кјеркегорова етика као религијска мери се ефектом њене моћи да суочи човека са парадоксалним аспектима егзистенције, чиме она брише сваки парадокс који јој се приписује. Из тих разлога да бисмо доказали оправданост једне религијске етике¹, а уједно ирационалистичке која задира у проблем људске егзистенције, каква је присутна код Кјеркегора, кроз његову дистинкцију на субјективну и објективну етику, разматраћемо предности религијске етике у односу на човеков задатак да постане индивидуа и хришћанин, али исто тако указати да религијска етика уздиже морал на виши, духовнији и хуманији ниво, па да су парадокси који се јављају у њој само привидног карактера. Прихватање религијске инстанце у етици према нашем мишљењу добија на снази, јер она код Кјеркегора није схваћена као просто усклађивање са догматиком, већ као драма, проживљавање које укључује однос појединачног са вечним, апсолутним. С друге стране, импликације таквог става резултирају у Кјеркегоровој негацији рационалистичке етике, тј. негацији етичког, да би етичко у његовој филозофији било утемељено кроз религијско и тако представљено као један од аспеката религијске егзистенције човека.

1. Кјеркегорова ирационалистичка и религијска етика

Новина Кјеркегорове етике у односу на Аристотелову, Кантову, Хегелову свакако можемо најпре тражити у новом разумевању етичког као израза религијског, као и у ирационалистичком темељу морала. Такви увиди проистичу из данчевих дела као што су *Сјрах и грхшање* и *Дела љубави* (*Works of love*), у којима долази до обрата у односу на рационалистичке етике, јер се кроз анти-рационалистички, тј. фидеистички приступ етици одстрањују оне моралне норме чији је превасходни законодавац ум. У Кјеркегоровој етици заповест Бога има статус моралне норме, у односу на коју свака индивидуа поступа на властити, субјективни начин. Тај обрат условљава и особито разумевање човека као верујућег бића, што узрокује да се у Кјеркегоровој етици моралне норме не везују за човека као представника рода или човека само као разумско биће, већ се односе на човека као индивидуу са свим њеним специфичностима ирационалног, као и егзистенцијалним ситуацијама кроз које пролази. Утолико се и Кјеркегорова етичка позиција утемељује не само као религијска, већ и као

¹ Полазећи од више позиције вере у односу на разум, Кјеркегорова филозофија отвара простор и за нови облик етике која нужно укључује човеков однос према Богу. Обриси такве етике представљају један од доказа Кјеркегоровог ирационализма и на подручју етике, који исходи и из гносеолошког аспекта сходно коме разум нема апсолутно право у сазнању оног непознатог, тј. Бога, као што је Кјеркегор истицао и у *Филозофским мрвицама* (Кјеркегор, 1980, стр. 43).

егзистенцијална етика појединца у којој је акценат на личном и индивидуалном прихватању моралних норми и личном преузимању одговорности, које је прожето, с једне стране, вером, а с друге стране егзистенцијалним ситуацијама као што су страх, дрхтање, очајање, ћутање.

Зато Кјеркегор кроз конкретну егзистенцијалну ситуацију, како је демонстрирана у библијској приповести — Аврамовом жртвовању Исака — приказује на који начин се усвајање божанске заповест као етичке норме са становишта вере разликује од свих дотадашњих облика разумских моралних норми и императива као сто су: „Делуј тако да максима твоје воље важи као принцип општег законодавства“, не чини другоме што не желиш теби да чине и слично. Та разлика се показује не само у садржају религијских норми, већ и у начину њиховог усвајања, тако да у религијској етици норме нису упућене апстрактном/општем, умском, интелегибилном бићу већ појединцу схваћеном као *homo religiosus*, појединачној јединки која стоји „пуну страха и дрхтања пред Богом“ (Теплиц, 1980, стр. 86) и чија одговорност захтева не примарни однос човека према човеку, већ у онтолошком погледу полази од примарног односа човека и Бога. Те норме су увек супротне разуму, зато се оне конституишу изван сваког покушаја концептуализације и рационализације норме и за претпоставку имају апсолутно веровање у Бога, потом у заповест, па стога и упркос њеном парадоксу, изабраник одбија извођења било каквог рационалног доказа или рационалног оправдања исте. Нов морални начин људског постојања стога мора да уследи кроз оданост Богу и вери, иако је таква етика апсурдна у односу на пример античку обичајносна етику која захтева признање моралног акта унутар полиса (зато и антички трагички јунак осведочење може наћи само пред другима²). Аврам, супротно томе, не тражи спољашње признање свог деловања, јер је једини судија његове намере сам Бог, као гарант смислености упућеног захтева. Аврам је чак могао да мисли да наум потиче и од ђавола, али његова вера има такву извесност да га ослобађа сваког скептицизма, од тежње за друштвеним оправдањем. Уместо наведених аспеката, Аврам се морао суочити са егзистенцијалним осведочењем божје намере да би кроз унутрашњост (дан. *Inderlighed*), у страху и дрхтању, поднео сву тежину божанске заповести. У таквом ставу Аврам уједно изражава своју аутентичност (нем. *eigentlich*), јединственост као индивидуа, без подражавања било каквих дотадашњих обичаја. Његова аутентичност извире из покушаја саблазне намере. Голомб ту аутентичност, за разлику како је она дефинисана код

² Истински трагички херој се разликује од витеза вере јер жртвује себе и све даје универзалном, као што и његове емоције припадају универзалном. У том погледу Аврам није трагички херој, јер ништа не чини за опште, универзално, али стоји у присуству парадокса. Ту постоји дилема на коју упућује Ауден: или индивидуално као индивидуално може стајати у апсолутном односу према апсолуту и онда етичко није врховно, или је Аврам изгубљен и није ни трагички ни естетички херој (види: Auden, 1963, стр. 106).

