



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet hrvatskih studija

Tomislav Bunoza

**ONTOLOŠKA PODLOGA AKSIOLOŠKO-
EGZISTENCIJALISTIČKIH PRINCIPA
PROTO-EGZISTENCIJALISTA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2025.



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet hrvatskih studija

Tomislav Bunoza

**ONTOLOŠKA PODLOGA AKSIOLOŠKO-
EGZISTENCIJALISTIČKIH PRINCIPA
PROTO-EGZISTENCIJALISTA**

DOKTORSKI RAD

prof. dr. sc. Stjepan Radić

Zagreb, 2025.



University of Zagreb

Faculty of Croatian studies

Tomislav Bunoza

THE ONTOLOGICAL BASIS OF THE AXIOLOGICAL-EXISTENTIAL PRINCIPLES OF THE PROTO-EXISTENTIALISTS

DOCTORAL DISSERTATION

prof. dr. sc. Stjepan Radić

Zagreb, 2025.

*Jednome divu s čijih ramena silazim,
Jednome vjetru koji premješta planine,
Jednome malome suncu koje vječno sja,
Jednome rudaru koji navijeke kopa,
...Uspio sam.*

Sažetak

Ovaj doktorski rad bavi se rekonstruiranjem ontološke podloge aksiološko-egzistencijalističkih pojmova koji se pojavljuju kod S. Kierkegaarda i F. Nietzschea. Sam princip aksiološko-egzistencijalističkih pojmova nadodajem u svrhu strukturiranja hermeneutičkog postupka. Kod promatranih filozofa pronalazim pojave gdje se vrednovanje pojma 'dobra' pretpostavlja unutar drugog principa. Takvo poimanje 'dobra' vezano uz egzistencijalističku tematiku omogućuje uvid u fragmente pozadinske ontologije. Stoga je cilj ovoga doktorskoga rada izložiti odabrane dijelove radova bogate aksiološko-egzistencijalističkim pojmovima kod navedenih filozofa u svrhu pokušaja navedenog rekonstruiranja. Kao metodološki okvir odabran je specifičan oblik mitološke slike, kako bi se konkretni i egzistencijalni pojmovi što bolje mogli izložiti. Pojam mitološke slike, međutim, nikako ne smije voditi pogrešnom zaključku – izostanka racionalno-argumentativnog pristupa, upravo suprotno: cjelina rada oblikovana je u čvrstu strukturu, kako bi navodi oko rekonstruirane ontološke podloge bili jasniji i pregledniji. Takva struktura dijeli rad na tri dijela:

A – Radi se o prvom dijelu rada odnosno poglavlju, koji je po opsegu i najveći. Prvo poglavlje predstavlja hermeneutički ključ prema kojem valja tumačiti ostatak ovog doktorskog rada. U njemu se razrađuju sadržaji i metode tumačenja unutar metodološkog okvira. Opći filozofsko-povijesni prikaz se razvija u dvije teme u kojima se izlaže ironija kod Kierkegaarda i jezični izražaj kod Nietzschea. Navedene dvije teme su za ovaj doktorski rad specifične utoliko što istovremeno predstavljaju mjesta bogata aksiološko-egzistencijalističkim pojmovima, ali i ključ tumačenja ostalih tema.

B – Drugi dio predstavlja četiri teme koje su odabrane zbog njihovog bogatstva aksiološko-egzistencijalističkim pojmovima. Dvije teme su iz Nietzscheove filozofije, a dvije iz Kierkegaardove. Radi se o afirmaciji ružnoće i očuvanju iluzija kod Nietzschea, dok se kod Kierkegaarda radi o očaju i problemu subjektiviteta. Sve odabrane teme promatraju se pod vidikom zadanim u prethodnom poglavlju

C – Treći i najmanji dio zapravo predstavlja rezultate i svojevrsnu sintezu doktorskog rada. Ponuđeno je poglavlje o rekonstrukciji ontološke podloge kod proučavanih egzistencijalista koje čini konkretni ishod odnosno učinak u vidu rezultata doktorskog rada. Za kraj pridodajem i zaključak u konvencionalnom smislu.

Temeljna je svrha ovoga rada, dakle, ponuditi specifični metodološki okvir koji bi pratio izvornost teme, ali i načine pristupa teško-odredivim principima navedenih ranih egzistencijalista. Teškoća odredivosti počiva uvelike na osobnom izražavanju vlastite egzistencije prikazanih filozofa, koji se ne libe vlastiti izražaj upriličiti na nekonvencionalne načine – pjesništvom, pseudonimima, stvarnim životnim iskustvima itd. Utoliko se tematizira odnos između konkretnih djelovanja i izraza egzistencije s općim filozofskim principima.

Ključne riječi:

dobro, egzistencija, hermeneutika, izražaj, mit, ontologija, tumačenje, vjera, vrijednost

Abstract:

This doctoral thesis deals with reconstructing the ontological basis of axiological-existentialist concepts that appear in S. Kierkegaard and F. Nietzsche. I include the principle of axiological-existentialist concepts itself for the purpose of structuring the hermeneutic procedure. In the observed philosophers, I find phenomena where the evaluation of the concept of 'good' is assumed within another principle. Such a concept of 'good' related to existentialist themes enables insight into the fragments of the ontological basis. Therefore, the goal of this doctoral thesis is to present selected parts of work of the aforementioned philosophers rich in axiological-existentialist concepts for the purpose of trying to reconstruct the ontological basis. A specific form of mythological image was chosen as a methodological framework, so that concrete and existential concepts could be presented as well as possible. The concept of a mythological image, however, must in no way lead to the wrong conclusion – the absence of a rational-argumentative approach, quite the opposite: the entirety of the work is formed into a solid structure, so that the statements about the reconstructed ontological basis are clearer and more transparent. Such a structure divides the work into three parts:

A – The first and largest part to which an entire larger chapter is dedicated. The first chapter presents the hermeneutic key according to which the rest of this doctoral thesis should be interpreted. It elaborates the contents and methods of interpretation within the methodological framework. The general philosophical-historical presentation is developed in two themes in which

Kierkegaard's irony and Nietzsche's linguistic expression are presented. The mentioned two topics are specific for this doctoral thesis insofar as they simultaneously represent parts of work rich in axiological-existentialist concepts, but also the key for the interpretation of other topics.

B – The second part presents four topics that were chosen because of their abundance in axiological-existentialist terms. Two topics are from Nietzsche's philosophy, and two from Kierkegaard's. Nietzsche's is about the affirmation of ugliness and the preservation of illusions, while Kierkegaard's is about despair and the problem of subjectivity. All selected topics are viewed from the point of view given in the previous chapter

C – The third and smallest part actually presents the results and a kind of synthesis of the doctoral thesis. A chapter on the reconstruction of the ontological basis of the studied existentialists is offered, which constitutes a concrete outcome or effect in the form of the results of a doctoral thesis. Finally, I add a conclusion in the conventional sense.

The purpose of this paper is to offer a specific methodological framework that would follow the specificity of the topic, but also ways of approaching the hard-to-determine principles of these early existentialists. The difficulty of determinability rests largely on the personal expression of their own existence by the philosophers presented, who are not hesitant to express their own expression in unconventional ways - through poetry, pseudonyms, real life experiences, etc. To that extent, the relationship between concrete actions and expressions of existence with general philosophical principles is thematized.

Keywords:

good, existence, hermeneutics, expression, myth, ontology, interpretation, faith, value

Podaci o mentoru

prof. dr. sc. **STJEPAN RADIĆ**

matični broj znanstvenika: **263041**

1975. Rođen.

1982. Upisuje osnovnu školu.

1990. Završava osnovnu školu; upisuje Nadbiskupsku klasičnu gimnaziju s pravom javnosti u Zagrebu.

1994. Maturira na Nadbiskupskoj klasičnoj gimnaziji s pravom javnosti u Zagrebu; upisuje Filozofsko-teološki studiji na Teologiji u Đakovu (danas Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu).

1999. Diplomira na Teologiji u Đakovu; upisuje poslijediplomski studiji na Fakultetu Filozofije i religijskih znanosti (Družbe Isusove) u Zagrebu;

2002. Magistrira (položivši licencijat i obranivši mag. rad) iz područja filozofije na FFRZ DI u Zagrebu; mentor prof. dr. Ivan Koprek, tema «*Platon i grčka filozofija u djelu Karla Poppera 'Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji'*» čime stječe titulu magistra znanosti (mr. sc.) iz područja filozofije; završava službu odgajatelja u Dječjačkom sjemeništu u Zagrebu.

2002. Upisuje Poslijediplomski doktorski studiji na Institutu za kršćansku filozofiju Teološkog fakulteta Sveučilišta Leopold-Franzens u Innsbrucku;

2004. Primljen na suradničko radno mjesto asistenta na Teologiji u Đakovu od kada predaje kolegije iz filozofije.

2006. Doktorira na Institutu za kršćansku filozofiju toimenog fakulteta s temom: „*Aktualität und Erneuerung der Tugendethik. Erörterung ihrer Ergänzungs- und Kultivierungsperspektive*“ (Aktualnost i obnova etike vrlina. Razmatranje njene nadopunjujuće i kultivirajuće perspektive) kod prof. dr. sc. Edmunda Runggaldiera; vraća se u Hrvatsku i postaje pastoralni suradnik u župi sv. Josipa Radnika u Osijeku.

2007. Primljen na suradničko radno mjesto višeg asistenta na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu.

2009. Predaje kolegij *Fenomenologija* na Filozofskom fakultetu u Osijeku do 2011.

- 2011.** Izabran u znanstvenog suradnika (na znanstveno-nastavno radno mjesto docenta) na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu).
- 2012.-** Predaje na doktorskoj školi Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku: na
- 2018.** Doktorskom studiju Kulturologije samostalno izvodi kolegiji *Etika i istraživanje*, dok na doktorskom studiju Komunikologije su-izvodi kolegij *Etika javnog komuniciranja*.
- 2017.** Izabran u višeg znanstvenog suradnika (na znanstveno-nastavno radno mjesto izv. prof. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu).
- 2018.-** Obnašao službu prodekana za znanost i međufakultetsku suradnju Katoličkog
- 2022.** bogoslovnog fakulteta u Đakovu.
- 2018.-** Obnašao funkciju predsjednika Etičkog povjerenstva Sveučilišta Josipa Jurja
- 2021.** Strossmayera u Osijeku.
- 2022.** Predaje na poslijediplomskom doktorskom studiju filozofije na Fakultetu hrvatskih Studija, Sveučilišta u Zagrebu, kolegij Izabrana pitanja političke filozofije na predmetu „Politička filozofija“, dok na predmetu „Epistemologija“ izvodi kolegij Filozofija znanosti.
- 2023.** Odlukom Matičnog odbora iz područja humanističkih znanosti, znanstvenog polja filozofije i teologije, izabran na znanstveno-nastavno radno mjesto redovitog profesora, znanstveno polje filozofija (10. 2. 2023).

Objavljeni znanstveni radovi mentora

Autorske knjige

Radić, Stjepan, *Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik*, Lit Verlag, Berlin, 2011.

Radić, Stjepan, *Dobro i norma. Lingvističko-analitički pristup problemu „biti“ vs. „trebati“*, Naklada Breza, Zagreb, 2022.

Članci u a1

Radić, Stjepan: “Neki od temelja moderne demokracije”, *Filozofska istraživanja* 21 2-3, 2001, str. 495-513, pregledni rad

Radić, Stjepan: “Je li Platonovo poimanje pravednosti totalitarno”, *Filozofska istraživanja*, 92, 1, 2004, str. 243-270, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: “Toleranz als Triebkraft von Demokratie und Menschenrechten: Eine Darstellung der Toleranz als Tugend”, *Synthesis Philosophica*, 46, 2, 2008, str. 333-350, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos'. Jedan analitičko-filozofski pristup problemu (I), *Filozofska istraživanja* 116, 4, 2009, str. 733-734, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos'. Jedan analitičko-filozofski pristup problemu (II), *Filozofska istraživanja* 117-118, 1-2, 2010, str. 269-282, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: “Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište. Filozofsko-teorijsko razmatranje individualizma s pripadajućim mu posljedicama”, *Bogoslovska smotra* 81, 3, 2011, str. 537-558, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: “Dva različita pristupa u rearistotelizaciji suvremene etike. Neoaristotelizam Alasdair MacIntyre i Marthe Nussbaum”, *Filozofska istraživanja* 33, 4, 2013, str. 643-657, prethodno priopćenje

Radić, Stjepan: “Geneza Marxova ateizma – Pogled iz kuta Tome Vereša”, *Obnovljeni život* 70, 4, 2015, str. 457-471, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: “'Laudato' si i pravednost. Pokušaj nacrtati jedne socijalno-ekološke raspodjele dobara”, *Diacovensia*, 24, 1, 2016, str. 45-64, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: "Ontološka dimenzija (moralnog) čina u svjetlu grijeha i krivnje", *Diacovensia* 27, 2, 2019, str. 219-237, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: "Dijalektika radikalnog prosvjetiteljstva. Njegove mijene i sjene u tumačenju čovjeka i stvarnosti", *Bogoslovska smotra*, 90, 3, 2020, str. 537-561, izvorni znanstveni rad

Bunoza, Tomislav; Radić, Stjepan: "Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea", *Filozofska istraživanja*, sv.1, br. 165, 2022. prethodno priopćenje

Članci u a2

Radić, Stjepan: "O nekim aspektima političke filozofije Nikolaja Berdjajeva i njenoj aktualnosti za suvremeno doba", *Diacovensia*, 25, 1, 2010, str. 65-92, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan: "Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje", *Diacovensia* 20, 1, 2012, str. 75-91, pregledni rad

Članci u zbornicima

Radić, Stjepan: "O odnosu između aristotelovske i tomističke etike kreposti kao paradigma odnosa filozofije i teologije", u: Pero Aračić (prir.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima. Radovi znanstvenog simpozija s međunarodnim sudjelovanjem o 200. obljetnici filozofsko-teološkog studija u Đakovu, 1806.-2006.*, Đakovo, 2008, str. 117-138, izvorni znanstveni rad

Radić, Stjepan, *Hagioterapija i vrline. O nekim vidovima uloge vrlina u hagioterapiji*, u: Ž. Tanjić, T. Kovač, B. Murić, (ur.), *Teologijom svjedočiti i naviještati, Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Tomislavu Ivančiću*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010, str. 273-300, zbornik s međunarodnim sudjelovanjem

Radić, Stjepan: "Fenomen prijateljstva i pokušaj njegova sustavnog određenja", u: A. Gavrić i I. Šestak (ur.), *Veritas vitae et doctrinae. U potrazi za istinom o čovjeku i Bogu. Zbornik u čast Hrvoja Lasića OP*, Filozofsko-teološki institut DI, Zagreb, 2012, str. 96-111, zbornik s međunarodnim sudjelovanjem i međunarodnom recenzijom

Radić, Stjepan: "Osjećajnost i moralnost. Razmatranje ovog odnosa s obzirom na tri smjera: nekognitivizam, kognitivizam i etika vrlina", u: Anita Calvert, (ur.) *Probudi Krepost. Aretaički pristup filozofiji*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, 2014, str. 103-130, zbornik s međunarodnim sudjelovanjem i međunarodnom recenzijom

Radić, Stjepan: "Kosmopolitismus und die Frage nach der Gerechtigkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Rawl'schen Gerechtigkeitskonzeption aus kommunitaristischer Perspektive", u: H. Ottmann/P. Barišić, (ur.) *Kosmopolitische Demokratie*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2018, str. 149-163. zbornik na njemačkom jeziku, s međunarodnim sudjelovanjem i međunarodnom recenzijom.

Stjepan Radić: "Welt und Leben als ästhetische Phänomene in der Philosophie Friedrich Nietzsches, u. Pavo Barišić/Jörg Wernecke (prir.), *Welt und Wahrheit / World und Truth. In memoriam Arno Baruzzi*, Baden-Baden 2024, 85-114.

Sadržaj

Uvod	1
1. Oživljenje mita	12
<i>1.1. Hermeneutsko razumijevanje mita iz konteksta egzistencijalističke problematike</i>	13
1.1.1. Simbolizam	15
1.1.2. Opća percepcija i shvaćanje mita	16
1.1.3. Pregled počela za hermeneutski pristup mitu iz egzistencijalističkog konteksta	17
1.1.4. Hermeneutički pristup razumijevanju mita	19
1.1.5. Oblici (tipovi) mita	20
1.1.6. Izazov egzistencijalističkog pristupa prikazanim oblicima mita	23
1.1.7. Aksiološka emergencija uz kontemplaciju ontoloških kategorija pri holističkom razumijevanju tipično-ljudskih sastavnica pojedinca	26
<i>1.2. Hermeneutska refleksija Kierkegaardovog pojma ironije</i>	30
1.2.1. Značenje pojma ironije	31
1.2.2. Kierkegaardovo poimanje ironije	34
1.2.3. Društvo i negativnost	39
1.2.4. Sokrat i ironija	46
1.2.5. Konkluzijska refleksija o ironiji	52
<i>1.3. Hermeneutska refleksija mitološkog govora kod Nietzschea</i>	55
1.3.1. Mit kao problem i rješenje	56
1.3.2. Literarni stil i jezik	57
1.3.3. Mit je mrtav, a mi smo ga ubili?	59
1.3.4. Problem jedinstva i mnoštva u novom svijetlu	61
1.3.5. Egzistencija kao istovremena filozofija i praksa	62
<i>1.4. Mit kao oblik Nietzscheovog izraza</i>	64
1.4.1. Čovjek kao interpretator	67

1.4.2. Nihilizam kao neizbježna sastavnica	69
1.4.3. Tragedija	71
1.4.3.1. Dijagnoza duha	71
1.4.3.2. Dionizijska tragedija.....	73
1.4.3.3. Dionizijska mudrost	74
1.4.3.4. Dionizijsko u vremenu	75
1.4.4. Estetika kao temelj mita?	76
1.5. <i>Konkluzijska refleksija o razumijevanju Nietzscheova mitskog jezika</i>	79
2. Afirmacija pojma 'ružnoće' u misli Friedricha Nietzschea	82
2.1. <i>Propast Jednoga</i>	83
2.1.1. Volja za moć.....	84
2.1.2. Perspektivizam	86
2.2. <i>Vrijednosti</i>	88
2.2.1. Ontološka analiza i određenje vrijednosti.....	88
2.3. <i>Estetika</i>	90
2.3.1. Moral i umjetnost kao rezultati istog izvođenja	92
2.3.2. Problem besmisla patnje – uvod u ružnoću.....	93
2.3.3. Ljudski čimbenik u promatranju ružnoće	94
2.3.4. Pozicioniranje 'ružnoće'	96
2.3.5. Konkluzijska refleksija o Nietzscheovoj estetici.....	98
3. Očuvanje 'iluzija' u misli Friedricha Nietzschea	100
3.1. <i>Ontološka podloga</i>	101
3.1.1. Problem jezika i razumijevanje	101
3.1.2. Ontologija ili nešto drugo?.....	104
3.2. <i>Stvar-po-sebi</i>	106
3.3. <i>Epistemološki principi</i>	107
3.3.1. Tijek bivanja.....	108
3.3.2. Spektar	109

3.3.3. Privid.....	110
3.4. Perspektivizam	111
3.4.1. Interes.....	113
3.4.2. Percepcija	116
3.5. Konkluzijske misli o iluziji.....	118
4. Pozicioniranje pojma 'očaja' kod Kierkegaarda	121
4.1. Definiranje pojma očaja.....	122
4.2. Društvena dimenzija.....	124
4.3. Motrište.....	125
4.4. Hermeneutička refleksija pojma očaja.....	128
4.5. Oblici očaja	131
4.5.1. Podjela vrsti očaja bez obzira na svijest.....	132
4.5.2. Podjela vrsti očaja s obzirom na svijest	134
4.6. Posljedice razumijevanja pojma očaja za refleksiju o etici	135
4.7. Očaj i vjera	138
4.8. Konkluzijska refleksija o očaju	141
5. Problem subjektivizma kod Kierkegaarda	144
5.1. Kierkegaardov hermeneutsko-retorički izazov u pseudonimima.....	145
5.1.1. Problem pojma 'pojedince' kao utemeljenje problema subjektivizma	147
5.1.2. Odnos 'filozofske neposrednosti' i refleksije.....	148
5.1.3. Mogućnosti i impresija u 'estetskom življenju'	149
5.1.4. Višesmislenost Kierkegaardove uporabe pojma 'estetika'	150
5.1.5. Koherencija neposrednosti i vremenitosti (na primjeru 'posjedovanja' i 'maskenbala')	151
5.2. 'Istina' ili lažna epistemologija	153
5.2.1. Holističnost subjekta kao opterećenje pojma istine	153
5.2.2. Specifična povezanost istine i vjere.....	157
5.2.3. Dolazak do 'istine'	159

5.3. Religiozno	160
5.3.1. Vrste religioznosti.....	161
5.3.2. Reznacija	163
5.3.3. Abraham kao ultimativno lice problema subjektiviteta	164
6. Rekonstrukcija ontološke podloge	172
7. Zaključak	192
Bibliografija	200
Životopis	213
Objavljeni radovi.....	214

Metodička napomena

Budući da se smjer istraživanja rada tiče omogućenja rekonstrukcije ontološke podloge kod ranih egzistencijalista, to sobom nosi specifičnost metode, koja zahtijeva poseban pristup: čin vrednovanja i pojam 'dobra' se međusobno prožimaju, dok se s obzirom na egzistencijalističku pozadinu, tumačenje pojma 'dobra' se mijenja. Budući da su ključne aksiološke sastavnice često pretpostavljene i suptilne, ponudit će se njihovo preciziranje i eventualna sistematizacija. Upravo ontologija, odnosno ontološki pristup predstavlja prikladno rješenje ovog problema. Ideja istraživanja utoliko je ontološki orijentirana, pri čemu ona pak pretpostavlja aksiološke sastavnice. Ova konstrukcija nije vulgarno proizvoljna: Kierkegaardovi i Nietzscheovi načini izričaja i demonstriranja filozofske misli snažno se razlikuju. Unatoč tome, pojavljuju se svojevrsne zakonitosti unutar ovih fil. koncepata koje upućuju na dublju i strukturniju povezanost. Stava sam kako se takve zakonitosti mogu izraziti i opisati ontološki, ponajprije pomoću principa koji nadodajem, tzv. aksiološko-egzistencijalističkih sastavnica, što podrazumijeva intrinzičnu povezanost između egzistencijalističkih filozofskih formulacija, ali i kritika, komentara okoline, umjetničkih izričaja - s formuliranjem i vrednovanjem pojma 'dobra'. Takav pojam 'dobra' očekivano dobiva na svojoj širini i uglavnom ga nalazimo pretpostavljenoga unutar neke misli. Ne samo da se takvo poimanje 'dobra' može izvesti, nego i njegova demonstracija postaje lako izraziva ontološkom pojmovnom širinom. Stoga tako koncipiran princip aksiološko-egzistencijalističke sastavnice označava ključno polazište prema strukturiranju ontološke podloge.

