

Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet
Odsjek za filozofiju

**TJESKOBA KAO SREDIŠTE LIČNE EGZISTENCIJE U FILOZOFIJI MARTINA
HEIDEGGERA I SORENA KIERKEGAARDA**

(Završni magistarski rad)

Enisa Klačar

Mentor: prof.dr. Nevad Kahteran

Sarajevo, 2018.

Sadržaj

Uvod.....	4
Kjerkegorova religiozno – egzistencijalna ontologija.....	7
<i>Kjerkegorovo određenje egzistencije.....</i>	<i>7</i>
Hajdegerovo određenje filozofije i egzistencijalne ontologije.....	16
Kjerkegorova kritika kršćanske dogmatike kroz prizmu tjeskobe.....	22
Tjeskoba unutar stadija ljudske egzistencije.....	26
Bog u egzistenciji: u zamjeni tjeskobe za strah.....	33
Očajanje kao buđenje duha i čovjekove težnje ka Apsolutu.....	35
Hajdegerovo određenje tjeskobe kao svjetovnost svijeta	41
<i>Tjeskoba pred smrću kao tjeskoba pred najvlastitijim Moći-bití.....</i>	<i>46</i>
Zaključak.....	50
Literatura.....	53

Tjeskoba kao središte lične egzistencije u filozofiji Martina Heideggera i Sorena Kierkegaarda

Enisa Klačar

Abstract

U ovom radu primijenila sam komparativnu metodu istraživanja i mišljenja u kojoj sam postupkom usporedbe supostavila i suprotstavila dva filozofska pogleda na egzistenciju, Hajdegerov i Kjerkegorov kako bih otkrila tačke njihovog slaganja i mjesta diferencije. Bez obzira na svoje polazište razmatranja bilo ono hajdegerovsko ili kjerkegorovsko, najzad dolazimo do tjeskobe kao utemeljujuće kategorije njihove egzistencije. Dok Hajdeger misli na tjeskobu kao konstantno pozadinsko obilježje našeg scenskog bivanja u svijetu, koja tek u rijetkim momentima egzistiranja izbija na površ zbilje kao obuzimajuće stanje duha, Kjerkegor misli o tjeskobi kao o permanentnoj prisutnosti u pojedinčevom životu, jer samo njegovo rješavanje tjeskobe ili njeno ublažavanje unutar religijskog stadijuma govori o mogućnosti da bude individualno razrješiva skokom u posljednji apsolut. Ovakva vrsta dvoznačnosti omogućava da pojmu tjeskobe pristupim s dva aspekta: fenomenološkog i psihološkog. Oba aspekta su ključna ukoliko želim razmatrati temeljne osnove tjeskobe.

Ključne riječi: tjeskoba, očajanje, pojedinac, tubitak, fenomen, bitak pri smrti

Uvod

Zašto je fenomen tjeskobe sve do Kjerkegora ostao filozofski nezapažen? Možda iz razloga što je filozofija oduvijek težila apstrahovanju od egzistencije, odbacujući onaj materijal koji je zbog svoje arbitrarnosti i prolaznosti, neodrživ u svijesti koja traži opšta saznanja. Put filozofije bio je apriorno zadat, filozof je morao postati svijest a ona mu je zauzvrat trebala otkriti suštinu svijeta. Započeo je lanac filozofskih sistema koji su težili konstrukcijama objektivnog saznanja. U njima nije bilo mjesta za promjenjivi karakter egzistencije, pa tako ni za konkretno ljudsko biće koje se kroz nju ostvaruje. Za idealiste, unutarnja stanja čovjeka i očigledna datost svijeta u kojem postoji postaju irelevantna u njihovim razmatranjima. Nešto što je bilo prepušteno vremenu nije moglo postati predmetom filozofije idealista. Ovdje nam se otkriva da je takvo filozofsko polazište okupirano fiktivnom i praznom formom zaboravilo i na sve fenomene koji iz svoje nespoznatljivosti čine ustroj ljudskog postojanja. Kjerkegorov obrat ka čovjeku značio je ujedno i promjenu paradigme u mišljenju koja će obilježiti pristupe egzistenciji njegovih sljedbenika. No, za razliku od danskog mislioca, kojeg je, prije svega, zanimalo monadno bivanje pojedinca, Hajdeger je pojmu egzistencije pristupio zbog same nužnosti njenog fenomenološkog izlaganja. U nastavku rada ću izložiti dva diferencijalna pristupa fenomenu tjeskobe, gdje se prvi zadržava na manifestnoj strani egzistencije (Kjerkegor), dok se drugim nastoje pronaći nepromjenjivi uslovi egzistiranja, prostog prisustva u svijetu (Hajdeger).

Polazim od njihove zajedničke osnove koja se očituje u izlaganju tjeskobe ili tjeskobnog stanja kao primarnog stanja pojedinca koje proizlazi iz puke bačenosti u svijet. Za razliku od Kjerkegora, Hajdeger pojmu tjeskobe pristupa drugačijim shvatanjem i zahtijeva jedno fenomenološko tlo koje bi bilo potpuno drugačije od Kjerkegorove psihološke tjeskobe, koja ostaje unutar pojedinca, dakle, kao okupiranost koja obuzima biće. Ono od čega se tjeskoba tjeskobi jeste sam svijet u svojoj svjetovnosti, stoga tjeskoba nije ništa određeno u svijetu već fenomenalna kategorija svijeta kao takvog koja se ne nadaje kao neka konkretnost svijeta. No, upravo to Ništa tjeskobe čini je posve blizu samom biću koje je njome obavijeno i koje mu oduzima dah.

Nakon što Kjerkegor odredi tri stadija svoje dijalektičke egzistencije koja su usmjerena na konkretno postojanje pojedinca, on definira tjeskobu kao temeljnu ontološku odrednicu ljudskog bića u nepoznatom i nespoznatom svijetu. Hajdeger ističe

nedosljednost Kjerkegora kada ovaj tjeskobu pokušava rasvijetliti psihološkim pristupom. On, naime, smatra da je takvo obrazlaganje tjeskobe već po sebi aposteriorno i ne objašnjava osnovnu ontološku postavljenost bića prema bitku gdje nam se tjeskoba, iz svoje nepoznatljivosti, otkriva u samom susretu čovjeka i svijeta, te da se ta navala tjeskobnog ne može objasniti niti riješiti polazeći i zadržavajući se na psihološkim razmatranjima.

U radu sam došla do zaključka da se temeljna razlika u njihovom shvatanju odnosi na prisutnost i odsutnost tjeskobe unutar egzistencije. Kjerkegor pronalazi sinonim za tjeskobu u pojmu očajanja, ukazujući tako na izvjesno pounutrenje tjeskobe koja dolazi od svijeta. Pojam očajanja se može shvatiti i kao tjeskoba pred samim sobom. Odnosno, tjeskoba jeste očajanje, jer čovjek očajava u svojoj neodređenosti, nemogućnosti razumijevanja svoga tjeskobljenja. To je bolest vlastitog Ja, pa nam se takvo očajanje javlja kao apsolutno, koje se razlikuje od očajanja od nekog konkretnog spoljašnjeg uzroka. Kjerkegorova tjeskoba pogađa cjelovitost bića, ugrožava njegov totalitet, postajući očajanje slobodnog i apsolutnog Ja, nelagoda izbora koji se nameće kao nužnost prevladavanja tjeskobnog stanja.

Na samom početku rada ukazala sam na važnost filozofskog preokreta u pogledu na objektivitet ljudske stvarnosti, koji kod danskog filozofa ne leži više u opštem i univerzalnom, već u pojedinčevom subjektivitetu što izmiče svakom konstruktivnom pristupu smislu i značenju egzistencije. Bavila sam se odnosom između tri stadija egzistencije, gdje na prvi pogled dobijamo sliku jedne fragmentarne egzistencije koja se očituje kroz odvojena i zasebna načina bivstvovanja. Oni su objedinjeni u svakoj individui, u stalnom izboru između apsoluta po principu ILL-ILL, i u neprestanoj negaciji tog principa. Njegov redoslijed postavljanja stadija ukazuje na njihovu vrijednosnu hijerarhiju, gdje nam se estetsko i etičko nadaje kao nedostatno i moralno bezsadržajno i lažno u usporedbi sa religijskim subjektom koji nalazi čvrsto ili barem trajno uporište u Bogu. Bitno je napomenuti da Kjerkegorovu filozofiju ne trebamo shvatati kao sistem sa svojim konačnim odrednicama i jasnim kategorizacijskim granicama, već je više trebamo gledati, doživljavati kao višeglasno literarno ostvarenje u kojem je mudri filozof željan božanske spoznaje zamijenjen nepristrasnim pripovjedačem koji teži da izloži, a ne da dokaže. Neupitno je da se ne radi o hronološkom i jedino ispravnom slijedu estetsko-etičko-religiozno, već o stalnom naporu da konačno prihvatimo jedno od ponuđenih stadija, smatrajući ga jedino ispravnim i relevantnim. No, kod Kjerkegora uviđamo

besmisao estetskog i etičkog načina egzistiranja, budući da je za njega religijski jedini i ispravni stadij ljudskog postojanja. Ukazala sam na problematičke etičke stavove kojem se Kjerkegor koristi kako bi opravdao svoj religijski stadij, u pokušaju da kroz svoj konačni cilj objasni nakaradnu legitimnost estetskog i etičkog, kao bezvrijednosti i nemogućnosti potpune predaje života.

Kjerkegorova religiozno – egzistencijalna ontologija

Kjerkegorovo određenje egzistencije

Kritički promišljati Kjerkegorovu filozofiju egzistencije značilo bi iznijeti na vidjelo opštu određenost čovjeka u iskustvu, gdje nam se on pokazuje kakav zapravo jeste u svojoj imanenciji, jer Kjerkegor želi da razjasni čovjekovu suštinu unutar svijeta u kojem je bačen. Njegova filozofija je drugačija od Hegelove, Kantove, Šelingove jer nema jasnog i univerzalnog važenja za duh, um, svijest, subjekt, nego nam se nadaje kao mogućnost izbora ILI – ILI, gdje čovjek bira apsolut svoga važenja.¹ U svome najbitnijem djelu ILI – ILI, Kjerkegar pribjegava formi pisanja u obliku pisma, jezičkog izraza, apsolutnog subjektivizma. Pismo je lično, privatno, individualno, obilježeno unutarnjim stanjem pošiljaoca i tačnim adresatom kojem su upućene riječi. Ovakva razmjena dvaju svijesti A i B, ne bi bila naročito začudna da se iza aktanata diskursa kriju filozofi zapadnog mentaliteta, uronjeni i izgubljeni u borbi za opstanak njihovih objektivnih, univerzalnih, od egzistencije kao imanentne datosti distanciranih sistema samoproždiruće prirode. No, kod Kjerkegora se transcendentni filozof ogrezao o svoje konstruktne spoznaje, utapa u literarno višeglasje iz kojeg progovaraju prvenstveno pojedinci od krvi i mesa. Paradoksalan je postupak kojim danski mislilac dolazi do maksimalnog objektiviziranja svoje filozofije egzistencije, kako bi se što bolje upoznao, ne sa njenom apstraktnom suštinom, već sa egzistencijalno-konkretnom situacijom otvorenog iskustva, spektra mogućnosti koje se aktualiziraju svaki put iznova, na individualnom stupnju postojanja. Žan Pol Sartr u svome djelu *Portreti* daje ogroman značaj danskom filozofu

¹S obzirom na to da je Kjerkegor svojom dijalektikom želio podsjetiti na lično i individualno u čovjekovoj egzistenciji, nužno je napraviti razliku između Kjerkegorove i Hegelove filozofije objektivnog duha, s obzirom na to da su suprotstavljeni u pogledu na pojmove u svojoj filozofiji:

„1. Hegelovoj objektivnoj istini Kjerkegor suprotstavlja istinu koja se živi (subjektivna istina)

2. Hegel se interesuje za opšte, univerzalno, sveobuhvatno, logos, um, svjetski duh, a Kjerkegor za lično, jedinstveno, individualno, neponovljivo, nepatvorno, jednokratno u životu čovjeka.

3. Hegel oblikuje jedinstvo protivrečnosti, Kjerkegor ostaje razapet između njih.

4. Za Hegela biće je pojam po sebi koji sebe shvata kao biće. U pojmu ideja i stvarnost su pomireni. Moć spekulacije je bezgranična, jer ona, produbljujući se prema vlastitoj prirodi, ostvaruje jedinstvo stvarnog i duhovnog. Suština stvari je teorijska, a stvarnost duhovna. Za Kjerkegora, međutim, duh se spekulacijom uznesu do vrtohlave visine te se nenadano ruši u bezdan ničega svaki put kada se sjeti svoje pojedinačnosti. Tada nastaje strah, očaj, muka, patnja, tjeskoba.

5. Hegelova filozofija je otkrivanje apsoluta, jednoga koje je nužno, a Kjerkegorova komplementarna teologija koja je čak i u opoziciji prema Hegelu nužna dopuna njegove apstraktne misli.

6. Hegelova filozofija je našla svoj izraz u sistemu, a Kjerkegorova u egzistencijalnoj prozi koja čuva odjek ličnog života. „ O ovome pogledati više u: Kierkegaard.S (1974): *Bolest na smrt* (predgovor knjige od autora Mirka Zurovca, posebice naslov *Etape na životnom putu*) Beograd, str. XIV - XXIII

smatrajući da je Kjerkegor prvi filozof koji je sebi postavio pitanje *istorijskog apsoluta*, a ujedino i kao glavnu zadaću svoje filozofije.²

Zbližavanje s neposrednošću Kjerkegor postiže pribjegavanjem u estetsko književnog djela, dakle kroz jednu fiktivnu formu umjetničkog izražaja, koja tek omogućava reprezentaciju pojedinačne sudbine u njenoj kontingentnoj punini. Kjerkegor je dobro znao da književni likovi odaju više od egzistencije, nego što to čine oni filozofski uzleti praznog i beživotnog idealizma, koji je pod svojim idejama zakopao živog čovjeka i uzdigao živog mrtvaca u obliku apstrahovanog čovjeka, reduciranog na subjektni konstrukt kao apriorno središte svekolike pojedinačnosti. Ono je kod Kanta toliko božansko da je inkarnirano u čitavo čovječanstvo, iz njegovog transcendentnog subjekta- mjesta sinteze svake čulne i spoznajne mnogostrukosti do stupnja samodate i kategoričke univerzalije- proizlazi banalnost psihologizma,³ koji u Kjerkegorovom obratu filozofske paradigme igra jednu od ključnih uloga u nužnoj narativnoj konkretizaciji njegovog mišljenja. Iza pojedinačnih sudbina fiktivnih likova Kjerkegorovog djela zamišljamo stvarne individue zaokupljene unutarnjim raspoloženjem, otrgnute u sferu privatne brige za vlastitu egzistenciju, gurnute u predio slobodne volje koja bira i određuje, razrješava sudbinu pojedinca onda kada se izdiže do principa apsolutnog izbora. Literarna forma omogućava Kjerkegoru da se na trenutak filozofski postavi prema samom životu, da kroz književne konstrukcije u svome djelu opazi nešto od univerzalnog unutar subjektivizma.

„Svojom dijalektikom i pjesničkim darom Kjerkegor je htio podsjetiti na lično i neponovljivo u individualnom životu čovjeka koje se rastočilo i izgubilo u univerzalijama tradicionalne filozofije, a naročito u Hegelovoj dijalektici apsolutnog duha, i sveobuhvatnog jedinstva logosa i uma. On je u umjetničkog formi pjesništva, pseudonimnih ispovijesti, rasprava, indirektnih formi izraza, replika, pripovijedi, dnevnika, članaka i crtica,

²O ovome vidjeti više u: Žan Pol Sartr (1984): *Portreti* (Poglavlje *Pojedinačno opšte*) NOLIT – Beograd, 223- 249

³„On jasno naglašava da saznanje može da postane tek uzajamnim djelovanjem opažaja i razuma, tako što opažaj pruža potrebni materijal koji razum prerađuje u moguće saznanje. Upravo je to razlog zašto Kant kritizira racionalnu psihologiju, koja sasvim prebiva u unutarnjem čulu, ostajući pri ogoljenom mišljenju u kojem nema apsolutno ničeg postojanog, pa tako ni puta do jedne realne veze između predmeta i pojmova. Naime, Ja mislim, je transcendentalan pojam po sebi, kao vehikel svih pojmova uopšte i njegova funkcija je u podvođenju svakog mišljenja pod pripadnost jedinstvene svijesti.“ (Preuzeto iz mog dodiplomskog rada na temu „*Ideja epistemologije u Kantovom određenju konstruirajućeg Subjekta*“)

opisao konkretnu egzistenciju zabrinutu za svoj lični individualni i nepatvorni život.“(Mirko Zurovac, predgovor, 1974, str. XIV)

Bitno je naglasiti da opštost i dijalektika Kjerkegorove egzistencijalne filozofije, nema namjeru da ugradi svoju apsolutnost u strukturu djela u vidu objektivne spoznaje kakvoj su težili filozofi zapada- počev od Kanta pa do Hegela, već da se očituje kroz konstantnu prezenciju izbora kao kritičkog mjesta gdje se odlučuje o nekom apsolutu, s manje ili više čvrstom težnjom da se samo biranje apsolutizira, kao svojevolumni akt pečaćenja sudbine. „To je zajednička crta svih filozofija egzistencije: sve one nastoje da pred teorijom objektivne istine spasu legitimno pravo tijela, volje, osjećanja i specifično individualnih sposobnosti svakog egzistirajućeg subjekta. U tome se slažu različiti mislioci kao što su Kjerkegor, Niče, Jaspers, Gabriel Marsel, Sartr, Ortega i drugi. Svi oni na ovaj ili onaj način, žele pokazati da je napor što se ulaže u svijet umno oblikuje iluzija koja počiva na uvjerenju da je moguća objektivna istina.“ (Jean Beaufret, predgovor, str. 16) Ono što je bitno naglasiti jeste da se Kjerkegorovi stadiji egzistencije utjelovljuju kroz individue ili tačnije tek posredstvom konkretnog agiranja pojedinca stvara se shema njegovog egzistiranja, iz egzistencijalnih situacija se izvlači neka norma, pravilo, ophođenje, ideal. „Zato filozofija egzistencije koja se distancira od sistematskog stava traži pojam mišljenja u cjelini ljudskog života. Tako na mjesto racionalnog suženog pojma života dolazi subjektivnost u emfatičkom smislu riječi koja je istovremeno nešto prisno i izvorno tuđe. Ona u sebi nosi pitanje bez odgovora. Zato je uvijek u pitanju.“ (Jean Beaufret, 1977, predgovor, str. 16) Shvatamo da se ovdje ne radi o apriornim zakonitostima jednog filozofskog sistema, koji je, protivrječno, proizašao iz filozofije usredotočene na subjekt, ali u najvećoj mjeri udaljene od subjektivizma koji ne podliježe *retorici* filozofa transcendencije. Takav subjekt, živ i ispunjen životom, postaje nemogući objekt filozofije, njegova datost je stalna promjenljivost, suprotstavljenost svijeta mogućnosti i njegove nužnosti da bira i umrtvi potencijalitet što je još ležao u trenutku pred apsolutni izbor, dok su sve aktualizacije mogućnosti bile moguće.