Хајдегера као оглашавања на глас бивстовања ка смрти, посматра из другог угла. Аутентичност коју налази у Аврамовом жртвовању Исака, он сагледава у етичком смислу (види: Golomb, 2005, стр. 21) као изузетну особину човека да искорачи из етичких стандарда друштва. Овај искорак чини да Аврам егзистира као појединац у противставу према ономе општем (види: Кјеркегор, 2002б, стр. 222), а то значи према етичком у досадашњем смислу. Стога и није случајно да се у Аврамовој намери дешава колизија општег са појединачним, која се у егзистенцијалном смислу јавља у осећању страха и дрхтања које је условљено негирањем општег правила да је угрожавање другог живота аморалан чин.

Тако Кјеркегор на Аврамовом примеру доказује да етика не мора да постоји као нешто што „као опште (...) важи за свакога“ (Кјеркегор, 2002б, стр. 209), увиђајући да таква етика повлачи и антрополошки проблем тиме што усаглашавање са општим спречава да се остварује процес постајање човека индивидуом. Када је појединац принуђен да самог себе „покајнички преда општем“ (Кјеркегор, 2002б, стр. 210), процес постајања индивидуом је избегнут у правом смислу. Такав случај Кјеркегор открива и у Хегеловој етици која негира сваки морал индивидуума који није резултат покорвања обичајности, али уопште замера и читавој Хегелеовој филозофији апсолутног духа која показује нихилирајуће тенденције кроз дискредитацију, инструментализацију и поништење човека као индивидуума, јер је човек у систему спекулативне филозофије „потпуно одесуштињен, десупстанцијализован.“ Конкретније речено, Кјеркегор мисли на одузимање шансе човеку да властитом одлуком, одлуком или–или ствара свет као израз личних могућности и тако реализује оно што поседује у себи као лична егзистенција, независно од посредовања са објективним светом у коме живи. Овај суштински однос између индивидуе и егзистенције који мора да постоји у свакој етици, Кјеркегор је увидео и као један од суштинских проблема досадашње етике, а не само Хегелове. Кјеркегор са становишта филозофије егзистенције закључује да рационалистичка етика не захвата проблем индивидуе као такве и трага само за научним објашњењем етике, како истиче Стјуарт, у чему Кјеркегор успева да нађе јак аргумент у доказивању слабости и пропуста рационализма. (Види: Stewart, 2005, стр. 53). Оне заправо не уважавају став да се одговорност у човеку рађа тек када постане свестан себе као индивидуе а тиме не увиђају ни да је суштински задатак етике — освешћивање индивидуалитета, а потом сопства као духа. Јер човек као сопство (као властито ја, а властито ја је слобода) се у савременом свету све више удаљава од себе, па зато и Кјеркегор говори о бездуховној ситуацији времена као заборава човека, заборава Бога у себи, оног вечног у себи. Тај заборав испољава се према Кјеркегору нарочито у негацији индивидуе, каква је присутна у филозофији рационализма и филозофији апсолутног духа, што се показује и као кључни проблем практичности досадашње етике (Рераџ, 2009а, стр.

104), која је била фокусирана само на решавање проблема како оно што је посебно и партикуларно уметнути у универзално. Овај парадокс Кјеркегор настоји решити обртањем перспективе тако да појединачна индивидуа постаје виша од универзалног и општег, под условом да своје деловање изгради кроз лични однос са Богом и своју унутрашњост, независно од спољашње потврде тог односа у објективном свету (друштву, заједници). Јер према Кјеркегоровом схватању унутрашњост не може никада прећи у спољашњост, као што је мислио Хегел тумачећи и саму егзистенција као појављивање унутрашње суштине у спољашњу, објективну стварност (нем. *die Wirklichkeit*). (Види: Хегел, 1973, стр. 261–262). Витез вере нужно мора да остане усмерен на своју унутрашњост, да своју намеру задржи за себе и не саопштава је другима. Отуда следи и ћутање, које има религијски смисао као начин како се треба односити према парадоксалном. Према Марк Тејлору, Аврамово ћутање се може разумети као врста одбијања моралног односа према спољашњем свету и људима, али исто тако и као начин везивања за мистериозну унутрашњост појединачности. Можемо се пак сложити и да се „скривено значење овог појма среће свуда где је реч о разумски несазнатљивом (трансцендентном), чије је средиште говор. На тај начин, истовремено, указује се и на оно што је неизрециво и на немогућност изрицања.“ (Оцић, 2005, стр. 33). Зато феномен ћутања код Кјеркегора има више значења. Он се открива и као један од индиректних метода комуникација, али указује и на начин како да се односимо према религијским нормама. У првом случају, ту потврду налазимо и у Кјеркегоровој употреби псеудонима *Јоханес де Силенцио* или у преводу „Јован од ћутње“ тј. Јован о ћутању. Таквим приступом он указује да у редовима *Сџраха и дрхџања* пред читаоцима много тога мора остати прећутано или исказано неисказивањем, тј. посредно. У таквој врсти ћутања налазимо подударност „Јоханеса да силенција“ са Јованом Лествичником, који на 27. ступњу своје Лествице каже: ’Ко разуме, нека разуме, јер да о томе говорим ја нисам у стању, или тачније, не желим.’ Природа овог ћутања, којим је прожето дело *Сџрах и дрхџање*, је двострука. С једне стране, оно је израз прекорачивања општег, које стоји у основи сваког говора, а посебно етичког, па витез вере и кад говори као да не говори, његове речи су само пуки гласови, које не могу да пренесу никакво значење, јер реч не постоји у рационалном облику. Ово ћутање носи у себи нешто божанско, као и оно ћутање које се јавља и у *Новом Завезју*, на пример код жене која верује да ће дотицањем Христових хаљина оздравити. Феномен ћутње Кјеркегор представља и као израз озбиљности која је потребна за упућивање у хришћанске тајне и њене парадоксе. Многи аутори су ћутање тумачили као стање неопходно за достизање духовног блаженства. Јован Лествичник на једном месту истиче: „својство оних који у блаженом плачу још напредују јесте уздржавање и ћутање уста.“ (Лествичник, 2009, стр. 89)