Vežanost toliko snažnih suprotnih metoda i vrednovanja pridonijet će jasnijem pristupu temi ovog doktorskog rada.

Hipoteze istraživanja su sljedeće:

1. Filozofske misli promatranih proto-egzistencijalista sadrže pozadinsku strukturu koja nije eksplicitno iskazana.

1a. takva struktura je ontološki iskaziva

1b. takav iskaz podliježe ontološkim zakonima

1c. takva struktura se pomoću ontoloških zakona demonstrira.

2. Filozofski principi i koncepti motrenih proto-egzistencijalista sadrže elemente ontološkog statusa.

3. Moguć je odnos između egzistencijalističkih sastavnica i ontološke strukture.

Cilj istraživanja:

1. Usustavljenje odnosa između egzistencijalističkih sastavnica i općih ontoloških principa.

2. Konkretno predstavljanje ontologijskih struktura spomenutih proto-egzistencijalista.

Prema zahtjevima teme, korišteni materijali su djela promatranih proto-egzistencijalista, znanstveni konsenzus prikazan u domaćim i inozemnim znanstvenim člancima, sustavne hrestomatije i biografije. S obzirom da se radi o specifičnim načinima iznošenja misli kod promatranih proto-egzistencijalista, znanstveni materijali će se koristiti u svrhu objektivnog strukturiranja ključnih i pomoćnih koncepata, te eventualnog tematiziranja principa kojima navedeni koncepti podliježu. Tako objektivno strukturiranje ovisno je o referentu koji eksterno zadajem, iz razloga što se materijali proto-egzistencijalista pri izričaju i demonstraciji vlastitih filozofskih stavova ne samo međusobno razlikuju, već izmiču klasičnoj analizi uslijed često pjesničkog i naizgled kaotičnog izričaja. Stoga referent iznalazimo u svrhu tvorbe temelja za usustavljenje koncepata, dok će se aksiološko-egzistencijalističke sastavnice koristiti kao objektivno i ključno polazište daljnjim tumačenjima, ali i ishodišta referenta.

Korištene metode:

1. Specifičan hermeneutski pristup – ispitivanje i dodjeljivanje značenja na temelju funkcije pojma (funkcija se ovdje razumije kao međusobni odnos pojma i konteksta prilikom ostvarivanja značenja).

1a – ispitivanje i dodjeljivanje značenja pod vidikom pretpostavljenog pojma ‘dobra’ unutar principa i koncepata

1b – ispitivanje i dodjeljivanje značenja unutar zajedničkih elemenata filozofskog izričaja, mitološkog izričaja i konkretnog života, mahom života promatranih filozofa

2. Specifičan analitički pristup – analiza egzistencijalističkih principa i koncepata promatranih filozofa s pretpostavljenim tumačenjem iz prethodne točke.

2a – analizirane egzistencijalističke sastavnice razmatraju se pod vidikom mogućnosti usustavljenja u ontološku strukturu

2b – analiziranje egzistencijalističkih sastavnica prema prikazanome pojmu 'dobra'

3. Sintetiziranje (ontološko) - Povezivanje rezultiranih pojmova u strukturu općih koncepata i principa. Korišteni oblik ontološkog sintetiziranja koristi ponajviše principe uzročnosti, dedukcije i analogije nad rezultatima tumačenja.

Prilikom tumačenja koristit će se specifičan oblik analize prvenstveno na ontološkoj razini, ali i na logičkoj. Uslijed zahtjeva materijala za tumačenjem, valja se poslužiti hermeneutikom, te će se prema hermeneutičkom krugu uređivati dinamičan odnos između koncepata i referenta. U konačnici, očekuje se iskazati pregled i diskutiranje aksiološko-egzistencijalističkih sastavnica unutar koncepata i principa. Sastavnice utoliko prikrivaju pretpostavljeni ontološki status u smislu njihova funkcioniranja s obzirom na filozofski opus dvojice navedenih filozofa. Funkcioniranje će biti izloženo i njihova pozadinska ontologija strukturirana u smjeru sustava koji bi ponudio koherenciju između općih ontoloških principa i instanciranog vrednovanja, odnosno dinamizmu moći. Naposljetku, pretpostavljena ontološka struktura omogućuje uporabu metoda uzročnosti ili dedukcije nad prividno nepovezanim pojmovima (misleći pri tome na konkretne izričaje vlastitosti ili pak njihove slikovite opise).

Važno je potvrditi usku povezanost između vrednovanja i poimanja 'dobra' kod promatranih filozofa, dakle Kierkegaarda i Nietzschea. Budući da ih s razlogom nazivamo proto-egzistencijalistima, akt egzistiranja paralelno će sačinjavati njihovu filozofiju, čineći tako 'dobro' ipak teže odredivim pojmom nego li je to slučaj s egzistencijom. Stoga nije neobična pojava konkretnih djelovanja ili osobnih izraza upravo kao sastavnica ontološkog sintetiziranja, ostavljajući izazov povezivanja konkretnih (djelovanja ili izraza) s apstraktnim zahtjevima ontologije.

Ontologija odnosno takav pristup se pokazuje zahvalnim pristupom za rješavanje ovoga problema upravo svojim apstraktnim i općim pristupom, što u osnovi karakterizira temeljni filozofski pristup (problemima) uopće. 'Dobro' se kod ovih filozofa često pojavljuje pretpostavljeno unutar nekog drugog koncepta ili principa, a koristi ga se suptilno. Istraživanje u ovom doktorskom radu pojasnit će dinamizam pojma 'dobra', ali i demonstrirati posljedice.

Utoliko vrednovanje (ili češće: "vrednovanje da je nešto dobro") postaje važan egzistencijalni proces čime se subjekt ističe kao aktivan i djelatan. Stoga se ne radi o "življenju" kao takvom, odnosno biologiziranom, potpuno materijalističkom viđenju života, već se neizbježno pojavljuje pitanje smisla, odnosno onog "zašto?", s kojim se suočava iz ljudske, tj. humanističke perspektive, kao izazovom filozofske misli. Predloženi pristup vodi do približavanja filozofiranja kao tipično ljudske aktivnosti i življenja kao aktivnog čina u koji je čovjek uronjen odnosno heideggerijanski govoreći bačen.

Zasigurno je jednostavno pronalaziti mitološke sastavnice u izričajima obojice navedenih filozofa. Međutim, samo razumijevanje mita se dinamizira uslijed egzistencijalističke pozadine, što znači da se uobičajeno poimanje mita proširuje na način da sada uključuje djelatno-refleksivni potencijal subjekta. Mitu svojstven govor "u slikama" utoliko više ne povezuje "sliku" (dehistoricizirani događaj *sub specie aeternitatis*) s aktualnim zbivanjem na način da "slika" postaje didaktičko pomagalo (sredstvo učenja) ili intelektualističko nastojanje (književni, filozofski, teološki ili religijski rad). Dinamizacija mita se radije očituje u povezivanju zbivanja sa zbivanjem, odnosno "slika" i aktualne zbiljske okolnosti subjekta slijevaju se u činitelja – u trenutak i djelovanje. Problematičnom paradoksalnosti 'trenutka' subjekt se tako nalazi na sve tanjoj liniji reflektiranja o mitu i življenja mita. Tako tumačenje pojma 'dobra' postupno postaje složenije i dinamičnije, prema zahtjevima uporabe riječi 'mit'. Prikazano razumijevanje 'mita' može činiti utemeljenje kasnijoj rekonstrukciji ontološke podloge unutar koje se sintetiziraju aksiološko-egzistencijalističke sastavnice promatranih filozofa. Opravdano je uvidjeti kako će filozofsko izvođenje (pa i deduciranje) lako dovesti do stanja gdje se koncepti unutar iste kategorije međusobno kompromitiraju. Pri tome ne tvrdim kako valja posegnuti za principom kontradikcije te ih automatski odbaciti kao međusobno isključive: paradoksi, suprotnosti i kontradikcije – čak i sadržane aporije imaju nezanemarivu ulogu kod oba filozofa. Pojašnjenje takve uloge bit će važna točka hermeneutičkog dijela doktorskog rada koji će nuditi polazišna određenja daljnjeg pristupanja problematici - počevši od metode i stila izričaja, razvijajući se tako do tumačenja principa kojima se naši filozofi koriste.

Uvod

Pitanje o egzistencijalizmu je pitanje o životu. Stoga valja obratiti pažnju pitamo li se „što je istina“ dok istovremeno zurimo u nju; ili pak ispitujemo nasumične sugovornike „što je dobro“, dok odgovor, poput novčića, oprezno okrećemo u džepu.¹

Lako je uvidjeti višesmislenost izraza „život“, ne zaboravljajući pri tome ni višesmislenost egzistencijalizma. Svrati li se motrište na korijen pojma *existentia*, nalazi ga se kao „ključni termin ontologije“, odnosno „karakteristiku bitka.“² Sam opseg i definicija pojma nalaze se na polju ontologije. Valja istaknuti P. Tilichev navod kako je skolastičko razlikovanje između esencije (*essentia*) i egzistencije (*existentia*) prvi korak prema uspostavljanju važnijeg značenja riječi „egzistencija“. Ona označava „biti-tu“, vremeniti i promjenjivi vidik predmeta.³ Dakle, radi se konkretnom postojanju, vidiku bivanja. Posredstvom M. Zurovca utvrđujemo kako se u skolastičkom razlikovanju pojam egzistencije od 15. ili 16. pa sve do 20. stoljeća koristio kao sinonim za biće: daljnjom uporabom pojam je postajao sve apstraktniji, ali i prazniji, dok u njemačkom klasičnom idealizmu nije izgubljen.⁴ Isti autor naglašava kako egzistencija, kao takva, ne označava biće, već suprotnost esenciji, što čini izjednačavanje esencije s bićem neopravdanim: esencija pokazuje što biće čini bićem, ali ne tvrdi da biće egzistira.⁵

Prikazano isticanje dobiva poseban značaj ponajviše u 19. stoljeću, odnosno pri razdoblju koje slijedi nakon doba poznatog kao klasični njemački idealizam. Na europskom tlu navedeno razdoblje činilo je civilizacijsko-kulturološki vrhunac antičko-grčkog koncepta εἶδος, određenog ponajprije u ideji. Valja istaknuti razliku između razdoblja: Platonove ideje imale su objektivno usmjerenje, a formalni status (kao slike, oblikujuća bit). U doba njemačkog idealizma naglašena je

¹Aluzija na dijalog Pilata i Isusa, te Sokratovo propitivanje sugrađana.

²Usp. Radić, Stjepan: „Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište. Filozofijsko-teorijsko razmatranje individualizma s pripadajućim mu posljedicama“, *Bogoslovska smotra*, 81, 3, 2011, 537-558, str. 538. Prenosi *Oxfordski priručnik filozofije*.

³Usp. Tilich, Paul: „Existential philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 5, No. 1., 1994., 44-70, str. 47.

⁴Usp. Zurovac, Mirko: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, u: Kierkegaard, Soeren: *Bolest na smrt*, NIRO „Mladost“, preveo Milan Tabaković, Beograd, 1980., 10. Zurovac tvrdi da se pojam egzistencije koristio kao sinonim za biće od 15 ili 16. stoljeća, pa sve „na ovamo“. S obzirom da je ovaj tekst objavljen prošlog stoljeća, izmijenio sam navod parafrazirani navod da odgovara dobu prema kojem je objavljen.

⁵Ibid. 12-13.

sustavnost, što znači da ideje nemaju realističko usmjerenje (eksterno), već pojmovno-precizno, deduktivno i sustavno, te kao takvo – imanentno. Nije strana pojava filozofa koji zaboravljaju da kategorije metafizike i čiste logike nisu kategorije stvarnosti⁶: takve formalne kategorije *jesu*, ali ne postoje. S 19. stoljećem raste broj mislilaca koji kritiziraju takav formalizam, tzv. egzistencijalisti koji odbacuju formalizirani sustav, revoltirani su njime te odbijaju biti kategorizirani – unatoč tome, međusobno se prepoznaju i grupiraju.⁷ To ne znači da su egzistencijalisti samim time buntovnici i revolucionari, već se ističe emergencija, pojava svjetonazora koji kritizira formalni sustav, u korist konkretne egzistencije. Rani egzistencijalizam očito nije uniforman ni sustavan, čak štoviše neki autori prezentiraju egzistencijalizam kao doktrinalni problem – s obzirom da nema sustava pod kojim bi ga se generaliziralo: pojedini nauci nose obilježja pojedinih autora.⁸ Očita fragmentiranost sljedbenika postaje ključna sastavnica pojma, što je lako iščitati iz grube definicije egzistencijalizma koju predlaže poznati engleski isusovački svećenik, filozof F. Copleston: „Egzistencijalizam je deskriptivna analiza koja je po sebi dizajnirana za promoviranje autentičnog izbora.“⁹ Coplestonovoj gruboj definiciji prikladno se može nadodati J. Coatesova tvrdnja: „Egzistencijalistička afirmacija znači vrednovati „autentično“ u ljudskog osobnosti.“¹⁰ Očigledno je kako se autori slažu kako važnosti „autentičnosti“ za egzistencijalizam, no posrijedi je suptilna pojava – uz autentičnost se vežu „izbor“ i „vrednovanje“, što će predstavljati važne egzistencijalističke motive u daljnjem izlaganju. Prema tome, izvodi se: pojam egzistencije pripada polju ontologije. Pojam „egzistencijalizam“ će utoliko nositi određenu ontološku pozadinu. Egzistencijalizam smjera konkretnom životu i

⁶Usp. Swenson, David F.: „The anti-intellectualism of Kierkegaard“, *The Philosophical Review*, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, Vol. 25, No. 4, 1916., 567-586, str. 569.

⁷Usp. Griffin, James T.: „The Fathers of Existentialism“, *Philippine Studies*, Ateneo de Manila University, Vol. 6, No. 2, 1958, 155-164, str. 155.

⁸Usp. Copleston, Frederick C.: „Existentialism“, *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 23, No. 84, 1948, str. 19-37, str. 19. Autor za primjer uspoređuje Sartrea i Berdjajeva. Iako obojica spadaju pod pojam egzistencijalizma, njihove misli se snažno razlikuju. Najupečatljivija razlika jest Sartreov ateizam u odnosu na teizam Berdjajeva. Njihove pozicije naziva međusobno nekompatibilnima. Također se pojavljuje ideja vidika sukoba, npr. Anglosaksonci i kontinentalci pri izlaganju i interesima filozofske misli. Rani egzistencijalisti opiru se, prije svega, formaliziranom sustavu.

⁹Copleston, „Existentialism“, 37. Moj prijevod. Svi prijevodi unutar doktorskog rada su prijevodi autora doktorskog rada, ukoliko nije drugačije naznačeno. Copleston izričito tvrdi da je ova definicija „gruba“ i ne pretendira postaviti ju kao nužno opće načelo. Teško je tvrditi koliko su povezani problematičnost definiranja egzistencijalizma kao struje i Coplestonovo poštenje, u smislu da kategorizira grupaciju individua koja ne želi biti kategorizirana. Ipak, pogađa bit, što se vidi u u sastavnicama „autentičnosti“ i „izbora“.

¹⁰Coates, J.B.: „Existentialism“, *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 28, No. 106., 1953., str. 229-238. str. 230.

življenju (s naglaskom na autentičnost, izbor i vrednovanje). Dakle, moguće je da će neki egzistencijalistički pojmovi imati ontološku pozadinu (ova mogućnost se ne može *a priori* odbaciti: riječ „neki“ ovdje koristim u logičkom smislu, što znači – postoji (*jest*) barem jedan, odnosno nije moguće da nema apsolutno niti jednog).

Pojava ranih egzistencijalista u određenom smislu je dolazak nove povijesno-filozofske epohe. Francuska revolucija i proboj liberalnih ideja u tada specifičnom obliku, te smrt Hegela 1831., zbiljskog velikana njemačkog idealizma, ključna su obilježja dolaska novog doba. Također se bilježi nagli razvoj znanosti i tehnologije, poput izuma pokretne vrpce koja omogućuje masovnu proizvodnju, te snažna industrijalizacija. Ne zaboravimo, europski identitet građen stoljećima, te mijena i razvoj filozofskih sustava i uvida svoj oblik duguju – kršćanstvu. Kršćanstvo, naime, kao središnja europska religija sraslo je s identitetom duha prosječnog čovjeka, pa tako i filozofa i znanstvenika, radi čega se pojavljivalo unutar raznih filozofskih koncepata. Ipak, nakon Hegela i njegova grandioznog idealizma, dobiva se dojam kako se odmicanjem od idealizma istovremeno odmičemo od kršćanstva koje je utkano u dotadašnjoj filozofiji. To naravno, ne tvrdim kategorički ni apsolutno, već kao opažaj najbolje izraziv u kritičarima Hegela, koji na njegovim “krhotinama” uviđaju polazište za napuštanje takvog filozofiranja i svjetonazora. Nezgoda (ili pak nešto drugo) širine Hegelovih pojmova, štoviše apstraktna formalizacija omogućuju širok spektar interpretacija i svojatanja, tome u prilog kako se nastavljači i kritičari Hegela često pojavljuju u drugim, ne-filozofskim disciplinama, koristeći često upravo njegove principe, ali u drugom smislu i namjeri. Tako se obilježja Hegelovih idealističkih principa lako mogu pronaći u, primjerice, ekonomiji ili psihoanalizi 20.tog stoljeća. Promatrani filozofi, Kierkegaard i Nietzsche, koje nazivam proto-egzistencijalistima, nalaze se upravo na prijelazu: Hegel ostavlja traga i izaziva reakciju njihovih filozofa, dok će principi koje razvijaju Kierkegaard i Nietzsche ne samo predstaviti izazov i reakciju, već i uspostaviti plodno tlo za klasične egzistencijaliste koji će nastati na njihovim temeljima. Iz tog razloga nazivam ih proto-egzistencijalistima.