„Sistem i završenost su toliko jedno i isto da sistema uopšte nema ako nije dovršen. Sistema egzistencije nema. Takav sistem, dakle, ne postoji? Nipošto! Ovo se u rečenome i ne podrazumjeva. Sama je egzistencija sistem – za Boga, ali ne i za egzistencijalni duh. Sistem i dovršenost odgovaraju jedno drugom, dok je egzistencija upravo nešto suprotno.

Apstraktno posmatranje, sistem i egzistencija ne mogu se ujedino misliti.“(Soren Kierkegaard, 1990, str. 52).

Taj karakter neuračunljivog ljudske egzistencije, ugrađen je i u Kjerkegorova djela, kao neprestana kriza monadnog bivanja, u kojem je individua prepuštena sebi, svojoj samodeterminirajućoj volji koja, iako samovoljno bira, ostaje labilno polazište uvijek ugroženog egzistencijalnog utemeljenja kroz jedan od tri stadija. Očajanje kod Kjerkegorovog pojedinca nastaje u onom času kada postaje svjestan da svaki apsolutni izbor, koji mu iznova nameće svoju nužnost, znači i determinizam koji za sobom ostavlja sve neispunjene mogućnosti⁴. One do smrti ostaju žive, ali se ljudski život ne može ostvariti kao njihov skup, kao određenje koje bi značilo: “mogu biti sve što je moguće biti, čak mogu to biti u isto vrijeme, a da pritom budem sabran u svoje cjelovito ja”. Riješiti se te iluzije za Kjerkegora znači dozvoliti očajanje koje proizlazi iz nepremostivog raskola između širine i mnogostrukosti mogućnosti kao još neostvarenih potencijaliteta bivanja i jednoobraznosti aktualizacije neke mogućnosti koja se pretvara u jedno konkretno bivanje, bilo u stadiju estetskog, etičkog ili religioznog.

Ne treba pretpostaviti da je estetski subjekt lišen tog opterećujućeg principa ILI-ILI, njegov izbor je da ništa ne bira, misleći da svojim postupanjem ostaje izvan apsolutne odluke.⁵ On se odlučuje za haotično postajanje, prebacivanja iz jednog sebstva u drugo, dok se sa svakim skokom u drugost lišenu njene supstancijalnosti koja estetskog subjekta ne zanima, isti srozava do svoje praznine što je žudila, ako ništa, da ostvari apsolut mogućnosti. Ako je etički subjekt dijete (bezvremenske) prostorne dimenzije, to jest, ako se ostvaruje u jednom statičnom sistemskom egzistencionalnom uslovu, u obliku stabilnih pravila, zakona, kazni, moralnih načela, nepisanih normi građanštine, onda je estetski subjekt čedo vremena, kao kategorije promjene, odnosno same mogućnosti samoinicijativne transformacije koja se ne zadržava ni u jednom obliku egzistiranja. On je neuhvatljiv u svome proticanju, teorijski neuračunljiv, a ipak providan po svom ponavljajućem postupku ustručavanja od apsolutne odluke.

⁴„Određujući estetsku (pjesničku) egzistenciju kao neposredno određenu i nesrećnu, kao egzistenciju koja se rasplinjuje u „ništavilu očajanja“, Kierkegaard će etičko postojanje okarakterizirati također kao očajanje koje je izabralo apsolutno u liku „vlastitog ja u večnom važenju“. Kasim Prohić, *Filozofsko i umjetničko iskustvo*, str. 83

⁵U svome poglavlju iz knjige ILI – ILI Kjerkegor upućuje strogo pismo hartiji osobe A. On uvjerava da je etički izbor jedini i ispravni izbor, te da estetski izbor nije nikakav izbor „u suštini birati je, uopšte uzevši, pravi i strogi izbor za etiku. Estetički izbor je ili savršeno neposredan ili, utoliko, nije nikakav izbor, ili se gubi u različitosti.“

„Lišen određenog životnog projekta, subjekt estetskog samo je površina bez imalo dubine. Pojavnosti su njegova jedina stvarnost. Estetski subjekt ispunjava vlastitu prazninu, ne tako da zauzima neuhvatljive osjećaje, već nanovo se stvarajući ex nihilo iz jednog trenutka u drugi, nastojeći sačuvati osjećaj nesputane slobode koja je u biti sušta samokonzumirajuća negativnost. Dok subjekt religiozne vjere na okupu drži konačno i beskonačno u paradoksu utjelovljenja, estetski subjekt posrće od jednog prema drugom.“ (Terry Eagleton, 2011, str.183)

Tek skokom u religijski stadij, i to onaj očišćen od svih svjetovnih institucija koje sprovode svoje vjerske kampanje na zemlji, individua prelazi prag egzistencijalne dijalektike i ulazi u njeno nad-, pa možemo zaključiti da je religijski subjekt krajnja tačka subjektivizma, kao krajnja suprotnost objektivnoj spoznaji. No, za Kjerkegora je jasno, u subjektivitetu obloženog živim psihologizmom nalazi se objektivitet ljudske egzistencije, ne kao opšte mjere čovječanstva, već kao individualizirane zbilje koja je jedino stvarno koje vrijedi istražiti. Estetski subjekt egzistira neposredno u potencijalitetu mogućnosti, doživljavajući svaku mogućnost kao ostvarljivu stvarnost. Utjelovljenje estetskog stadija, međutim, znači bivstvovanje individue u stanju besmisla lične egzistencije, koja se estetski obnaša prema mogućnostima, upražnjavajući njihovo neispunjenje, jer „neposrednost, u stvari, nema vlastito ja, ne poznaje samu sebe, i ne može samu sebe ni prepoznati, ona zato često završava u pustolovnom.“ (Soren Kierkegaard, 1974, str.40) On svugdje ostaje prazan, suviše slobodan da bi našao svoj unutarnji mir, neprestano u vrtlogu života bez trajne forme, uronjen u svoje egzistencijske čestice, parcijalna i površna iskustva mnoštva. Njegova sudbina je da ne odluči, to je jedina apsolutna odluka koju on sebi nameće. U očajanju je podnosi. Iz njegove infantilno-inteligentne igre s mogućnostima se naposljetku rađa očajanje.

Pokazalo se da je neposredna egzistencija pojedinca (lišena svakog naknadnog utemeljenja) nepodnošljiva i nekompatibilna s njegovim duhovnim prohtjevom, ambicijom, namjerom i voljom. Iako Kjerkegor nigdje ne određuje pojedinca po mjeri beživotnog i opšteg sistema, ipak mu nameće nužnost apsolutne odluke u vidu odabira između estetskog, etičkog i religijskog stadija. I sam Sartr priznaje Kjerkegardovo smještanje u sistem, jer se Kjerkegor uprkos svojoj ekstremnoj kritici Hegelovog sistema „kreće u granicama nesretne svijesti, to jest može ostvariti samo kompleksnu dijalektiku konačnog i beskonačnog. On neće moći izvršiti prevadavanje, Kierkegaard zna da je već

smješten u sistem, on poznaje Hegelovu misao, kao što poznaje unaprijed datu interpretaciju za kretanja njegova života.“ (Žan Pol Sartr, 1984, str. 225) No, bitno je naglasiti da Kjerkegorov sistem ne trebamo shvatiti kao sistem konačnog i sistemskog znanja, kao što je kod idealizma igralo presudnu ulogu, već shvatiti, doživljavati kao nužnost apsolutne odluke, u vidu njenog odabira gdje nam se stadiji ljudskog postojanja, nameću kao vid odluke bez koje ne možemo egzistirati.⁶

On ne određuje kakav pojedinac unutar određenog stadija treba da bude, ne konstruiše univerzalne norme egzistencije primjenjive jednako na čitavo čovječanstvo. Njegova filozofija je, drugačije od normativne filozofije sistema kod Kanta i Hegela, plod literarno-deskriptivne filozofije subjektivizma, koja redukuje od onoga što je za predstavnike idealizma predstavljalo bezuslovnu svetinju, vraćajući filozofiju na njene grčke izvore, sve do mudrog Sokrata, koji je, slično kao i Kjerkegor, prilazio individui u težnji da se sama otkrije, da sama bira svoj put do lične spoznaje. Kod Kjerkegora taj put ide i nešto dalje, do lične spoznaje kao jedine istine i objektivno važećeg mjerila egzistencije.⁷ Ako smo došli do saznanja da je vanjski svijet indiferentan prema našem sopstvu i subjektu kao objektivnog posmatrača suština, onda je bilo vrijeme i da se okrenemo onome što osjećamo iz najdublje unutrašnjosti na svojoj koži, kao ono doživljeno što stupa u prvi plan filozofa egzistencije.⁸ Doživljeno je jedino stvarno, svi konstrukti zapadne filozofije su neprimjenljivi na Kjerkegorove individue, o kojima se može samo ograničeno filozofirati. Kjerkegorov projekat započinje u neposrednosti, u njegovom životu, autobiografiji koja se, fragmentno, preslikava na djelo “Ili-Ili”.⁹

Egzistencijalna dijalektika Kjerkegora proizašla je iz samog života, iz imanentne stvarnosti i apsolutnog subjektivizma ljudskih bića, nesvodljivih na univerzalno načelo apriornih moći determinizma. To pretpostavlja da svugdje gdje filozofi prošlosti zaključuju, dokazuju, objektivno mjere, istinu važu, s naučnim zahtjevom pristupaju, tu

⁶ U filozofiji postoje dva filozofska sistema: dogmatizam i idealizam. Dogmatizam počiva na kauzalitetu i njegovoj nužnosti, odnosno redukciji na *mehaničko dešavanje*, dok je idealizam zasnovan na slobodi, tj. slobodno – djelatnoj inteligenciji. U Kantovom kopernikanskom obratu jasno vidimo okret od dogmatizma ka idealizmu.

⁷ U Kjerkegorovoj egzistenciji istina je nužnost pojedinca ona nije stvar njegovoj saznanja nego postupanja. On ne saznaje istinu tako što je misli, nego je postupajući proizvodi.

⁸ Prema Kjerkegoru jedna od osnovnih razlika između životinje i čovjeka je i ta da se čovjek uvijek ostvaruje kroz dijalektičko kretanje duha, dok životinja nema sposobnost da u svojoj samoosviještenosti nadide sebe i trenutni stepen razvoja. Ona je, ili prepuštena prirodnim mehanizmima koji je genetički preoblikuju, ali se nikada ne suočava sa teorijskom opservacijom vlastitog postojanja, ona nije sazdana kao čovjek, od reflektivnog i reflektovanog Ja, Ega i alter-Ega.

⁹ O ovome vidjeti više u: Soren Kierkegaard (1974) *Bolest na smrt* (predgovor *Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora*, autor Mirko Zurovac, V - XXVIII)

Kjerkegor zapaža, dopuštajući da subjektivni doživljaj nadvlada neuhvatljivo objektivno praznog subjektiviteta, postajući time objektivno po sebi, ali takvo da se nikada ne zatvara u cjelinu u težnji za zapadno-filozofskom Istinom, već se manifestuje u stalnoj kretnji koju određuje ne toliko ono što je opšte u svakom pojedincu koliko ono pojedinačno u odnosu sa drugim i svijetom.¹⁰

„On je žestoko protestovao protiv idealističkih izbjegavanja realne egzistencije u ime objektivnih, impersonalnih, bezvremenih shema i vječnih istina. Istina je bitna odlika persone koja sudjeluje na vječnoj istini. Nikakav um, ni objektivna refleksija, ni proces bezimenih ideja i praznih opštosti ne može otkriti čovjeku tragične antinomije individualne egzistencije u čijim se zastrašujućim ili-ili odlukama ostvaruje pokret ka beskonačnosti.“(Mirko Zurovac, 1974, str. X)

Sada smo izašli iz pustinje transcendentalne svijesti i zašli u područje neposrednog sudara pojedinca s mogućnošću, koja se iscrpljuje u apsolutnom izboru ili-ili. Odluka je reverzibilna jer pretpostavlja formu koja je slijedi, a forma je ponovljiva, obnovljiva, estetska u svojoj suštini. To znači da je za Kjerkegora pojedinac biće kvantitativnog skoka, on može da nadvlada i poništi svoju estetsko malo - i ravnodušnost, i da se prikaže u ruhu etičkog, moralne platforme koja će poslužiti za riskantno i ultimatumsko bacanje u subjektno-spekulativno religijsko. Ponavljamo, Kjerkegor je samo dobar tumač vidljivog, pažljivi posmatrač žive egzistencije, on iz neposrednosti života izdvaja svoje teorijske osnove. Budući da je u djelu riječ o individuama, tačnije njihovom višeglasju koje uspostavlja strukturu knjige, jasno je da filozofija egzistencije u Kjerkegorovom duhu, ne može bez kategorije vremena kao dinamične dimenzije koja omogućava samu mogućnost, time i promjenu kao jedinu normu ljudskog postojanja. Štoviše, Kjerkegorovo djelo je uronjeno u vrijeme, i promišljeno iz njegovog odnosa sa prostorom, a ovdje govorimo o doživljenom vremenu i doživljenom prostoru. Dakle, on u svojoj filozofiji egzistencije želi potpuno i konkretno mišljenje, koje će omogućiti jasniji uvid u ona pitanja koja je filozofija već mislila na potpuno pogrešan metod. Kjerkegor smatra da se samo u čovjeku, u njegovoj dubokoj unutrašnjosti otkriva njegova ličnost, njegov individualitet u kojem

¹⁰ „ILI – ILI se ne smiruje u posredovanom jedinstvu, nego, ne pristajući na diktat spekulativnog mišljenja, postojeće otkriva kao neposrednu suprotnost slobode. Zato ono i ne može da pronosi duh pomirljivosti, nego jedino stras oplade i izbora; zato ono i jest unutarnje carstvo intenzivnog samopreispitivanja i vjere. Filozofija je nasuprot, sva okrenuta spoljašnjem, i to spoljašnjem kao nužnom. Kasim Prohić, Filozofsko i umjetničko iskustvo, str. 83“

čovjek dolazi u neposredan odnosu sa vječnom silom koja odiše svojom prisutnošću i koja prožima čovjekovo postojanje. Njegovo mišljenje jeste da estetski čovjek nikada ne može doći do tog duhovnog pročišćavanja, jer takav čovjek živi na neposredan način, svjestan svojih postupaka i svoga djelovanja. Na tom stadiju egzistencije, čovjek nikada ne može doći do svoga vlastitog Ja, one individue koja je svjesna svoga postojanja i prolaznosti svoga vremena. Prema tome, Kjerkegor od estetskog čovjeka zahtjeva očajanje koje će biti potpuno slobodno i svjesno svoga očajanja. Jer samo pomoću očajanja i uz pomoć očajanja čovjek dolazi do apsoluta. Tu je čovjek svjestan da je bog jedina ljubav. Jedino na takav način čovjek poništava svoju neposrednost, ona je mrtva za njega.

„Izaberi dakle očajanje! Jer je očajanje samo izvjestan izbor: sumnjati se može bez izbora, ali ne i očajavati. Očajavanje je biranje. Šta se tu bira? Bira čovjek samoga sebe, ali ne u svojoj neposrednosti, ne kao slučajnu ličnost, već u svojoj vječnoj važnosti.“ (Soren Kierkegaard, 1990, str. 623)

Kjerkegor jasno pokazuje da je čovjek uvijek pred izborom ili – ili, svjesno svoga izbora i slobode. On time naglašava da individua mora imati potpunu slobodu izbora, odnosno, u tom izboru mora biti iskren jer „da bi se istinski očajavalo, mora se to istinski i htjeti.“ (Soren Kierkegaard, 1990, str. 25) Kjerkegoru je od velike važnosti pojam očajanja, jer samo pomoću očajanja dolazimo do svjesnosti o apsolutnom, ne dakle preko sumnje kao što su mnogi tvrdili, nego samo u očajanju i putem očajanja, gdje čovjek dolazi do svjesnosti svoga vlastitog Ja, odnosno do apsolutnog utemeljenja jer „birajući apsolutno ja biram očajanje. U očajanju ja biram apsolutno. Jer ja sam apsolutno, ja postavljam apsolutno... A šta je apsolutno? To sam ja u svojoj vječnoj važnosti.“(Soren Kierkegaard, 1990, str. 626)

Kjerkegor je bez sumnje subjektivni mislilac, pa na taj način i sebe u egzistenciji shvata kao konkrentno individualno biće, dakle, ne kao objektivni mislioci, koji u stvaranju svojih pojmova misle na objektivnost, na predmet istine bez ikakvog interesa za pojedinca. Dok se objektivni mislioci pitaju o istini, ali samo reflektujući na istinu kao na neki predmet, Kjerkegor u svom subjektivnom mišljenju saznaje, ispituje, on želi da se odnosi prema istini, jer je sama subjektivnost istina.¹¹ Pa tako je i istina „bitna odlika persone koja sudjeluje na vječnoj istini. Nikakav um, ni objektivna refleksija, ni proces

¹¹ O ovome vidjeti više u: Soren Kierkegaard (1990) : *Brevijar (poglavlje Apstraktni i konkretni mislilac)* Moderna – Beograd, str. 48-52

bezimenih ideja i praznih opštosti ne može otkriti čovjeku tragične antinomije individualne egzistencije u čijem se zastrašujućim „ili - ili“ odlukama ostvaruje pokret ka beskonačnosti.“ (Mirko Zurovac, 1974, str. X) Nasuprot idealima racionalista, koji su u svojim naporima mislili „*bezličnu objektivnu istinu*“, egzistencijalisti, poput Kjerkegora, Sartra, Marsela i slično smatraju da je istina bitna odlika persone te da se pojam mišljenja traži u cjelini ljudskog života.