Кјеркегорову критику досадашње етике можемо пратити не само кроз његову констатацију о равнодушности етике према питањима индивидуе, већ и кроз недостатак интереса такве етике за питања греха у људском животу, како првобитног, тако и греха уопште. У таквом занемаривању, према Кјеркегору, испливавају слабости етике рационализма, јер дискредитацијом појма греха из свог окриља етика престаје бити делотворна и практична етичка позиција. Са тим непосредно је у вези и чињеница да чак и погрешним усвајањем или неусвајањем стварности греха, етика, према Кјеркегору, губи и статус научности, без обзира што полази од сфере идеалитета са циљем да се спусти до конкретне стварности. Зато је приликом утемељења нове етике према Кјеркегору важно поћи од конкретне стварности као стварности греха, на чијем основу етика може добити статус реалне и конкретне науке. У том погледу Кјеркегор и истиче: „Нова наука почиње, дакле, са догматиком у истом оном смислу у коме иманентна наука почиње са метафизиком. Овде поново налази своје место етика као наука која има свест догматике о стварности као задатак за стварност.“ (Кјеркегор, 2002а, стр. 19)

Полазећи од етичког проблема греха, нова етика је према Кјеркегору у предности јер се бави питањем човекове (религијске) егзистенције која је у непосредном односу са назначеним проблемом. Према Кјеркегору категорија греха није само етичка, већ и религијска категорија, па би разрешење њеног проблема водило човека ка највишем моделу његовог бивствовања. Испитивање проблема греха се тако показује као неопходно у једној новој етици, када имамо у виду да је превладавање греха скопчано и са човековом одлуком да живи као хришћанин, тј. на религијски начин. То потврђује и Кјеркегор, сматрајући да је „само кроз свест о греху могућ (...) улазак у хришћанство“ (Kierkegaard, 2004, стр. 162) или речено једноставније — само онај који понизно признаје да је грешник, креће на узан пут ка хришћанству.

1.1. Смисао дужности у религијског етици

Религијска етика, каква је присутна код Кјеркегора ипак има статус етике, иако поједини аутори, попут Левинаса, настоје оспорити такав смер мишљења. Кјеркегорово схватање указује да заповести, од којих таква етика полази, имају пуноправно етичко важење, јер су представљене као израз дужности и поседују облигаторску основу. Кјеркегор изводи појам дужности из заповести, тј. оностране, ванљудске инстанце и стога критикује свако извођење дужности из сфере ума, које захтевају да се појединачност усклади са општим. Дужности рационалистичке етике се најчешће исказује кроз став да на пример сваки човек има неки позив, или на пример да ступање у брак представља израз дужности у љубави. Међутим, ни у извршавање таквих дужности које су карактеристичне за

етичку егзистенцију и кроз које се испољава *йрозрачностй ейзисѿенцијей*, (упореди: Кузмановић, 2003, стр. 45), а личност стиче поузданост, не воде човека ка истинском миру и хармонији, јер није дошло до повезивања са оним вечним у човеку, већ само са општим спољашњим дужностима, кроз које индивидуа није могла да ступи у своју унутрашњост. Истинска етичка егзистенција се зато успоставља тек у религијској сфери, јер је тек тада човеково деловање интендирано односом према Богу (кроз заповести), а кроз религијски начин егзистенције оне бивају имплементиране у унутрашњост.

Ипак, битно је имати у виду да се Кјеркегорово схватање дужности разликује од Кантовог извођења из сфере чистог практичног ума, јер је извориште религијских дужности у трансцендентној сфери, а оне се воде код Кјеркегора на једини императив или заповест „ти треба да волиш.“ Остајући доследан новозаветној парадигми, Кјеркегор се најпре ослања на најважније заповести као што су — људи Бога и другога као себе сама — да би као основ своје етике прогласио водећи императив ти треба да волиш. Овај императив код Кјеркегора има статус дужности, јер је универзалан и обавезујући за свакога ко жели бити хришћанин. Па иако је принцип дужности ирационалистички, јер је у његовом фокусу духовна, хришћанска љубав (или оно што стари Грци називају *аgаpе*), ипак његове предности налазимо у томе што се може применити у конкретним животним ситуацијама, тј. сфери праксе, па дужност не остаје на чистом апстрактном формализму.