Svjetonazorski prevrat vidljiv je u sitnicama. Umirovljeni američki profesor D. Cannon svraća pažnju na oblike artikulacije konvencionalnih pristupa, poput modernih filozofskih ili pak analitičkih pristupa ih 20.-tog stoljeća: pristupa se iz trećeg lica, na eksternalizirajući,

objektivirajući način.¹¹ Promjena se uočava s izmijenom pozornosti. Od naglaska na “što”, prijelazi se na naglasak na “kako” – što znači da se sve manje motri objektivni sadržaj, već se naglašava način na koji subjekt pristupa radnji: kako misliti o nečemu, kako predstaviti sadržaj misli, odnosno pojavljuje se refleksija koja iznova uspostavlja odnos sa vlastitom osobom.¹² Sam egzistencijalizam je fenomen oko čije se pojave učenjaci slažu. Njemačko-američki kršćanski egzistencijalist i teolog, P. Tilich drži kako je egzistencijalizam izraz revolucije unutar i protiv Zapadnog industrijskog društva koji se pojavio u 19. stoljeću, te se nastavio razvijati u 20.-om.¹³ Poziva na pogled unatrag, tvrdeći da su tijekom zadnjih sto godina posljedice “sustava” logički ili naturalistički mehanizmi koji uništavaju osobne slobode, osobno odlučivanje te organsku zajednicu.¹⁴ Copleston proširuje iskaz izlažući važnost autentičnosti, te tvrdi kako je egzistencijalizam reakcija protiv tendencije pretvaranja individue u broj ili funkciju (navodi: građanin, glasač, radnik, porezni obveznik itd.). Utoliko se radi o suprotstavljanju slobodnog čovjeka totalitetu, kolektivitetu, oblicima depersonalizacije i sl, upravo inzistirajući na individui, odnosno slobodnom subjektu.¹⁵ Izlaganju se pridružuje i filozof austrijskih korijena H. Slochower tvrdeći da bi egzistencijalizam dokinuo kategoriju medijacije, čime želi reći da egzistencijalizam označava protest protiv posrednika (strojevi, uredi, dužnosnici, dokumenti, apstraktne kategorije, organizacije) – dakle onoga što lišava osobu njezine pojedinačne konkretnosti i ljudske topline, utapajući ga u anonimnosti.¹⁶ Kritici se pridružuje J. Griffin koji egzistencijalizam naziva revoltom protiv idealizma koji potiče od Hegela, ili pak Berkeleya, a ocem egzistencijalizma oslovljava Kierkegaarda – čiji se filozofski počeci također nalaze u kritici Hegela.¹⁷ Teza da je Kierkegaard otac egzistencijalizma odveć je poznata i istražena u akademskoj zajednici.¹⁸ Potvrdu doprinosa donosi austrijsko-američki filozof P. Edwards, nadodajući kako je Kierkegaard prvi koji je

¹¹Cannon, Dale: “An Existential Theory of Truth”, *The Personalist Forum*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of American Philosophy, Vol. 12, No. 2., 1996., 135-146. str. 138.

¹²Usp. ibid.

¹³Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 70.

¹⁴Usp. ibid. 66.

¹⁵Usp. Copleston, “Existentialism”, 22.

¹⁶Usp. Slochower, Harry: “The Function of Myth in Existentialism”, *Yale French Studies*, Yale University Press, No. 1, 1948, 42-52, 49.

¹⁷Usp. Griffin: “The Fathers of Existentialism”, 155.

¹⁸Usp. Zurovac: “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 12, i Söderquist, Brian K.: “Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy”, u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd., str 83.

efektivno predstavio izazov pozitivistima i tradicionalnim metafizičarima kritizirajući stav koji tvrdi da nema druge istine nego objektivne.¹⁹

Čini se da je *Existenzphilosophie* tipično njemačka tvorevina,²⁰ te predstavlja intelektualnu situaciju 19. stoljeća tih prostora: iako bi Tilich kao mjesto podrijetla naveo Weimarsku republiku, a kao predstavnike Heideggera i Jaspersa, afirmira da rani počeci vode u vrijeme 1840.-tih, kada su mislioci poput Schellinga, Marxa i Kierkegaarda kritizirali racionalizam hegelijanaca.²¹ Isti autor nudi nam bogat pregled: pod pritiskom prosvjetiteljstva, društveno-svjetonazorske revolucije i dolaska liberalnih ideja, nakon 1830.-tih dolazi do propadanja religijskih tradicija. Tvrdi kako religija gubi svoju neposrednost i više ne nudi jasno usmjerenje ni značaj ljudskog života. Nedostatak takve “neposrednosti” Hegel je pokušao obnoviti svojim intelektualnih pothvatom kroz određenu reinterpetaciju. Taj pothvat je kritiziran s više strana. Egzistencijalisti predstavljaju granu filozofa koji tragaju za krajnjim značenjem i smislom života, koji bi bio izvan Hegelove “reinterpetacije”. Oslabljenu neposrednost rabe kao neposrednost iskustva prema subjektivitetu – što ne znači suprotnost objektivitetu, već življenju, aktivnom iskustvenom činu koji će kao takav sadržavati i subjektivizam i objektivizam.²² Naglasimo distinkciju koje se Tilich dotaknuo. Egzistencijalisti na prvome mjestu imaju život i neposredno iskustvo življenja, što pretpostavlja vidik subjektivizma. Drugim riječima, egzistencijalist ne mora biti *par excellence* isključivi subjektivist samim time što je egzistencijalist, iako je i više nego opravdano da sa subjektivizmom ima mnoštvo zajedničkih elemenata.²³ Pri ovom pregledu važno je obratiti pažnju na Englesku.

Naime, Engleska je jedina Europska zemlja u kojoj egzistencijalizam kao potraga za smislom života nema svoj značaj, jer su u Engleskoj pozitivizam i religijska tradicija funkcionirali

¹⁹Usp. Edwards, Paul: “Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity”, *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 46, No. 176, 1971, 89-108, 89.

²⁰S pripisivanjem njemačkih korijena egzistencijalizmu se s Tilichem slaže Slochower. usp. Slochower, “The Function of Myth in Existentialism”, 49.

²¹Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 44. Autor pripisuje razdoblju 1840.-ih ranije egzistencijalističke pojave, u odnosu na već oformljene oblike egzistencijalizma koji će uslijediti kasnije. Međutim, ne tvrdi da je razdoblje 1840.-ih strogi, apsolutni početak, već da korijen pojave seže još od predkartezijske njemačke tradicije koju predstavlja Bohme i koncepta “Innerlichkeit”.

²²Usp ibid. 66-67.

²³Čini se da se Zurovac ne slaže s ovom distinkcijom, s obzirom da tvrdi: „Egzistenciju možemo saznati samo u subjektivnosti. Subjektivnost je tada jedina istina.“ Zurovac, “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 12. Valja naglasiti kontekst njihovih iskaza. Tilich govori o egzistencijalizmu uopće, dok se govor Zurovca fokusira na Kierkegaarda. Utoliko, iz predloženog razlikovanja ne može se izvesti izravno neslaganje. Ovo pitanje, naravno, ostaje otvorenim.

povezano, jedno uz drugo. Štoviše, u doba 1830. do 1930., tvrdi Tilich, religijska tradicija u Engleskoj je ostala snažna.²⁴ U prikazanom vidu Engleske, Tilich nije usamljen. Primjerice, J. Cobb tvrdi kako u Engleskoj ontologija²⁵ nije imala značaj kakav je imala na kontinentu, nego je na Otoku prevladavao duh empirizma već od ranije.²⁶ Slične tvrdnje donosi i Coates, 1953. bilježeći kako je tada pri studijima filozofije na britanskim sveučilištima vladala diskretna tišina oko egzistencijalizma: profesori su često tek oskudno poznavali egzistencijalističke metode i doktrine, uz što su egzistencijalistički tekstovi uglavnom bili nedostupni na engleskom jeziku.²⁷ Takav nedostatak lako se prenosi na polje tumačenja. Primjerice, optuži li pozitivist egzistencijalista kako iznosi “besmislice” u tehničkom smislu, tada je reducirao promatranu filozofiju na “besmislicu” u pragmatičkom smislu.²⁸ Naravno, očito je da je referent nevaljano odabran. Metoda, kao i referent, moraju odgovarati promatranome problemu ili se ponavlja isti obrazac. Problem oko poznavanja egzistencijalističke tematike nastavlja se i 1996, kada Cannon bilježi vlastito iznenađenje pri uvidu da uvodni udžbenici (*introductory textbooks*) iz filozofije, koji bi trebali ponuditi sveobuhvatni pregled struja unutar kontinentalne i Anglo-američke filozofije ignoriraju doprinose egzistencijalista oko rasprava o istini, između ostalih, ističući Kierkegaardov doprinos.²⁹

Čini se da je u Hrvatskoj 20. stoljeće vrijeme tek upoznavanja Kierkegaarda. Hrvatska filozofkinja Golubović izvještava o hrvatskoj recepciji ovog filozofa, tvrdeći da se u različitim varijantama *Povijesti filozofije* spominje kratko navodeći samo poneke podatke (da je smatran ocem egzistencijalizma uz poneki pojam filozofije religije), a neki ga čak potpuno izbjegavaju. Primjerice, Albert Bazala u svojoj *Povijesti filozofije* iz 1912. godine Kierkegaarda uopće ne spominje, dok Branko Bošnjak u svojoj ističe Kierkegaardovu kritiku Apsoluta, uz ključne ideje

²⁴Usp. ibid. 68.

²⁵Cobb ne koristi riječ ‘ontologija’ nego ‘metafizika’ (*metaphysics*). Pojam metafizike je, naravno, širi pojam od pojma ontologije. Prikazano prevođenje valja pojasniti svojevrtnim antagonizmom između pozitivizma i metafizike (u općem smislu) koji se može pronaći u Engleskoj 19. stoljeća. Pojam ‘ontologija’ koji ovdje koristim u svrhu izlaganja teme pripada širem pojmu ‘metafizika’, s tim da se uslijed naglog skoka znanosti pojam ‘metafizika’ u tadašnjoj Engleskoj razumije ponešto drukčije. Snažan engleski empirizam iz prethodnih stoljeća također je ostavio posljedice za razumijevanje metafizike.

²⁶Usp. Cobb, John B. Jr.: “Christianity and myth”, *Journal of Bible and religion*, Oxford University press, vol. 33, no. 4, 1965, 314-320, 318.

²⁷Usp. Coates: “Existentialism”, 229.

²⁸Usp. ibid.

²⁹Usp. Cannon: “An Existential Theory of Truth”, 135.

Kierkegaardovih glavnih djela.³⁰ Sličnu situaciju A. Golubović nalazi i među enciklopedijama i leksikonima – Danac se pojavljuje tek marginalno. Nalazimo ga u *Enciklopediji Leksikografskog zavoda* iz 1967.³¹ uz kratak prikaz, dok Danko Grlić piše u *Leksikonu filozofa* o Kierkegaardu 1960. godine, nadodajući kako je D. Grlić 1956. preveo³² jedno od najčitanijih Kierkegaardovih djela, upravo *Dnevnik zavodnika*, za kojega je napisao i pogovor.³³ Danca se uglavnom predstavlja kao prethodnika suvremenog egzistencijalizma. Golubović vjeruje kako je Grlić prvi hrvatski autor koji je opsežnije posao o Kierkegaardu, a “shvaća ga kao onog koji traži smisao života i suprotstavlja se pretjeranom isticanju intelektualnog”.³⁴ Međutim, Bazalina *Povijest filozofije* iz 1912. je sadržavala recepciju Nietzschea koja je opisana u poglavlju “Materijalizam”, što prema hrvatskom filozofu V. Jelkiću, predstavlja prvi spomen Nietzschea u hrvatskoj *Povijesti filozofije*. Bazala tvrdi kako u novije doba nitko nije ravan Nietzscheovoj stilskoj vještini, ali upozorava na njegovu radikalnost: za njega je Nietzsche “stilistički vješt eklektik s neprihvatljivim nedostatkom etičkog momenta unutar cjeline njegove filozofije”.³⁵ Nekoliko godina prije Bazale, točnije 1908., Davorin Trstenjak u časopisu *Napredak*, objavljuje članak “Nietzsche kao pedagog”, te iznosi visoko mišljenje o Nietzscheu kao filozofu i učitelju – za Trstenjaka temeljna Nietzscheova misao je bila o nadčovjeku.³⁶

Egzistencijalisti, prije svega, područje interesa nalaze u konkretnoj individui. Zatvoreni formalni sustav (hegelovski inspiriran) sadržavao bi odgovore na sva moguća pitanja, tvrdi Zurovac, isključuje sve neizvjesnosti.³⁷ Utoliko suženi okvir mogućnosti predstavlja ograničenje životnih mogućnosti. Radi se, prije svega, o dvojakom problemu. Ne samo da su potencijali izvan zadanog

³⁰Usp. Golubović, Aleksandra: “Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj”, *Filozofska istraživanja*, 110 God., 28, sv. 2., 2008., str. 253–270, 254.

³¹1967. objavljuje se enciklopedija, a iste godine G. Colli and M. Montinari objavljuju kompilaciju Nietzscheovih fragmenata – kritičko izdanje objavljenih i neobjavljenih Nietzscheovih radova, kao i 8 svezaka njegovih pisama. Danas predstavlja jednu od najpreciznijih i najtočnijih kompilacija. Dostupna je na njemačkom jeziku i još nije prevedena na engleski jezik. Kao prevoditelji za engleski jezik, među najpopularnijima su Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Kaufmannov prijevod Nietzschea objavljen 1950. bio je iznimno popularan, a može se tvrditi da predstavlja rehabilitaciju Nietzschea na englesko govorno područje.

³²Čini se da je Danko Grlić zaslužan i za prvi prijevod Nietzscheova magnum opusa *Tako je govorio Zaratustra* na hrvatski jezik, 1962. godine.

³³Usp. ibid. 255-266.

³⁴Ibid, 258.

³⁵Jelkić, Vladimir: “Matoševa recepcija Nietzschea. O 100. obljetnici smrti Antuna Gustava Matoša (1914-2014)”, *Nova prisutnost* 12,1, 2014, 37-48, 39.

³⁶Usp. ibid. 39.

³⁷Usp. Zurovac: “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kierkegora“, 12.

referenta zanemareni, već i uvid da referent ne odgovara stvarnosti: opis stvarnosti koji nudi referent, iako pregledan i deduktivan, daleko je od potpunog i živog. Drugim riječima, može se reći da se radi o izmjeni, ili pak propasti intelektualne paradigme. Novo-emergirajuća individua čezne za odabirom same sebe, ali i mogućnosti odabira uopće. Ona je osobita i jedinstva, kao takva nema unaprijed zadani metafizički okvir upravo zato jer je uvijek slobodna odabrati samu sebe rekonstruirati.³⁸

Kierkegaard i Nietzsche su obojica filozofi konkretnog – zaokupljeni su filozofiranjem o individui i opiru se apstraktnim sustavima koji bi općenitostima (u širem smislu) činio štetu zbiljskom čovjeku.³⁹ Kao takvima, mogućnost odabira i samoaktualizacije u njihovoj misli nosi krucijalnu ulogu. Put prema samoaktualizaciji ovdje promatranih filozofa najjednostavnije i najpraktičnije je izloživa pomoću najneposrednije, najkonkretnije kategorije sustava – društva u kojem žive. Zanimljivost jest što se na kritici nalazi prvenstveno kršćanski svijet (eng. *Christendom*). Iako je zanimljivo, nije neobično: “kršćanski svijet” njihova doba karakteriziran je gubitkom neposrednosti, snažnim formalizmom, te često malograđanstvom. Kierkegaard se želio osjećati odgovornim u bitci za smisao vlastitog života, uslijed čega oštro kritizira sebi bliski kršćanski svijet, prije svega što uviđa da Luteranstvo uklanja gotovo svu pojedinačnu odgovornost - svoj put nalazi u intimnom pristupu vlastitoj osobi u punini, naglašavanju vlastitih afekata, ali i refleksiji prema samoći i očaju koji će doseći novo značenje.⁴⁰ Nietzsche je oštro pronašao dežurnog krivca – kršćanstvo, koje, prema njemu, truje odvajajući čovjeka od prirode, unoseći fiktivna pravila, koja su zapravo prikriveni oblik volje za moć. Prezirao je licemjerstvo 19.-og stoljeća, filozofija za njega nije žongliranje riječima, već lupajući, pulsirajući podmet stvarnosti (*Throbbing substantial reality*).⁴¹ Valja uočiti zanimljivu činjenicu: Kierkegaard je kršćanin, a Nietzsche nije.⁴² Pa ipak, očevi egzistencijalizma⁴³ imaju zajedničkih značajki – obojica su osobni, personalni mislioci, obojici je vlastita misao dio života, te izvan sfere njihova osobna života može biti teško razumljiva.⁴⁴ Coates navodi sličnost između njihovih osnovnih pozicija. Primjerice, Nietzscheov

³⁸Usp. Radić: “Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište”, 358.

³⁹Usp. Griffin: “The Fathers of Existentialism”, 162.

⁴⁰Usp. ibid. 157.

⁴¹Usp. ibid. 160.

⁴²Podrazumijevajući pri tome osobnu vjeru.

⁴³Griffinov pojam, prema naslovu njegova članka.

⁴⁴Usp. Copleston: “Existentialism”, 32.

napad na kršćanstvo kao oblik “robovskog morala”, dok istovremeno kasni Kierkegaard vodi iscrpljujuću bitku s kršćanskim svijetom i njegovim predstavnicima. Također, obojica odbijaju biti učitelji u klasičnom smislu - Kierkegaard povezuje takav oblik povezivanja sa školom kao oblikom neautentičnosti, dok Nietzsche kroz usta proroka Zaratustre odbija imati sljedbenike, iznoseći dijalektički poziv pri kojemu ih navodi da pronađu sami sebe.⁴⁵ Ovom kratkom usporednom pregledu pridružuje se i Söderquist dodajući pojam autentičnog življenja. Za Kierkegaarda autentičan život moguć je samo za individuu koja samovoljno odabire ovisnost o božanskom, što, je u snažnom kontrastu s Nietzscheom koji inzistira da se slobodna, samovoljna individua (negativno) oslobodi od kulturno naslijeđenih vrijednosti koje bi joj suptilno oblikovale život: takva individua mora autonomno utvrditi vlastitu viziju dobrog života i samim time vrijednosti koje bi takav život implicirao.⁴⁶ Držim kako Kierkegaardova i Nietzscheova egzistencijalna misao sadrže svojevrsnu pozadinsku ontologiju. Čini se da se pri ovom iskazu slažu Tilich⁴⁷, Griffin⁴⁸ i Žunec⁴⁹. Poznavanje i prepoznavanje takve ontologije pružilo bi bogatiji pristup egzistencijalizmu, ali i šire poimanje značenja i predmeta ontologije, posebice kao njezino razvijanje s obzirom na suvremene izazove poslijehegelovskih misaonih struktura.

Formalnost sustava glavni je predmet kritike egzistencijalista. Struktura simbola ili matematičkih veličina, ma koliko precizna, pregledna i jasna bila, ne govori baš ništa o svijetu iskustva.⁵⁰ Valja nadodati i Swensonov uvid kako nesumjerljivi ponor između partikularnog i općeg nije nadvladan – štoviše, jezik može biti izraz općeg i univerzalnog, dok je stvarnost uvijek konkretna i partikularna.⁵¹ Time se izriče proširenje kritike – jezik kao apstraktna veličina se također nalazi na određenoj udaljenosti od stvarnosti. Nipošto se ne pokušava diskvalificirati jezik, niti njegova vrijednost, već se dosljedno izlaže kritika: opći apstraktni sustav ne odgovara prikladno stvarnosti, a izražen je općim, apstraktnim jezikom. Dakle, jezik u takvome obliku ne odgovara za prikladan

⁴⁵Usp. Coates: “Existentialism”, 231.

⁴⁶Usp. Söderquist: “Kierkegaard and existentialism”, 93.

⁴⁷Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 69,

⁴⁸Usp. Griffin: “The Fathers of Existentialism”, 162-163.

⁴⁹Usp. Žunec, Ozren, *Suvremena filozofija 1*, Školska knjiga, Hrestomatija filozofije, sv. 7. ur. Damir Barbarić, priredio Ozren Žunec, Zagreb. 1996. str. 165-166. Riječ “ontologija” autor ovdje piše u navodnicima. Vjerujem u svrhu jasnoće, kako bi razlikovao klasične oblike ontologije od obrađivanog.

⁵⁰Usp. Coates: “Existentialism”, 237.

⁵¹Usp. Swenson: “The anti-intellectualism of Kierkegaard”, 572.

opis stvarnosti. Drugim riječima, jezik koji će prikladnije odgovarati (više ili manje) stvarnosti poprimiti će drugačiji oblik.