Hajdegerovo određenje filozofije i egzistencijalne ontologije

Hajdegerova filozofija počinje buđenjem iz ontologijske diferencije. Ona napušta prirodni stav prefilozofske naivnosti gdje su još biće i bitak činili jedno samorazumljivo jedinstvo. Naravno da se bitak otkad čovjek misli podrazumijevao, ali je ostao samo prazna nužnost sveg živog. Nerazumijevanje bitka nas je u prošlosti dovelo do njegovog dogmatskog poimanja koji se iz nemogućnosti definiranja doveo u najnemogućniju definiciju a to je tvrdnja o njegovoj općenitosti. Pri samom pomišljanju na biće, bitak je već mišljen kao mogućnost bića da bude što jeste. Za grčke filozofe, istina bitka je bila prikrivena (grč. *aletheia*),¹² predočena isključivo u biću čijim imenovanjem grčka metafizika bešćutno potvrđuje bitak, iz nebrige prema onom što se za njih ne može definirati drugačije nego kao *najopćenitiji pojam*. Kako otkrivamo Ništa? Kako je moguće vjerovati u ono čega *nema*, nije opipljivo, nije shvatljivo u svojoj konačnosti i imanentnosti? Kako doći do Ništa, tj. kako je moguće da naša svijest poima Ništa kao nešto? Hajdeger s pravom zamjera staroj metafizici, koja je isključivo u mišljenju mislila biće (a ne radije Ništa), koja od temelja nije mislila bitak kao jedno od osnovnih pitanja njenog opstanka. Kada mislimo na opstanak, mislimo cjelinu metafizike, na prevladavanje koje treba da bude budućnost metafizike. Mislimo na opstanak sam. Metafizički opstanak propada u svojoj biti, ako ne mislimo bitak kao takav, metafizika je dovršena, njen opstanak klizi pod ništavilom.¹³

„Misliti iz suštine metafizike znači misliti ono što metafizika nije bila u stanju misliti kroz cijelu svoju povijest: prije svega misliti ontološku razliku. Objelodaniti nemoć suvremenog mišljenja da „ide izvan“ metafizike, tj. da ide preko sebe sama, pretpostavlja da se već ipak nekako otišlo izvan ili preko metafizike... Prekorijevati za nemoć mišljenja koje bi da okonča sa metafizikom pretpostavlja „sasvim posebnu moć“. Heidegger neumorno objelodanjuje svoj uvid u nemoć metafizike. Za metafiziku ostaje nemišljena sama biti istine ili onog esse.“ (Ugo Vlaisavljević, 2013, str.149)

¹² „Prisutnost bitka bića, bilo da je mišljena kao supstancijalnost ili subjektivnost, dolazi iz otvorenosti koja se skriva i izmiče filozofiji, koju ona ne može misliti. Nemišljeno filozofije, ono što ona nije bila u stanju dokučiti kroz cijelu svoju povijest, imenovano je još na početku filozofije, sa Parmenidom, kao neskrivenost (*aletheia*).“ Ugo Vlaisavljević, *Spisi iz postfenomenologije*, 2013, str. 155

¹³ O ovome vidjeti više u: Heidegger.M, *Mišljenje i pjevanje* (posebice poglavlje *Prevladavanje metafizike*) Beograd, Nolit

Niče je već slutio njen kraj – njene mogućnosti su isplivale i guše se u svojoj pukotini.¹⁴ Prema tome, Hajdeger želi dublje shvatanje metafizike, misleći je iz temelja, vraćajući se na potomke grka. On smatra da prethodni filozofi nisu shvatali dubinu metafizike, tj. nisu istražili Ništa koje je dakako nešto kao što će Hajdeger pokazati. Zapravo to Ništa nam se pokazuje kao čovjekov opstanak, kao bitak sam. To Ništa nam se pokazuje u našoj osamljenosti, kada nismo okupirani s drugima, kada čovjek ostane sam kao svoj vlastiti ogoljeni bitak, kada nam je dosadno, tj. kada nekome postaje nelagodno, lebdi u svojoj nelagodnosti kao neodređenosti ničega. U tom momentu nastupa tjeskoba koja je uvijek tu a nije prisutna, kada šuti, miruje u svojoj usamljenosti. Zapravo tjeskoba otkriva Ništa, pušta nas da lebdimo pa tako „tjeskoba objavljuje Ništa, to čovjek potvrđuje neposredno nakon što se tjeskoba povukla.“(Martin Heidegger, 1972, str. 50)

Ako Ništa poistovjećujemo sa bitkom i ako je bitak čovjekovo postojanje i ako tjeskoba otkriva Ništa, gdje je bitak u tom vremenskom razmaku kada miruje tjeskoba? Kada šuti, nema je, nismo sami i ne tjeskobimo se? Sam Hajdeger kaže da je tjeskoba rijedak slučaj, da većinom miruje u svojoj usamljenosti, da naš opstanak ovisi o poricanju bića u cjelini, da smo prožeti egzistencijom kada se Ništa objavljuje samo u slučaju objavljujivosti tjeskobe. Hajdeger stalno ponavlja da smo se izgubili u biću, da se naše postojanje sve više otklanja od nas, postajemo u tom slučaju ogoljeni u svojoj egzistenciji, u „jasnoj noći“ strepnje, reći će Hajdeger, naš život, potčinjen diktaturi onog Neko, otuđen tokom tekućih poslova, radikalno odvojen od svog osnovnog smisla, ponovo zadobija svoju izgubljenu autentičnost. (Jean Beufret, 1977, str. 62)

S pravom Hajdeger kaže da se Ništa objavljuje samo u rijetkim momentima, onda kada tjeskoba nastupa, kada smo okupirani sami sobom, kada ne postoji sistem koji čovjeku oduzima mogućnost slobode i vlastitosti, u mukoj tišini koja oduzima riječ, jer „bez izvorne objavljujivosti Ničega nema nikakve vlastitosti niti slobode.“(Martin Heidegger, 1972, str. 52) Hajdeger zamjera znanostima što je pitanje o Ničemu neadekvatno obrazloženo, odnosno oni su istraživali „samo biće i drugo – ništa; jedino biće i dalje – ništa, isključivo biće i povrh toga - ništa“(Martin Heidegger, 1972, str. 45). Međutim, Hajdeger od takvog pristupa bježi, on želi da jasno pokaže da pitanje o Ničemu ne treba tek tako biti odbačeno kao ništavno, kao nemogućnost odredljivosti i definiranja. Stoga, Hajdeger smatra da je postavljanje pitanja o Ničemu određeno metafizičko pitanje,

¹⁴ O ovome vidjeti više u: Ugo Vlaisavljević (2013): Spisi iz postfenomenologije (poglavlje *Niko živ ne može vršiti dekonstrukciju. Ka Derridinoj epistemologiji fantomskog*) RABIC, Sarajevo, str. 145-170

i kao takvo spada u cjelinu metafizičke problematike. Znanost, koja se isključivo bavi pitanjem o biću odbacuje Ništa kao ništavno, ali, zar odbacivanje nije ujedino i prihvatanje nečega, pita se Hajdeger. Jer, „ako je znanost u pravu, tada je sigurno samo jedno: znanost ne želi ništa znati o Ničemu. To je napokon znanstveno shvaćanje Ničega“ (Martin Heidegger, 1972, str. 45). Bitak ne može biti određen, on je nešto što nije biće. I unatoč tome, moramo zahtijevati da se ponovo postavi pitanje o njegovom smislu. Samo pitanje o bitku je nemoguće pitanje, on jeste ono što jeste, jer putem njega mi jesmo i bivamo bića. Ali biće može da se konstruiše bez bitka, dok bitak može do svoga smisla samo preko konkretnog bića. Čovjek (tubitak) čini transparentnim bitak o kojem se pita.

„Obrada pitanja o bitku, prema tome znači; činjenje transparentnim nekog bića –koje pita – u njegovom bitku. Samo zapitivanje tog pitanja kao modus bitka nekog bića bitno je određeno onim o čemu je riječ u pitanju – bitkom. To biće, koje smo mi sami i čiji bitak može, pored ostaloga, biti zapitivanje, terminološki zahvaćamo kao tubitak. Izričito i transparentno postavljanje pitanja o bitku zahtjeva da prethodno bude primjereno eksplicitno jedno biće, tj-tubitak u pogledu svoga bitka.“ (Martin Heidegger, 1985, str. 7)

On metodološki vraća čitavu filozofiju na fenomenološko tlo želeći time da osigura svom mišljenju jedan neposredan i prirodan temelj. On se treba protumačiti kao inherentan, neplaniran, nesmišljen, spontan, izrastao bez spoljnog utjecaja. Hajdegeru bi tako, neizmjereno prijalo, da ga čitamo u tom svjetlu. On ne dopisuje već otkriva, iznosi na vidjelo ono što je stoljećima bilo skriveno i zatrpano pod mukotrpnim konstrukcijama idealista što su se urušile u sebe zbog nedovoljno čvrstog materijala njihovih transcendentnih skela. „Ja uopšte nemam nikakvu filozofiju, već se ona jednostavno nadaje iz analize stvari. Ništa tu nije govorom natovareno na stvari, već je crpljeno iz njih.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 350)

Fenomenski pristup je utoliko *bliži* istini svoga spoznavanja, iz razloga što apstrahuje od pojave¹⁵ tek što je duboko istraži kako bi je naizgled lakomisljeno odbacio u potrazi za njenom fenomenološkom pozadinom, „jer fenomenologija kao znanost o apriornim fenomenima intencionalnosti, nema dakle ništa zajedničko s pojavama ili pukim pojavama. Fenomenološki je besmisleno govoriti o fenomenima kao o nečemu, kao o

¹⁵Hajdeger prije svega misli na kritiku Kantovog pojma fenomena, gdje su fenomeni pojave, a zapravo, svaka pojava, prema Hajdegeru upućuje na fenomen.

stvarima iza kojih bi bilo još nečega, čega su oni fenomen u smislu pokazujuće ili izražavajuće pojave.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 96) No, takav filozofski put, ne postaje konstruiranje u praznim poljima apsolutne redukcije, s obzirom na to da se pretpostavlja upućujući karakter pojave koja se ne iscrpljuje u čistom pokazivanju.¹⁶

Ono što se nadaje iz same pojave jeste fenomenско себе-pokazivanje u себе-skrivanju. Za Hajdegera to u konačnoj konzekvenci znači, vratiti svijetu njegovu neotkrivenost, sve očito i naizgled do kraja odredljivo, banalno i definirano, zaodjenuti u plašt nespokoja i nepovjerenja prema utvrđenom znanju, kako bi se, na revidiranom izvoru stvari, ispisala gotovo retrogradna filozofija usmjerena na, najjednostavnije izraženo, istinitu metafiziku pojava.¹⁷ No, prije nego što napravimo diferenciju između Hajdegerove i Kjerkegorove filozofije, nužno je pitati da li se cjelokupna Hajdegerova filozofija može uzeti pod okrilje egzistencije, ili nas zapravo zdravorazumsko navodi da postoji samo jedan segment njegovog mišljenja gdje se povlači egzistencija kao upućivanje na ljudsko postojanje kao takvo. Prvu tvrdnju o cjelovitosti filozofije egzistencije, Hajdeger bi oštro negirao, jer se njegova filozofija uzima nužno u kontekstu fundamentalne ontologije, i postavlja najizvornije pitanje – o bitku i njegovom smislu, jer Hajdeger se često „izdavao za protivnika egzistencijalizma.“¹⁸ „Ono što me interesuje – pisao je- jeste pitanje bitka i ja ne govorim o egzistenciji: ja prelazim preko egzistencije samo da bih dospao do bitka.“ (Jean Beaufret, 1977, 9) No, Hajdeger je isticao da on u Bitku i vremenu također nije dao nikakvo određenje između esencije i egzistencije, mada je njegova izvorna konstrukcija čovjeka ujedino i pretpostavka i otkrivanje bitka, „bitak dolazi na vidjelo tek u strukturi čovjeka. Zato i za Hajdegera čovjek ima ontičko - ontološki primat pred svim drugim bićima. Njega karakterizira egzistencija, jer je u njegovom bitku u pitanju njegov bitak.“

¹⁶ Prema Hajdegeru, u pojavama nema себе pokazivanja, već je znak nečega što djeluje iz odsustva upravo putem te pojave. Fenomen nije себе pokazujući u pojavi, već kroz nju. On je sasvim odsutan iz pojave, a ipak je ona jedini način na koji fenomen dobiva svoj implicitni oblik i svoj realitet. Upravo što fenomeni nisu dati potrebna je fenomenologija. Iza fenomena fenomenologije ne stoji ništa drugo, ali upravo to što će postati fenomenom može biti skriveno. U ovom smislu, Hajdeger eksplicitno misli na biće bitka.

¹⁷ Ne bi bilo sasvim pogrešno napraviti smjelu analogiju između Platonovog svijeta ideja i Hajdegerove skrivene fenomenalnosti bitka koji nas otkriva. I jedan i drugi, svojim filozofskim gledištem, upućuju na neke naslutljive predstrukture egzistencije koje ostaju bezvremensko vezane za vrijeme, u njemu prisutne kao imanentna odsutnost što omogućava prisutnost izvjesnog modusa bića. Kod Platona su to vječne ideje koje kroz stvarnost doživljavaju svoju ništavnu reprodukciju. Postvareni svijet je platonovski samo refleksija neprolazne istine koja ga omogućava i od себе skriva. Za njega je svijet na jedan rezignantan način čak ontološki lažan, priručan i nesvodljiv na ideju što ga tek čini takvim.

¹⁸ O ovome vidjeti više u : Brencio, F. (2014) *World, Time and Anxiety, Heidegger's existential analytic and psychiatry*, XVI International Conference for Philosophy and Psychology 26- 29 June 2014 , Gold State Sands Resort, Bulgaria

(Jean Beaufret, 1977, str. 14)¹⁹ „Svako tumačenje njegova djela u smislu filozofije egzistencije, Heidegger drži načelno pogrešnim. No zar je doista moguće da su baš svi Heideggera shvatili potpuno krivo?“ (Danilo Pejović, 1970, str. 103) Njegov učenik Eugen Fink oštro osuđuje mislioce koji u svome shvatanju postavljaju Hajdegera na mjesto egzistencijalista. On smatra da Hajdegerova filozofija ne smije biti tumačena kao takva, jer je „čovjekova egzistencija postala temom metafizičko – ontologijske interpretacije.“ (Eugen Fink, 1998, str. 21)

No ne zahtijeva li Hajdegerov pristup potragu za istinom, nužnost ontičkog obrazlanja ontologije čovjeka? Ovdje dolazi do nesuglasica oko toga da li je Hajdeger bio egzistencijalist ili idealist, ili je u izvjesnom smislu i jedno i drugo, ali oboje na poseban način. Svaka želja da se filozofski dosegne istina obavezuje filozofe na sistem, jer u njemu se tek pretpostavlja neka mišljenjem konstruirana cjelina, a u njoj i tračak istinitosti onoga što se želi rasvijetliti. Ono što Hajdegera oštro odvaja od idealista jeste njegova težnja da se prikažu opšta svojstva bitka, umjesto univerzalizam transcendentalne svijesti koja je njime zahvaćena. Dok su se idealisti izdizali iznad egzistencije kako bi očišćeni od kontingentne prljavštine psihološkog, došli do čiste svijesti i njenih struktura spoznavanja, Hajdeger se fenomenološki spuštao još dublje u nju, s htijenjem da mu se egzistencijske pojave prikažu u svom bistrom izvorišnom obliku, kao nevidljivi svijet fenomena koji ih neprestano prouzrokuje.

„Egzistencija u heideggerovskom smislu predstavlja prosto-naprosto samog čoveka utoliko ukoliko s njim iz mraka izranja nešto takvo kao što je razumevanje bitka uopšte. Egzistencija je sam čovjek u meri u kojoj je mogućnost za njega bitna. Konačno, egzistencija je sam čovjek utoliko ukoliko je on neprestalno na putu ka svom vlastitom bitku.“ (Jean Beaufret 1977, str. 50)

No, uprkos različitom mišljenju i poricanju Hajdegerovog uplitanja u egzistenciju, ipak se početak u njegovom kapitalnom djelu *Bitak i Vrijeme* utemeljuje u analitici ljudskog

¹⁹ Žan Pol Sart u svojoj knjizi *Bitak i ništavilo* piše da u Hajdegerovoj fundamentalnoj analitici postojanja pojam egzistencije ima „konstitutivnu karakteristiku“. Postojanje je svoja vlastita mogućnost: ono uvijek može da nadmaši i transcendiraju sebe. Sama mogućnost je način postojanja čovjeka i njegova najizvornija i posljednja ontološka određenost. Razumjevanje ove najizvornije ontološke određenosti predstavlja tlo na kome se otkriva i dolazi na vidjelo problematika „egzistencijalne mogućnosti“ „Pošto je Da-sein jedino biće koje se nekako razumije, ono se određuje kao bitak iz mogućnosti. Zato njegova bit leži u njegovoj egzistenciji.“ (O ovome vidjeti više u: Žan Pol Sart, *Biće i ništavilo*, 1983, Beograd: Nolit i Jean Beaufret, *Uvod u filozofiju egzistencije*, 1977, Beograd: Beogradski izdavački – grafički zavod, posebice predgovor str. 5 – 31 Mirka Zurovca)

opstanka pa tako i „implicite sadrži mogućnost da se shvati isključivo kao filozofija egzistencije.“ (Danilo Pejović, 1970, str. 103) Razumjevanje bitka ne postavlja tubitak kao neko drugo, nego je upravo to razumjevanje, kao egzistencijalno određenjem to što je egzistencija. Tubitak jest tako da uvijek već nekako razumije bitak.²⁰ Ono jeste biće bitka, biće kojemu je suština u tome da se bitak u njemu odnosi spram sebe tako da sebe razumjeva.

Dok se Kantova filozofija uzdizala na jednom fiktivnom temelju, dospjevajući u formu neopipljivog sadržaja, manjkavosti zatečenog materijala, Hajdeger u toku svojih fundamentalnih izlaganja o fenomenološki uslovljenoj egzistenciji, nikada ne ispušta iz vida da je tek čovjekovo bivanje u svijetu suštinsko za određenje jedne apriorne i virtuelne forme svekolikog ustrojstva egzistencije u njegovoj egzistencijskoj ostvarenosti.