У таквом појму дужности налазимо и друге предности, јер на пример Кантов појам апсолутне дужности и требања, који захтева безусловно деловање и ослобођеност од свих ирационалних аспекта човека, се не може до крајности спровести у пракси и важи као *contradiction in adjecto*. (Шопенхауер, 1990, стр. 60) Кјеркегор ипак не прави овакве контрадикције. Он је свестан да закон дужности — *људи ближњеј своја* — мора да постоји под претпоставком некаквог услова. Он усваја мишљење да је закон дужности условљен вечном љубављу Бога према човеку, али с друге стране, упућује да та љубав има своје практичне импликације, јер је у Аврамовом случају услов обећана награда која ће бити зајемчена његовим поколењима.³

Теолошки корен дужности Кјеркегор потврђује и у делу *Сѿрах и дрхѿање*, па иако за своју основу нема директно заповест људи ближњег свога и чак се показује парадоксалним у односу на њега, религијски сми-сао дужности се такође формира кроз заповест Бога према човеку, кроз

³ „Преко вере Аврам прими обећање да ће у његовом семену бити благословени сви нараштаји земаљски“ и он „дејаше Божји изабраник и наследник обећања“, наводи Кјеркегор у *Сѿраху и дрхѿању*. Али до таквог чина не би дошло да је Аврам следио законе људскога разума. То нам уједно говори да се човек као верујуће биће никада не може осведочити као такво, а да се не ухвати у коштац са парадоксима који су несхватљиви разуму.

налог да Аврам кроз жртвовање „суспендује свој нагон и обавезу да воли Исака.“ (Hoffman, 2006, стр. 441) Ипак, кроз оба Кјеркегорова филозофска дела — *Страх и грхшање и Дела љубави (Works of love)* — бива негиран рационалистички појам дужности који полази од ума, обичаја или је ствар друштвеног консензуса једног времена. Дужност је у религијском смислу увек спецификована кроз божанску заповест и као таква је са становишта разума парадоксална. Парадоксалност се овде јавља и самим тим јер божанске заповести нису усмерене ка човеку као рационалном бићу, већ ка ирационалним моћима човека (као што је и вера), којима превазилази парадоксе разума.

Религијски појам дужности је супротан Кантовом, јер се дужност у религијској етици не тумачи строго нормативистички као скуп формалних правила која се морају поштовати, већ су дужности инволвиране у човекову унутрашњост и постају неодвојиви део његове преобразене, духовне природе, утемељене у његовој духовној егзистенцији, што Кјеркегор потврђује у делу *Или–или* следећим ставовима: „Дужност је само једна, да се воли истински, осећајношћу срца“, а она престаје бити дужност када се преводи из спољашњости у унутрашњост, јер се тако превазилази њен формално-објективни карактер. Њен рационализам се испољава у овом случају кроз ирационализам, јер код Кјеркегора „дужност увек одјекује у љубави. Ако их одвојиш, као што је он то учинио, и ако хоћеш део да учиниш целином, налазићеш се у сталној противречности са самим собом. То је као кад би неко у слогу 'де' хтео одвојити д и е и при том не би хтео да има некакво е, него би тврдио да је д целина.“ (Kierkegaard, 1990, стр. 563).

Ипак дужност вољења, да волимо другог као себе сама, носи нешто другачији фокус од дужности какву налазимо у *Стваром завешћу*. Док је у *Новом завешћу*, љубав једини дуг који имамо једни према другима и самом Богу, Аврамова дужност се на пример појављује као парадоксална у односу на новозаветни облик и чак крије у себи апорију одговорности. Она се најочигледније исказује у Аврамовом позивању досадашњег моралног права на неодговорност, чак до те мере да кроз дужност Аврам занемарује однос према Другој. На том примеру јасно се показује да Кјеркегор негира класични, рационалистички смисао дужности, јер жртвовањем другог Аврам укида његово право на свој живот.⁴ Кјеркегорово оправдање оваквог чина као дужности може бити проблематизовано постављањем питања да ли уопште нешто такво може бити усвојено као дужност? Са Кјеркегоровог религијско-филозофског становишта такав однос се може усвојити као дужност само ако жртва представља облик дужности кроз покоривање Богу. Дужност у том погледу достиже виши смисао него обично,

⁴ Кјеркегор се позива на Лиотара да би делом нашао оправдање за Аврамов случај. Лиотар, пак, потврђује да је немогуће наћи етичко оправдање за Аврамове поступке и да се суспензија мора схватити као посебан случај одговорности. (Види: Кјеркегор, 2002б, стр. 125–127)

јер је жртвовање продукт не самовоље појединца или разлог разума, већ онога што превазилази све до сада одређујуће разумске разлоге деловања. Таква дужност извире из божанске заповести, а њена узвишеност плод је схватања да је ту реч о враћању дуга, тј. да се ради о дужности оностраности⁵, дужности према Богу. У том погледу је Кјеркегоров појам дужности и ригорознији у односу на кантовски, јер захтева строжију одговорност одређеног појединаца, без обзира на смисао учињеног. Ипак Кјеркегор је настојао да одгонетне религијске дужности и у рационалистичком, као и ирационалистичком смислу уједно. Таква идеја се намеће када имамо у виду да је Аврам веровао да ће бог повући захтев и да му неће одузети Исака, што указује на аспект рационалног, али је истовремено био спреман да исти захтев и оствари, што је ирационалан моменат. Аврам је истовремено веровао да треба и да не треба да жртвује сина, јер су управо и божанске заповести по себи парадоксалног карактера, тј. уједно и рационалне и ирационалне, као и дужности које из њих производе.⁶

Сасвим је другог смера Кјеркегорово схватање дужности у *Делима љубави* (*Works of love*) које производи из императивног карактера духовне љубави. Али у таквом схватању дужности се такође крије један од парадокса, који се показује већ у обавези да се воли сваки човек као такав, без изузетка. Зато Кјеркегор и преузима разноврсне библијске опомене да би објаснио широку, тј. универзалну примену заповести љубави. Тако он заповест ти треба да волиш проширује од љубави оних који нас воле, на љубав оних који нас не воле, тј. на непријатеље, тј. на љубав оних који нас прогоне па све до љубави свих људи без изузетка. Љубав полазећи одатле има обавезујући карактер, јер је као божанска заповест (види: Ferreira, 2008, стр. 83), безусловно инклузивна, па тиме обједињава и објект заповести (тј. односи се на ближње као свако посебно људско биће) и субјект заповести (јер је начин на који се човек односи према сваком човеку).