Egzistencijalist, dakle, živi svoju egzistenciju, uronjen je u vlastitu filozofsku misao, aktivno ju proživljava. On nije nezainteresiran za pitanja vlastitog smisla, želi preuzeti odgovornost za svoje biće, odbija se izražavati konvencionalnim i formaliziranim oblicima istina, već preferira neizravni, indirektni izričaj pomoću analognih oblika, u svrhu očuvanja odjeka osobnog života: rado se izražavaju pomoću romana, drama, dnevnika, ali i literarnim arhetipovima, kao Don Juan ili Abraham.⁵² Proces, kao takav, je afirmiran („kako“, umjesto „što“), ne samo izričaj, već i cjelokupna situacija koja prethodi izričaju, važna je stavka egzistiranja. Zato Radić navodi proces formiranja vlastitih stavova i svjetonazora kao sastavnice čovjekova osobnog i društvenog života, iznalaženje sebe – tj. življenje vlastite suvremenosti dio je procesa kojeg egzistencijalist ne želi zanemarivati.⁵³ Problematiziranje ovog procesa⁵⁴ nalazimo kod američkog klasičara B. Otisa, čime se razvija već prikazana Coplestonova teza o autentičnosti, tj. protiv reduciranja individue na broj ili funkciju. Otis drži kako čovjek živi svoj život u svijetu neposrednog iskustva (*world of proximate experience*) i tom svijetu pripada većina naše aktivnosti. Tu spada posao, ljubav, natjecanje, ekonomija, politika, rat.... To je svijet u kojem se zarađuje, podiže obitelj, osigurava ljubav, prijateljstvo – ali ovaj proces prestaje smrću ili zaboravom.⁵⁵ Otis drži da *logos* kao takav, kao ni racionalna teorija ne pruža dovoljno utemeljenje za rješavanje problema neposrednog iskustva na način kako bi se pridonijelo ultimativnom iskustvu – značenju smrti i svemira. Opredjeljuje se za uporabu drugog sredstva, mita ili *Mythos*-a.⁵⁶ Prihvatanjem Otisovog stava, učinio se velik korak. Naime, preferiranje *Mythosa* nad *logosom* donosi posljedice upravo na obliku izričaja, metodi i promatranome objektu. Opisano konkretno iskustvo neposrednog svijeta koristi svoj obični, svakodnevni jezik – taj jezik prikladno odgovara iskustvima neposrednosti, upravo iz razloga što je svakodnevni jezik ustrojen na način da što bolje odgovara neposrednosti iskustva, što ne bi bio slučaj koji bi vrijedio u, primjerice, poeziji.⁵⁷ Time bi se samo ponovio već navedeni

⁵²Usp. Zurovac: “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 8.

⁵³Usp. Radić: “Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište“, 540.

⁵⁴Nadodajem pojam. Otis ne koristi ovaj pojam.

⁵⁵Otis, Brooks: “Mythos and Logos”, *The Christian Scholar*, Penn State University Press, Vol. 38, No. 3, 1955., 219-231, 219.

⁵⁶Usp. ibid. 219.

⁵⁷Usp. Cobb: “Christianity and myth“, 314.

slučaj reduciranja jednog značenja na drugo, što u konačnici ne vodi nikamo. Podsjetimo se argumenta gdje se govore „besmislice u tehničkom smislu“ dok se iznosi egzistencijalne, metafizičke kategorije, čime se egzistencijalistički referent reducira na tehničko-pragmatički. Nevaljana zamjena referenta jednostavno ne vodi od ispravnih rezultata. Ipak, poezija ima važnu hermeneutičku stavku: značenje jedne pjesme leži u totalnosti, njezinoj potpunosti, a ne u zbroju značenja njezinih dijelova: štoviše, pjesma nije referent na svakodnevno iskustvo, već je analoški bliža značenju mita.⁵⁸

Afirmira li se proširenje shvaćanja ontologije na način da ju se uviđa u pozadini određenih vrsta egzistencijalizma, očekivano je potrebovanje prikladnih načina izričaja, demonstracije, ali i metoda. Čini se više nego opravdanim potražiti motive egzistencijalističkih izričaja i principa unutar mitoloških kategorija.

⁵⁸Usp. ibid. 315.

1. Oživljenje mita

Zamislimo dvije slike, ili bolje, događanja na temelju kojih raspolažemo tim slikama. Prvi slučaj je sljedeći:⁵⁹ pastirski dječak od jedanaest ili dvanaest godina, nalazi se na vrištinama Jutlanda.⁶⁰ Sam je, gladan i hladno mu je. U jednom trenutku, proklinje Boga za svoje gorko stanje. Naposljetku se, ne samo izbavlja iz nemile situacije, već živi dobar, plodonosan i bogat život. Ne samo da je od siromaštva stekao veliko bogatstvo napornim radom, već su ga i velike nedaće životnoga okruženja uglavnom obilazile. Unatoč tome, strašna melankolija muči ga cijelog života, ne uspijeva je se riješiti čak ni u starosti od 81. godinu.⁶¹ Živi u uvjerenju da će ga Bog kazniti zbog njegovih grijeha i da niti jedno njegovo dijete neće doživjeti 33 godine života. Imao je sedmero djece, i za njih pet je bio u pravu. Od preostalo dvoje, samo je najstariji doživio pristojnu starost, dok drugo umire u dobi od 42 godine od nagle i teške bolesti. Pokajnički dječak bio je Michael Kierkegaard, otac proto-egzistencijalističkog filozofa Sørensa. Dakle, ovdje se ne radi o fiktivnoj pripovijetci, već o usmenoj predaji samog Michaela Kierkegaarda koju je ispričao svojoj djeci o vlastitome životu. Bez obzira opredijeli li se čitatelj sumnjati u Michaelovu priču, sadržaj priče je duboko prožimao cijeli Michaelov život, ostavljajući traga čak i na potomstvu. Mi koji čitamo o ovome oko 200 godina kasnije, teško možemo mirna srca ignorirati tamni ugođaj koji Michaelova priča ostavlja.

Drugi slučaj može se doslovno prikazati u slikama – upućujem na poznatu zbirku fotografija Hansa Oldea koje prikazuju Nietzscheovo „posljednje ljeto“ u Weimaru 1899. Fotografije su tmurnog karaktera, a oronuli Nietzsche se nalazi u kasnoj fazi svojih bolesti. Tada je izrazito slabog vida, gotovo slijep, slabe kontrole nad vlastitim tijelom, bitno paraliziran, vjerojatno i bez bistra uma. U

⁵⁹Usmena predaja Michaela prepoznata je i zabilježena i Garffovoj biografiji o S. Kierkegaardu. Usp. Garff, Joakim: *Søren Kierkegaard. A biography*, preveo Kirmmse, Bruce H, Princeton University press, 2007. 136. Søren je iza sebe ostavio mnoštvo dnevnika, bilježnica i manuskripta koji su bili od velike pomoći biografima i povjesničarima prilikom rekonstrukcije njegova života i misli. Od 26 bilježnica koje je koristio u poglavito refleksijske svrhe, 10 je označio: AA, BB, CC, DD, EE, FF, GG, HH, JJ, and KK. usp. ibid. 98. J. Garff, biograf kojim se ovdje služim, izriče kako se prikazana predaja nalazi zabilježena u Kierkegaardovoj bilježnici “JJ” u unosu iz veljače, 1846. godine. usp. ibid. 136.

⁶⁰Poluotok u sjevernoj Europi koji čini kontinentalni dio Danske i dio sjeverne Njemačke (Južni Schleswig). Prema legendi koju prenosi Beda Časni (Venerabilis) iz 7-8. st (prijelaz), Jutland je dobio ime po Jutima (eng. *Jutes*), jednom od plemena koje je ondje živjelo. Juti su uz Anglese i Saksone bili moćna germanska plemena.

⁶¹Michael Kierkegaard rođio se 12. 2. 1756. u Sæddingu i umro 9. 8. 1838. u Kopenhagenu.

razdoblju od 1898. do 1899. (godini nastanka fotografija), Nietzsche je navodno preživio dva moždana udara koji su ostavili posljedice. Sredinom kolovoza 1900.-te zadobio je upalu pluća, a u noći između 24. i 25. kolovoza – još jedan moždani udar. Otac „nadčovjeka“ umro je u vjerojatno najslabijem izdanju u kojem je to moglo biti, oko podneva 25. kolovoza. Čini se da ovi biografski podaci imaju retroaktivno značenje na njegov život i stvaralaštvo u vidu paradoksalnosti.

1.1. Hermeneutsko razumijevanje mita iz konteksta egzistencijalističke problematike

Iščitavanjem ova dva slikovita slučaja, očekivano se u čitatelja javlja sud „ovo je mračno, morbidno i tužno“. Odakle taj sud? Opravdano je temeljiti ga ukusima, empatijom, afektima... Pa ipak, najupečatljivija je zasigurno njegova neposrednost. Takav sud često se pojavljuje spontano, razlikujući se ponekad od suda koji bi se temeljio na refleksiji ili spekulaciji. Pojedinci bi se čak upustili u spekuliranje prema principu „ovo (X) je gore od (Y)...“, ili možda „Ovo (X) je kao (Y)...“. Prvi slučaj riječju „gore od“ predstavlja gradaciju, što prema definiciji označava omjer unutar iste kategorije. Drugim riječima, objekti koji su mjereni (ovdje: suđeni) suočeni su jedan nasuprot drugog – što je moguće i legitimno, upravo zato što su unutar iste kategorije.⁶² Drugi slučaj (X je kao Y) označava analogiju, odnosno povezivanje ili čak komparaciju fenomena koji nisu unutar iste kategorije.⁶³ Čini se da je za filozofe ovaj slučaj zanimljiviji. Pojasnimo.

Lako je složiti se s Radićevim iskazom kako je temeljno svojstvo čovjeka upravo duhovno odnošenje prema svijetu. Duhovni odnos predstavlja tipično i specifično ljudski čin, svojstvenost

⁶²Primjer 1. (objektivni): Stol A dug je dva metra. Stol B dug je jedan metar. Dakle, stol A je dulji od stola B. Sud je činjeničan, jer govori o objektima (stolovi) unutar iste kategorije (duljina) koji su uspoređeni konkretnim standardom (centimetri, metri...). Unutar iste kategorije stolovi mogu biti omjereni s kvantificiranim rezultatom. Primjer 2. (subjektivni): Sladoled od čokolade (A) ukusniji je od sladoleda od jagode (B). Kategorija je ista (okus sladoleda), ali sud nije ni objektivan ni kvantificiran (ne može se izraziti konkretnom mjerom), već se temelji na osobnom ukusu i preferenciji. Utoliko, u ovom slučaju sud ovisi o osobnom ukusu.

⁶³Primjer 3. (analoški). Pokvario se televizor za vrijeme gledanja važne utakmice, što je baš kao kad se prijatelju pokvario sat kada se prijatelj trebao rano probuditi uz zvonjavu svoga sata. Ovaj primjer pokazuje sud iz analogije čiji referent subjektivno dodaje. Neugodnost kvara televizora analogna je kvaru prijateljeva sata, upravo zato što kvar tehnološkog aparata u nezgodno vrijeme predstavlja subjektima teškoću za obavljanje rada koji vrednuju, koji im je važan. Referent je potpuno subjektivan i nadodan. Koherencija ovog iskaza ovisi o tome raspolaže li se tim subjektivnim nadodanim referentom ili ne. Okrenimo problem naopačke: ako nemamo takav subjektivni nadodani referent – što nedostaje kako bismo zadovoljili koherenciju? Logički (osim isprazne tautologije), to se ne može znati. Hermeneutički, postoji dovoljno opravdanje za pretpostavkom da tumačenje valja započeti od iznalaženja vrijednosti (aktivnosti čina vrednovanja) subjekta.

čovjeku upravo zasto što je čovjek.⁶⁴ Takvom duhovnošću označena je mogućnost apstrakcije, odmicanja od senzističkih, osjetilnih impresija, mogućnost pojmovanja, odnosno poopćavanja.⁶⁵ Jedan od općih pojmova temeljen na mogućnosti apstrakcije koji je za ovu temu od velikog značaja je pojam 'dobro'. Širina pojma 'dobro' zahtjeva neki referent ili kriterij kako bi bio smislen. Zato S. Radić pojašnjava da se pojam 'dobro' može razumjeti tek kada se objasni na što se taj pojam odnosi: logički po sebi on ne iznosi ništa više no „X je neki dobar Y“, zaključujući da je relacija ključna za atributivno određenje pojma 'dobra'.⁶⁶ Funkcionalno razumijevanje dobra, kako ga Radić naziva, potrebno je za daljnje izlaganje ostatka ovoga doktorskoga rada – funkcionalnost ne označava tek iskoristivost, već se radi o podesnosti ili prikladnosti stvari i entiteta za koje je po naravi određeno.⁶⁷ Pripisivani funkcionalni prediktor u obliku poimanja dobra predstavlja činjenicu da iako se aksiološki karakter određuje opisnim karakterom, Radić upozorava kako unatoč tome ta dva karaktera ne predstavljaju isto, s obzirom na to da poznavanje kvalitete nečega još uvijek ne znači da je nešto dobro.⁶⁸ Daljnje izlaganje neće se nastaviti u očekivanome smjeru, odnosno etici, već funkcionalizirano poimanje pojma 'dobra' valja pozicionirati uz prikladno poimanje mita. Mit

⁶⁴Usp. Radić, Stjepan, *Dobro i norma. Lingvističko-analitički pristup problemu „biti“ vs. „trebati“*, Naklada Breza, Zagreb, 2022. str. 9. Čini se da Radićevo korištenje riječi „duhovno“ slijedi klasični vidik značenja u Hrvatskom konsenzusu. Utoliko se odnosi na tipično ljudska nematerijalna svojstva i principe. Obično se ističe pod vidikom antropološkog svojstva u čijoj je podlozi oblik apstrakcije, tj. uma. U pravilu se značenje riječi „duhovno“ u Hrvatskom filozofskom znanstvenom konsenzusu poklapa s korištenjem riječi „*der Geist*“ u njemačkom filozofskom konsenzusu. U oba navedena slučaja, razlikuje se „duhovno“ od „duševnog“, pod vidikom filozofskog nasuprot religijskog tumačenja, ali u pravilu i različitog objekta. S obzirom da se ovaj rad koristi mnoštvom izvora na engleskom jeziku, navedenu distinkciju valja imati na umu. Iako engleski jezik poznaje ovu razliku, ona obično nije iskazana toliko „bliskim“ pojmovima, već se na mjesto „duhovnog“ obično koristi kakav „sekularniji“ oblik u svrhu naglašavanja razlike u značenju. Primjerice, *mind*, *abstract* ili *intellect*, ovisno o kontekstu.

⁶⁵Apstrakcija je već navedena, i jasan je pojam. Korijeni pojma su antičko-grčki, teorija, odnosno θεωρία. Radić na 9. str. djela *Dobro i norma* korijen riječi θεωρία pripisuje riječi θεός, (Bog), što označava motrenje onoga što je osjetilima nedostupno. Hrvatski prijevod riječi „teorija“ je „motrenje“ (usp. *ibid.*), gdje Radić upozorava na moguću nejasnoću – da „motrenje“ može označavati nešto isključivo vizualno, što nije slučaj. Alternativno pojašnjenje može se iznaći u riječi θεωρός, što označava „gledatelja“ ili „motritelja“. Čini se da se riječju θεωρός označavao gledatelj (u teatru) i sveti izaslanik (osoba koja je prenosila poruke proroka ili proročišta). Čini se da etimologija podupire oba tumačenja: θέα (vid, pogled) i ὁράω (gledam; prvo lice jednine).

⁶⁶Usp. *ibid.*

⁶⁷Usp. *ibid.* 54. Radić koristi sintagmu „po naravi“, što označava metafizički karakter, u djelu se kreće na polju etike i analitike. U ovom radu upotrebljavam ga u mahom ontološkom smislu te zadržavam njegovu funkcionalnu predikatnu bit kako je izloženo.

⁶⁸Usp. *ibid.* 55. Pri ovoj distinkciji Radić se poziva na Rickena. Razlikovanje aksiološkog i deskriptivnog karaktera se u djelu dokazuje metodom *reductio ad absurdum*: dobar kradljivac auta, egzekutor itd... (primjeri s iste stranice). S obzirom da zločin ne može biti svrha ljudskog djelovanja, očito je da uz kriterij razlikovanja vrijednosnog i deskriptivnog nešto nedostaje, kako i sam Radić naglašava.

u najkraćim crtama, podrazumijeva slikoviti govor, govor u slikama. Pridruži li se antičko-grčko razumijevanje *mythosa*, valja onda nadodati tumačenje mita kao – priče.⁶⁹

1.1.1. Simbolizam

Fenomenom i razumijevanjem mita, mahom pod simboličkim vidikom bavi se hrvatski profesor I. Džinić. Već je, posredstvom Radića, izložena mogućnost duhovnog odnošenja prema svijetu i takav duhovni čin preciziran je kao tipično ljudski. Značajan način izraza apstraktnih veličina jest pomoću simbola, što može navesti na povezivanje *logosa* i simbolizma. Na temeljnoj razini, taj zadatak je jednostavan: Ω , brojevi, π ; u fizici, F, T, t; u prometu trokut usmjeren prema dolje, ili pak Andrijin križ uz željeznicu. Naravno, simbolizam značajno nadilazi klasično poimanje znaka; lako je razumjeti crvenu i zelenu boju na semaforu, lubanju na malim bočicama, ili sliku vatre otiskane na spremnicima blizu benzinskih stanica. Simboli su u pravilu intuitivnog karaktera, a praktični i svakodnevni su jednostavni za shvatiti i primijetiti. Nisu svi takvi - neki mogu biti složenijeg i transcendentnog karaktera. Ovdje ubrajamo: specifičan znak ribe ili križa u kršćanskoj tradiciji, uloga hostije u kršćanskoj svetoj misi, poseban svijećnjak (*menora*) u židovskoj tradiciji; zlatni orao u Rimljana, ili čak trojanski konj. Meta-simbolizam, primjerice na polju jezika, jest također značajan.⁷⁰

Ključnu važnost ipak nosi iskaz da je simbolizam usko vezan za referent, odnosno svaki simbol dobiva značenje uz referent. Posredstvo Džinića nosi važnu ulogu – koristeći se Cassirerom, hrvatski profesor pojašnjava da oblici duha, tj. aktivnog duhovnog čina dobivaju osjetilne supstrate koji služe kao izrazi duha, ili jasnije – simbol je izraz duha (Cassirerova teza).⁷¹ Istome filozofu

⁶⁹Džinić, Ivo: *Snaga mita. Uz filozofiju Ernsta Cassirera*, Fakultet hrvatskih studija, ur. Stjepan Radić, Zagreb, 2023, str. 124.

⁷⁰Simbolizam na polju jezika odlično se može odlično povezati s iskazom da su simboli i referenti usko povezani. Štoviše, postoje popularne pošalice upravo oko tog fenomena. Primjerice: „Soml 8 π “. U klasičnom, ovdje matematičkom značenju, vidimo neka slova, brojeve, i znak „pi“, koji u matematici i fizici predstavlja konstantu koja predstavlja omjer opsega kruga i njegova polumjera, a približno je jednak broju 3.14159. U prikazanom smislu, možemo razumjeti pojedine simbole, ali ne i zajedničko značenje. Nasuprot tome, pročitamo li iskaz na engleskom jeziku, izgovorit ćemo: „Someone ate pie“, tj. „Netko je pojeo pitu.“ Znak „pi“ i riječ za pitu (*pie*) se na engleskom jeziku isto izgovaraju. Slično je sa znakom 8 (*eight*), i glagolom „jesti“, točnije „pojeo“ (*ate*) – na engleskom jeziku zvuče isto pri izgovoru. Specifično ova vrsta pošalice na engleskom jeziku naziva se *Pun*, a označava ekvivokacijsku razliku – isti znak s različitim značenjem. Ključ pošalice je radikalna razlika u značenjima uslijed različitog referenta, unatoč istom znaku. Odnosi jezičnih zakonitosti pomoću kojih ovdje dobivamo smisao su također analogni: polazište, odnosno znak su isti, dok su kategorije tumačenja značajno različite.

⁷¹Usp. Džinić, *Snaga mita*, 21.

Džinić pripisuje stav da se razmatranjem mita kao simboličke forme dobivaju najbogatija razjašnjenja izražajne funkcije mita – s obzirom da su umjetnost i religija, poput mita, izrazi duha, simbol je tada neizostavna pojava⁷² koju se ne valja izostaviti prilikom tumačenja određenih filozofskih tekstova (s obzirom da je apstrakcija tipični proizvod duha, dakle čovjeka, a istovremeno ključna radnja/metoda filozofije).