²⁰Bitno je napomenuti da se razumljenje javlja kao fundamentalni egzistencijal. To znači razumjeti bitak kao egzistiranje, jer samo u razumljenju se očituje ono Moći – biti tubitka. Tubitak naime nije neko postojeće, nego je uvijek to što on može biti i kakva je on svoja mogućnost. Mogućnost kao egzistencijal ne podrazumijeva neku proizvoljnu mogućnost već tubitak sam po sebi pretpostavlja neku mogućnost, odnosno, biti bačen u mogućnost da može biti.

Kjerkegorova kritika kršćanske dogmatike kroz prizmu tjeskobe

Za danskog mislioca, Bog ima drugačiji efekat nego u krugovima kršćanskih dogmatičara, gdje je Svevišnji opšte mjesto beskrajne i bezuslovne ljubavi. U Kjerkegorovoj filozofiji egzistencije Bog je egzistencijalna nužnost i permanentni smisao idealistički nespoznatljive stvarnosti. On je posljednje usidrenje pojedinca sapletenog u dijalektičkoj spirali apsolutnih odluka, olakšavajuća okolnost njegovog bivanja.

„Ono što predstava o Bogu ili o njegovom večnom blaženstvu treba da učini kod čovjeka jeste, da on preobrazi svoju egzistenciju u datom smeru. Umiranje za neposrednost jeste taj preobražaj. To se zbiva polako, dok se čovek naizad ne oseti uhvaćen u apsolutnoj predstavi o Bogu.“ (Soren Kierkegaard, 1990, str. 36)

No postati Božji službenik znači odreći se građanskog društva u kojem je moral opšta kategorija razuma, i religijskih zajednica gdje je vjerovanje teokratski projekat. Kjerkegor je dovoljno razuman da shvati onaj shvatljivi dio od religijske metafizike, naime da smo Bogu jednako bliski s koje god pozicije da mu pristupamo. Na tragu toga, danski filozof egzistencije se zalaže da vjera bude posljednji stadij pojedinčevog odnosa prema svijetu, gdje se tjeskobljenje pred nepoznatim potiskuje mislima o smislu koji nadilazi volju ljudskih bića. To ne znači da Kjerkegorovi vjernici ne proizlaze iz slobode volje, ona je pretpostavka ulaska u takvu simbiozu sa nebeskim. No volja Kjerkegorova je volja koja zapravo nigdje ne traži opravdanje i krivnju, pokajanje i utjehu. Njegov Bog je onaj koji neprestano iskušava svoje robove, uvodi ih u duhovni domen eksplozivne ekskluzivnosti. Tek pri takvoj egzistencijalno-rubnoj situaciji oslobađa se onaj višak svijesti, koja kod Kjerkegora po prvi put daje sebi za pravo da odredi mjeru svoga postojanja polazeći od i završavajući u subjektivnom samoogledanju, u refleksiji koja odaje tajnu danskog filozofa, da su Bog pa tako i čitava metafizika jedino spoznatljivi kada se pretpostave u čovjeku. Dok pratimo Kjerkegorovu konkretnu individu u kroz njene apsolutne udisaje slobode, shvatamo da je i u njima sadržan grč opstojnosti koja upravo ništi oslobođenost iz koje se formirala.

U tjeskobnoj situaciji našao se i Adam sa Evom u rajskom vrtu. Adamova neposlušnost i kušanje zabranjenog voća u kjerkegorovskoj analizi, ne može biti protumačeno kao grješno, budući da Adam pred odluku nije posjedovao znanje o dobru i zlu.²¹

“Rečima zabrane slede reči koje postavljaju kasnije ; „jer u koji dan okusiš s njega, umrećeš“. Šta treba da znači umrećeš, to Adam, naravno, ne shvata, ali nema nikakve zapreke ako se pretpostavi da su te reči bile njemu da bi stekao predstavu o nečemu stvarnom. U tom smislu može čak i životinja shvatiti mimički izraz i promene u glasu onoga koji govori a da samu reč pri tom ne razume.,, (Soren Kierkegaard, 1970, str. 42)

Ako pretpostavimo da Adam nije razumio Boga kada mu je ovaj govorio kako ga čeka smrtna kazna u slučaju neposlušnosti, onda je njegov prestup nesrazmjeran s grijehom, koji uvijek pretpostavlja svijest počinitelja da se čini grešnim. Dovoljno je razjasniti sljedeće, naime, da griješnost nije prirodna kategorija ljudskog života, ona mu se ne nalazi integrirana u genskom materijalu ili procesima prirodne selekcije. Grijeh je za svoje rođenje trebao zasebnog kreatora, a takvo objašnjenje (iz)bačenosti u svijet, usred neposlušnosti i kazne Adamove, tipski pripada onim misaonim zahvatima čovjeka kada se aposteriorno postavlja nešto što će se, naknadno, tumačiti iz svoje apriornosti, kao naknadno zadovoljenje ljudske unutarnje nelagode zbog snage besmisla svega što ga okružuje i prožima. Kjerkegor u Adamu vidi nedužnu infantilnost, neznanje koje dozvoljava da se njegov prestup oslobodi etičkog vrednovanja i religijske presude, budući da je samo konstituisanje grijeha kao iskupljujućeg pojma, aposteriorno Adamovoj neposlušnosti, odnosno, da se tek posredstvom nje, grješnost pojavila u čovjeku.

Zabrana mu uliva teskobu jer budi u njemu mogućnost slobode. Ono što je čovek nedužnosti prošlo kao ništa teskobe to je sada ušlo u njega samog i ovdje je opet ništa, zastrašujuća mogućnost da se može. Šta je to što on može, o tome on nema nikakvu pretpostavku, jer, inače se, kako se obično

²¹ „Ma kakav je zapravo odnos čovjeka prema ovoj dvojakoj sili, kako se duh odnosi prema samome sebi i svome uslovu? On se odnosi kao strepnja. Samog sebe duh se ne može otarasiti ; ne može on sam sobom ovladati dok god sebe ima izvan sebe, ni u vegetativno čovjek ne može utopiti, jer on je određen kao duh, od strepnje ne može pobjeći jer on voli nju; ustvari, ni voljeti je ne može jer beži od nje. Tu je nedužnost na svom vrhuncu. Ona je neznanje, ali ne životinjska sirovost, već neznanje sa duhovnim određenjem; ona je zapravo strepnja jer se njeno neznanje ne odnosi ni na šta. Ovde nema znanja o dobru i zlu itd, već se sva stvarnost znanja ogleda u strepnji kao čudovišno ništa neznanja.,, Soren Kierkegaard, *Pojam strepnje*, Beograd, 1970, str. 41

dešava, pretpostavlja ono što je kasnije, razlika između dobra i zla. Postoji samo mogućnost da se može kao viši oblik neizvjesnosti, kao viši izraz teskobe, jer to u jednom više smislu i jeste i nije, jer on to u jednom višem smislu i voli i od toga beži. (Soren Kierkegaard, 1970, str. 41)

Ono pred čime se Adam našao bila je situacija napete neodređenosti i psihološkog ljudskog poriva da se zabranjeno čini kao vid dokinuća zabrane, princip potvrđivanja slobode volje, koja se u Adamovom primjeru tumači kao odreknuće od božanske volje, koja kao jedina svoje vrste, i jedina djeluje iz apsoluta vlastite slobode. Jer, "strepnja koja je postavljena u nedužnosti, pre svega, nije nikada krivica; drugo, ona nije nikada mučan teret, nije patnja koja se ne bi mogla nikada dovesti u sklad sa blaženstvom nedužnosti". (Soren Kierkegaard, 1970, str. 39) Biti izložen slobodi, za Kierkegora, znači dospjeti u okrilje tjeskobe, naći se fluiditetu vremena i prostora kao takvog, izložen neiscrpnim mogućnostima što stvaraju vrtoglavicu duha, te je opšta dezorijentiranost čovjeka u svijetu jedno posljedično stanje njegove slobode, koja povratno, iz nemogućnosti da se oslobodi sebe zahtjeva strogost nekog normiranog i normirajućeg principa, što bi zatvorio šupljinu duhovnog nespokoja pred ogoljenim bitkom. Tako Adam prethodi grijehu kao njegov uspostavljač, njegovo mjesto je izvan istorije i, prema tome, neodgovorno za ono što se definira kao naslijeđeni grijeh, što bi pretpostavljalo da je grijeh imanentan svoj Adamovoj djeci, kao genski defekt koji će naći svoje metafizičko opravdanje. Drugim riječima, to bi značilo da od Adama, griješni dolazimo na svijet, a taj amoralni apriorni teret ličnog postojanja pospješuje nastavak puta do opšteg izbavljenja, gdje se preko osjećaja krivice, postepeno uspinje do božje milosti kao konačnog suda.

„Kvalitativni skok stoji izvan svake dvosmislenosti, ali onaj ko kroz tjeskobu postaje kriv, ustvari je nedužan; jer nije on to sam bio, već tjeskoba, jedna strana sila koja ga je šćepala, sila koju on nije voleo; ne - on je od nje trpeo; - ali on je i kriv, jer je utoliko u strepnji koju je ipak voleo plašeći se nje.“ (Soren Kierkegaard, 1970, str 40)

Tjeskoba (strepnja) je ono što Adama lišava grijeha, tjeskoba pred nepoznatim koje njegovo prekoračenje oslobađa bilo kakve dužnosti, jer za Kierkegora, nevin je onaj koji ne može sagledati posljedice svoga čina, koji je slijep pred onim što dolazi a pokrenuto je

iznutra sopstvenim agiranjem.²² Možda bi neki mogli uputiti Adamu zamjerku što jednostavno nije poslušao Boga bez obzira da li je mogao dokučiti razmjere božanske reakcije na njegovu transgresiju. Ali prije nego što u ovoj kritičkoj opasci nađemo i njeno logičku opravdanost, trebalo bi vratiti u sjećanje da je Bog taj koji Adama postavljanjem svoje zabrane već suspenduje iz religijskog time što ga, bez duboke svijesti o njemu, stavlja pred apsolutnu odluku koju Abraham nadvladava.

Za danskog filozofa, Bog je samo posljednje utočište od gorkog besmisla vlastitog postojanja, pa i onda kada se ostvari kao subjektivno istinito bivanje. Odjednom nam se estetski i etički stadij čine nužnim pokušajima življenja bez Boga, sve dok ne dođemo do saznanja da je takva ogoljena bačenost u svijet, nepodnošljiva dokle joj se ne dopiše karakter nadsudbinskog. No, zašto je Kjerkegor uopšte zaluden tom vizijom viteške odanosti nepoznatljivom principu? Tajna snaga tog principa je upravo u njegovoj neotkrivenosti, on je, slično tjeskobi, svugdje i nigdje, vječno sveprisutan i vječno odsutan. Ta daljina Boga je ujedno razlog njegove bliskosti u duhu religijskog subjekta, koji se ravna prema njemu, jer je napokon pronašao kosmički univerzalizam djelovanja, nešto što potpuno zatvara bezdan egzistiranja, i ostavlja osjećaj lične slobode, iako je ona iluzija pred izborom koji će je oduzeti. Osjećaj Kjerkegorove slobode je u samoj mogućnosti individue da svoju subjektivnost zasnuje na apsolutu vlastitog Ja, koje pri svakoj odluci konsultuje sopstvo. To je personalno mjesto samoodređenja gdje se odlučuje istina pojedinčeve sudbine.

Njegovo oslobađanje od racionalnog i dogmatskog morala, opšteg etičkog stava razuma ili bezuvjetne ljubavi, isprazne univerzalne sentimentalnosti ljudskih bića, postaje također vid osjećanja slobode volje da voljno istupi u trenutku ključnih poduhvata čovjeka koji bira kakav treba da bude. Ono što pospješuje bliskost s religijskim, jeste pitanje individualnog duha i njegove unutarne krize, a ne apstrakcije univerzalnog simboličkog zakona etičkog koji može ostvariti svoju potpunu legitimnost samo u slučaju njegovog nadilaženja.

²² Biblijska priča o prvom čovjeku tek predočava okvir kojim će se izložiti, od pada pa do spasenja, projekat kršćanskog razračunavanja sa besmisлом egzistiranja. No onaj koji učestvuje u samom stvaranju grijeha, ne može se naći u području svjesnog prekoračenja, kada je ono što čini samo ideja koja ga koristi za svoju konkretiziranu i simboličku podvalu čovječanstvu. Adama je nemoguće postaviti u pozitivan odnos sa grijehom, on je sušta duhovnost u neposrednom jedinstvu sa svojom naivnom prirodnošću, gdje se iskustvo, u domenu rajske bašte, svodi na ograničeni totalitet u kojem je pojedinačno Ja integrirano i otrgnuto od vlastitosti koju ne posjeduje. Adam je bio sredstvo do sinteze ljudskog duha, do izgradnje onog zemaljskog odmaka svijesti koja sada, iz svoje istorijske pozicije u vremenu, nosi potencijalnu grješnost kao poznatu odrednicu bića, pritom se, nepodesno, pozivajući na praoca grijeha, koji je zapravo samo sjeme iz kojeg je izraslo naše griješno naslijeđe.

Tjeskoba unutar Kjerkegorovih stadija ljudske egzistencije

Otuđenost od individualnosti, Kjerkegora je natjerala da čovjekovo iskustvo i njegov spoznajni okvir ograniči na subjektivnu istinu, kako bi na taj način spoznao sebe u svojoj pojedinačnosti, neovisno od utemeljujućih kategorija metafizike čovjeka. Jer u „tradicionalnoj filozofiji posmatrač je odvojen od predmeta posmatranja; to je uslov da bi posmatranje uopšte bilo objektivno. Egzistencijalizam, naprotiv, proučava egzistenciju u njenoj upletenosti u situaciju svijeta. Tako umjesto objektivnog posmatraoca dolazi mislilac koji filozofira kao akter u ljudskoj drami.“ (Jean Beaufret, 1977, predgovor, str. 19) Njegovo reflektovanje na pojedinca, daje mu za pravo da čovjeka shvata kao nešto što je potrebno vratiti nazad ka sebi, svom monadnom bivanju, opstanku, volji, ukratko, svome Ja. Slično mišljenje pronalazimo u Eugen Finkovoj filozofiji, gdje nam se čovjekov život pokazuje kao razumijevanje ljudskog života uopšte, jer, čovjek je jedini u mogućnosti da „jasnost razumijevanja, u kojoj sebe najprije zatiče, izgradi polazeći iz sama sebe, da je protumači polazeći od sama sebe, da pokrene svoj vlastiti duh, svoj konačni um i da ostvari rad pojma ne samo na stvarima nego i na samom sebi.“ (Eugen Fink, 1984, str. 42) Međutim, Kjerkegor ide nešto dalje jer njegovo shvatanje egzistencije nas nužno preusmjerava na vjeru, koja nadilazi razum i koja će biti u mogućnosti da se čovjek postavi prema svome vlastitom Ja, ne dakle da čovjek shvata vjeru i božijeg sina, nego u vjeri on treba da shvati samoga sebe, iz apsolutne predanosti božanstvu spoznati suštinu vlastitog Ja. To je odnos koji ne podrazumijeva drugog kao mjerilo vlastitog nahodjenja, nikakvu etičku normu što se nalaže unutargrađanskim i dogmatskim moralom, već neprestano upućuje na Boga u konkretnom biću, koji postaje pokretač nadzemaljskih sila u vjerniku spremnom da pokida sve veze sa stvarnošću kako bi ostao vjeran božjoj službi.

Zašto je ona za Kjerkegora primarna u odnosu na ostale, imanentne smjernice čovjeka, ne treba mnogo razjašnjavati. On traži zakon koji će vladati njegovom sudbinom neovisno od situacije u kojoj će se naći. Tjeskoba se budi iz svoga dremeža onoga trenutka kada čovjek shvati da je pred stalnim izborom ili – ili, ili kada, u (ne)presušenom polju estetskih mogućnosti dođe trenutak očajavanja.

„Estetsko je za Kierkegaarda napadnuto zloslutnom formom negativnosti kojoj daje naziv tjeskoba. Tjeskoba je susret sebstva sa vlastitom ništavilošću. Tjeskoba je vrsta nejasne slutnje simboličkog poretka koji tek

treba doći, zlosutnog predosjećaja slobode, razlike, autonomije i drugosti. Sama preispitanost estetskog stanja donekle nagovještava nedostatak – ali ne, da ne posumnjamo, nedostatak koji bi bilo moguće imenovati.“ (Terry Eagleton, 2011, str. 184)

U stanju tjeskobe on se gubi, ono mu onemogućava djelovanje, pritišće ga i ščepa svojim kandžama. Ona je duboko u njegovoj unutrašnjosti urezana, šuti i čeka svoje djelovanje. Čovjek postaje nemoćan u stalnom tjeskobljenu, jer tjeskoba obuzima čitavo biće, u stalnom naporu i neodređenosti. Tjeskoba je nominalna kategorija ljudskog bivstvovanja, čovjekova srž što pogađa biće u njegovom propadanju. Ona je integrirana u anatomiju ljudskog tijela, duha i života u njihovom jedinstvu, ali ne nastaje iz refleksije ili opažanja konkretnog objekta, već iz dubine samoga sebe, kao okvirno i opšte određenje egzistencijalne situacije koja pogađa svaku pojedinačnu dušu u njenom pokušaju da shvati suštinu svoga individualiteta. Jer, Kjerkegorov pojam tjeskobe je „svojevrsan krik samosvijesti slobode, osjećaj njene dostižne nedostižnosti. U trenutku tjeskobe, osjećaja krivnje, svoje dostojanstvo otkrivamo u slobodnom prihvatanju situacije apsurditeta: osjećamo da smo osuđeni na smrt, na ništa, da smo nepovratno u rascjepu između beskonačno realnog i beskonačnog Ništa.“ (Abdulah Šarčević, 1970, str. XXXVII)

Tjeskoba se ne treba tumačiti kao jasno definisani pojam, na način njegove metafizičke praznine. Ona pristaje na to da od početka ostane prazna, neopterećena svojim porijeklom, nesvodljiva na filozofski odnos subjekt-objekt, stoga nemoguća kao objektivno ili čulno opipljivo saznanje. Tjeskoba opsjeda čitavo biće, zaposjeda njegovu cjelovitu postojanost, opstaje u njegovom proticanju, bavi se njegovim totalitetom, dakle ne može biti parcijalno lokalizirana kako bi se pretvorila u uzročno-posljedičnu kategoriju jasnih naznaka i učinaka.