Смисао овакве етике је по Кјеркегору да се код сваког човека пробуди слух за духовни смисао љубави, јер полазећи од најважније хришћанске

⁵ У Кјеркегоровој филозофији појам дуга можемо разумети у онтолошко-етичком смислу кроз заповест љуби ближњег свог, која је обавезујућа за свакога ко хоће да постане хришћанин. У етичком погледу то је један од одговора на човеков непрекидни дуг у стварности, а љубав је дужност да се буде у дугу и стога је љубав код Кјеркегора схваћена у динамичком смислу, као акт, делатност, а не само као теоријска концепција. У том смислу Кјеркегор и апелује да схватимо апостолове речи из Посланице Римљанима Св. апостола Павла: „И не будите никоме ништа дужни осим да љубите један другога; јер који љуби другога закон испуни.“ (Рим 13, 8) Такав став Кјеркегор потврђује у *Делима љубави* (*Works of love*) сматрајући љубав као једини дуг који човек има у овоземаљском свету, а којим је обавезан у највишем смислу самом Богу. (Види: Kierkegaard, 2009a, стр. 173)

⁶ Аврам је Кјеркегоров архетип за апсолутно етички однос према божјој заповести зарад које појединац треба да се одрекне свих других дужности и одговорности (у овом случају одговорности оца), жеља, мотива који су у складу са општим начелима људске разумске природе.

заповест као дужности да се воли сваки човек, Кјеркегор сматра да је могуће превладати егоизам који влада у основи људске непосредне природе (упореди: Сацаков, 2013, стр. 74), на који је упозорио и Хобс својим ставовима да је човек човеку вук (*homo homini lupus est*). Привидни карактер парадоксалности ове дужности бива разрешен код Кјеркегора и указивањем на многострука дејства духовне љубави међу људима, јер је љубав основа сваке човекове градње и изградње, тј. његовог формирања и самостварања. Духовна љубав је таква да помаже човеку и усмерава га на љубав према Богу, као што и сам Кјеркегор изричито каже: „Стога волети другу особу значи помоћи јој да воли Бога и бити вољен значи бити у томе помогнут.“ (Kierkegaard, 2009a, стр. 124) Љубав је моћ не само подизања другог човека, већ и начин усавршавања властите индивидуалне природе. Кјеркегор стога феномену љубави приписује најузвишеније карактеристике, а љубав чак има и метафизички смисао у његовој филозофији. Њена снага потврђује се према Кјеркегору не само у тренутном и овоземаљском животу, већ га она превазилази тиме што има моћ да спасава човека и од смрти (види: Kierkegaard, 2009a, стр. 262), тј. пружа начин како да се човек односи према својој коначности на афирмативан начин.

Кјеркегорова филозофија као фидеистичка позиција у целини потврђује да није довољно утемељити религијску егзистенцију у вери, јер се њен пуни смисао доказује тек човековим деловањем путем љубави. Другачије речено, тек усвајањем етике љубави реализује се пуни смисао Кјеркегорове поставке о човеку као хришћанину, као и пуни смисао религијске егзистенције. Општије речено, то подразумева да није довољно знати шта је хришћанин и шта су темељи хришћанског учења, него путем дела љубави применити хришћанство у животу као морално учење и постати следбеник Христа. (Reinhardt, 1967, стр. 29) Једино на тај начин хришћанство ће извршити препород и обнову човека и у моралном погледу.

Па иако је реч о етици која је заснована на ирационалистичком принципу, она се у својим импликацијама и примени показује као рационалистичка, јер је њен циљ устројавање људског бивствовања на што рационалнији и хуманији начин и развијање човекове духовне суштине.

2. Предности субјективне етике у реализацији религијске моралности

Кјеркегорова етика се профилише у правцу анти-рационалистичке етике, нарочито у моментима његовог оповргавања Кантове етике, и пре свега негације Кантовог категоричког императива који је сматрао сувише формалним, објективним и пре свега рационалистичким. На примеру Кантове, али и Хегелове етике, Кјеркегор изводи недостатке објективне етике, који се показују у њеном уважавању човека као пре свега умног бића, чијим се моћима морају подредити и слободна воља и сви емпиријски и