1.1.2. Opća percepcija i shvaćanje mita

Kako bi se izbjegle nejasnoće, valja istaknuti ono što se pod riječju „mit“ ovdje ne podrazumijeva. Džinić je jasan kada tvrdi da se mitologiju ni filozofiju ne bi smjelo percipirati kao egzotiku, ili pak kao gomilanje znanja o mitu, već upućuje prema „bogatstvu spoznaja za višestruku (samo)refleksiju.“⁷³ Nisu strani slučajevi omalovažavanja mita, najčešće iz vulgarne percepcije u smislu karakteriziranja nečeg jednostavno neistinitog, tajnovitog ili pak iluzije koju valja opovrgnuti – tako pojmljen mit označava bajkovitu priču koju nema veze sa stvarnošću. Neobičnu pojavu Džinić nalazi i u određenju mita u Hrvatskoj enciklopediji, gdje ga se razumije kao priče o nadnaravnim radnjama bogova i velikih junaka – iako se radi i o pričama koje su pridonijele razvojem kulture, dok je njihovo usmeno prenošenje ranijim zajednicama označavalo oblik rituala, obnavljajući kolektivno pamćenje i osjećaja pripadnosti.⁷⁴ Ističe se i raslojavanje europskog društva u vrijeme zrele renesanse, kada je mit podvrgnut procesu historizacije čime njegova uloga vrijednosnog autoriteta postaje sporednija, dok za vrijeme prosvjetiteljstva dobiva primitivno-praznovjerni značaj. Tada je podvrgnut snažnoj kritici – dostojanstvo se mitu vraća s 19. stoljećem kroz mislioce romantizma koji ga shvaćaju kao pohranu osjetilne strane ljudskog iskustva, te racionalnu – povezivanje kultura bez obzira na zemljopisno, povijesno ili nacionalno podrijetlo.⁷⁵ Sličan tretman mita pojavljuje se i u inozemstvu, naznačujući da se ne radi o nedostatku nacije ili naroda, već zajedničkom nasljeđivanju iz struje koja je započela snažan oblik kritike. Mislim na prosvjetiteljstvo 18.-og stoljeća koje, prema R. Aldwinckleu čini nepravdu široj uporabi riječi „mit“, od klasične platonovske do moderne uporabe – s obzirom da se mit karakterizira kao priča, spontani proizvod nerefleksivne i nekritične svijesti, uza što se obično nadovezuju osobni ili kvazi-

⁷²Usp. ibid. 22.

⁷³Ibid. 12.

⁷⁴Usp. ibid. 123.

⁷⁵Usp. ibid.

osobni oblici koji čine nadljudske funkcije.⁷⁶ Prosvjetiteljski stav o mitu se lako prelijeva u kasnije pozitivističko shvaćanje mita, što pridonosi daljnjem zaobilaženju mita kao nelegitimnom izvoru.⁷⁷ Čini se da se Aldwinckle slaže s Džinićem, dodajući da mit predstavlja stvarnu prisutnost svetoga u svijetu vremena i prostora, odnosno imanenciju transcendentne stvarnosti.⁷⁸ Sakralno orijentirani Aldwinckleov opis proširuje Otis kritičkim osvrtom prema mitologiziranju pri tvrdnji da pristup prema neposrednosti u 19. i 20. stoljeću često stvara lažne ultimativnosti, primjerice ekonomiju, u nadi da se nadomjesti sve slabiji eshatološki karakter prosječnog pojedinca.⁷⁹ Podsjećam također na Džinićevo isticanje (Cassirerove teze) kako sam ἀρχή nosi mitološke sastavnice unatoč tome što predstavlja točku odjeljivanja filozofije od mita, ovaj pojam ipak, u određenoj mjeri, sadržava oboje.⁸⁰ *Logos* i *mythos* se na sebi svojstven način ipak razvijaju kroz povijest filozofije. Lako je braniti iskaz da sadržaj mita prikriva neki racionalni sadržaj, odnosno da se do pohranjene “posredne” istine treba doći pomoću mitske slike.⁸¹ Izloženom shvaćanju mita valja iznaći funkcionalistički shvaćeno ‘dobro’ kako bi se očitovala “gustoća bitka” u ontološkom smislu.⁸²

1.1.3. Pregled počela za hermeneutski pristup mitu iz egzistencijalističkog konteksta

Struktura ovog argumenta počela je Radićevom tvrdnjom kako je duhovnost svojstvo čovjeka baš zato što je čovjek, odnosno tipično i specifično ljudska danost. Taj nematerijalni vidik čovjeka iznalazi izraz svog apstraktnog čina – simbol. Simbol je utoliko oznaka za pozadinsku apstrakciju. Međutim, ljudski duh izražava se u više oblika, kroz filozofiju, religiju, umjetnost, pa i mit. Simbol, kako je rečeno – jest izraz (znak) iza kojeg se pohranjuje apstraktna pozadina, ideja u širem smislu. Također, filozofija, religija, umjetnost i mit sasvim se prikladno koriste simbolima. Simbol može nositi tematsko značenje bilo kojeg od ovih izraza duha (pa i više njih), ali proces tumačenja simbola je tipično filozofski – hermeneutički zadatak. Pri tome tumač nije obavezan ostati na polju filozofije (primjerice, prilikom tumačenja nekog religijskog rituala u teologa). Nadalje, za mit je

⁷⁶Usp. Aldwinckle, R. F.: “Myth and Symbol in Contemporary Philosophy and Theology: The Limits of Demythologizing”, *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 34, No. 4, 1954, str. 267-279, 267.

⁷⁷Podsjećam na naglašavanje korištenja prikladne metode na prikladan problem. Izmjeni li se referent, rezultat će biti nevaljan. Upravo poput tvrdnje pragmatista egzistencijalistu da “iznosi besmislice” iz prethodnog poglavlja, nevaljano izmjenjujući referent i pritom dobivajući nevaljani rezultat-dobiva se ista greška koja je utkana u tadašnji pojam mita.

⁷⁸Usp. *ibid.* 267.

⁷⁹Usp. Otis: “Mythos and Logos”, 224.

⁸⁰Usp. Džinić, *Snaga mita*, 34.

⁸¹Usp. *ibid.*

⁸²Usp. Radić, *Dobro i norma*, 31. „Gustoća bitka“ je Radićev pojam.

navedeno kako ga karakterizira slikoviti govor, često u obliku priče, a označava kulturno bogatstvo poziva na (samo)refleksiju i Aldwinckleovu imanenciju transcendentne stvarnosti (iako ovaj autor koristi sakralni kontekst). Neka poruka ili istina nalazi se skriveno, utkano u mitsku sliku. Tumač se susreće s prilikom da takvu sliku „istjera na svjetlo dana“, učini ju jasnijom, objasni ju, ili ju pak prigrli toliko snažno da mu ona promijeni život. Neke pojave participiraju na udjelu i *logosa* i *mythosa* (npr. *ἀρχή* u doba miletske škole) – istraživanje i tumačenje pojmova i pojava opravdano može biti slojevito. Naravno, radi li se o „dobrom mitu“⁸³, tada se postavlja pitanje – „Što takav (X) mit čini upravo takvim mitom (X)?“⁸⁴ Riječ „takav“ označava očitu nepoznanicu, ali i upućuje na ontološku kategoriju – logički ekvivalentan upit bio bi: „Radi čega je takav (X) mit upravo kakav jest?“ Ovaj upit je instanciran oblik klasične skolastičke definicije *bîti* (*essentia*) što se obično oblikuje kao: „bit je ono što čini bićem upravo takvim bićem, tj. onim što jest upravo takvim kakvim jest.“ Time se izlaganje o mitu i njegovom funkcioniranju dovodi na ontološko tlo. Zato je „gustoća bitka“ važna – jer je riječ „takav“ sadržajno i dalje nepoznanica. S obzirom da je predstavljena kao predikator, odgovorom na ovu nepoznanicu izravno se na određeni način tumači mit. Podsjećam da se mitu pripisuje, između ostalog, kolektivno pamćenje, usmena predaja, ritualna uloga, slikovit govor, oblik neposrednosti, te refleksija i transcendencija. Svaki od ovih navoda može predstavljati konkretnu aktivnost, živa bića u određenim radnjama. Nazire se uloga „gustoće bitka“ – bitak, koji kao takav predstavlja princip po kojemu biće jest, ono što jest (*quod est*), odnosno biće, može se pridijevati među diferencirane oblike konkretnih bića unutar mita, s tim da tumačenje bića samim time postaje oblik tumačenja mita. Takvo trajno-nastajuće tumačenje mita postaje ovisno o tumačenju likova, odnosno konkretnih bića, koje pojam „gustoće bitka“ izvrsno opisuje. Dakle, govori li se o „dobrom mitu“, radi se o ontološko-hermeneutičkom pitanju. Likovi unutar takvog „dobrog mita“ participiraju i na *mythosu* i *logosu*, a s obzirom na prikazano metodičko proširenje, njihovo tumačenje će mahom počivati na analogiji.

⁸³ Moja sintagma. Predstavlja referent na prethodno prikazane principe: Funkcionalni vid pojma ‘dobra’ kod Radića, te kratko izlaganje o mitu utemeljeno iskazima Džinića, Otisa i Aldwincklea.

⁸⁴ Cilj ovog pitanja nije ograditi se tautologijom. Suptilna nadodana razlika jest što se prvi X nalazi nakon riječi “takav”, a drugi se nalazi nakon sintagme (“upravo takvim mitom”), čime želim naglasiti razliku atributivnog predikatora i predmeta kojeg određuje. Dvostruko korištenje istog simbola “(X)” čini se nužnim s obzirom na to da iskaz sadrži samo jednu varijablu, koja je u ovom slučaju autorefleksivnog karaktera, upućuje na samu sebe. Ovaj upit preglednog je i informativnog karaktera, a ne formalnog, ponajviše iz dva razloga. Prvi je što se nalazi u obliku pitanja (upita), a drugi što bi jezik predikatne logike preciznije oblikovao iskaz. Za potrebe ovoga rada, opredjeljujem se za upotrebljeni oblik.

1.1.4. Hermeneutički pristup razumijevanju mita

Podcrtajmo Džinićevo naglašavanje kako je Cassirer nastojao dokučiti bit čovjeka “u njegovim različitim izražajnim mogućnostima”, odnosno zainteresiran je u uvidu u opću strukturu ljudskih djelatnosti.⁸⁵ Odmak od spomenutih oblika idealizma, nadasve formaliziranog postiže se u cilju – ne radi se o isključivoj, naglašenoj preciznosti i preglednosti u općem smislu, već se smjera određenju ljudskog i njegovog izraza, dok filozofija nudi uvid u njihovu temeljnu strukturu, te njihovo obuhvaćanje kao cjeline.⁸⁶ Prikazano razumijevanje odnosa mita pripisuje se Schellingu, ponajprije radi njegove *Filozofije mitologije (Philosophie der Mythologie)* iz 1842. godine. U djelu je opisan pothvat zamjene alegorijskog tumačenja mita (koji je tada bio na snazi) i zamjeni ga se tzv. tautegorijskim tumačenjem, što znači da mitske likove valja shvaćati polazeći od njih samih, s obzirom da mit pretpostavlja vlastite načine nužnosti i ne odnosi se samo na izmišljeni svijet, prenosi Džinić.⁸⁷

Čini se da se radi o tumačenju iz koherencije. Na taj način tumačenje se ne izgrađuje kako bi išlo za izvanjskim, jasnim, objektivnim značenjem eksternog karaktera (kao takvog jasnog, odjelitog i priopćivog neovisno o mitu, nego izvanjskom predmetu), već je tumačenje ovisno o samome mitu, intimno proizlazi iz njega i potrebuje ga za daljnje priopćavanje. Prioritet je podcrtan u *Snazi mita*: „U mitu se ne treba u tolikoj mjeri rukovoditi razumijevanjem njegova sadržaja koliko njegovim značenjem za ljudsku svijest i intenzitetom njegova doživljaja odnosno vjere u njega kao nečega stvarno postojećega.“⁸⁸

Osvrt prema Schellingu valja pronaći i kod Tilicha koji nadopunjuje prikazani pristup koherenciji. Tilich se slaže kako kriteriji objektivnog iskustva nisu prikladni za izraz egzistencije kod egzistencijalnih mislilaca, već oni potrebuju alternativne načine izražaja (npr. Schelling koristi tradicionalne religijske simbole, Kierkegaard paradokse, ironiju i pseudonime, Nietzsche proroka

⁸⁵Usp. Džinić, *Snaga mita*, 25.

⁸⁶Usp. *ibid.* 25.

⁸⁷*Ibid.* 36.

⁸⁸*Ibid.* Spomenuti “...doživljaj odnosno vjera....” u ovom citatu za sobom povlači stilski kontekst koji u ovom radu može zvučati neobično ili navoditi na pogrešan trag. U kontekstu ovoga rada težinu valja postaviti na riječ “doživljaj”, odnosno preporučujem da se “vjera” u ovom kontekstu shvati kao oblik hipotetike, odnosno uvjet mogućnosti uspostave koherencije pomoću jednostavne logičke operacije kondicionala (ako-onda).

itd.) – u svima njima očituje osobni, odnosno ne-objektivni karakter mišljenja i izraza.⁸⁹ Dodatno preciziranje na tragu tautegorijskog tumačenja nudi i Otis ističući kada se jezik *mythosa* tumači kao alegorija ili simbolizam, odnosno neki oblik tumačenja koji nije doslovan, stvarnost ne iznalazimo iz simbola, već iz onoga što taj simbol simbolizira. Unatoč tomu, referent simbola određen je odabranom teorijom istine.⁹⁰ Predlažem stoga razumijevanje mita (u svrhu strukturiranja ovog rada) koje bi počivalo na misli Tilicha, Džinića i Otisa, ne zaboravljajući u njihovoj recepciji izvorište Schellingova pothvata. Utoliko, tumačenje mita je hermeneutički zadatak koji se oslanja na specifičan oblik koherencijskog sustava. Slikovitost mita nije prikladna za doslovno značenje, stoga se odabire druga metoda i polazište. Mitovima se afirmira unutarnja struktura koja čini važan uvjet tumačenja. Stoga se likove tumači polazeći od njih samih. Time se do rezultata dolazi „specifičnim objektiviranjem“⁹¹ bića i zbivanja, te donosi važan novi vidik za: a) Iskaz da je unutar mita sadržana, pohranjena poruka, unutarnja „istina“ koju valja iznaći prikladnom metodom, te b) sintagmi „dobar mit“, odnosno doprinos razradi na pitanje „Što čini takav (X) mit upravo takvim mitom (X)?“

1.1.5. Oblici (tipovi) mita

Potrebno je problematizirati još jedan vidik mita. U prethodnom odjeljku korištena je Aldwinckleova sintagma imanentnog koje upućuje na transcendentnu stvarnost. Za potrebe ovoga rada, predložena sintagma je razumljiva. Međutim, ovaj autor pozicionira ju na polje sakralnog karaktera. Uključi li se prisnije ovaj kontekst, pojam “transcendencije” može postati višeznačan i voditi u nejasnoće. Aldwinckle tvrdi kako religija i mit nisu identični – ni oblikom ni dušom,⁹² mit za njega postaje simboličan tek uz religijsku svijest, gdje slike i znakovi senzističkog svijeta upućuju na transcendentnu stvarnost.⁹³ Valja nadodati i tipove *mythosa* kako ih shvaća Otis –

⁸⁹Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 55.

⁹⁰Usp. Otis: “Mythos and Logos”, 225.

⁹¹Usp. Džinić, *Snaga mita*, 37. Sintagma je preuzeta iz navedenog djela, u kojemu izvorno stoji “specifičan način objektiviranja svijeta” kao oznaka mita kako ga shvaća Cassirer. Suptilnom razlikom u tekstu želim prikazati metodički zaokret prema egzistencijalističkoj tematici koja će se promatrati kroz ontološki vidik.

⁹²Autor ovdje koristi riječ *spirit*. Kako bi se izbjeglo miješanje s tumačenjem riječi “duh” i “duhovno” koje je prethodno izloženo, odabirem izraz duša, iako bi možda “duh” kontekstualno prikladnije odgovaralo. Teško je tvrditi je li autor uporabom ovog pojma možda želio ilustrirati sadržaje koji su prethodno objašnjeni riječju “duh”, štoviše, takvo tumačenje može biti opravdano. Iz samog teksta nije potpuno razvidno je li taj slučaj posrijedi, stoga ih ovdje razlikujem.

⁹³Usp. Aldwinckle: “Myth and Symbol in Contemporary Philosophy and Theology”, 268.

mythos generalnosti i eshatološki *mythos*. Čini se da u u oba tumačenja pojam vremena (vremenitosti) nosi ključnu ulogu. U prvom slučaju, *mythosu* generalnosti, vrijeme i temporalnost predstavljaju središnju prepreku značenju unutar egzistencije. Vrijeme je opisano kao destruktivni element i označava smrt partikularnih stvari i objekata – općenitosti (*generalities*) su jedino što preživljava diktat vremena. Takve općenitosti izražene su kao obrasci koji se ponavljaju, tipovi traju i nakon što predstavnik umre, ideje traju dok njihovi vremeniti izrazi propadaju itd. Mitovi generalnosti su za Otisa iskaz stabilnosti i trajnosti, čovjek u njima nalazi sigurnost i sreću time što se udaljuje od vremenitih, partikularnih stvari i veže se uz vječnost.⁹⁴

Drugi slučaj predstavlja mitove koje Otis naziva eshatološki *mythos*. Ovdje je značajnost egzistencije usko vezana uz vremenitost, događanja (ovdje mislim: postojanje ili kretanje) isključivo postoje kao vremenita, ali takav vremeniti kontekst je usidren u vječnome, kroz koje se spašava od propasti. Vrijeme se giba prema vlastitome ispunjenju – sve je postavljeno i fino-podešeno od Boga, a čovjeku je prepuštena sloboda da donese odluku o vlastitoj sudbini koja će, u konačnici, biti njegova za vječnost.⁹⁵ Eshatološki *mythos* ovoga izdanja pretpostavlja moralnu dimenziju jer čovjekova odluka prema dobru ili zlu čini njegovu sudbinu. Oko ključne razdiobe, Otis i Aldwinckle se slažu – Aldwinckle naglašava važnu razliku između “mitova” koji govore o događajima koji su se “dogodili” unutar sfere vremenitosti, te oni mitovi koji opisuju misterij stvaranja i posljednja događanja povijesti, tj. ispunjenje vremena koje se nalazi onkraj ljudskog iskustva.⁹⁶ Čini se da oba navedena autora na umu imaju kršćanstvo ili barem monoteističku religiju prilikom izlaganja mita. Time se lako ostaje u uvjerenju kako autori žele naglasiti mit monoteističke religije u odnosu na ostale. Pristane li se uz ovaj sud, valja razmotriti sljedeće: prethodno izlaganje mita, prvenstveno pomoću Džinića i Tilicha, u podlozi nosi misli Schellinga i Cassirera. Naglasak je bio na tumačenju mita (gdje je bio spomen o tautegorijskom tumačenju) i simbolizmu kao izrazima duha, odnosno ljudske duhovnosti. Utoliko, shvaćanje, uloga i kontekst mita kako je izložen u prethodnom tekstu može i ne mora biti sakralan.

⁹⁴Usp. Otis: “Mythos and Logos”, 218.

⁹⁵Usp. *ibid.* 219-220.

⁹⁶Usp. Aldwinckle, “Myth and Symbol in Contemporary Philosophy and Theology”, 268. Navodnici na riječima “mit” (*myths*) i “dogodili” (*happend*) su Aldwinckleovi.

Otiso i Aldwincklevo naglašavanje distinkcije (između oblika mitova) nije u kontrastu s prethodno izloženim poimanjem mita, nego ono, prihvati li ga aksiološki⁹⁷ ili ne, predstavlja egzistencijalistički problem. Problem glasi: Što razumijevanje (takvih distinkcija) mita znači za konkretan lik ili osobu unutar mita?⁹⁸ Podsjećam na pojavu tautegorijskog tumačenja – polazi li tumačenje od samih likova kako bi se rekonstruirala koherencijska struktura, tada bivstvovanje lika ili osobe samim time utječe na stvaranje (su-kreiranje) mita. Pod bivstvovanjem ne mislim tek na puko postojanje, već *način* na koji se postoji, s tim da taj način podrazumijeva konkretan odabir. Podsjećam također kako je zaokret od “što” na “kako” jedan od temeljnih zaokreta svojstvenih pojavi egzistencijalizma. Dakle, konkretni lik nije samo bezdušni, formalizirani dio velike priče poput kakva kotačića u masivnome stroju, već biće koje aktivno bira, tvoreći vlastitim izborom sliku svoje autentičnosti. Takav izbor i autentičnost su ono što daje životnost mitu, izdvajajući ga iz vulgarnog poimanja priče, ali i osuđujući ga na trajnu vezanost života i dodjeljivanja značenja. Prema tome, nije zanemarivo “s koje strane vremenitosti”⁹⁹ mitski lik iznalazi poimanje bivanja i značenja.

Čak štoviše, takav iskaz može se shvatiti radikalno. Sam Otis dijagnosticira kako je u njegovo doba (korišteni članak objavljen je 1955.) jedini živući odabir zapravo između eshatološkog *mythosa* i jednostavne ateističke negacije – utemeljujući takvu radikalizaciju na tvrdnji da pseudo-mitovi pokazuju ultimativnost neposrednog iskustva, ali naposljetku propadaju uslijed prirode vremenitog procesa.¹⁰⁰ Drugim riječima, u kontingentnom svijetu nema takve strukture, sile ni intelekta koji bi odoljeli zubu vremena. Jasno je kako je ovaj Otisov prikaz reduktivan. Međutim, ne držim da pri tome čini pogrešku. Reduktivan prikaz zapravo opisuje reducirano shvaćanje mita, ali i dodjeljivanja značenja. Čitatelju lako može pasti na pamet Zlatno tele iz biblijske Knjige Izlaska, prilikom ilustriranja ultimativnosti arbitrarno nabačenom tumačenju neposrednosti. Utoliko, stava

⁹⁷Odabir između poimanja mita i opredjeljivanje za nekog od njih u konačnici ovdje može biti aksiološki sud, jer će se vjerojatno raditi o refleksijskom tipu vrednovanja.