„Čovek od glave do pete biva prožet osećajem tog neobjašnjivog nedostatka, koji za posledicu ima izvesnu radikalnu bezzavičajnost čovekovu. Međutim, ova bezzavičajnost ima značaj jednog suštinskog otkrivanja. Ono što nam se u strepnji (tjeskobi) otkriva jeste nepostojanost našeg prvobitnog stanja, stvarnog stanja koje nam je urođeno.“ (Jean Beaufret, 1977, str. 62)

Sa tjeskobom se rađamo, ili se rađamo u tjeskobu. Doduše, iz tjeskobnog dolazimo na svijet. S tjeskobom ga napuštamo, pri smrti je najintenzivnije doživljavamo, u

religioznom je vežemo za apsolutizam monološkog dijaloga pojedinca i Boga, u etičkom se krije pod hladnom birokratskom mašinerijom i relativnim a univerzalnim zakonima, u estetskom se ne odvaja od svoga subjekta, prikazuje se kakva jeste, jer iz najšire slobode proizlazi najdublja tjeskoba. Ona je previše bliska ljudskom biću da bi postala njegov predmet pomnog istraživanja. Suviše se unosi u njegovu nutrinu, angažira njegovo biće u cijelosti koja ga paralizira, onesposobljuje za distancirani, objektivizirani pristup onom što se spoznaje, međutim, „ovo osjećanje koje nas potresa do srži biće, takođe, ono koje će nas istrgnuti iz banalnosti i ispraznosti svakodnevnog života“. (Jean Beaufret, 1977, str. 62)

O tjeskobi se ne može filozofirati retorikom idealizma, i mnogo se jasnije očituje unutar književne forme, posebice romaneskne proze, s obzirom na to da fiktivni svijet djela zaposijeda čitavo biće njegovih junaka, koji svojim djelovanjem, pisanjem, osjećanjima, patnjama, željama, uvjerenjima konkretiziraju nespoznatljivo polje tjeskobnog doživljavanja lične egzistencije. Kjerkegor filozofira kroz Don Juana, Hamleta ili biblijske figure. On počinje od pojedinačnog i uspinje se ka opštem, no njegov univerzalizam ne završava u transcendentalnom polju konstruktivne besadržajnosti, već ostaje potpuno u svojstvu otvorene dijalektike egzistencije što se uvijek reflektira na pojedinačni život.

Drugim riječima, opšte se kod Kjerkegora, vraća na pojedinačno, i upravo na polu ekstremne subjektivnosti završava njegova kružna misao. Tu je centar istine koja nalazi svoju legitimaciju jedino u osobi koja je usvaja. Dok su filozofi zapadnog mišljenja gotovo uvijek apstrahovali od čovjeka pa tako i od tjeskobe, Kjerkegor je stavlja u središte svoga egzistencijalizma, kao silu koja je jednako i izvan i unutar bića, unutar-svjetovna no bez pojavnosti, silu koja nas tek čini apsolutnim bićima u smislu našeg dvostrukog apsolutnog izbora, da budemo apsolut koji biramo i da biramo apsolut koji ćemo živjeti. Kjerkegorova tjeskoba se ne može svesti na prostornu dimenziju. Ona ne nastaje kao posljedica prostorne skučenosti bića, već iz neobuhvatljive kosmičke širine u kojoj individua traži mjesta lične orijentacije, u pokušaju da se formom življenja zaštiti od siline postojanja, da se puka kontingencija života svede na iluzornu mjeru, koja u svakoj individui dobija iluzornu vrijednost istine.

Riječ je o subjektu koji rješava svoju sudbinu, vodeći brigu o sopstvenoj egzistenciji, zapravo, o načinu ličnog propadanja. Od tjeskobe se ne bježi, i u najboljem slučaju, ona se

potiskuje ali ostaje imanentna biću, uz njega i u njemu, jednako oko bića kada se ono prikaže u svojoj goloj egzistenciji, „ali ta tjeskoba, ta pustinja ničega, odbija pristanak na banalnost vremena. Na toj prekretnici osvjetljenja i buđenja čovjek osjeća da je pao sa svog istinskog mjesta i da ga traži u „neprozirnim tminama“.(Abdulah Šarčević, 1970, str. XXXVII) Bitno je napomenuti da je pojam tjeskobe u Kjerkegorovoj filozofiji egzistencije dijalektičkog odnosa, s obzirom na to da se tjeskoba rađa sa prvim udisajem čovjekovog postojanja, od njegove bačenosti, kao propadanja u svijet. Kada kažemo dijalektike, mislimo na kružnu putanju tjeskobe, počevši od estetskog čovjeka koji u svojoj određenosti živi čisto neposredno, preko etičkog do apsolutne religijske tjeskobe kao očajanja koje u svojoj srži nosi čovjekovo vlastito Ja i njegovog odnosa prema Bogu. Jer, tjeskoba jeste ništavilo pred samim sobom, svjesno svoje prolaznosti i konačnosti, odnosno, čovjek naj snažnije osjeća tjeskobu od ništavila, tu obitava tjeskoba u svojoj punoj biti, pred očajanjem koje je ujedino i grijeh.

„Temeljni oblik u kojem čovjek doživljava paradoks svoje egzistencije jeste čuvstvo tjeskobe. Ništavilo je zapravo „tjeskobna mogućnost da se može“. Tjeskoba se sastoji u slobodi odlučivanja koja nam nameće odgovornost. Stoga „svatko osjeća tjeskobu pred samim sobom.“ Ona je kao vrtoglavica nad ponorom ništavila. Sloboda izbora u isti mah otvara mogućnost krivnje da padnemo u grijeh.“(Danilo Pejović, 1970, str. 93 - 94)

U skladu s tim, Kjerkegor naglašava da je grijeh „pred bogom ili sa predstavom o bogu, očajnički ne htjeti biti samim sobom ili očajnički htjeti biti samim sobom. Greh je tako ili potencirana slabost ili potenciran prkos. Greh je, dakle, potencirano očajanje.“(Soren Kierkegaard, 1974, str. 59) Kjerkegorova filozofija jasno pokazuje problem čovjekove unutrašnjosti, što je dakako psihološki problem koji se rješava vjerom kao jedinim i moralno vrijednim življenja. U estetičkom stadiju egzistencije očajanje je prisutno u svom posljednjem stadiju, javlja se u momentima kada čovjek shvati da je prošlost postala ništavna, nije vrijedna pomena jer je čovjek stalno živio od trenutka do trenutka, bez duha u sebi. Očajanje postaje tačka preokreta u čovjekovom načinu odnošaja prema životu. Jer samo putem očajanja, estetski čovjek postaje svjestan da je svaki korak koji učini pogrešan. On postaje svjestan svoga načina i prolaznosti svoga trenutka, jer dolazi do provalije koju ni sam ne može prevladati. U momentu kada se javi očajanje, čovjek je svjestan da je svaki izbor koji se nameće, izbor njegove slobodne volje i djelovanja. Očajanje je jedina mogućnost dolaska do apsoluta, tj. pronaći samoga sebe i

svoje vlastito Ja, jer tek putem vlastitog Ja, čovjek postaje svjestan sebe kao konkretnog i pojedinačnog bića.

„Izbor očajanja tako je „vlastito ja“ , jer, naravno, istina je da očajavajući pored svega ostalog očajavam ne samo zbog sebe, nego i za sve druge stvari; ali to vlastito ja, zbog čega očajavam, jeste konačnost kao i svaka druga konačnost, i to vlastito ja koje biram jeste apsolutno vlastito ja, ili moje vlastito ja, prema apsolutnoj važnosti.“(Kasim Prohić, 1978, str. 66)

Kjerkegor pokazuje apsurd estetskog načina života, jer prema njemu, takav čovjek nikad neće biti svjestan paradoksa, drugim riječima, takav čovjek nikada neće spoznati život u paradoksu, jer samo kroz vjeru i putem vjere dolazimo do spoznaje o tome. Ne - prava i neautentična egzistencija pojedinca jeste upravo estetska, gdje imamo samo asocijacije i principe uživanja i odnošenja prema životu bez ikakve unutrašnje refleksije na isti. No, za Kjerkegora estetska egzistencija nije u potpunosti ništavna, on u njoj prepoznaje jednu izvjesnu notu koja će pronaći put ka autentičnosti bivanja samim sobom. Kako bi došli do prave i istinske egzistencije, čovjek nužno mora proći i stadij estetskog načina života, jer je duh u stalnom dijalektičkom kretanju.²³

Iako Kjerkegor pridaje veliki značaj etičkom stadiju egzistencije (nasuprot estetskom), jer na toj sferi vlada princip i odgovornost prema sebi i drugima, ipak se Kjerkegor ne zaustavlja na toj sferi, jer i na takvom odnosu prema životu nemamo odnos pojedinca prema Bogu kao vrhovnom Apsolutu, odnosno, integriranost Boga u čovjekov život, jer „etičko je kao takvo opće, a kao opće ono je ono što važi za svakoga, što se na drugi način može izraziti riječima da u svakom trenutku obavezuje.“(Soren Kierkegaard, 2000, str. 71) Na tom stadiju egzistencije, čovjek bira samoga sebe ali uvijek u svom odnosu prema drugima. Prema njegovom mišljenju, čovjek nužno i jedino mora biti u odnosu prema samome sebi (religijski stadij), jer samo u toj sveobuhvatnosti čovjek dolazi u odnos prema vrhovnom biću. Prema tome, iako čovjek u tom stadiju ima svoje vlastito Ja, ono nikada nije apsolutno, jer je uvijek povezano sa drugima, građanskim odgovornostima, zakonima, principima, ukratko moralnim vrijednostima koja su itekako povezana sa društvom. Prema riječima Tarry Eagletona „etički je čovek društven, odgovoran prema sebi, siguran u svoj brak, zanimanje, vlasništvo, dužnosti i građanske obaveze. Za razliku

²³ O ovome vidjeti više u: Čizmar, V. (2015), *Iracionalističko određenje čovjeka (Kjerkegor naspram Ničea)* Beograd: Filozofski fakultet; doktorska disertacija

od estetskog subjekta, unutarnji i vanjski svjetovi sukladno su izjednačeni u njegovoj osobnosti. Kierkegaardovom etičkom subjektu odgovaraju pojmovi odluke, vezivanja, univerzalnosti, objektivnosti, samorefleksivnosti, središnjeg identiteta. Živjeti u etičkom znači vječno biti zainteresovan za postojanje – postojanje za Kierkegarda znači dužnost, a ne datost, nešto što je potrebno postići, a ne primiti; i u toj dimenziji beskonačnosti etičko predviđa religijsko, kao što estetsko u sebi nosi predznake etičkog.“(Eagleton, 2011, str. 184) Međutim, prema Eagletonu, u takvom egzistiranju, čovjek je svjestan grešnosti i dolazi do puta pokajanja, koji je srž i put prema religijskom shvatanju života.

Ovdje vidimo da se radi o skoku, koji će omogućiti čovjeku da se za trenutak zaustavi, da shvati da je religija rješenje tjeskobnog stanja, skučenosti iz koje nema izlaza. Jedini i pravi izlaz iz tjeskobnog stanja pojedinca jeste vjera u Boga, jer putem vjere i jedino putem vjere, čovjek dolazi do cjelokupnog i apsolutnog bića kao sinteze konačnosti i beskonačnosti. Čovjek putem očajanja dolazi skokom u vjeru i Boga, međutim, Kierkegaard, više nego bilo koji mislilac oštro kritikuje kršćanstvo, crkvu, odnosno neautentičnost vjere i neautentičnost vjerovanja u Boga. Ovdje je bitno napomenuti da se određenje čovjeka kod Kierkegarda ne shvata u smislu racionalističkog poimanja čovjeka kao roda, apstrakcije, čovječanstva ili kao gomile, već u njenoj iracionalističkoj težnji čovjeka kao individuume, konkretnog pojedinca upućenog u svijet u kojem jest. No, Kierkegard smatra da jedino kršćanska religija može čovjeka dovesti do prave egzistencije, i omogućiti razrješavanje pitanja pojedinačnosti. Kierkegard odbacuje i etički način života, jer, prema njegovom mišljenju u takvom odnosu prema životu čovjek nema odnošaja prema apsolutu, nema mogućnosti izbora prema vječnom važenju, pa takva etika ne priznaje odnos čovjeka sa bogom.

„U mjeri u kojoj se etika tiče javnog, univerzalnog i komunitarijalnog, Kierkegaard ne nalazi mnogo toga što bi bilo vrijedno spašavati. Kao takva, ona nije ništa doli kolektivna lažna svijest.“ (Tarry Eagleton, 2011, str. 185)

Prema njegovom mišljenju suština etike se zasniva na pojmu religiozne egzistencije, a pri tome i kršćanske etike. Kierkegard u etičkom stadiju egzistencije naglašuje da se etičnost čovjeka ne izvršava u njegovoj spoljašnjosti, dakle, u odnosu sa drugima, nego u njegovoj sopstvenoj unutrašnjosti, gdje čovjek napušta objektivitet normi, čovjek treba da se očisti od toga da bi se potpuno usmjerio prema zapovijesti Boga, tj. kršćanskoj duhovnosti.

„Međutim, ono što je dosad označavalo zaokupljenost nutrinom, sada na neki mračni način aludira na religijsko vjerovanje koje ga transcendira. Takva vjera razara simetrije etičkog. Vjera je suviše pitanje neprekidne unutarnje krize da bi bila u stanju podmazati kotače društvenog života načinom neke građanske ili socijabilnije etike.“(Tarry Eagleton, 2011, str. 185)

Na tragu toga, duhovno osjećamo prisutnost religije u Kjerkegorovom etičkom čovjeku, jer je čovjek u takvoj duhovnosti bliži Bogu, jer nema nemira od spoljašnjosti, niti određenih pravila. U takvom stanju, čovjek u svojoj unutrašnjosti postavlja pravila, norme, principe da bi dospio u religijski stadij kao jedini ispravni i relevantni način egzistiranja. U takvom stadiju, čovjek je suočen sa mogućnošću izbora ili – ili, biva doveden pred sama sebe, on je suočen sa posljedicom svoga izbora. On dolazi u stanje tjeskobe iz koje ne vidi izlaza a tjeskoba biva sve prisutnija. On lebdi u njoj, a ne nalazi izlaza. Tjeskoba mu je potrebna upravo da bi putem svoje refleksije djelovao, jer, zaista, tjeskoba jeste sloboda i djelovanje i putem te slobode čovjek ima mogućnost djelovanja i izbora. Ali, očajanje i tjeskoba se javljaju kada je etički čovjek svjestan da će u svom vječnom izboru ili – ili uvijek biti na gubitku, odnosno, da će uvijek pogriješiti bilo šta da izabere. „Etičar samo sprovodi očajanje koje je estetičar započeo“. (Soren Kierkegaard, 1990, str. 26)

Bog u egzistenciji: u zamjeni tjeskobe za strah

U prethodnom poglavlju, metodički sam pokušala da razmatram bit tjeskobe, kroz probleme unutar ljudske egzistencije, gdje sam pokazala da bez obzira na to u kojem stadiju egzistencije se čovjek nalazio, on nužno završava u tjeskobno stanje. Nužnost izlaska iz takvog stanja, Kjerkegor upućuje na pogled u nebo, gdje nam se *svemogući* pokazuje kao utočište od besmisla postojanja, usidrenje koje omogućava spas od apsurd, tjeskobe, očajanja, bezvrijednosti ovozemaljskih prisutnih stvari. Strahu od Boga prethodi tjeskoba, tek kroz njenu personalizaciju se dolazi do pojma straha koji upućuje na konkretni objekt. Možemo reći da tjeskoba spada u neodređenu kategoriju egzistencije koja čini njen temelj uslovljen samim bivanjem u svijetu. Ona proizlazi iz same bačenosti u svijet, iz stanja zateknuća u vlastitom bitku. Budući da njen uzrok ostaje nespoznatljiv, vjernik svoju tjeskobu pokušava inkarnirati u Bogu, preobražavajući je, naizgled, u konkretizirani strah koji je pre-struktuirao, lišava je njenih ništavnih dimenzija.

Strah od Sveznajućeg je samo korelativ tjeskobe kao izvornog ontološkog određenja čovjeka, njen metafizički odjek. Bog treba da suzbije tjeskobu, i da preusmjeri ljudski strah na Svoj apsolut. No time tjeskoba ne nestaje iz tijela i duha vjernika. Štoviše, ona se intenzivira u svakom pokušaju njenog odstranjivanja *Božjom intervencijom*. To je stoga što je sam Bog mjesto krajnje neodređenosti, nedokučivi odašiljalac talasa tjeskobe. Strah od Boga treba omogućiti izbavljenje iz tjeskobe. Dešava se suprotno. Strah ostaje tjeskoba iz koje je nastao, s obzirom na to da se i dalje odnosi na nespoznatljivo biće. Kjerkegor je vrlo dobro znao da se razrješenje viteza vjere ne nalazi u spoznaji Boga, u razumijevanju stradanja vjernika koji se predaje svom apsolutu. Kod danskog filozofa egzistencije, spoznaja boga je unutarnje pa stoga i krajnje subjektivno iskustvo kao privatna istina.

“Ono što predstava o Bogu ili o njegovom večnom blaženstvu treba da učini kod čoveka jeste, da on preobrazi svoju egzistenciju u datom smeru. Umiranje za neposrednost jeste taj preobražaj. To se zbiva polako, dok se čovek najzad ne oseti uhvaćen u apsolutnoj predstavi o Bogu.” (Soren Kierkegaard, 1990, str. 36)

U Kjerkegorovoj filozofiji egzistencije njegovo kršenje i prevazilaženje upravo funkcioniše kao potvrda apsoluta ljudske žrtve, dokaz bezuslovne dobrote koja ne robuje zemaljskim idealima, i utoliko je bliža nadzemaljskim sferama milosti, ukoliko se očituje

kao ateistički stil vjerovanja onkraj svakog umtrvljujućeg determinizma. Da li to znači da je pravo junaštvo *vjerskog viteza* u bezuslovnom bivanju svojim, u monadičnom odnosu sa Bogom u sebi, s onom ključnom prazninom u jezgri sopstva koja nam izmiče? Drugim riječima, postoji li individualni božji žig utisnut u dušu svakog pojedinca, kao njegov ekskluzivni poziv nesvodiv na univerzalne principe i građansku odgovornost, koji se očituje u Kjerkegorovom religijskom apsolutu. To je konačni izbor *donesen* izvan znanja i zadanih normi, nesvodiv na konačne kriterije, prema tome, donesen putem propitivanja onoga što se ne može odlučiti. Bitno je napomenuti da se pritom ne radi o identitetu što uspostavlja bezbrižni i neuslovljeni odnos s metafizičkim, već takvo postupanje podrazumijeva neprestani raskol unutar bića, stalno propitivanje samoodređenosti, insistiranje na njenoj fleksibilnosti koja ne ukida Ideju Jednog. Vlastito Ja koje propagira Kierkegaard kroz svoju filozofiju ekstremnog subjektiviteta, zapravo božansko po sebi, a najbolji dokaz ove tvrdnje pronalazimo u iskazima danskog filozofa koji etabliraju Jastvo kao apsolutnu vrijednost, izvorište subjektivne istine koja ima jednaku relevantnost kao sve dosadašnje iluzorno objektivne spoznaje, koje zapravo nude idealističku opštost po cijeni gubitka neponovljivog poziva pojedinačne duše. Ono što je odbijao da prihvati u društvu, Kierkegaard je projicirao svjesno ili nesvjesno u čovjeka, i oslobodivši ga jedne opštosti, privezao ga za drugu, koja se očitovala kao individualizirani univerzalizam situacijskog karaktera, kada svaki događaj koji unosi tjeskobu u postojanje, može biti nadvladan samo jednom metodom apsolutiziranja vlastitosti kroz samopodređivanje i autodestrukciju kao dokaz pomijeranja ka krajnosti monadnog bivanja.