ирационални мотиви. Јер Кант заступа важност моралног императива који важи за сваког човека као пре свега умно биће, где „овакав појам ‘умности’ стоји у основи кривичног појма урачунљивости. Код Канта он представља основ разликовања између слободне воље (*arbitrium liberum*) и воље која делује под непосредном принудом природних импулса, и која је због тога искључена из подручја моралног вредновања (*arbitrium brutum*).“ (Милисављевић, 2010, стр. 30) Међутим, Кјеркегорова етика настоји бити етика човека као ирационалног бића, а не само умног бића, али као и Кантова захтева превладавање природно-биолошког бића човека и непосредног начина живљења, какав је Кјеркегор приказао на естетичком ступњу егзистенције. Ипак за разлику од рационалистичког утемељења етичког у разумској сфери, Кјеркегор захтева да нова моралност буде утемељена у вери, па зато и пропагира да буде одстрањено етичко да би створио простор за веру (уп. Шестов, 2002, стр. 64). Јер вера, утемељена на односу људави Бога и човека, може пре да пружи сигурније тле и ослонац него рационалистичка (објективна) етика. Таква етика пружа оправдање и за оне изборе који су парадоксални за разум, као што је то на пример Исусов живот⁷, тј. његово жртвовање за спасење човечанства. У том погледу, у субјективној и религијској етици само вера (а не разум), постоји као руководно начело воље и условљава избор, па је вера услов воље, а не обратно. Јер крајња претпоставка вере је заправо Бог, као што Кјеркегор доказује у *Филозофским мрвицама*: „Лако видимо (...) да вера није чин воље, јер сва људска воља могућа је само у границама услова“ (Кјеркегор, 1980, стр. 66–67), а услов да се отворе очи вере полази од Бога. У том смислу разумевамо да је Бог у Кјеркегоровој констелацији вера–воља–избор заправо главни покретач читавог процеса моралне одлуке и њеног извођења.

Субјективна етика налази првенство пред објективном, јер према Кјеркегору само етика која признаје деловање изазвано вером и усваја њен логос (законе), може да осветли човека схваћеног као дух. У вери се налази „доказ“ и „разлог“ да човек није само рационално нити само биолошко-емпиријско биће, већ је он пре свега духовно биће. Субјективна етика доказује да закони вере имају посла са човеком као бићем егзистенције и као верујућим бићем. Она се тако потврђује као анти-рационалистичка, јер се изводи из теолошког принципа морала и заузета је бригом око индивидуалне егзистенције. Сходно томе она се и не може сврстати у објективну етику, која се дави човеком као врстом, нити то жели да буде. Такав став Кјеркегор наглашава у делу *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*

⁷ Кјеркегор поставља интригантно питање о моралности избора који је учињен са становишта вере, питање које је у суштини питање рационалисте: „како се онај који воли могао одлучити на то, да људе учини толико кривим, да им његово убиство падне на душу; зар, није он, као онај који воли, на сваки начин могао то спречити и радије мало попустити, кад му је било доста лако да их сваког тренутка, кад је хтео привуче на своју страну?“ (Кјеркегор, 1990, стр. 18).

истичући разлику између објективне и субјективне етике, њихова значења и смисао. Субјективна етика је, иако би се другим филозофима чинило супротно, за Кјеркегора примарнија етика од објективне. Јер је права етика окренута индивидуи, „и етичко је задатак сваке индивидуе да постане целовито људско биће.“ (Kierkegaard, 2009b, стр. 290). Субјективни приступ стварима морала, тј. приступ који полази од унутрашњости индивидуе једини може на прави начин да представи религијски основ етике. А такав став Кјеркегор заступа и по питању схватања хришћанства — јер је хришћанство превасходно религија индивидуалности и унутрашњости, која окупира стварност човека и својим снажним дејством одређује његову егзистенцију, и није ствар обичног човека демократског доба и религијских кретања (види: Vukdahl, 2001, стр. xviii). Зашто баш индивидуалности и унутрашњости? О томе подробније објашњење налазимо и у Кјеркегоровом делу *Вежбање у хришћанству (Training in Christianity)*. Према Кјеркегору Христ је узор сваке потоње индивидуалности (чисте субјективности), јер се и он у склопу историјске ситуације појављује за људе као биће више од врсте човека. Пре свега тиме јер Исус наступа против утемељеног реда, лажних обичаја фарисеја и књижевника, било тиме што као индивидуа (дан. *Hiii Enkelte*, енг. *Singular individual*) не жели да се подреди утемељеном поретку (чији су представници фарисеји са својим софизмом и препреденим умом) или протестује против њихових истина, изјављујући да је сâм Истина. Сходно таквом образложењу Кјеркегор нас упућује на *Јеванђеље ѿо Маѿеју* и Исусов дијалог са представницима тадашњег поретка: 2. „Зашто ученици твоји престапају обичаје старијех? [...] 7. Лицемери! Добро је за вас пророковао Исаија говорећи: 8. Ови људи приближавају се мени устима својим, и уснама поштују ме; а срце њихово далеко стоји од мене.“ (Мт 15) Посматрајући Исуса из угла историјских околности, његов приступ другима је одређен функцијом учитеља. Он је „учитељ дожјег страха и унутрашњости, који са примитивном спонтаношћу (без било какве овде дате сугестије да он од човека захтева да Њега схватају као Бога) инсистира на унутрашњости у супротности спрам сваког празног екстернализма, учитељ који трансформише све спољашње у унутрашње.“ (Kierkegaard, 2004, стр. 72) Кјеркегор тиме и упућује да свака религија која не постаје ствар унутрашњости (као што је и Исаија пророковао), као у случају јудејских фарисеја, наступа празна спољашњост и непослушност пред Богом (срце њихово далеко стоји), а на тај начин они не могу да усвоје етичке заповести.

Зато се према Кјеркегору само човек схваћен као индивидуа налази на путу постајања хришћанином. Утолико и хришћанство које захтева окретање ка унутрашњости и успостављање личног односа према Богу пружа извесну рефлексију човека над сопственим појединачним положајем (уп. Рераџ, 2009а, стр. 74), која је нарочито битна за реализацију моралне сфере као аспекта религије.