⁹⁸Opravdano je tvrditi da u ovome pitanju kulminira prethodno spomenut Aldwinckleov iskaz gdje tvrdi kako religija i mit nisu identični – ni oblikom ni dušom, te nadodaje ulogu religijske svijesti za put prema transcendentnome. Navedeni iskaz upotrebljen je kako bi se ilustrirala povezanost između: tumačenja (mita) i (religijske) svijesti kao načina kojim se smjera transcenciji. Jasno, mit i religija mogu upućivati jedno prema drugome, no važno je istaknuti da argumentiranje (za razliku od Aldwincklea) izlažem iz vidika egzistencijalizma. Stoga valja imati na umu da izlaganje argumenta u ovome radu sadrži dodatnu premisu, u odnosu na njenu izvornu uporabu. Dodatna premissa, odnosno polaznje od konkretnog pojedinca ovdje je od značaja jer objekt mita, kao i objekt religije nadilaze (transcendiraju) pojedinca, iako je on sam, u svojoj egzistencijalnoj ‘bačenosti’ upućen na oboje.

⁹⁹Moja sintagma za Otisovo tumačenje *mythosa* generalnosti i eshatološkog *mythosa*.

¹⁰⁰Usp Otis: “Mythos and Logos”, 228.

sam kako će pojednostavljeno, reducirano iznalaženje ili nabačaj značenja potrebovati reduktivan (ne reduciran!) oblik opisivanja. Dodatno pojašnjenje Otis nudi u opisu uloge *logosa*. Oblikovanje značenja i tumačenja participira na *logosu*, a autor navodi mogućnost kako *logos* čovjeku pruža iluziju moći i progresa. Zato, pomalo provokativno, tvrdi kako se čini da gotovo neograničen kapacitet čovjeka prema znanju može spasiti od konačne anihilacije. Isto tako, tvrdi, *logos* može biti instrument uništenja lažnih mitova i lažne sigurnosti, što za njega znači da je *logos* dokaz eshatološkog mita, a tenzija *mythosa* i *logosa* nastajanje istine u vremenu.¹⁰¹ Čini se da Otisova i već spomenuta Aldwinckleova sklonost teocentričnom pristupu mitu donosi važnu pretpostavku ili čak aksiom izlaganja, a to je ono *jest*¹⁰² (ukoliko *jest*) monoteističkog Boga, što u njihovom slučaju znači upravo kršćanskog Boga. Drugim riječima, opravdanje kojim se eshatološki *mythos* odvaja od ostalih i zaokuplja preferenciju ovih autora ne proizlazi iz mita kao takvog, već upravo ovaj, specifični oblik mita sadržava postavku kojom eshatološki *mythos* bitno participira na božanskome kao fundamentu.

1.1.6. Izazov egzistencijalističkog pristupa prikazanim oblicima mita

Pod prikazanim vidikom odvajanje je valjano. Izazov prikazanome razumijevanju dolazi od strane egzistencijalizma. Pod utjecajem revolta protiv apstraktnih entiteta, tj. naglašavanjem konkretnog življenja, ali i fragmentiranju općih svjetonazorskih vrijednosnih sustava (upravo zato što se komadaju do razine pojedinca i njegove autonomije). Vjerojatno najpoznatiji oblik ovog revolta je “smrt Boga” 1882.,¹⁰³ čije potpuno značenje vjerojatno još uvijek nije iscrpljeno, iako danas imamo dovoljan konsenzus zajednice oko značenja sintagme. Slochower ide toliko daleko da tvrdi kako je egzistencijalizam “ispraznio mitski kolektiv i transformirao ga u iskonski ponor.”¹⁰⁴ Njegov iskaz ne možemo nazvati prerigoroznim, s obzirom na spomenuti revolt. Slochower razvija pojam

¹⁰¹Usp. ibid. 230-231.

¹⁰²Dojma sam kako je tvrdnja o Božjem postojanju ili nepostojanju u ovom kontekstu neprimjerena. Naime, kamen, more, sunce itd. postoje. U slučaju čovjeka koji postoji, više ili manje se može pridijevati kako čovjek i *egzistira*. Ovo pridijevanje, poznato od davnina i na razne načine rehabilitiran (iako u drugačijem obliku), počiva na nekom od tumačenja nematerijalne uloge čovjeka, bilo da govorimo o vidiku njegove duhovnosti, duši, ili pak nečeg trećeg. Postulira li se biće koje nije vulgarno “unaprijeđena, moćna verzija” nečeg poznatog, već bitka-po-sebi, onkraj vremena, stvarnih kozmoloških procesa, utemeljitelja vječnosti, tada može biti neprikladno proširivati kategoriju postojećeg ili nepostojećeg do te mjere. Stoga se odlučujem u ovom kontekstu za već prošireni, ontologizirani pojam *jest*, opstojanje, ili pak negaciju ili nedostatak.

¹⁰³Za cjelokupni prikaz upućujem na legendarni 125. aforizam *Radosne znanosti* F. Nietzschea. 1882. Godina se odnosi na godinu izdanja prve verzije *Radosne znanosti*.

¹⁰⁴Slochower: “The Function of Myth in Existentialism”, 52.

ponora tvrdeći, da čovjek počinje i završava s “ništa”, dok između tih praznina leži sfera egzistencije koja je misterij. Naravno, priznaje egzistencijalizmu njegovu vrijednost kao protuotrova protiv lažnih mitova, mehanicističkog kolektivismu ili razumijevanja mita kao priča, ali ipak spočitava kako je uskratio mit njegova društvena statusa i dostojanstva.¹⁰⁵

U razvijenom kontekstu izlaganja vrsta *mythosa* te kraćeg ilustriranja eshatološkog *mythosa*, navedeno “ništa” može postati vrlo glasno. Naime, promotrimo kriptični iskaz američkog filozofa M. Taylora gdje se “igra” metafizičkim pojmovima, baš uslijed nepriopćive širine objekta. On tvrdi kako “smrt Boga” upućuje prema grobnici svetoga - ova grobnica je prazan grob čija ne-odsutna odsutnost istiskuje baš svako mjesto. Praznina grobnice nije znak uskrsnuća (koje bi nadišlo smrt), nego tek trag smrti koja uvijek dolazi bez da ikada dođe, a među sjenama ovog groba, smrt Boga se pojavljuje se kao nemogućnost pojavnosti, prisutnosti koja je uvijek odsutna.¹⁰⁶ Taylorov iskaz ne valja shvatiti kao igranje kontradikcijama. Prisjetimo se da je Otisovo odvajanje eshatološkog *mythosa* od svih ostalih vrsta počivalo upravo u participiranju na božanskome kod takvog *mythosa*. Međutim, širina pojma “Bog” nadilazi jednoznačna tumačenja kao i kontingentne ljudske kategorije stvarnosti. Utoliko je lako, revoltom na formalizirane sustave napadati i religijske transcendentne kategorije, te dovesti time egzistencijaliste u stanje osamljenosti i bez božanske topline. Jednako je legitimno iznalaziti vrijednost vječnosti i transcendencije, te smisao i autentičnost tražiti pod budnim okom Oca.¹⁰⁷ Samim time što je Otisovo odvajanje eshatološkog *mythosa* nazvano opravdanim, to ne znači da je problem iscrpljen. Prihvatimo li odvajanje, problem je kadar nastaviti se, upravo zato što je pretpostavka Božjeg *jest* presudni vrijednosni faktor odabira prema odvajanju (vrsta *mythosa*). Dakle, pretpostavlja se da Bog *jest*, i ta pretpostavka je vrijednija od alternative. Ovaj prikaz i način iskazivanja, kao i prikaz većine navođenih autora, temeljen je na *logosu*. Pa ipak, duhovni izraz čovjeka temeljen na *logosu* krašen je smisljenošću, racionalnošću, preglednošću, jasnoćom – ali ne i epistemološkim totalitetom! Kontingentni čovjek ostaje u granicama sebi svojstvenog obzora i kao takav ne može si predočiti Božje *jest* koje ga u tolikoj

¹⁰⁵Usp. ibid.

¹⁰⁶Usp. Taylor, Mark C.: “Denegating God”, *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, Vol. 20, No. 4., 1994., 592-610, 605.

¹⁰⁷Ove krajnosti ne predstavljaju kontradikciju. Kontradikcija pretpostavlja opseg pojmova koji je iscrpljen do te mjere da se jasno može utvrditi kako kontradiktorni pojmovi jedan drugoga isključuju. Iscrpljen opseg pojmova lako je pronaći u formalnim disciplinama, posebice u formalnoj logici. U egzistencijalističkom promišljanju pretpostavlja se dinamizam značenja – brzo ga se dodjeljuje i mijenja, razvija se i propada. U takvim uvjetima izrazito je teško pronaći jasne kontradikcije, posebice s obzirom jer se promatrani opseg pojma često mijenja.

mjeri nadilazi. Razvidno je, dakle, da pretpostavka utječe na izlaganje misli, ali i da masivne pretpostavke, poput ovih, zahtijevaju opredjeljenje, tj. osobni odabir. Odvajanje vrsta *mythosa* u korist eshatološkog zbog udjelovanja na božanskome, iako je analitički valjano, ne rješava egzistencijalni problem. Pojedinaac je svakako ontološki neusporedivo nadiđen, uronjen u zbivanje, bez jasno određenog smisla, sebe, pa ni takvog mita. Kao zaključak izlaganja argumenta o vrstama mita, opredjeljujem se za Slchowerov iskaz kako se mit bavi vječnom shemom, ali iako forma ostaje ista, funkcija se mijenja tijekom vremena.¹⁰⁸

Ma što izabrao, pojedinac pri egzistenciji nema opciju jasne verifikacije izbora ni spoznaje je li odabrano ono “najbolje”, jer svaki odabir uz bivanje izlaže daljnju priču – priču njegova bivanja. Prema tome, pojedinac je neodređen, sam ima priliku tvoriti svoj značaj i smisao posredstvom vlastitih izbora, izgrađujući autentičnost, tj. sebe. Sve više uočiva je pojava tinjajućeg “ništa”, paradoksalni konstantni susret s “ništa”. Slochower stoga prepoznaje da je unutar klasičnog mita upravo pobuna ega zajednički temelj, dok se egzistencijalizam odnosi na bestemeljnost, “ništa” kao početak i cilj – zato je za ovog autora pravi junak egzistencijalizma Sizif, koji je osuđen da vječno gura kamen prema vrhu planine, a kamen uvijek propada natrag pod vlastitom težinom.¹⁰⁹ Ova ilustracija slikovito pojašnjava zašto se određene teorije nihilizma često vežu uz egzistencijalizam. Dapače, njihova pojava je i više nego opravdana. To još ne znači da egzistencijalizam jest nihilizam, ni da vodi u nihilizam, već označava afirmaciju čovjekove kontingentnosti. Refleksijske aktivnosti čovjeka uvijek su kontingentne, upravo time što je čovjek kontingentno biće. Stoga uvid pojedinca kako njegove spoznaje i refleksije nisu apsolutne nije dovoljno opravdanje za ocrtati takve aktivnosti nihilističkim. Neopravdanost se, osim na logičkoj¹¹⁰ razini odvija i na aksiološkoj¹¹¹, s time da se čini kako aksiološko objašnjenje preuzima obrazac iz logičkog. Jednostavnije rečeno – time što je čovjek kontingentan, time su i njegove aktivnosti kontingentne. Afirmacija kontingencije je reflektivan uvid, ali ne i priziv nihilizma.

¹⁰⁸Usp. Slochower: “The Function of Myth in Existentialism”, 49.

¹⁰⁹Usp. ibid. 44.

¹¹⁰Od “ljudske aktivnosti (kognitivne) nisu apsolutne” dobilo se “sve ljudske aktivnosti su besmislene”. Očito se pretpostavlja prešutni iskaz: “Ako ljudska aktivnost nije apsolutna, nije ni smisljena”. Logički ekvivalent glasi: “Ljudska spoznaja je smisljena samo ako je apsolutna”. Ljudska spoznaja nije apsolutna, dakle, nije ni smisljena. *Modus tollens*.

¹¹¹Ako su samo apsolutne aktivnosti smisljene, koja je onda vrijedna, tj. za koju se valja opredijeliti? Čovjeku tada mora predstavljati vrijednost da se opredijeli za besmisleni radnju. Međutim, upitamo li se iz vidika egzistencijalista, je li dobiveni iskaz zbilja *reductio ad absurdum*?

1.1.7. Aksiološka emergencija uz kontemplaciju ontoloških kategorija pri holističkom razumijevanju tipično-ljudskih sastavnica pojedinca

Za vrijeme izlaganja podjele vrsta mitova prisutan je suptilni, skriveni element koji nosi težinu, a ne smije ga se ignorirati. Taj element je vjera. Ne samo da je vjera izraz duha čovjeka (tj. ljudski element upravo zato što je čovjek čovjek), već vjera nailazi na svoje izraze, te je usko vezana uz vrednovanje. Podsjećam da, iz egzistencijalističkog vidika, što ovdje znači – iz konkretnog, individualnog polazišta, ne samo da je vjera tipično, specifično ljudska aktivnost, nego ona uključuje svojevrsno usmjerenje. Vjera u “ništa” je problematična sintagma, objekt vjere je u pravilu ono što ontološki *jest*.¹¹² S obzirom da je strukturni, mahom ontologizirani i logizirani vidik izlaganja pod narativom *logosa*, takav vidik može biti precizan i jasan. Shvaćanje vjere i takvog usmjerenja u ranom egzistencijalizmu bacit će novo svjetlo na ove jasne, često jednoznačne ontološke principe. Recimo, prema Kierkegaardu, vjera pojedincu otvara egzistenciju, što prema izloženom shvaćanju znači da on sada sam sebe mora izabrati. Žunec nadodaje kako je Kierkegaardovo shvaćanje slobode složeno i proizlazi iz ontologijske naravi egzistencije. Takva sloboda uključuje odluku za sebe, tj. odluku o vjeri – upravo se vjerom mogu svladati sumnje koje su intrinzične egzistenciji. Međutim, u slučaju našeg Danca, to znači da se čovjek otvara i iznalazi pouzdanje u Bogu, ali i ništavnost vlastite egzistencije, što je izvor patnje.¹¹³ Stoga odgovorimo na, sada već staro, pomalo arhaično pitanje koje se nameće – postoji li kršćanski egzistencijalizam? Takvo pitanje pitao se i hrvatski književnik i filozof J. Rabar, odnosno na koji način se mogu povezati vjera temeljena na objavi, na jednoj povijesno-nadpovijesnoj osobi s potpuno slobodnim misaonim istraživanjem kojoj “ništa ne smije stajati na putu”?¹¹⁴

¹¹²Podsjećam da ontološki *jest* ne znači da takav objekt konkretno, jednoznačno i činjenično postoji. Ontološki: biće *jest*, ono što *jest*, *jest* biće. Dakle, ono što *nije* je nebiće. Nebiće je nemoguće. Ono *nije*, ne može opstojati (pa samim time ni postojati), ne može *biti*, nemoguće je i logički i koherencijski. Nebiće *nije*. Utoliko, princip nebića je jasan i isključiv. *Jest* bića je, nasuprot tome, veoma široko. Primjerice: Kamen *jest* i postoji. Jednorog *jest*, ali ne postoji. Ovdje također spadaju moguća i idealna bića, te objekti iskaza koherencijskih teorija. Utoliko je vjera u ‘ništa’ problematična jer ona pretpostavlja duhovnost (u već pojašnjenom smislu), vrednovanje i egzistencijalno usmjerenje, uz istovremeno problematično širok skup riječi *jest*. Kao takva, vjera u ‘ništa’ može voditi u logičke, ontološke ili epistemološke probleme. Valja ju ipak razlikovati od jednostavnog manjka vjere, odnosno nevjerovanja.

¹¹³Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 165-166.

¹¹⁴Usp. Rabar, Josip S.: “Vjera, umjetnost i filozofija u Sørenu Kierkegaardu”, *Filozofska istraživanja*, God. 28, Sv. 2, br. 110, 2008, 271–276, 271. Rabarova sintagma. Vjerojatno nije prvi koji se pita ovo pitanje na našim prostorima. Pitanje je, ipak, potpuno valjano.

Hrvatsku recepciju ovog problema, odnosno suprotstavljenosti egzistencije i kršćanstva nalazimo kod Žuneca. On tvrdi kako se takve opreke ne razrješuju, ne pomiruju u sustavu, te nisu dostupni umu, već su apsurdni, nepojmljivi i neshvatljivi, upravo paradoksalni.¹¹⁵ Te pojmove Žunec ne postavlja arbitrarno – oni predstavljaju ključne pojmove Kierkegaardove misli. Apsurd Boga-u-vremenu čini ključni pojam Kierkegaardovog ontologijskog iskustva egzistencije, kako ju naziva Žunec. Vjera ovdje znači iskustvo navedene kontradikcije kao i iskustvo takvog “su-apsurda” u čovjeku, te nikakvo znanje ne može uhvatiti ovaj problem kao objekt, što znači da vjera za Kierkegaarda nije oblik znanja.¹¹⁶ Podsjeti li se čitatelj na Nietzscheovu smrt Boga 1882., lako je nazirati zašto Griffin tvrdi da podrijetlo egzistencijalizma ima korijen u revoltu protiv Luteranske teologije.¹¹⁷ Griffinu se, između ostalog, čini da je pristup egzistencijalizmu prije psihološki nego ontološki, mahom uslijed velebnog apela na osobno, vlastiti interes i entuzijazam kroz leće svijeta iscrpljenog apstrakcijom.¹¹⁸ Na Griffinov sud odgovara Žunec kako, primjerice, ključni motivi Kierkegaardovog filozofiranja o iskustvu egzistencije uključuju prije svega iskonsku strast mišljenja egzistencije što se povezuje sa strahom, strepnjom, krivnjom, grijehom itd. – donoseći sud kako ovi elementi imaju ontologijsko važenje, unatoč tomu što se doimaju isključivo psihologijskim. Prema tome, Žunec drži kako isprepletenost ovih kategorija označava da su pojedinac i egzistencija u Kierkegaardovoj misli – nedjeljiva cjelina.¹¹⁹ Shvate li se navedeni psihološki motivi kao primjer izraza konkretne egzistencije, time se dobiva i primjer funkcioniranja takve egzistencije, odnosno način (“kako”) konkretna jedina izražava funkcionalno ‘dobro’ određene egzistencijalne filozofije.

Nadodajmo Tilichev doprinos, koji se u ovom slučaju koristi Heideggerom – dakle ne ranim egzistencijalistom, već filozofom koji predstavlja zreli egzistencijalizam uz snažnu fenomenologiju. Prema Tilichu, Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme (Sein und Zeit)*, odnosno

¹¹⁵Usp. Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 161. Na istom mjestu navodi da se upravo zato Kierkegaardovo djelo *Neznanstveni zaglavak* tako zove.

¹¹⁶Usp. ibid. Pojam Su-apsurda preuzimam od Žuneca.

¹¹⁷Usp. Griffin: “The Fathers of Existentialism”, 156. Valja nadodati kako je sam Kierkegaard pripadao Luteranskoj denominaciji, odnosno, bio je protestant. S druge strane, Nietzscheov otac Carl bio je Luteranski pastor. Sličnim stupama planirao je krenuti i sin Friedrich za vrijeme rane mladosti, okušavši se čak i u studiranju teologije. Usko vezan za ovu crticu je Friedrichov nadimak iz mladosti – Mali pastor.

¹¹⁸Usp. ibid. 157.

¹¹⁹Usp. Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 165.