Prema njemu, vjernik ne treba da razumije svoju vjeru i svoga Boga, već da poima i shvati samoga sebe u toj vjeri i potpunoj predaji apsolutno nužnom biću. Biće da vjerski subjekt pronalazi odgovore za nedokučivost izvora tjeskobe, njenog "od-" i "zbog-čega", pokušavajući na taj način doći do konačne orijentacije u prolaznoj egzistenciji. Nedorečenost tjeskobe se time nadopunjuje metafizičko-teološkim sadržajem, tako da se njeno "od" vezuje za božju volju a njeno "zbog" opravdava ovozemaljskim iskušenjem koje, prevladano, donosi izbavljenje vjernikove duše i njeno spasenje. Dakle, unutar okvira religijskog stadija, tjeskoba ostaje ontološka osnova ljudskog bića, no njena oštrica otupljuje pod pritiskom božjeg prisustva, što svakoj tjeskobnoj kontingenciji utiskuje transcendentni smisao egzistiranja.

Očajanje kao buđenje duha i njegove težnje ka Apsolutu

Za Kjerkegora tjeskoba je egzistencijalni ekstrem koji obuzima biće u svojoj cjelini, nevezano za konkretnost neke situacije ili događaja. Ono je posljedica bivanja sa sobom u trenucima duboke samorefleksije, kada postupci pojedinca istupaju pred vlastiti sud, kojim se samo prosljeđuje slučaj božanskoj nadležnosti.

“Iz promjene raspoloženja poznajemo preokret, kako se svijet iz prisnog i uobičajnog načina susretanja može izokrenuti u zagonetan, stran i nepoznat način: u tjeskobi, u grozi, u očajanju lomi se prisnost svijeta, njegov karakter udobnosti obitava, a objelodanjuje se zaprepašćujuća stranost, pače neprijatnost. Izvanrednu značajnost osnovnog raspoloženja tjeskobe snažno je prikazao Kierkegaard, a njegovu odlučujuću filozofsku interpretaciju izveo je Martin Heidegger.” (Eugen Fink, 1990, str. 25)

Tjeskoba je suviše neodređena i snažna da bi se mogla prevladati zemaljskim sredstvima, ona poziva metafiziku koja će je pravdati, u kojoj će se očajnik utopiti kao u svoj apsolutni smisao, zamišljenu naknadu za egzistencijalni vapaj što zahtijeva beskonačnost u konačnosti, kako bi ono prolazno zadobilo karakter uzvišene bitnosti, sudbinske određenosti očajničkog bivanja u svijetu koji u svojoj ravnodušnoj otuđenosti od čovjeka pobuđuje njegovo religijsko utemeljenje. Život očajnika koji očajava po sebi i zbog svoga pukog jastva, preživljavanje je u smrti, i to onaj koja je previše tupa da ubije, i previše konkretna da odstupi od postojanja.²⁴

“... ali postoji opakiji oblik negativnosti u srcu čovječnosti, koju Kierkegaard imenuje očajem. To je bezdani osjećaj ništavila onih koji se, u nemogućnosti da postanu sebstva koja žude biti, žele sebe riješiti, ali koji su zapeli u demonskom stanju u kojem ne mogu umrijeti. To je stanje koje prema Kierkegaardu može biti i poništeno samo onim životnim oblikom Realnog koji je milost Božja.” (Tarry Eagleton, 2011, str. 187)

To je umiranje usred života, disanje uzalud, otrgnuće od svijeta koje sada traži nebesku potporu da bi se pojedinac bolestan na smrt, vratio u život, jer sada postoji jedini Gospodar njegovih jada, orijentir njegovog očajanja, lijek za neodređeno prijeteće gole

²⁴ O ovome vidjeti više u: Miloš Todorović (2001) *Misao i strast: filozofija Serena Kjerkegora* Beograd, Prosvjeta (Posebno poglavlje *Očajanje kao bolest na smrt*, str. 151 - 156)

egzistencije, ubica tjeskobe iskupljujućeg i spasonosnog glasa.²⁵ Onda ne treba čuditi kada danski filozof ništi moral što bi da bude univerzalno racionalno dostignuće ljudske savjesti, i zaključuje da ne postoji imanentni zakon koji bi odredio pojedinca u njegovom apsolutu, a da sam apsolut bude njegova mjera, i to onaj što kroz egzistencijalnu dijalektiku duha, dolazi do konačne determinante postojanja, Boga kao posredujućeg nišitelja tjeskobe.

“... ima apsolutne dužnosti prema Bogu. Jer u ovom odnosu dužnosti odnosi se pojedinac kao pojedinac apsolutno prema apsolutnome. Ako se onda u vezi sa ovim kaže da je dužnost Boga ljubiti, onda se time obeležava nešto drugo od prethodnoga. Jer ako je dužnost apsolutnost, onda je etičko svedeno na jednu relaciju. Ovdje još ne sledi da se ona uništava, ali onda dobija sasvim drugi izraz, paradoksalan izraz, po kome, naprimer, ljubav prema Bogu može dovesti plemića vere dotle da svojoj ljubavi prema bližnjem da izlaz, koji je etičkom izrazu dužnosti suprotan.” (Soren Kierkegaard, 1990, str. 47)

Tako, ako se čovjek jednom nađe u Abrahamovoj poziciji, kada ga nešto nerazumljivo i na svjetovno nesvodljivo usmjerava na nadljudski čin, mimo svih etičkih vrijednosti, drugim riječima, kada ga neodređena tjeskoba dovede do očajanja od nemoći pred nepoznatim što pritišće duh, neka odluka bude transgresija, i to ona koja će se naknadno očistiti kroz sudbinsko uplitanje božanskog, jer “etički izraz za ono što je Abraham učinio kaže da je htio ubiti sina; religiozni izraz kaže da je Izaka htio žrtvovati; a upravo u ovom proturječju leži strepnja (tjeskoba) koja može čovjeku potpuno oduzeti san, pa ipak ne bi bez tjeskobe Abraham bio ono što jest.”(Soren Kierkegaard, 2000, str. 37)

No, trebamo još jednom predočiti sa koje polazne tačke kreće dijalektički put individue u religijsku svijest, a pritom se ne radi o jednosmjernom putovanju kroz stadije kao kauzalne i neopozive stanice ličnog postojanja. Religijsko je za Kjerkegora istinito jer je subjektivno u svojoj srži, suštinski okrenuto pojedinačnoj duši, njenom padu i propadanju koje bi bilo ništa da nije nadzemaljske simbolike zemaljskog ispaštanja. Kjerkegor je znao da se takav nepobitni transcendentalni zakon života ne može tražiti

²⁵ „Očajanje je bolest na smrt, ta mučna protivrečnost, ova bolest vlastitog Ja da se večno umire, da se umire a da se ipak ne umire, da se ubije smrt. Jer umreti znači da je sve svršeno, ali umreti smrću znači doživjeti svoje umiranje.. Umiranje u očajanju stalno se pretvara u život. Očajnik ne može umreti, isto tako ni očajanje nikada se može uništiti ono što je večno, vlastito Ja, koje se nalazi u temelju očajanja.“ (Soren Kierkegaard, 1974, 15)

među smrtnicima, gdje je svako djelo dobilo motiv koristi, čak i u krugovima crkvenih učenjaka i kršćanskih dogmatičara, koji mame narod teorijom kolektivne ljubavi i spasenja. Tek u potpunoj otuđenosti od društva, u trenutku kada unutrašnjost pojedinca zamjenjuje i zamagljuje globalni, univerzalni, pseudoobjektivni obzor, moguć je posljednji kvalitativni skok u područje nedokazivih ali jedino istinitih božanskih aksioma egzistiranja. Prestati očajavati za Kjerkegora ne znači doslovce smaknuti očajanje, već naprotiv, još snažnije ga prigrliti i usvojiti kao integralni dio ljudskog bića u susretu sa stvarima koje mu otkrivaju misaonu i duhovnu podređenost u odnosu na kompleksnost kosmičkog zdanja koje nas trpi ili ravnodušno podnosi. Jer, očajanje „kojim očajnik hoće da se oslobodi sebe samog, svog sopstva, danski mislilac egzistencije označava i kao „samorazjedanje“; ono što očajanje hoće jeste da „razjede samog sebe.“ (Miloš Todorović, 2001, str. 155)

Kjerkegorovo određenje vlastitog Ja čisto je religijskog karaktera, budući da se vlastito ja odnosi prema samome sebi jedino u svome odnosu prema bogu. Pojam očajanja se može shvatiti i kao tjeskoba pred samim sobom, odnosno, tjeskoba jeste očajanje, jer čovjek očajava u svojoj neodređenosti, nemogućnosti shvatanja svoga tjeskobljenja. U tom smislu, Kjerkegor pravi čvrstu distinkciju između spoljašnjeg očajanja, koje je određeno u svojoj shvatljivosti, i očajanja pred vlastitim Ja, gdje nam se ono pokazuje kao nemogućnost odredljivosti onoga zbog čega očajavamo. Njegovo očajanje pogađa svakog pojedinca, i bez obzira u kojem se stanju on nalazio, bez obzira da li je sretan ili ne, on je u svojoj srži očajan. Ne postoji niti jedna individua kod koga ne postoji neko očajanja, u čijoj duši obitava nemir, tjeskoba, strah od samoga sebe, strah od neke neodređenosti nepoznatog, strah od prolaznosti vremena, svakog segmenta života u kojem se čovjek osjeća kao potisnut i gurnut u svoju prolaznost.

Upravo se Abraham našao u graničnoj situaciji prevladavanja ovozemaljskog voljom za ispunjenje božje naredbe da ubije sina kako bi dokazao svoju besprijekornu odanost Jedinom. Kjerkegor se divi apsolutu Abrahamovog vjerovanja, njegovoj spremnosti da se odrekne svoje krvi, ne toliko da bi se dopao svome bogu, koliko iz potrebe da očuva sliku svoje Istine, jer odreći se tog nerazumljivog zakona što se spušta u dušu odozgo, znači ponovno pasti u vrtlog očajničkog bivanja po sebi, gdje svjetovni

simulakrumi sakralnog nisu dovoljni za teret koji se stavlja na leđa pojedinca.²⁶ Tek očaj nad vlastitim Ja koje očajava čini čovjeka spremnim za posljednje transponiranje u beskonačnu mjeru konačnosti. Sama Kjerkegorova biografija oslikava njegovu filozofiju dijalektičkog egzistiranja, u kojoj se do boga mora dospjeti, uspinjanjem od estetskog, naivno zaigranog, preko etičkog, idealno ali prazno uozbiljenog, do religijskog, monadnog odnosa sa božanstvom koje iziskuje nadljudsku težnju vjerničkog djelovanja. Pod time se podrazumijeva i pozitivno shvatanje očajanja, kao trenutka kada božje prisustvo postaje nužnost za njegovo prevladavanje. Možemo samo zamisliti kakvo tjeskobno očajanje je zahvatilo čitavo Abrahamovo biće, kada je stavljen pred odluku da poslušna božju naredbu i ubije sina, ili da bojkotuje božje iskušenje, i da napusti apsolut kako bi spasio konačnost svoga djeteta. U stanju krajnjeg očajanja Abraham je i dalje mislio na Boga. Svoje tjeskobljenje je potiskivao vjerom da će ga božja ruka u zadnjem času zaustaviti, dobivši potvrdu njegove vjernosti. No za Kjerkegora nije bitan ishod biblijskog mita, već neuništiva spremnost Abrahama da služi jedinom gospodaru tjeskobe, njenom metafizičkom utjelovljenju.

Za Serena Kjerkegora Abraham je ujedino i simbol i veliki dokumenat traženja apsoluta u sferi religiozne egzistencije. Naime, svako može imati ovu izuzetnu i tragičnu sudbinu. Tjeskoba od takve mogućnosti pripada životu individuuma u istoj mjeri u kojoj ga osvjetljuje otvara i budi. Kad se dublje zagleda opaža se da to jedinstvo egzistiranja vremenosti i vječnosti to traženje apsoluta bez dna nije više u našoj konačnoj i individualnoj moći. Iza toga se zaključuje da smo kao etičke egzistencije doduše sposobni da učinimo i ispunimo poput Abrahama pokret ka Paskalavovskom beskraju ka beskonačnosti što je užas žrtvovanja totaliteta konačnosti i vremenosti ali povratak pravo jedinstvo estetske i etičke sfere nije u moći nas samih kao individuuma. (Abdulah Šarčević, 1970, str. XXXVII)

U Abrahamovom činu žrtvovanja najbližeg, dolazi do suspenzije etičkog, kada religijski apsolut pojedinca prevladava ovozemaljske, moralne i pravne temelje, kao opšte sankcijske i dužnosne mjere čovječanstva. „On svojim činom posve iskoračuje iz etičkog. On izvan etičkog ima jedan viši telos (cilj, krajnja svrha) u odnosu na koji on suspendira etičko.“(Soren Kierkegaard, 2000, str. 78) Poriv religijskog djelovanja, kakvo

²⁶ O ovome vidjeti više u: Carol Teplitz, (1980), Beograd, Grafos, *Kjerkegor* (Posebice poglavlje *Egzistencijalizacija religije zakona – ugovora,*) str. 65 - 72

je i Abrahamovo, leži u transcendentnoj nedodirljivosti zakona koji ga nalaže. Ono što bi po univerzalnom moralnom ophođenju ljudske vrste bilo protumačeno kao ubistvo, za *viteza vjere* znači bezgranično žrtvovanje i bespriječna odanost nerazumljivom Gospodaru, koji je, ili bi barem trebalo pretpostaviti, u svaku individuu udahnuo taj nebeski potencijal, spremnost na odricanje od svih etičkih dostignuća čovjeka, u korist neprozirnog principa koji u svakoj ličnoj sudbini ostavlja trag osobenog vjerovanja i iskušenja.²⁷ Kjerkegor Abrahama tumači na psihološkoj razini, i predlaže da je upravo takav pristup jedini ispravan, ako se treba prepoznati istinsko religijsko poniranje Abrahama, koji se svojim nad-činom lišava tjeskobe što je vladala njegovim bićem u trenucima razmišljanja o božjoj naredbi. Kjerkegor jasno ukazuje na unutarnju krizu biblijskog lika, koji je stavljen pred najtežu odluku života, ostati odan bogu ili spasiti život sina i postati proklet, osuditi se na vječni nemir, računati svaku besanu noć na božiju srdžbu, koja uvijek sustigne neposlušnog.

„Nemogućnost razumevanja svoje situacije, nedostatak oslonca pri donošenju odluke i nepredviđena posledica opredeljenja izazivaju drhtanje ruke Kjerkegorova Avrama. Za njega nema mira: vera je nepomirljiva sa duhovnim mirom; u veri nema utehe, već ona sobom donosi samo strah i drhtanje.“ (Carol Teplitz, 1980, str. 69)

No, Abraham je imao kakve-takve indicije o autentičnosti događaja koji je zapečatio njegovu sudbinu, i možda zauvijek, odagnao tjeskobu iz njegove egzistencije, što je kulminirala u apsolutnom izboru pred kojim se Abraham našao kušan od svemoćnog.

On nije mogao spoznati Boga, no bio je uvjeren da poruka dolazi odozgo, jer ono što današnjem čitatelju djeluje kao simbolično iskustvo, za Abrahama je predstavljalo istinu o koju se ne smije ogriješiti. Okvir koji mu je omogućio da istupi iz etičkog, nadnaravnog je karaktera. Drugim riječima, Abraham se nije našao pred bogom koji šuti, on nije dizao pogled u prazno nebo i tražio odgovore poricanjem božije (sve)prisutnosti ili osporavanjem njegovih pozitivnih i vječnih atributa. „Avraham mora sam da dešifruje

²⁷ Nije slučajno da Kjerkegor uzore za svoju armiju posebnih pojedinaca, vitezova vjere, pronalazi u grčkim tragičnim herojima, koji slijepo prate svoj princip čak i kada znaju da ih vodi u sopstvenu propast, jer postoji jedan transcendentni konstrukt, žrtvenik na koji se prinosi apsolut sopstva. Žrtvovanje je uračunato u njihov nad-etički čin krajnje subjektivnosti. U starogrčkom estetskom svijetu tragedije treba tražiti korijene Kjerkegorove egzistencijalne misli. Tada nam se otkrivaju sve dodirne tačke ali i divergentni elementi između grčkog junaka i kierkegaardovski shvaćenog religijskog subjekta.

glas koga je postao svestan, potpuno sam, jer ovu zapovest nisu primili drugi, nego upravo on. Pošto autoritet Boga zaslužuje veće poverenje, a između Boga i čoveka postoji totalni dualizam, provalija, znači da za razum pri kontaktu sa Bogom, moraju da postoje problemi, tajne, paradoksi i suprotnosti koje dobijaju oblik apsurdna.“ (Carol Teplitz, 1980, str. 66) Jasno je da Bogu nisu potrebni zemaljski sudovi i institucije kontrole, podređivanja i osvete. Njemu je potreban pojedinac koji od njega ne odustaje ni onda kada ličnu egzistenciju obuzme tjeskoba pred nemoćnim i slijepim gledanjem u ono izvan konačnosti i čulno opipljivog. Za božje zadovoljenje, potreban je pojedinac koji ne dovodi u pitanje svoju apsolutnu predanost utjecajnijoj determinističkoj sferi postojanja, iako ova tek nastaje u osobnoj sferi pojedinčevog vjerovanja.