Кјеркегор је у субјективној етици увео и религијске критеријуме којима просуђује и одређује шта јесте морал. У том погледу се може разумети и његова дефиниција морала у *Training in Christianity* према којој морал означава „да свако за себе у својој потпуној унутрашњости, призна љубазно како стоје ствари с њим пред Богом.“ (Kierkegaard, 2004, стр. 161)

Такво Кјеркегорово виђење морала у складу је његовим схватањем хришћанства као религије индивидуалности, па је стога и основни задатак субјективне етике управо у чињеници да „субјективност буде заузета бригом око себе саме“ (Kierkegaard, 2009b, стр. 108) и властитих одлука, како би окретањем себи пронашла свој последњи темељ у Богу. Тај религијско-етички сингуализиразам нарочито долази до изражаја у признавању деловања појединаца као изузетака, на шта указује и Кнап у својој интерпретацији.⁸ У Кјеркегоровој филозофији парадигма тог етичког изузетка је представљена кроз лик Аврама, чиме Кјеркегор настоји да докаже да субјективна етика као наука има посла и са непоновљивим и специфичним ситуацијама људског опстанка које се не могу рационално објаснити. Изузетност Аврамовог случаја можемо пак испитивати на више равни. У једном погледу изузетком га чини то што „припремљен да послуша божју заповест чини да осим што изузима себе уједно од свих етичких захтева да не удије невино људско биће, он бива изузет и од специфичне одговорности за свога сина.“ (Lippitt, 2003, стр. 82)

Функционалност пак религијске, субјективне етике Кјеркегор је запазио у њеној моћи да пружи ослонац конкретном човеку у специфичним егзистенцијалним ситуацијама позивајући се на библијску фигуру Јова.⁹

⁸ Према Кнаповом тумачењу, за Канта сваки изузетак значи рушење морала, јер је он увек у противречју са универзалним значењем моралног закона и зато му се не може приписати морална вредност. Универзалност повлачи и објективност, па је објективност у етици за Канта још један сегмент универзалности моралног императива. Конкретније речено, бити објективан значи деловати на основу темеља који је заједнички сваком рационалном бићу. (Види: Кнарре, 2004, стр. 72–74)

⁹ Славој Жижек у свом делу *Чудовишност Христиа* разјашњава оно што је Кјеркегор настојао да објасни као немоћ етичког. Жижек у Јововом чину сагледава отпор смислу, који Кјеркегора разуме као отпор разумском, етици у класичном смислу, сваком објашњењу. Жижек на темељу наведене библијске приче открива лице бога који пати, а који нас доводи до хришћанства на прави начин. „Пошто су се Јову десиле несреће, долазе његови пријатељи теолози, нудећи тумачења која приказују ове несреће смисленим, а Јовова величина није толико у томе што брани своју невиност, већ што наглашава бесмисленост својих невоља (када се Бог касније појави, он даје за право Јову, а не теолозима, браниоцима вере).“ Жижек упућује да се овде открива и немоћ Бога над сваким страдањем уопште, у историји, па чак раскрива да оно што се дешава Јову јесте само најаво онога што ће се десити Христу на крсту. (Жижек, 2008, стр. 53) А највеће изненађење јесте што Јова изненада чини задовољним пука појава нечега недокучивога. Бог се појављује на крају, не да разреши загонетку, већ да је постави, јер не говори Јову истину — да је све било намештено како би се тестирала његова вера. Књига о Јову, свакако, јесте у односу на друге књиге Старог завета, филозофска, али и историјска загонетка, што потврђује и Честертон у свом Уводу у књигу о Јову, сматрајући је не најинтересантнијом од свих

Јов показује истински отпор према било каквим умским разлозима који би му пружили утеху и оправдање његових патњи и показује да су апстрактне разумске норме немоћне да објасне наум који потичу од божанске воље. На примеру Јова Кјеркегор доказује немоћ етике која уздиже ум (са свим његовим нужним и вечним истинама), доказујући њено ограничење пред трагичношћу људске егзистенције. Јовов испит пред Богом је за Кјеркегора доказ на који начин човек путем вере истрајава пред бесмисленошћу и у подношењу трагичног усуда. Јер суочавање са општом или појединачном трагедијом се не може решити нити објаснити никаквим умским разлозима, већ једино променом односа према удесу, помоћу вере. Зато се и нов морални начин људског постојања према Кјеркегору заснива кроз покорност вери и кроз искушења која се тичу само унутрашњости. Он притом указује на важност егзистенцијалних ситуација, па га мучнина и патње живота које преживљава Јов, чије су патње *иже од морскоја йеска*, уверавају да је рационалистичка етика немоћна пред ужасима и безумљем живота, јер не успева да пружи адекватно рационално објашњење ирационалних феномена људске унутрашњости. Јов заправо исправно (рационално) поступа, јер схвата да се полазећи од ума не може пружити одговор на божанске заповести, тј. божанску намеру. Зато Јов и не слуша глас ума и не признаје етичко, одбија да се покори нужности и пронађе спокој у том подређивању, као што на пример налаже Кантово схватање моралног закона. Кјеркегор стога доживљава Јова као особу која испада из општег, али тиме и као изузетка који сведочи о пунини ирационалног начина постојања и трпљењу кроз веру.