Heideggerovo kapitalno djelo, obiluje opisima onoga što stari rektor sveučilišta u Freiburgu naziva *Dasein*, vremenitom ili konačnom egzistencijom. Takvi opisi sadržavaju govor o brizi (*Sorge*) i tjeskobi (*Angst*) pri odnosu čovjeka s “ništa”, ne zaboravljajući pri tome motive svijesti, krivnje, očaja, usamljenosti itd...¹²⁰ U Heideggerovim mislima, ova obilježja poprimaju ontološku ulogu iako govore o egzistenciji. Iako Heidegger uspješno razvija prikazana obilježja, posebice na polju ontologije, to ne znači da se ontološke sastavnice unutar psihologiziranih pojmova pojavljuju tek s Heideggerom. Štoviše, psihološka obilježja nisu jedina – recimo, Tilich jasno navodi kako se Nietzsche koristi mahom biološkim izrazima za određenja bića kao utjelovljenje volje za moć izraženoj u “metafizici života” kao i pridavanjem biološkog tumačenja kategorijama znanja.¹²¹ Jasno je da valja uvidjeti važnost kako psiholoških, tako i bioloških određenja pojmova. Ipak, stava sam kako su oba oblika tumačenja zapravo praktičan i dosljedan izraz konkretnog, odnosno izraz duha iz sebi bliskih, konkretnih datosti. Neposrednost, gotovo praktičnost ovdje korištenih psiholoških i biologijskih oblika tumačenja je koherentna i prikladna supstitucija egzistencijalistâ za idealističke apstrakcije novog vijeka. Stoga se psihološki izrazi, kao i biologijski mogu koristiti kao svojevrсни izrazi konkretnosti, posredno ocrtavajući funkcionalno ‘dobro’, odnosno aksiološki faktor. U konačnici, Tilich se slaže s Heideggerovim usmjerenjem pri tumačenju takvih “konkretnih obilježja. Njegov argument je jasan:

“Ako je filozofija egzistencije u pravu pri stavu da neposredno iskustvo čini vrata prema kreativnom ”izvoru” Bitka, onda je nužno da koncepti opišu neposredno iskustvo na način samim time da opišu strukturu samoga Bitka. Takozvani “afekti” tada nisu tek subjektivne emocije bez ontološkog značaja; one su polu-simbolične, polu-realistične indikacije same strukture Stvarnosti.”¹²²

Opredjeljujem se uz stav Žuneca, Heideggera i Tilicha da su pojmovi neposrednosti (ma kako bili iskazani: psihološki, biološki, ali i mitološki, teološki, pjesnički¹²³) kod ranih egzistencijalista

¹²⁰Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 58. Tilich na istom mjestu prenosi kako Heidegger inzistira da navedena obilježja nisu “ontička”, odnosno da opisuju tek biće, već “ontološka”, što za Heideggera znači da opisuju samu strukturu bitka. Ova obilježja ne valja shvatiti negativno ili pesimistično, već kao upućivanje na ljudsku konačnost. Usp. ibid.

¹²¹Usp. Tilich: “Existential philosophy”, 53. i 69. Pojam “metafizička života” je Tilichev, navodnici su moji.

¹²²Tilich: “Existential philosophy”, 57-58. Moj prijevod. Navodnici i velika slova na imenicama su Tilichevi.

¹²³Biološki i psihološki izraz je neposredno opisan. “Mitološki, teološki i pjesnički” nadodajem na temelju prethodnog izlaganja argumenta o tumačenju mita. Tako opisano tumačenje mita pretpostavlja vlastitu, sebi svojstvenu “istinu” koja je pohranjena unutar mita do koje se dolazi ispravnim tumačenjem. Korišteni proto-egzistencijalistički autori mahom se koriste mitskim jezikom. Dakle, metoda tumačenja općih mitova i metoda tumačenja tekstova proto-

pojmovi sa pozadinskom ontološkom strukturom. Uz sada već utvrđenu ontološku strukturu u iskazima proto-egzistencijalista valja slijediti Radića pri isticanju Humeovog procjepa između činjenice i vrijednosti – tj. trebati i biti.¹²⁴ Pri tome se želi reći kako, prema Humeu, ne postoji logička povezanost između činjeničnih i vrijednosnih izričaja. Paradoksalno, vjerujem kako Humeov iskaz predstavlja važan poziv egzistencijalizmu. Već je izloženo kako je misli proto-egzistencijalista svojstvena pozadinska ontologija. Također, utvrđeno je i kako egzistencijalizam označava prijelaz od „što“ na „kako“, te da osobni izbor predstavlja ključni element egzistencijalizma. Dakle, time što nešto biva, nije utvrđeno „kako“ biva niti kakvo „trebanje“ svojstveno bivanju. Dakle, iz prizme egzistencijalista, ovo izlaganje donosi pitanje – „kako trebam bivati“, „što trebam činiti“? Predložene formulacije pitanja neizbježno pretpostavljaju poziv za izborom. Izbor se, unutar ovoga doktorskog rada, što znači u egzistencijalističkoj tematici, vezao uz motiv autentičnosti. Stoga obraćam pozornost na korišteni pojam 'dobra' koji sam preuzeo od Radića prethodno izlaganju mita, a korišten je kao funkcionalni pojam, pojam iskazivanja podesnosti. Takav pojam 'dobra' tumačio je zašto je „nešto dobro baš takvo kakvo jest“. Zaključuje se, iznalazi li proto-egzistencijalistički mislilac pojam 'dobra', tada će takav pojam 'dobra' jasno biti iskaz što čini takvog filozofa upravo takvim filozofom. Vrednovanje iskazuje što se drži 'dobrim'. Drugim riječima, u ovom kontekstu vrednovanje označava put iznalaženja samoga sebe.

Zato Edwards, imajući na vidu Kierkegaarda, objašnjava da pojedinac potrebuje sigurnost tamo gdje počiva njegov beskrajni interes. Utoliko su produkti razuma nedostatni.¹²⁵ Ipak, egzistencijalisti, notorni tragači za smislom, tragaju za samima sobom. Njihovo područje interesa nije neracionalno, već je često sama racionalnost nedostatna za njihove ciljeve. Utoliko se radije okreću prema vrednovanju i izboru. S obzirom da se pod općim pojmom egzistencijalizma podrazumijevaju mislioci koji slijede određenu doktrinu, fokus pojma „egzistencijalizma“ neće biti na samome sebi, tj. na pojmu, već na individuama. Utoliko, sasvim je valjano da će vrijednosti od

egzistencijalista je analogna (prema već opisanom razumijevanju riječi „analogija“). Time ne tvrdim da je metoda tumačenja mitova i proto-egzistencijalista identična, već da metode tumačenja mita i proto-egzistencijalista imaju koherencijsku povezanost. Kao i na prethodnom slikovitom primjeru (pokvareni televizor i pokvareni sat) iznosim poziv da se odabir referenta koji bi utemeljio analogiju, odnosno koherencijsku povezanost potraži na polju aksiologije.

¹²⁴Usp. Radić, *Dobro i norma*, 15. Hume, prema Radiću, pojam „trebati“ kod vrijednosti, koristi u moralnom smislu. Utoliko su Humeova ključna područja ovo iskaza- logika i moral. Također, logika i moral su izrazi duha. Ukoliko se Humeov iskaz proširi na područje šireg opsega, pitanje je koliko će iskaz biti isključiv (usp. već korišteno tumačenje kontradikcije). Naravno, time se napušta kontekst kojeg je koristio Hume.

¹²⁵Usp. Edwards: “Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity”, 91. “Beskrajni interes” u Kierkegaardovoj filozofiji ima svoje specifično značenje.

individue do individue biti različite. Kako uviđa Copleston, ako vrijednosti predstavljaju kreaciju individualnog ovisno na njegovom izboru, tada nema standarda vrednovanja.¹²⁶ Stoga valja zaključiti da je određeni vidik 'dobra' impliciran u vrednovanju, i takvo poimanje 'dobra' razlikuje se između individua. Vrednovanje 'dobra' pojedinca pruža uvid u karakter njegove egzistencije, ali i osobno tvoreni put za iznalaženje autentičnosti. Podsjećam čitatelja na ugođaj koji zasigurno nije izostao na početku ovoga poglavlja pri tragičnom opisu Michaela Kierkegaarda i Nietzschea u starim danima. Iskustvo uvida u takvu tragičnost aficira čitatelja, tvori u čitatelju njemu svojstveno i vlastito neposredno iskustvo na temelju kojeg spontano vrednuje motrenu tragediju. Utoliko, nekakvo 'dobro' se pretpostavlja unutar suđenja. Zato nazvah ovo poglavlje „oživljenjem mita“ – naši tragični junaci su davno umrli. Njihovo neposredno tragično iskustvo koje su zbilja živjeli više ne postoji. Pa ipak, osoba koja uviđa tu tragičnost, možda čitatelj, može biti otvorena vrednovanju, tj. otvara mogućnost da bude aficirana od strane tragedije. Bez izbora kakvim sudom takva osoba sudi (estetskim, etičkim ili pak nešto drugo) – sud se spontano pojavljuje, a određeno 'dobro' je u takvom sudu uvijek implicirano. Našeg je Michaela događanje koje prenosi proželo za čitav njegov život, a ostavilo je traga i na njegovom potomstvu – kako je jednom prilikom izgovorio Peter Christian, Michaelov sin, odnosno Sørenov stariji brat: „Ovo je priča moga oca, i *naša*, također.“¹²⁷ Stoga postoji otvorena mogućnost da na svojevrsan način prožme i čitatelja koji se s njime upravo susreće. Time se pokazuje ključna značajka – ovi tragički junaci su odavno mrtvi, dok je čitatelj živ, te upravo donosi vlastita vrednovanja, ponovo oživljujući mit. Takva je snaga mita.

1.2. Hermeneutska refleksija Kierkegaardovog pojma ironije

Prikazano razumijevanje mita sadrži poseban, bremenit odnos između umijeća tumačenja i praktičnog življenja. Takav odnos očito je bio važan samome Sørenu, s obzirom na prepoznavanje pojave kako je teško, možda i neprimjereno pokušati razdvajati Dančev život od njegovih osobnih djela.¹²⁸ Utoliko nije neobično da na mjesto filozofskog uzora postavlja Sokrata, jednog od prvih filozofa koji su svoju slavu ovjekovječili načelom ironije, ne libeći se koristiti filozofski pojam i

¹²⁶Usp. Copleston: “Existentialism”, 35.

¹²⁷Garff, *Søren Kierkegaard. A biography*, 136.

¹²⁸Usp. ibid. 19. Pri tome mislim na 19. stranicu predgovora, u djelu označena rimskim znakom xix.

na praktične načine. Čini se da Kierkegaardovi akademski filozofski putevi počinju njegovim upoznavanjem profesora Poula Martina Møllera 1831. Møller je tada podučavao na sveučilištu u Kopenhagenu, te podučavao Kierkegaarda grčku moralnu filozofiju, opće metafizičke principe, o Aristotelovu djelu *O duši*, a kasnije i vezu sokratske ironije i kršćanstva. Ovaj profesor živio je vlastitu filozofiju, konkretno ju prakticirajući poput Sokrata.¹²⁹ Stoga nije neobično što je Kierkegaard svoju disertaciju posvetio upravo pojmu ironije, te ju branio 29. rujna 1841.¹³⁰

1.2.1. Značenje pojma ironije

Time se pojašnjava kako ironija zauzima ključno mjesto u Kierkegaardovoj filozofiji. Ona, naravno, nije proizvod promatranoga Danca, već pojam biva rehabilitiran. Stoga ironija u Kierkegaardovoj misli zadobiva novo značenje, ali i, što je podjednako važno – novi kontekst. Magistar¹³¹ Kierkegaard je kao učeni teolog i više nego upoznat s antičko-grčkim korijenima pojma ironije. Naši kolege s drugih sveučilišta danas nude bogat konsenzus oko podrijetla i značenja pojma ironije. Kanadska filozofkinja L. Hutcheon drži da antičko-grčki korijen riječi *εἰρωνεία* označava lažiranje ili obmanu.¹³² Klasični filozof D. Wolfsdorf nadodaje i kratki povijesni pregled – za vrijeme Cicerona, Sokratska ironija po prvi puta dobiva novo značenje, odvajajući se time od klasičnog, izvornog značenja. Pa ipak, čini se da ostaje izolirani trop (*isolated trope*) i diskurzivna navika sve do renesanse. Autor tvrdi da od Kvintilijanove smrti pa do emergencije na engleskom jeziku, gotovo ništa se nije promijenilo u razumijevanju pojma. Latinska posvojenica se pojavljuje kao engleska riječ 'yronye' 1502. godine, te do kasnog 18. stoljeća među govornicima engleskog jezika ostaje ezoteričan i tehnički koncept, da bi s početkom 19. stoljeća pojam ironije poprimio

¹²⁹Usp. ibid. 90-91. Na istome mjestu stoji kako se kasniji dio se odvijao u lipnju 1837.

¹³⁰Tekst djela se mogao kupiti za 1 rixdollar, 48 šilinga. Napisan je na danskom jeziku, a obranjen na latinskom. Obrana je trajala sedam i pol sati, tvrdi Garff. Usp. ibid. 197-199.

¹³¹Kierkegaardova je disertacija na našim prostorima prevedena kao *Pojam ironije. Sa stalnim osvrtom na Sokrata* (izv. *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*) je prvobitni Kierkegaardov rad, tj. onaj kojime Søren razvija svoju filozofsku misao. Schleifer nadodaje kako tim djelom Kierkegaard postaje *Magister Artium*, a unutar djela, između ostalog, tumači individu na poseban način – intimno ga vezujući uz ironiju. Pri tome želi reći da su ironija i individua implicirani jedno u drugom, ponavljaju i potkopavaju jedno drugo. Usp. Schleifer, Ronald: "Irony, Identity and Repetition: On Kierkegaard's *The Concept of Irony*" *SubStance*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 8, No. 4, Issue 25 1979, 44-54. 44.

¹³²Usp. Hutcheon, Linda: "The Complex Functions of Irony" *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Revista Canadiense de Estudios Hispánicos, Vol. 16, No. 2, 1992, 219-234. 224. Autorica na istome mjestu prenosi skraćeni pregled koji iznalazi iz *Oxford English Dictionary-a*. Jedno od tumačenja navodi ju na shvaćanje kako se ironija može shvatiti i kao namjerno izbjegavanje odgovornosti (koristi li se, naravno, kontekst kojim se koristila filozofkinja. Bez konteksta čitatelju se može činiti kao nejasno proširenje pojma.).

“radikalnu transformaciju”, čime i široku uporabu i dubinu u književnosti, psihologiji, filozofskim značenjima.¹³³ S Wolfsdorfom se potpuno poklapa doprinos profesora emeritusa J. Tittlera gdje stoji da pojam ironije ima podrijetlo kao kolokvijalni pojam ismijavanja u antičkoj grčkoj, da pojam dobiva svoj legitimitet u doba Rima, te da se naposljetku prenosi u engleski jezik u 16. stoljeću, uz dodatak kako je u njemačkih romantika ovaj pojam uživao neviđeno povlašten status, dok danas (1985. je autorov tekst objavljen) leži uspavan (*lies dormant*).¹³⁴ Što se tiče pojašnjenja samoga sadržaja pojam ironije, prenosim Wolfsdorfov navod opisa lisice u Opijanovoj raspravi *O lovu*. U raspravi stoji da lisica, kada vidi jato divljih ptica, spušta se nisko na zemlju, te se pretvara da spava. Kada bi joj se plijen približio, lisica bi ga lako napala – za Wolfsdorfa, prikazani način lova koji koristi lisica prikladno ilustrira rano razumijevanje koncepta *εἰρωνεία*. Utoliko *εἰρωνεία* opisuje prijevaru na tuđi račun, tj. prikazivanje sebe benignim kako bi se razoružala nesluteća žrtva. Prikazano značenje još je na snazi u Sokratovo doba, kada ironija često označava lažiranje ili neiskrenost.¹³⁵ Dakle, Wolfsdorf se slaže s Hutcheon oko podrijetla značenja pojma ironije. Ipak, Wolfsdorf ističe razliku kako se prikazano tumačenje odnosi na konvencionalno razumijevanje koncepta *εἰρωνεία*, ali da 'ironija' ne označava prijevaru: točnije tvrdi da postoje osnovne kategorije ironije – verbalna i situacijska.

S predloženom podjelom se slaže Tittler, te nudi tumačenje kako se u slučaju verbalne ironije radi o govorničkoj figuri gdje značenje govornikovih riječi odstupa od njihovog uobičajenog značenja. Situacijska ironija ili kako ju Tittler još naziva, ironija događaja ili sudbine se odnosi na percipiranu paradoksalnu okolnost, nasuprotnu očekivanjima ili razumu.¹³⁶ Verbalna ironija označava slučaj kada govornik namjerno naglašava doslovnu neistinu, najčešće u obliku humora – što označava ključnu razliku između verbalne ironije i *εἰρωνεία*-e, a to je nedostatak namjerne prijevare.¹³⁷ Za primjer verbalne ironije, odlučio sam se za primjer američkog filozofa i psihoanalitičara J. Leara, koji ilustrira praktični primjer na tragu kierkegaardovske retorike. Upravo će ovaj primjer biti uvod

¹³³Usp. Wolfsdorf, David: “The Irony of Socrates”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, Vol. 65, No. 2, 2007, 175-187., 176. Povijesni navod autor pripisuje N.Knoxu. Svi kurzivi iz ovog navoda su Wolfsdorfovi.

¹³⁴Usp. Tittler, Jonathan: “Approximately Irony”, *Modern Language Studies*, Modern Language Studies, Vol. 15, No. 2, 1985, 32-46. 32.

¹³⁵Usp. Wolfsdorf: “The Irony of Socrates”, 175. Marcel Detienne i Jean-Pierre Vernant spomenuti su kao autori pomoću čijih navoda ovaj filozof posreduje Opijanovu raspravu.

¹³⁶Usp. Tittler: “Approximately Irony”, 33.

¹³⁷Usp. Wolfsdorf: “The Irony of Socrates, 175-176.

u Kierkegaardovu kritiku kršćanskog svijeta (*Christendom*). Stoga, zamislimo propovijed pri kojoj svećenik pojašnjava princip kršćanskog života: voli susjeda kao samoga sebe. Nakon napuštanja crkve, subjekt prolazi pokraj prosjaka. Prosjak ga iritira, pa ipak, naš se junak sjeća propovijedi, te se odluči udijeliti dolar prosjaku. Prosjak mu odgovara: “Sigurno slušaš svećenika“. U prikazanom slučaju, nazire se hermeneutički problem koji počiva na razumijevanju ironije. Subjektu nije jasno što mu prosjak zapravo poručuje. Radi li se o a) doslovnom iskazu gdje prosjak afirmira ishodište subjektove velikodušnosti, ili b) sarkazmu, ironičnim izrugivanju oskudnome daru, čime poručuje subjektu kako mu je trebao dati više novca.¹³⁸

Za primjer situacijske ironije predlažem već navedenu sliku umirućeg Nietzschea.¹³⁹ Vjesnik nihilizma ostavio je bogat opus filozofije koja je uvelike vrednovala holistički pristup zdravlju (iako su motivi izraza u uglavnom bili biološki, psihološki i mitološki) te problematiziranju i raspravljanju situacija koje zdravlje kompromitiraju – dakle aktivnom doprinosu prema vlastitom zdravlju. U kasnoj dobi, posljedice nasljedne bolesti (dakle, nipošto vlastitih izbora!) donijele su mu pregršt drugih, teških bolesti i simptoma. Crna ironija leži u činjenici da unatoč njegovu kontinuiranu pozivanju na izbore koji bi urađali pozitivnim posljedicama na zdravlje, snagu i bistrinu – njemu samom taj izbor nije bio čak niti ponuđen.¹⁴⁰ Tittler navodi još jednu moguću podjelu ironije, objektivnu i subjektivnu. Objektivna, ili kako ju autor naziva – normalna, usko se vezuje uz verbalnu, te se poklapa s tumačenjem „govorna figura s impliciranim značenjem koje je suprotno od doslovnog značenja riječi“¹⁴¹. Nasuprot tome, subjektivna se ironija pojavljuje

¹³⁸Usp. Lear, Jonathan: *A case for irony*, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011, 14.

¹³⁹Dodatan tragičan primjer se može pronaći u životu istog filozofa. Nietzscheovi tekstovi, posebice pri tumačenjima koncepta nadčovjeka, često pozivaju na čvrstoću, čak stoičku neosjetljivost prema eksternim elementima, manjak suosjećanja, gotovo nemilosrdnost (pri specifičnom kontekstu, naravno). Legenda o slučaju s konjem u Torinu navodi kako je 3. siječnja 1889., ubrzo nakon što je Nietzsche izašao iz stana, vidio kako kočijaš tuče konja na Piazza Carlo Alberto (trg u Torinu). Jecavši, bacio se konju oko vrata kako bi ga zaštitio od udaraca biča. Friedrich se nakon toga srušio na ulici. Filozof i autor poznate biografije o Nietzscheu, Safranski, drži kako taj događaj predstavlja kraj Nietzscheove filozofske povijesti. usp. Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. A philosophical biography*, translated by Shelley Frisch, Granata books, London, 2002, 316.

¹⁴⁰Ili u vedrijem slučaju – minimalan do zanemarivosti. U djelu *Ecce homo* naslućuje kako se radi o bolesti sličnoj kao onoj od koje je umro njegov otac Carl, dok je Friedrich bio dječak. Nietzsche o tome govori: „U istoj dobi kad je njegov život krenuo nizbrdo, krenuo je i moj: u trideset šestoj godini života dospio sam na najnižu točku svoje vitalnosti, - još sam živio, ali tako da nisam mogao vidjeti ni na tri koraka ispred sebe. Tad – bilo je to 1879. – napustih svoju bazelsku profesuru...“ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2004. str. 95. „Njegov život“ u ovome citatu se odnosi na život Friedrichova oca Carla.