Hajdegerovo određenje tjeskobe kao svjetovnost svijeta

Kako da prodremo do suštine tjeskobe prema Hajdegerovom tumačenju? Kako reći nešto o strukturi tjeskobe a da pritom apstrahujemo od svake teorije i u prvom redu od ekstremne objektivizacije? Razmatranje ću razraditi polazeći od tubitkovog otkrivanja i njegove svakidašnjosti, a potom i o fenomenu tjeskobe kao konstitutiva svijeta. Prvi zadatak o fenomenu tjeskobe raščlanila smo na tri etape; od-čega i zbog čega tjeskobe, gdje otkrivamo da je to fenomenalno posve odredljivo, to je sam svijet u svojoj svjetovnosti. Nadalje sam, prema Hajdegerovom mišljenju odredila tjeskobu prema fenomenu straha, gdje sam ukazala na različitost u pogledu na strahovanje pred nekim Ugrožavajućim i pokazala da je i tjeskoba kao i strah određena putem nečega pred-čim i za-što tjeskobe te sam pokušala razraditi određenje tjeskobe kao temeljne strukture i mogućnosti cjeline tubitka kao bitka pri smrti. U skladu sa navedenim, a ujedino i glavnim etapama u Hajdegerovom izlaganju fenomena tjeskobe, treba imati na umu da je prema njemu samo tako moguće razumijevanje tjeskobe kao nužne odrednice u tubitkovom egzistiranju.

Hajdeger tjeskobu stavlja u red fenomenoloških pojmova pretvarajući diskurs o njoj u jedan sistemski osvrt na tubitkovo otkrivanje i izmicanje od svoje otkrivnosti.²⁸ Tjeskoba nije odlika svijeta po sebi, niti apriornih struktura saznanja unutar subjekta, već nastaje u egzistencijalnom sudaru pojedinca sa svijetom u vremenu. Kada mislimo na vremenitost u ovom kontekstu, mislimo na vremensko svojstvo prolaznosti, koje je nejasno ali ipak uzročno-posljedično povezano s nadolazećom tjeskobom. Smještajući je u nadsubjektenu kategoriju egzistencije koja se javlja ne pri nekom bivanju koje je dotaknuto na određen način, već iz čiste bačenosti u svijet kao takav, tjeskoba postaje pred egzistencijalna određenost bića. To znači da i usred nekog nama poznatog i domaćeg svijeta bivanje u svijetu može postati ne – domaće naprosto. Tada kažemo da je nekoga spopala tjeskoba. Stanje koje nas pritišće a ne poznajemo mu izvor. Ono je blisko našem biću a ne nalazi se pored njega. Ono ne dolazi od njega ali se u njemu najviše osjeća. To je grozeće od ničega što nastupa, bivanje dotaknuto na neodređen način. Ovdje otkrivamo

²⁸Hajdeger izričito napominje da se eksplikacija strukture tubitka (tjeskoba, strah, briga, propadanje) ne dovedu u zajedničko učenje o „kvarnosti“ ljudske prirode, niti sa bilo kakvom teorijom istočnog grijeha. Njegovo razmatranje takve strukture „leže ispod svih razmatranja takve vrste.“ O ovome vidjeti više u: Martin Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena* (2000, posebice IV poglavlje, *Izvornija eksplikacija bivanja u; bitak tubivanja kao briga*, 291 - 352

fenomenološko određenje Hajdegerove tjeskobe gdje se nepoznati svjetovni uzrok tjeskobe nadaje kao fenomenalno posve odrediv – to je sam svijet u svojoj svjetovnosti.

„Neodređenost toga od-čega tjeskobe, odnosno to ništa kao ništa svjetovno, fenomenalno je posve odredljivo. To je svijet u svojoj svjetovnosti, koji se naravno ne nadaje kao neka stvar svijeta. To ništa kao prijeteće je posve blizu, tako da se (ta svjetovnost svijeta ili svijet kao takav) takoreći obavija oko nas i oduzima nam dah, a da samo nije nešto o čemu bismo mogli reći: ovo tu.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 336)

To Ništa od čega se tjeskobimo povećava blizinu prijetećeg, tj. dovodi biće u stanje bespomoćnosti kada se osjeća da nešto „može biti i da se ništa protiv toga ne može učiniti, jer, ta apsolutna bespomoćnost pred prijetećim, budući da je neodređena, ništa, ne nudi nikakav oslonac s kojeg bi se mogla prevladati. Sa svjetovnom neodređenošću, onoga od-čega se tjeskoba tjeskobi ide sad konstitutivno i neodređenost onoga za-što se tjeskoba tjeskobi.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 337) Ta apsolutna prepuštenost tjeskobi proizlazi iz njene neodredivosti koja ne pruža nikakav orijentacijski princip njenog prevladavanja. Budući da je tjeskoba drugačija od straha nevezana za konkretno biće, ono što ona ugrožava nije ovo ili ono zbrinjavanje već je riječ o tubitku koji se otkriva kao tjeskoban po sebi. Tubivanje samo jeste jedno tjeskobljenje tubitka, otvaranje svijeta u bivanju kao takvom. Tjeskoba time postaje faktičnost koja opstoji bez određenih faktuma, od – čega i zašto tjeskobe je samo tubivanje, činjeničnost tubitka u smislu golog bivanja u svijetu kao „egzistencijalna pozitivnost ničega tjeskobe“. (Martin Heidegger, 2000, str. 338).

„Za taj osobni, posve izvorni fenomen, postoje kao i za sve slične fenomene, karakteristične varke, lažne tjeskobe, koje se primjerice mogu pobuditi čisto fiziološki. No ta fiziološka pobudljivost postoji upravo samo zbog toga što to bivstvuje, koje je tjelesno određeno, uopšte može biti tjeskobno na temelju svoga bitka, a ne zbog toga što bilo koje fiziološko događanje može producirati nešto poput tjeskobe. Zbog toga govorimo o pobuđivanju uvijek moguće i u neku ruku latentne tjeskobe.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 337)

Ono što razlikuje Hajdegera od Kjerkegorovog mišljenja jeste njegovo odustajanje od fiziološkog i psihološkog objašnjavanja fenomena tjeskobe budući da za njega biće može biti uopće tjeskobno na temelju svoga bitka a ne zbog nekog izvanjskog događanja koje bi

moglo stvoriti osjećaj tjeskobe.²⁹ Kada Hajdeger misli tjeskobu, onda se ona treba shvatiti prvenstveno kao fenomenološki pojam, označavajući sveprisutnu metafiziku tjeskobljenja kao temeljnu određenost tubitka. Ništa unutarne, psihološko, ili vanjsko, svjetovno, nije uzrok tog stanja koje vlada čitavim bićem. Tjeskoba je sam tubitak, jer tjeskobno je samo tubistvovanje. Ona je posljedica proste bačenosti u svijet, i drugačije od straha, ne posjeduje konkretni objekt svoje afekcije.

“Bježanje pred nečim, utemeljeno je u strahovanju od nečega, prema tome, ono pred čime bijeg bježi mora postati vidljivo na onome pred čime strah strahuje. Način bitka bježanja mora se eksplicirati iz načina bitka strahovanja, odnosno, iz tih struktura bitka koje i same još leže u strahu.”
(Martin Heidegger, 2000, str. 329)

Svojim pristupom Hajdeger prikazuje univerzalizam tjeskobe, koja stoji uz bitak, kao njegova vječna sjena, neodvojiva od bivstvovanja. Pojednostavljeno iskazano, tko jeste taj se tjeskobi, jer je dovoljna ta polovična ontološka odredba ljudskog bića da već dospje u okrilje tjeskobe, koja nije stvar pojedinca u vrtlogu unutrašnjeg raspoloženja nego čovječanstva prepuštenog ogoljenom tubitku, koji nosi apriorno obilježje tjeskobe. Ne tjeskobimo se zbog osobnih duhovnih nesuglasica sa svijetom koji nas tišti, niti je tjeskoba fiziološki-psihološko iskustvo pojedinca kao jedinstveni karakterni odmak u njegovom sudbinskom okviru. Sami ulazak u svijet označava ulazak u tjeskobu, odnosno u egzistenciju s tjeskobnim predodređenjem. Hajdegera ipak ne zanima kako je konkretni čovjek obuzet tom snažnom nelagodom, već mogućnost da uopšte bude izložen takvom fenomenu ljudske opstojnosti. Time što apstrahuje od psihologizma i empirije, u procesu objašnjavanja pojma tjeskobe, Hajdeger uopšte uspijeva da sagleda njegovu strukturu, i nađe opšte, neprolazne elemente njegove građe. Otkriva nam se samo od sebe, da je Hajdeger pogled na egzistenciju očišćen od egzistiranja kako bi se otvorio prema onim nepresušnim i najdubljim dimenzijama čovjeka, što čine njegov neprolazni osnov.

Tjeskoba je u tubitku pa tako i u čovjeku, jer čovjeka nema izvan tubitka, kao što nema tubistvovanja izvan tjeskobe. Možda bi bilo pretjerano, hajdegerovski podstaknuto, poistovijetiti pojam tubitka i tjeskobe, no neizostavno je napomenuti da se događaju i postaju istovremeno, kako je tubitak sa tjeskobom, tako je i tjeskoba vjerno do tubitka.

²⁹ Ovdje Hajdeger zamjera Kjerkegoru što je na pojam tjeskobe mislio posve na psihološki način, razmišljajući o tjeskobi kao o pojedinčevoj unutrašnjosti, no, tjeskoba je „tjeskoba od toga samog bitka, i to tako da je to tjeskobljenje od bitka tjeskobljenje za bitak.“ Martin Heidegger, 2000, str. 340

Čovjek je samo umetnut u taj algoritam postojanja. Umrežen u jednu čvrstu kompoziciju tubitka i svijeta, koji mu, u svojoj simbiozi, nude egzistiranje u ne-domaćem tijelu, ne-domaćem duhu i otuđenoj stvarnosti. Hajdeger uviđa da mogućnost tjeskobljenja ne može imati nikakvu kauzalnu kopču sa konkretnošću egzistiranja, već se takvo racionalno pitanje izvora tjeskobe mora usmjeriti ka osvjetljavanju preduslova pojavne tjeskobe, a on je uvijek predegzistentan, svjetovno neuslovljen iako svjetovno uslovljavajući. Stoga Hajdeger dosta lako dolazi do zaključka da su pitanja od-čega i zbog-čega tjeskobe jednakovrijedna, s obzirom na to da povratno upućuju na svjetovnost po sebi, kao izvorišta samog potencijala tjeskobe.

„Od – čega i za- što tjeskobe oboje je zapravo samo tubivanje, točnije govoreći, činjenica da jesam. Naime, ja jesam u smislu golog bivanja -u- svijetu. Ta gola činjeničnost nije nazočnost poput neke stvari, već način bitka konstitutivan za nahođenje.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 338)

Polako jasnijim biva i Hajdegerova filozofska opsesija kategorijom vremena i vremenitošću kao mogućnošću nastupanja tjeskobe.³⁰ Vrijeme u prostoru proizvodi tjeskobu, kada je u njemu nešto što prolazi. Nismo tjeskobni iz unutrašnjosti bića, već je ljudski život naprosto u svijetu naprosto, tjeskoban po sebi. Konkretno individue tek učestvuju u čovječanskoj seobi tjeskobe, koja ne napušta svijet kad je napusti čovjek, i smrtna je samo u slučaju ljudskog izumiranja. Kod Hajdegera tjeskoba postaje svojstvo egzistencije uopšte, ontološki teret tubitka kao takvog, pa prema tome, ona je uronjenost u nemoć tubivanja koje onemogućava bilo kakvo odnošenje prema njenom izvornom fenomenskom impulsu. A ako je dio strukture tubitka, onda bi se morali odreći tubivanja da bi se riješili tjeskobe.

„Tjeskoba nije ništa drugo do iskustvo bitka naprosto u smislu bivanja-u- svijetu. To iskustvo može, ali ne mora – kao što uostalom sve bivstvene mogućnosti stoje pod nekim „može“ – nastupiti u jednom osobitom smislu u smrti, točnije, u umiranju. Tad govorimo o tjeskobi smrti koja se mora u potpunosti lučiti od smrtnog straha; jer ona nije strah od smrti, već tjeskoba

³⁰ Dimenzija vremena igra u Heideggerovoj filozofiji presudnu ulogu. Vrijeme više nije, kao kod Kanta, kategorijalna odrednica bitka, već je samo tubivanje vremenitost i propadanje. To nije temporalnost svakodnevnice tubitka, već njegova unutarnja određenost kao mogućnost sebe-pokazivanja u bićima koje oživljava.

kao nahodjenje golog bivanja-u-svijetu, tjeskoba čistog tubivanja.“(Martin Heidegger, 2000, str. 338)

Na taj način postaje shvatljivo da Hajdeger pristupa fenomenu tjeskobe drukčije nego što to čini danski filozof, no, Hajdeger zamjera njemu što je na tjeskobu gledao kao na psihološki problem koji se tiče konkretnog pojedinca. Tu osobnu strukturnu vezu između tjeskobe i pojedinca i njegovog unutarnjeg stanja, Hajdeger zamjenjuje za univerzalizam tjeskobe. Tu sam pokazala da fenomen tjeskobe ima posebno mjesto u konstituciji tubitkove bačenosti u svijet a potom i tubitkovom bijegu od samoga sebe – u smrti. U sljedećem naslovu ukazujem da analiza fenomena tjeskobe u Hajdegerovoj interpretaciji igra nužnu a ujedino i prelomnu tačku u egzistencijalnoj analitici tubitka. Hajdeger joj vraća ono što joj izvorno pripada, i apstrahuje od onog što joj je neprimjereno dopisano. U konačnici, njegovo prepravljjanje fenomena tjeskobe treba da je ponovno uzglobi u strukturu samog tubitka, gdje se od početka nalazi njena suštinska relacija prema drugim fenomenima egzistiranja.

Tjeskoba pred smrću kao tjeskoba pred najvlastitijim Moći-bit

Iz onoga što sam do sada iznijela u radu u pogledu na Hajdegerov fenomen tjeskobe, došla sam do zaključka da tjeskoba ima važnu upućenost na tubitkovu cjelovitost pa tako i cjelinu njegova bitka. Mogućnost cjelovitosti bitka zahtijeva da bivstvjuće bude dano kao cijelo, „ali ako „završavanje“ kao umiranje konstituira cjelinu tubitka, tada bitak same čitavosti mora biti shvaćen kao egzistencijalni fenomen uvijek vlastitog tubitka.“ (Martin Heidegger, 1985, str. 273) No, ovdje sada razumijemo da egzistencija tubitka ne može biti shvaćena bez fenomena smrti a ujedino time i postaje jasno da smrt za Hajdegera nije nikakav određeni svjetovni događaj, nešto spoljašnje koje ga napada, niti kao sila ništenja egzistencije. Šta je onda fenomen smrti prema tubitku i njegovoj svakodnevnicu uopšte? Nije li on ono što se u rođenom svakog trenutka egzistiranja nadaje kao latentno moguće. Ostvarena smrt je tek pojava onoga što se iz strukture tubitka materijaliziralo u pojedinčevom tubivanju. Smrt se rađa sa životom, štoviše, ona mu prethodi kao već sadržana u njegovoj fenomenološkoj osnovi. Biti znači umirati, tubivati znači biti bačen, propadati, biti izbačen. No ovog puta možemo zaključiti da su trpne svršene radnje bačenosti u i izbačenosti iz, okosnice svekolike egzistencije, jedna te ista postavka tubitka. Rođenje i smrt nisu kontrapunktni pragovi tubivanja, i tačnije su određeni ako ih stavimo u komplementaran i inverzijski odnos: na pragu nastanka novog života, dešava se proces ospoljavanja unutarnjeg, dovođenje do viđenja onoga što je spavalo u samoj kompoziciji tubitka, dok se suprotni ekstrem bavi ponovnim pounutrenjem spoljašnjeg, dovršavajući tubitak njegovim ništenjem.³¹Paradoks se krije u nemogućnosti da se tubitak sagleda kao cjelina, jer mu okončana forma života, kao hermetičkog postojanja od početne do krajnje tačke, pruža tek posmrtni totalitet onkraj bivanja.

„Izdvajanje istinske cjeline bitka zahtijeva da bivstvjuće bude dano kao cijelo. Ukoliko je pak briga postala vidljivom kao bitak tog bivstvjućeg, onda to znači: cjelina načelno nikad nije dana, tobožnje izdvajanje je principijelno nemoguće. Bitak tog bivstvjućeg je briga; briga između ostalog znači: biti-nekome-do-nečega; u zbrinjavanju tubivanje zbrinjava

³¹ Eugen Fink u svojoj knjizi *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja* razmatra fenomen smrti kao jednu od osnovnih crta humane egzistencije. On se pita da li postoji smrtnost čovjeka u objektiviranoj posvećenosti za smrt? Neki bi potvrdili i zaključili da se u pojmu smrtnosti zaista može misliti samo objektivno stanje stvari. No Fink je drugačijeg pogleda, pa bi mogli i zaključiti sličnosti između njega i Hajdegera u pogledu na skončavanje pred smrću i doživljavanje takvog straha u očekivanju. O ovome vidjeti više u : Eugen Fink (1984) Beograd, Nolit, posebice poglavlje Smrtnost kao osnovna crta humane egzistencije, str. 93 - 177

ujedino i svoj vlastiti bitak. Njegov vlastiti bivstveni smisao jest upravo da uvijek ima još nešto ispred sebe, što još nije samo, što još nedostaje. To stalno još nedostajanje nečega znači: bitak tubivanja kao briga jest upravo, ukoliko uopće jest, uvijek nedovršen, na njemu, dok jest, još nešto manjka.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 359)

To je zato što sve dok tubitak bivstvuje u pojedincu i dok pojedinac bivstvuje u svom tubitku, dakle, dok se izvršava jedno brigujuće kretanje tubitka od života do smrti, cjelina tubitka biva odložena iako aprirno postavljena, kao još neostvareni holizam bačenog i odbačenog tubitka. „Ako je tubivanje dovršeno, a to dovršenje se označava kao smrt, tubivanje je tad doduše pri kraju, na njemu kao bivstvujućem više ništa ne nedostaje, ali s tim „više-ničeg-nedostajanjem“ oni i samo kao tubivanje više ne postoji. S postizanjem cjeline njega samog i upravo u njoj ono samo postaje ne-više-tubivanje; upravo ga njegova cjelovitost prisiljava da nestane., (Martin Heidegger, 2000, str. 359) Tek kad se ovaj povlači, kada napušta trošno odijelo čovjeka, nazire se ali istovremeno i izmiče, cjelovitost tog bića što nije među drugima iako su sva u njemu, oživljena njegovim dahom.