Закључак

Према Кјеркегоровом схватању, права етика треба да се интересује преваходно за етичку егзистенцију појединца (Vuljan, 2008, стр. 280) тако што ће му пружити одговор, тј. дати потпору у подношењу парадоксалне егзистенције и њених феномена којима је изложен у егзистенцијалном искуству властитог бивствовања у свету (нем. *das In-der-Welt-Sein*). Религијска етика како је тематизована код Кјеркегора би требала да одговори на наведене захтеве, полазећи најпре од личног односа према Богу, да би морал тако имао ослонац у вери, тј. религији хришћанства, а чији је циљ усмеравање човека ка религијског егзистенцији и етици људави. Таква етика делује против егоистичких и бездуховних мерила савременог

древних књига, већ најинтересантнијом од свих модерних књига. Она је чак изузетак од свих других књига *Старој завейи*. Али у једном смислу она садржи у себи централну идеју *Старој завейи*, која прати нит њене целине и суштинску идеју да су сва људска бића само инструменти једне више моћи. Гледано очима модернитета, Јов би могао бити представљен као песимиста, али он је у суштинском смислу оптимиста, јер жели да универзум оправда са собом, али не зато што је желео да буде њиме ухваћен, већ да оправда иако не разуме.

света, која воде ка нихилизму као облику отуђењу човека од човека, потом, отуђењу човека од Бога и на крају ка отуђењу човека од самога себе.

Литература

- Auden, W.H. (1963). *The Living Thought of Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bukdahl, J. (2001). *Søren Kierkegaard and the common man*. UK: Cambridge.
- Buljan, I. (2008). Problem postajanja pojedincem u djelu Søren Kierkegarda. *Filozofska istraživanja*, 28, св. 2, 277–302.
- Golomb, J. (2005). *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*. London and New York: Routledge.
- Жижек, С. (2008). *Чудовишностџ Хрисџџа*. Београд: Откровење.
- Кјеркегор, С. (1980). *Филозофске мрвице*. Београд: Графос.
- Кјеркегор, С. (1990). *Две крајџко-еџичке релиџиозне расџправе*. Београд: Графос.
- Кјеркегор, С. (2002а). *Појам сџрејње*. Београд: Плато.
- Кјеркегор, С. (2002б). *Сџрах и грхџање*. Београд: Плато.
- Kierkegaard, S. (1990). *Ili–ili*. Sarajevo: „Veselin Masleša“ – Svjetlost.
- Kierkegaard, S. (2009а). *Works of love*. New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland: Harperperennial&Modernthought.
- Kierkegaard, S. (2009б). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S.(2004). *Training in Christianity*. New York: Vintage Books.
- Knappe, U. (2004). *Kierkegaard Studies*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Кузмановић, Н. (2003). *Кјеркејорове сфере еџзисџениције*. Бачка Паланка: Логос – ДИС.
- Лествичник, Св. Ј. (2009). *Лесџвица*. Младеновац: Мирдин.
- Lippitt, J. (2003). *Kierkegaard and Fear and Trembling*. London and New York: Routledge.
- Милисављевић, В. (2009). *Снаџа еџзисџениције*. Београд: Федон.
- Оцић, Д. (2005). *Диајекџика ирационалноџ: Серен Кјеркејор*. Београд: Знамен.
- Repaž, P. (2009а). *Kierkegaard — Vprašnje izbire*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Repaž, P. (2009б). *Kierkegaard — Egzistencijalna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Reinhardt, F.K. (1967). *The Existentialist Revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism (Kierkegaard – Nietzsche – Heidegger – Jaspers – Sartre – Marcel)*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

- Саџаков, С. (2013). *Еїоизам: еїичка сїудија о моралним їрнциїима їрнциїа кайїїализма*. Нови Сад: Медитеран Publishing.
- Stewart, J. (2005). Kierkegaard's Criticisam of the Absence of Ethics in Hegel's System. *Arhe* 3, 47–60.
- Теплиц, К. (1980). *Кјеркеїор*. Београд: Графос.
- Ferreira, M. J. (2008). *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politisc and Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Хегел, Г.В.Ф. (1973). *Наука лоїике*. Београд: Просвета.
- Hoffman, K. (2006). Facing Threats to Earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling. *Journal of Religious Ethics* 34, (3), 439–459.
- Шестов, Л. (2002). *Кјеркеїор и еїзисїеницијална филозофија*. Београд: Плато.
- Шестов, Л. (1990). *Аїина и Јерусалим*. Будва: Медитеран.
- Шопенхауер, А. (1990). *О їемељу морала*. Нови Сад: Братство-јединство.

Valentina Čizmar

University Business Academy in Novi Sad,
Faculty of Economics and Engineering Management, Novi Sad

Paradoxes of Rationalistic Ethics Versus Apparent Paradoxes of Irrational-Religious Ethics in Kierkegaard's Philosophy

The author in this paper considers Kierkegaard's ethics, derived from irrational aspects of faith, arguing that irrational-religious orientation can provide legitimacy to ethics as a science, while at the same time overturn the paradox which is attributed to such ethics. In this endeavor, author points to the weakness of rational ethics and clarifies the keys of paradoxes and problems of ethics, which particularly visible in the negation of individual existence and inability of ethics to carry out genuine moral rebirth of man. Disadvantages of the rational ethics are particularly visible in the modern world without spirit, but also in objective, rational approach which creating the moral formalism and does not know how to support individuals in its key existential situations, how as for example Kierkegaard proves in the Abraham's and Job's life stories.

Truly ethics should be taken care about the individual (not common man), and its basis is need to be spiritual love, which is based primarily on the love relationship of man to God, continued toward all people without exception. Kierkegaard's ethics of love is one step in overcoming the ethical formalism and rationalism, but and nihilism as an aspect of alienation of man from God, other people and man's self.

Key words: ethics, faith, irrationalism, paradox, spiritual love, formalism, alienation.

Датум пријема чланка: 22. 5. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.