„Prava fenomenološka interpretacija fenomena smrti jedini je put da se otvori pogled na to da tubivanje kao takvo raspolaže bivstvenom mogućnošću da bude genuino ono samo u svojoj cjelini. Bivstveni karakter same te bivstvene mogućnosti pružit će fenomenalno tlo za dobivanje bivstvenog smisla cjeline tubivanja. Ne samo to, u pravo bivstvenoj cjelini tubivanja koja se očituje u istinski viđenom fenomenu smrti, pokazuje se ujedno i ta primarna cjelovitnost samog bitka.“(Martin Heidegger, 2000, str. 363)

Smrt za Hajdegera nije tek svjetovni događaj, spoljni uzurpator tubitka koji ga napada, kao njemu radikalno suprotstavljena sila ništenja egzistencije, „nego je fenomen koji valja razumjeti egzistencijalno, i to u jednom osobitom smislu koji još valja potanje omeđiti.“(Martin Heidegger, 1985, str. 274)

„Smrt nije nešto što još nedostaje na tubivanju, već nešto što tubivanje u svome bitku predstoji, i to stalno predstoji sve dok jest tubivanje. Kao oduvijek već predstojeća, smrt pripada samom tubivanju i onda kad još nije cijelo i još nije gotovo, dakle, kad još nije na umoru. Smrt

nije nedostajući dio za neku cjelinu kao kompositum, naprotiv, ona od samog početka konstituira cjelinu tubivanja, tako da ono tek iz te cjeline ima bitak pojedinačnih dijelova, tj. Mogućih načina da bude.“(Martin Heidegger, 2000, str. 364)

Smrt i tubitak nisu u nikakvom rivalitetu niti reprezentiraju dualitet iskustva jer „smrt će kao karakter tubivanja biti shvaćena samo ako se ne uzme kao svjetovno predstojeći susretaj, kao nešto s čime se tek sudaram, već ako se pojmi iz strukture bitka tubivanja, iz brige, iz bivanja-sebi-unaprijed.“ (Martin Heidegger, 2000, str. 365) Ta crna pojava nije nešto što kucne u zadnji čas i pusti. Ona se uvlači kroz pupčanu vrpцу u prvi otkucaj bića, “onako naprotiv, kao što tubitak stalno, dokle god jest, već jest svoje Još – ne, tako on uvijek već jest svoj svršetak. Smrt jest jedan način biti, što ga tubitak poprima odmah čim jest. Čim se neki čovjek dostane života, odmah je dovoljno star da umre.“ (Martin Heidegger, 1985, str. 279) Temeljni je dio strukture tubitka, njegova konstitutivna osnova i unutarnja mjera. U svakodnevnici tubitka, zaključuje Hajdeger, postoji uvriježeni mehanizam odbrane od imanentnosti smrti u vlastitom bitku, pa se javno to lično suočavanje sa tubitkom kao permanentnim umiranjem, zataškuje impersonalnom izjavom: ‘Umire se‘. Bještvo u bezlično ,‘se‘, treba privremeno umiriti neposrednu neizvjesnost življenja, i transponirati smrt u neko buduće vrijeme daleko od sadašnjeg trenutka, kao otupljena izvjesnost da svako najzad umire i da ćemo nastaviti umirati. Na izvjestan način, iskaz ,‘umire se‘, pretvara smrt u iluziju kolektivnog iskustva, iako je uvijek Ja to koje nestaje.

„Dasein kao plen fakticiteta, znači ne samo biti tu tek tako nego biti-tu-tek-tako-nizašta. Čovjek kao bitka-u-svijetu jest smrt koja ne prestaje da dozreva u njemu kao trijumf koji se gotovo ne razlikuje od ništavila koje dolazi. Prema tome, biti odlučan, znači ne samo moći se suočiti sa situacijom nego, suočen sa ovom do same smrti, živeti u spasonosnoj strepnji (teskobi), živeti u svakom trenutku ništavilo svoje vlastite smrti.“ (Jean Beaufret, 1977, str. 64)

Čovjek je naviknut da dijeli sudbinu sa drugima, u uvjerenju da će njegova lična postati podnošljivija ako se obezličí, svede na neizbježnost opšteg automatizma umiranja. Smrt ne dolazi u život da ga oduzme, ona se rađa sa životom i otima se za njega od samog začetka. Egzistirati znači živjeti i umirati istovremeno, živjeti dok umireš i umirati dok živiš. Ali

bitak pri smrti, čas samog umiranja će konačno odagnati iluziju da se umire zajedno. Tek će pojava fenomena smrti, za koju se osjeća da svakog trenutka predstoji, otkriti tjeskobu pred golim tubitkom koji ostaje kao zadnja izvjesnost samoće smrti. „Tjeskoba pred smrću jest tjeskoba „pred“ najvlastitijim, neodnošajnim i nenadmašivim Moći – biti. Pred-čim te tjeskobe jest sam bitak-u-svijetu. Bačenost u smrt njemu se najizvornije i najizrazitije razotkriva u čuvstvovanju tjeskobe.“ (Martin Heidegger, 1985, str. 285)

Riječi ,‘Umire se‘‘ treba da umire, i po svojoj zvučnosti to i čine, pored toga se konstrukcija oponaša kao nešto aistorijsko, vanvremensko i zauvijek utvrđeno, pa upravo zbog toga, „tjeskobu pred smrću ne valja baciti u isti koš s nekim strahom pred preminućem. Ona nije neko proizvoljno i slučajno „slabo“ raspoloženje pojedinca, nego je, kao temeljno čuvstvovanje tubitka, dokučenost toga, da tubitak kao bačeni bitak egzistira pri svom svršetku.“(Martin Heidegger, 1985, str. 287) No onda kada budemo dovoljno snažni da taj kolektivni pomak od života u ništavnost, prihvatimo kao smrt vlastitosti i ničega izvan nje, bićemo u stanju pri najboljem zdravlju i najvećoj sreći, uzviknuti: ,‘Ja umirem‘‘. Sada je to ,‘Ja‘‘ lako uznemiriti. Umiranje kao glagol trpne radnje, ima sasvim drugačija konotacijska obilježja nego imenica smrt, koja izražava stanje potpune negacije bića. Niko ne želi umirati, a smrt se ne treba ni podnositi. Toliko je simbolički nabijena da pojam smrti, u svakodnevnici tubitka, ne pripada ni tubitku ni pojedincu kao samo njegova. Postvarila se, postala je crna kreatura s kapuljačom i srpom, rak, nesreća, ubistvo, božje određenje.

Zaključak

Za pokušaj da ponudim neku postavku o filozofskom tumačenju tjeskobe u ljudskom životu pa tako i u tubitkovom horizontu svijeta, razumljivo je da sam morala tjeskobi pristupiti prvo sa aspekta samorazumljivog u kojem sebe zatičemo, da bi potom u hajdegerovskom smislu pristupila tjeskobi kao temeljnom čuvstvovanju tubitka, gdje se tjeskoba pokazuje kao fenomen u svojoj neodređenosti. Hajdegeru je tjeskoba od krucijalnog značaja jer ona dovodi tubitak pred svoju najvlastitiju bačenost i otkriva neugodnost bivanja-u-svijetu u svojoj svakodnevnici. U radu sam pokušala kroz Hajdegerovu i Kjerkegorovu filozofiju objasniti odakle dolazi tjeskoba, da li ona ulazi spolja u naš život ili naprosto potiče od nas samih. Da li ona ukazuje na ovdje i sada, i da li ona stoji u odnosu sa svijetom ili je zapravo čovjek uvijek tjeskoban. Da li tjeskobu da interpretiramo iz svakidašnjosti, određenu kao bitno svojstvenu ili kao fenomenološki pojam koji izmiče svakom konstruktivnom značenju i smislu. Svrha moga pisanja rada bila je upravo pokušaj da kroz Hajdegerovu i Kjerkegorovu filozofiju objasnim dvoznačnost aspekta tjeskobe, kao fenomenološkog i psihološkog pojma. Oba aspekta nužna su ukoliko sam željela da odgovorim na postavljena pitanja i pokušala odrediti osnovu tjeskobe. U radu sam pokazala da Hajdegera zapravo tjeskoba ne zanima kao unutarnje stanje pojedinca, stoga ne izlaže tjeskobu kao psihološki problem čovjeka, kao što je to slučaj kod Kjerkegora, nego kao opštu zeblju pred ništavilom svijeta. Njega ne zanima unutarsvjetovna tjeskoba u susretu sa Postojećim, odnosno neka struja doživljaja, nego isključivo kao horizont tubitka i njegova svijeta. Nikakav doživljaj, nikakva izvanjska sila, nikakav dakle spoljni utjecaj ne izazivaju tubitkovo tjeskobno stanje, već je svijet kao takav, u kojem tubitak jeste tjeskoban po sebi. Sama mogućnost bačenosti i propadanja označavaju tjeskobno stanje tubitka.

Ujedno postaje jasno da je takvom karakterizacijom tjeskobe zagantovana nemogućnost njenog prevladavanja, jer ona opstaje i onda kada je se pokušava riješiti na kjerkegorovski način, skokom iz jednog bezdana u drugi. Kada bi Kjerkegorov religijski subjekt, uronjen u svoj apsolut, zaista mogao ništiti tjeskobu, značilo bi ujedno, da njegovo vjerovanje posjeduje nadljudsku moć da zadire u primordijalne i prediskustvene strukture tubitka, kako bi ga lišila njegove tjeskobe, kao sijamskog suparnika. Hajdeger zamjera Kjerkegoru njegovo svjetovno obračunavanje s tjeskobom, koja ga, možda i nesvjesno, uvodi u manifestnost izloženog, kao predložak koji prikazuje konfliktne osnove konkretizirane tjeskobe pred neodređenim, i metode njenog religijskog

odstranjenja. Za Hajdegera, ona ostaje tek fenomenološki interesantna, jer je upravo onkraj čovjeka njeno relaciono mjesto u odnosu na spoznatljivost njene suštine. Tjeskoba se ne može prevladati, ako Jesam, onda sam tjeskoban i ostajem takav sve dok se ne riješim svog Jastva, odnosno dok Nisam.

Možda bi bilo nužno vratiti se na prvo postavljeno pitanje na samom početku rada: *Zašto je fenomen tjeskobe sve do Kjerkegora ostao filozofski nezapažen?* I ujedino: zašto se čovjekova egzistencija apstrahovala u tradicionalnoj filozofiji? Izgleda da se načelni problem krije u razlici između tradicionalne filozofije i egzistencijalističke filozofije – dva ekstemno različita pogleda na mišljenje, svijet, cilj, znanje, istinu, um, apsolutno, apsolut, univerzalno, subjektivno-objektivno i slično. Međusobna isprepletenost ovih različitih fenomena nose u sebi i različite metodičke pristupe i probleme. Ovdje ću izložiti samo neke od osnovnih razlika između tradicionalne filozofije i egzistencijalističke filozofije u pokušaju da odgovorim na pitanje na koji način se apstrahovalo od čovjeka i njegovih osnovnih fenomena u ljudskom postojanju i zbog čega je pojam tjeskobe kao egzistencijalni ekstrem ostao nezapažen sve do Kjerkegora i Hajdegera.

- a) Dok tradicionalna filozofija ispituje odnos subjekta i objektivnog svijeta, ali misleći subjekt kao puku apstrakciju, dotle egzistencijalističku filozofiju interesuje individualni i konkretni čovjek, sa svojim psihološkim i fiziološkim dispozicijama. Ujedino postaje jasno da egzistencijalistička filozofija više teži ka literarnoj formi nego tradicionalnoj filozofiji kao nauci, jer takva filozofija nema jasnog uvida u svoj metod. Egzistencijalni mislilac se distancira od mogućeg teorijskog stava jer njegov pogled na svijet nije teorijske naravi niti ikakve upućenosti na teorijsku osnovu već pribjegava egzistencijalnom odnosu prema mišljenju.
- b) Dok se u tradicionalnoj filozofiji posmatrač udaljava od svoga predmeta posmatranja, jer je to ujedino i uslov da bi posmatranje uopšte bilo objektivno, dotle egzistencijalizam posmatra živu egzistenciju u njenoj kontingentnoj punini unutar njene upletenosti situacije.
- c) U tradicionalnoj filozofiji se misli o jednom koje je apsolutno i univerzalno. Nasuprot tome, filozofija egzistencije misli pojedinca, ona poziva čovjeka da se otrgne od *tmine nužnosti u rodno tlo egzistencije*. „Rodno tlo egzistencije je drama mogućnosti koje su, u izvjesnom smislu, nešto više od realnosti. One su prostor za slobodu čovjeka, nastaju tamo gdje puca punoća stvari u vrijeme kad čovjek zaboravlja na ružnu, ljepljivu hladnoću objektivnosti“. (Jean Beaufret, 1977, str. 19)

- d) Dok tradicionalna filozofija postavlja univerzalni um koji je sposoban da spozna objektivnu istinu, dotle egzistencijalistička filozofija smatra da ne postoji objektivna istina koja bi bila univerzalna i prihvaćena za čitavo čovječanstvo, što znači da ne postoji objektivna istina o egzistenciji. Istina je uvijek moja, subjektivna.
- e) Tradicionalna filozofija misli vrijeme na način njegove apstrakcije, kao praznu formu koja je nezainteresovana o zbivanjima u njoj, koje je otuđeno s onim što je ispunjava. U filozofiji egzistencije, vrijeme je „živo“ na način njegovog odnošaja prema čovjeku koji živi u vremenu kao jednokratani i neponovljivi trenutak. No, egzistencijalisti ne shvaćaju vrijeme kao nešto što je vanjsko čovjeku, nego kao unutrašnja suština njegova života.
- f) Tradicionalna filozofija je racionalistička - to je *beskrajna vjera u razum*. Egzistencijalistička filozofija se opire formi racionalizma, želi iracionalno shvatanje koje će biti u stanju da shvati čovjeka kakav jeste, kao pojedinca, subjekta, individue. Racionalno shvatanje je čovjeka pokušao zasnovati objektivnim pristupom.
- g) Dok se tradicionalna filozofija pronalazi u sistemu, dotle se filozofija egzistencije ograđuje od takvog pristupa jer sistem ne misli konkretnog čovjeka, nego kao puku apstrakciju, svijet, subjekta. On ukida „čovjeka od prirode, individuuma od roda, spoljašnjeg od unutrašnjeg, duha od svoje biti, svijeta od sama sebe. Sistem uvijek pretpostavlja da je život mrtav, uništen, skončan i prezren, ali sistematskim duhovima to neće smetati da vjeruju da je filozofija puna i istinska samo u sistemu. Sistem predstavlja čitavu stvarnost.“ (Jean Beaufret, 1977, str. 22)

Literatura

1. Beaufret, J. (1977) *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd: Beogradski izdavačko – grafički zavod
2. Bektović, S. (2005) *Kjerkegorova filozofija; Biografsko čitanje i razumjevanje Kjerkegora*, preuzeto sa: <http://epub.ff.uns.ac.rs/index.php/arhe/article/view/345/360>
3. Brencio, F. (2014) *World, Time and Anxiety, Heidegger's existential analytic and psychiatry*, XVI International Conference for Philosophy and Psychology 26- 29 June 2014 , Gold State Sands Resort, Bulgaria
preuzeto sa: <https://content.sciendo.com/view/journals/folmed/56/4/article-p297.xml>
4. Carlisle, C. (2013) *Kierkegaard and Heidegger*, The Oxford Handbook of Kierkegaard, preuzeto : <http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199601301.013.0023>
5. Čizmar, V. (2015), *Iracionalističko određenje čovjeka (Kjerkegor naspram Ničea)*
Beograd: Filozofski fakultet; doktorska disertacija
6. Eagleton, T. (2011) *Nevolje sa strancima*, Zagreb: Algoritam
7. Fink, E. (1984) *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd: Nolit
8. Fink, E. (1998) *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Matrica Hrvatska
9. Golob, S. (2017) *Methodological Anxiety; Heidegger and Moods and Emotions*,
Preuzeto sa: https://www.academia.edu/31074581/Heidegger_on_Moods_and_Emotions_-_Stern_and_Cohen_OUP_2017
10. Heidegger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
11. Heidegger, M. (2000) *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naklada Naprijed
12. Heidegger, M. (1972) *Uvod u Heideggera; Was ist die Metaphysik*, Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH
13. Heidegger, M. (1982) *Mišljenje i pjevanje*, Beograd: Nolit
14. Heidegger, M. (2000) *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Zagreb: Demetra
15. Jackson, P. and Everts, J. (2010) *Anxiety as social practice. Environment and Planning A*, preuzeto sa: <https://core.ac.uk/download/pdf/5226928.pdf>
16. Kierkegaard, S. (1970) *Pojam strepnje*, Beograd
17. Kierkegaard, S. (2000) *Strah i drhtanje*, Split: Verbum
18. Kierkegaard, S. (1974) *Bolest na smrt*, Beograd
19. Kierkegaard, S. (1990) *Brevijar*, Beograd: Moderna
20. Kierkegaard, S. (1990) *ILI – ILI*, Sarajevo; „Veselin Masleša“ - Svjetlost

21. Prohić.K. (1988) *Filozofsko i umjetničko iskustvo*, „Svjetlost“ – „Veselin Masleša“ Sarajevo
22. Prohić.K. (1978) *Hrestomatija etičkih tekstova; egzistencija, mogućnost, sloboda*, „Svjetlost“ Sarajevo
23. Pejović,D. (1970) *Sistem i egzistencija*. Zagreb: Zora
24. Sartre, J.P. (1984) *Portreti*, Beograd: Nolit. Str. 223 – 249
25. Sartre, J.P. (1983) *Biće i ništavilo: ogled iz fenomenološke ontologije*, Beograd: Nolit
26. Šarčević, A. (2005) *Čovjek u suvremenoj filozofiji zapada: filozofska antropologija; Smisao ljudske egzistencije; Istina, sloboda i egzistencija*, Sarajevo: Svjetlost: Bemust
27. Todorović, M. (2001) *Misao i strast; Filozofija Serena Kjerkegora*, Beograd: Prosvjeta
28. Teopltiz, K. (1980) *Kjerkegor*, Beograd: Grafos
29. Vlaisavljević.U (2013) *Spisi iz postfenomenologije*, Sarajevo, Rabic