¹⁴¹Tittler, “Approximately Irony”, 34. Autor se koristi izvorom *Webster's Third International Dictionary* pri tumačenju. Na istom mjestu navodi kako se korijen značenja riječi *εἰρωνεία* u latinskom jeziku pojavljuje u obliku

interakcijom uma i svijeta, te njezina tvorba pojavljuje paralelno s percipiranim oblikovanjem povijesti za subjekta.¹⁴² Utoliko se u ovom slučaju može pretpostavljati percepcija eksternog objekta ili vlastiti osjećaji, iako je izgledan nekakav oblik kombinacije obaju sastavnica. Pri navedenoj podijeli valja imati na umu prethodno izlaganje o mitu. Shvaća li se Kierkegaardov egzistencijalizam mitski, tada prikazane razdiobe razumijevanja ironije ujedno predstavljaju svojevrsno sredstvo ili pristup dodjeljivanju značenja, koje je ključno za identificiranje funkcionalnog 'dobra'.

Radi potpune jasnoće, još jednom valja posegnuti za navodom Tittlera iz razloga što na primjeru općeg pojma ironije nudi i pregled procesa približavanja ironičarevom značenju. Koraci koje ovaj autor navodi su sljedeći “1. Odbijanje doslovnog značenja, 2. pokušavanje alternativnih tumačenja, 3. odlučivanje o autorovom uvjerenju i 4. odabiranje temelja novog značenja.”¹⁴³ Iz dosadašnjeg izlaganja ironije valja iščitati dinamičnost tumačenja pri ironizaciji. Hermeneutički gledano, zapravo i nije toliko važno radi li se o namjernom, malicioznom varanju i ismijavanju koji karakteriziraju koncept *εἰρωνεία* ili o širokom izazovu za tumačenje koji modernije poimanje ironije pretpostavlja. Držim kako se hermeneutička važnost nalazi u dinamici između ironičara i tumača, odnosno u širini koja se otvara u takvom odnosu. Stoga nije neobično da Hutcheon uspoređuje takav vidik ironije kao mješavinu pragmatizma i semantike, gdje bi semantički prostor bio „između”, kompromitirajući i izrečeno i neizrečeno.“¹⁴⁴

1.2.2. Kierkegaardovo poimanje ironije

Ironija kod Kierkegaarda predstavlja važan filozofski princip. Motrištem ovoga rada, Kierkegaardovoj ironiji dodijelit ćemo poziciju ishodišnog filozofskog principa njegove misli;¹⁴⁵ nipošto u namjeri naglašavanja ovog principa nad drugima koji su Dancu važni, već iz jednostavnog pregledno-pragmatičnog razloga – ironija je često pretpostavljena u raznim oblicima Kierkegaardovih teksta, poprima različite oblike, razvija se na razne načine, te se čak vrednuje

dissimulatio, iz čega će u konačnici nastati engleski izraz *dissemblance*. Ovaj etimološki lanac također treba uzeti u obzir, tj. usporediti ga s već postavljenim pregledom.

¹⁴²Usp. *ibid.* 39.

¹⁴³*Ibid.* 35.

¹⁴⁴Hutcheon: „The Complex Functions of Irony”, 220. Navodnici na riječi 'između' su autoričini.

¹⁴⁵Predloženo pozicioniranje je moje. Namjera je lakša preglednost i praćenje misli.

različito. Lako je izgubiti nit koju melankolični Danac želi ilustrirati, stoga valja imati na umu kako se ironija često nalazi u podlozi, “između redaka” u Kierkegaardovom djelu.¹⁴⁶ Prema tome, Kierkegaardovo razumijevanje ironije predstavlja moderni oblik tumačenja ironije (19. stoljeće), ali ono svakako inkorporira antičko-grčke elemente. Zato R. Schleifer ironično tvrdi kako je Kierkegaardovo poimanje ironije istodobno i slično i različito uobičajenom razumijevanju ironije utemeljujući tvrdnju Kierkegaardovim definiranjem: “Fenomenon esencije, ali suprotan esenciji”¹⁴⁷. Čini se da je sam Kierkegaard pri ovome definiranju bio sklon klasičnom filozofskom rječniku, vjerojatno u akademske potrebe. Schleiferovo tumačenje iznosi navod da je unutar Kierkegaardove ironije prisutan paradoks upravo iz razloga što ironija izražava “ono što jest i nije”, čime ironiju proširuje na odnos prirode i individue - u smislu da subjektivni identitet jest, ali je i uvijek u nastanku. Takvo razumijevanje ironije postaje bitno individui, upravo radi subjektiviteta, drži Schleifer.¹⁴⁸ Jasno je kako “ono što jest i nije” ne predstavlja kontradikciju iz razloga što se navedeno “jest i nije” obično nalaze u različitim smislovima. Štoviše, “fenomenon esencije suprotan esenciji” je iskaz koji metodički korespondira s predstavljenim razumijevanjem analogije. Preciznije rečeno, držim kako su navedeni fenomeni zadanih karakteristika i metode (esencije i suprotnosti esencije) analogni.¹⁴⁹ Time se ironija kao princip vodi na tlo duhovnog, odnosno specifično ljudskog, zadržavajući istovremeno status filozofskog principa, ali utemeljenost u praktično-konkretnome.

Američki filozof D. Sansom nudi nam sistematski prikaz Kierkegaardove uporabe ironije. Za Sansoma, kierkegaardovska ironija stimulira vrstu imaginacije koja će se pokazati sredstvom izraza razvoja estetske imaginacije. Ovaj autor predlaže izlaganje kroz tri koraka.

Prvi korak je *reflektivno iskustvo*, koje počinje “reflektivnom individuum”. Jastvo (*The self*) prepozna se samo sebe uz neodvojivost, ali nepodudarnost fenomena iskustva i biti iskustva. Dakle, na ovom koraku jastvo još uvijek ne može izdvojiti, tj. izolirati sam fenomen iskustva, niti samu

¹⁴⁶Ovaj iskaz namjerno je širok. Kategoričko i detaljno iznjedranje svih oblika ironije kojima se Kierkegaard služi bio bi iscrpan zadatak koji nije predmet ovoga rada.

¹⁴⁷Usp. Schleifer: “Irony, Identity and Repetition” 45. Tekst u navodnicima je prevedeni citat Kierkegaarda kojim se koristio Schleifer.

¹⁴⁸Usp. ibid. 46. Navodnici su autorovi.

¹⁴⁹Kao pojašnjenje može poslužiti već korišteni Learov primjer s prosjacom kojemu se poklanja novac. Prosjakov odgovor se mogao razumjeti kako afirmacija ili sarkazam. Tvrdim da su ovome kontekstu sadržaj afirmacije i sadržaj sarkazma analogni – ako zadržimo referent tumačenja. Štoviše, pojam analogije prema definiciji podrazumijeva – i slično i različito.

bit nutar iskustva. Iz izloženog lako rezultira kako je dvosmislenost inherentna reflektivnom iskustvu. Međutim, upravo se na taj način uviđa beskonačnost znanja, poziv prema traženju samoga sebe, a najpraktičnije se posreduje parabolama, analogijama, reprezentacijama itd...

Drugi korak je *čista negativnost* pri kojoj pojedinac uviđa da je spomenuta napetost između pojavnosti i stvarnosti prisutna u svim tvrdnjama o znanju, te odbacuje sve tvrdnje koje ne izražavaju takvu napetost. To, naravno, ne znači da valja prihvaćati sve dvosmislene tvrdnje. Ova pozicija je teško održiva – potkopava samu sebe, pa čak i korišteni rječnik. Smisao čiste negativnosti je prizvati pojedinca natrag reflektivnom iskustvu, gdje Sansom nadodaje poziv kako utoliko valja biti skroman i ponizan pri tvrdnjama o znanju.

Treći i zadnji korak je *indirektna kritika*. Ironičar svoju kritiku filozofije uvijek izražava neizravno (indirektno), te predstavlja važno sredstvo propitivanja ukoliko sugovornik iznalazi čistu istinu ili stvarnost unutar filozofskih sustava ili objektivizma. Tako ironičar u pozadini objektivizma često iznalazi sugovornikovo zrcaljenje samoga sebe.¹⁵⁰

Pozivam čitatelja da još jednom usporedi Tittlerove korake procesa ironije (u općem shvaćanju) sa Sansomovima koracima procesa ironije (u Kierkegaardovom shvaćanju). Utoliko je Schleiflerovo tumačenje ironije kao onoga “što jest i nije” poprimilo jasnije značenje.¹⁵¹ Stoga se čini opravdanim prihvatiti da kierkegaardovsko razumijevanje procesa ironije, kako ga je opisao Sansom, daje dojam odmaka od klasične podjele ironije na verbalnu i situacijsku, što se čini odviše odjelitim, fiksiranim u odnosu na Kierkegaardovo shvaćanje.

Lako je braniti iskaz kako takva odjelitost ima platoničke korijene. Već je i spomenuti Lear čitanjem Kierkegaardovih i Platonovih djela došao do zaključka kako je ironija temeljna za „ljudsko stanje“ (*human condition*), ali i da je obično neprikladno shvaćena – i takvo shvaćanje aficira kulturu i intelektualni život općenito.¹⁵² Složeni Learov iskaz valja razložiti. Shvaća li Lear pod „ljudskim stanjem“ isto ono stanje koje je u poglavlju o mitu nazvano „duhovnim“? Podsjećam da je duhovno shvaćanje već izloženo kao ono što opisuje tipično, specifično ljudsko, tj. upravo

¹⁵⁰Usp. Sansom, Dennis L: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination? Why Søren Kierkegaard's Explanation of Irony Is Better Than Richard Rorty's”, *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Vol. 51, No. 2, 2017, str. 17-32, 24-25. Riječi u kurzivu i koraci su Sansomovi.

¹⁵¹Valja usporediti riječ “*jest*” koja se pripisuje Schleiferu s ontološkom uporabom riječi “*jest*” korištenom pri izlaganju mita u prethodnom poglavlju. Ne tvrdim da je takvu identifikaciju Schleifer nužno imao na umu, no za ontološko razumijevanje daljnjeg teksta ovog doktorskog rada valja ju istaknuti.

¹⁵²Usp. Lear, *A case for irony*, 9. Navodnici su moji.

zato što je ljudsko. Isto tako podsjećam na jezične razlike prilikom korištenja pojma „duhovno“ koje su već izložene. Drugim riječima, čini se da se Learovo shvaćanje „ljudskog stanja“ ovdje poklapa s već izloženim shvaćanjem riječi „duhovno“. Ovdje namjeravam, naravno, nadići moguću redundanciju, a ne eksterno umetnuti dodatno značenje Learovim riječima. Prilikom iznalaženja, između ostalog, platoničkih korijena kod riječi ironija, Lear se slaže s E. Detweilerom koji drži da sokratska ironija većinu svoje povijesne ostavštine duguje Platonu. Na temelju rečenog, Detweiler ironiju pozicionira kao „platoničku“ ukoliko je njezina bit (izv. eng. *essence*) obilježena fiksiranim, općim kvalitetama.¹⁵³ Valja istaknuti kako Detweiler iznalazi poteškoće pri povezivanju ironije s konstantnim značenjima i fiksiranim kvalitetama, te da je lakše opisati što ironija čini (*does*) nego opisati što ona jest; dakle lakše je tumačiti ju performativnim terminima, što naziva paradoksom.¹⁵⁴ Na temelju izloženog, valja izvesti sljedeće konkluzije:

a) Kierkegaardova ironija je antropološki princip – ili u slabijoj formulaciji; antropološki obojen princip.

a1) Ako se ironija shvaća kao antropološki princip, a ne odbaci se opće značenje ironije, tada se antropološka podloga prostire iza podijele na verbalnu i situacijsku ironiju.

a2) Tittlerovi i Sansomovi koraci prilikom ilustriranja procesa ironije (općeg nasuprot kierkegaardovskog shvaćanja) također su (barem) obojeni antropološki – iz razloga što opseg Sansomovog tumačenja sadrži unutar sebe ono što se nalazi unutar Tittlerovog opsega.¹⁵⁵

Lear se, kako izričito tvrdi, koristio čitanjem Platona i Kierkegaarda. Između ova dva autora povijesno-kulturno stoji zbilja velik ponor pun mogućih tumačenja ironije. Pa ipak, oba motrena autora za svoga junaka kojem duguju odabiru zajedničku, specifičnu figuru – Sokrata. Sokratovsko shvaćanje ironije čini važnu ostavštinu i za Platona i Kierkegaarda. Zato, kada Lear govori o

¹⁵³Usp. Detweiler, Eric: “Disfiguring Socratic Irony”, *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, Vol. 49, No. 2, 2016, 149-172, 152.

¹⁵⁴Ibid. Kurziv kod pojma “does” je autorov. Prilikom iznalaženja poteškoća kod trajnih značenja pri tumačenju ironije poziva se na de Mana. (Paul de Man).

¹⁵⁵U ovom kontekstu. Sansomov opis kierkegaardovskog shvaćanja procesa jasno smjera Kierkegaardu što znači da je specifičan. Tittlerov opis je opći (nije specifičan). Na temelju toga opravdam a2). Izvan ovog konteksta, jasno je kako se opći opis (u ovom slučaju Tittlerov) može uslijed općenitosti lakše povezati s nekim drugim navodima, dok Sansomov teže, upravo zbog širine iskaza. Ovo razlikovanje između specifičnosti i općenitosti zapravo je svojevrsna referenca prema općem zadatku i pojavi egzistencijalizma: Naime, odgovor specifične konkretnosti prema općim idealnim sustavima. Konkretnost je takva kakva *jest*; dok se unutar odviše općih narativa može svrstati širok spektar entiteta, upravo zato što su opći. Ovaj navod ne želi reći da je jedan “bolji” ili “vrjedniji” od drugog, već se nastavlja na već spomenuti zahtjev da valja koristiti prikladnu metodu na prikladan problem. U ovom slučaju – odviše opći i formalizirani sustavi za egzistencijaliste nisu prikladan iskaz konkretnog življenja.

neprikladnom shvaćanju (pojma ironije) koje aficira kulturu i intelektualni život, intuitivno se pojavljuje pitanje koje bi onda shvaćanje ironije bilo prikladno. Sklon sam na ovu poziciju postaviti sokratovsku ironiju. Takvo pozicioniranje omogućuje nove izvode:

b) Ako je ironija temeljna za „ljudsko stanje“, a prikladno shvaćanje ironije se nalazi na polju sokratovske ironije, onda određeno razumijevanje sokratovske ironije čini temelj „ljudskog stanja“.

b1)

(b1.1.) „Za Kierkegaarda, ono što treba učiti od Sokrata nije pisanje akademskih rasprava koje pojašnjavaju oznake i svojstva sokratske ironije, nego biti ironičan...“¹⁵⁶

(b1.2.) Istovremeno, Detweiler drži kako je ironiju lakše opisati performativnim pojmovima, tj. što ona čini (*does*), nego što ona jest.

(b1.q.1.) Dakle, Lear i Detweiler se slažu pri tumačenju da je ironija performativna, aktivno činjenje, djelovanje.

(b2) Performativna aktivnost, tj. djelovanje čini jedan od temelja „ljudskog stanja“.

Dakle:

(ab1.) Za Kierkegaarda je ironija antropološki princip, a određeno razumijevanje sokratovske ironije čini temelj „ljudskog stanja“ (ili starijim rječnikom: duhovnosti).

(ab2.) Ironija se izražava djelovanjem, aktivnošću.

(ab-q1.) Temeljni antropološki princip i temelj duhovnosti izražavaju se aktivnošću.

Valja zaključiti kako je kod Kierkegaarda ironija egzistencijalistički pojam. Ili drugim riječima, s obzirom na a) – Neki Kierkegaardovi antropološki principi su egzistencijalistički (i barem jedan od njih je ironija).

¹⁵⁶Lear, *A case for irony*, 11.

1.2.3. Društvo i negativnost

Čini se da među koracima za razumijevanje procesa (kierkegaardovske) ironije koje je prenio Sansom, jedan korak, odnosno ono što korak izriče, zaokuplja posebnu pažnju akademske zajednice. Radi se o pojavi koja je prethodno nazvana *čista negativnost*. Naime, kada se prenosi stav akademske zajednice o (kierkegaardovskoj) ironiji, *čista negativnost* je u pravilu naglašena. Zato Schleifer tvrdi da Kierkegaardova ironija uopće nije sredstvo komunikacije, već sredstvo negacije, ona propituje i problematizira dihotomiju između govora i značenja.¹⁵⁷ Utoliko se Schleiferov iskaz o Kierkegaardovom razumijevanju ironije uvjetno poklapa s iskazom Hutcheon pri tvrdnji da se u ironiji radi o mješavini pragmatizma i semantike. Podsjećam da je iskaz koji donosi Hutcheon načelno općenit, dok Schleifer prenosi Kierkegaardovo shvaćanje, te odaje dojam kako se ključni motiv pomiče na područje svojevrstne hermeneutike, tj. s komunikacije na tumačenje. Valja istaknuti i doprinos američkog profesora B. Fraziera koji prenosi da Kierkegaard karakterizira ironiju kao sveobuhvatan (*comprehensive*) stav, odnosno kao “beskrajnu apsolutnu negativnost”, ili kako ju profesor skraćeno naziva – čista ironija. Kierkegaardu pripisuje stav kako je čista ironija radikalni stav kritičkog odvajanja od ljudskog društva, ne misleći pritom na odvajanje od pojedine konkretne individue, već od zadane aktualnosti određenog doba i uvjeta.¹⁵⁸ Utoliko Frazierovo shvaćanje Kierkegaardove čiste ironije predstavlja proširenje kategorija ironije koje su već spomenute, te instanciranje općih premisa koje su već izložene. Pri tome mislim na prethodno prikazano shvaćanje Kierkegaardove ironije kao antropološkog i egzistencijalističkog principa. Frazierovo tumačenje odnosi se na konkretnog pojedinca postavljenog u određeno društvo, te se takvom društvu pripisuju temporalna obilježja, tj. ono što bi takvo društvo u motrenom trenutku činilo upravo takvim. S obzirom da je pojedincu pripisana konkretnost, a društvu temporalna obilježja svojstvena njegovom dobu – opravdano je zaključiti ne samo tautološku kontekstualizaciju (tj. da se taj pojedinac i društvo nalaze u zajedničkom odnosu u nekom vremenu), već na aktivan tijek, tj. proces u kojem se spomenuto odvajanje pojedinca od društva događa. Iz vidika povjesničara takav tijek se lako može izraziti nekim simbolom ili rečenicom; ali iz vidika konkretnog pojedinca koji ne promatra taj tijek iz daljine ili pomoću općeg narativa, nego doživljava svaki njegov trenutak – pojedinac tada svakako drugačije vidi pristup

¹⁵⁷Usp. Schleifer: “Irony, Identity and Repetition”, 45.

¹⁵⁸Usp. Frazier, Brad: “Kierkegaard on the Problems of Pure Irony” *The Journal of Religious Ethics*, Blackwell Publishing Ltd on behalf of *Journal of Religious Ethics*, Inc., Vol. 32, No. 3, 2004, 417-447. 419. Pojam u kurzivu profesor preuzima od Kierkegaarda.

vlastitome izražavanju nego što bi to činio povjesničar. Utoliko je dotaknuta egzistencijalistička dimenzija.

Prikazanome slijedu misli pridružuje se kanadski profesor A. Khan, koji se slaže s razumijevanjem ironije kao negirajuće sile, ali za njega ona oslobađa subjekta od okova historijskog aktualiteta. Svрати li se motrište prema Hegelu, vidljivo je shvaćanje ironije (prema Kierkegaardu) koje je zapravo samo-uništenje s apriornošću unutar sebe.¹⁵⁹ Utoliko, Kierkegaardovo razumijevanje čiste ironije iznalazi korijen kod Hegela. Moglo bi se reći da takav pojam Kierkegaard ironizira upravo time što ga maksimizira, dovodeći ga do „ništavila” koje spočitava idealistima. „Ništavilo” postaje igra riječima. Naime, čista ironija kao oblik potpunog negiranja. Kierkegaardov je egzistencijalistički odgovor idealizmu koji bi pretendirao sveobuhvatnost ideje – dakle razum ili ideja postavljena na najviše filozofsko mjesto: sve objašnjava, sve je razumljivo i pregledno, sve se događa unutar nekakvih granica. Utoliko je akcidenција ili emergencija nemoguća. Takva ideja u svom motrištu nema konkretan život. Drugim riječima, kako to prenosi B. Baldwin, „sve” postaje „ništa”, „ništa” postaje „sve”. Naravno, tako shvaćeno „ništa” može se razumjeti na više načina (primjerice – spekulativno, mistično i ironično „ništa”). Međutim, dodatno razlikovanje koje Baldwin navodi jest Kierkegaardov izraz „For Ironien bliver Alt Intet”,¹⁶⁰ čije značenje na engleskom jeziku sadrži distinkciju „not only "everything" and "nothingness," but also "all" and "nothing," may also refer only to themselves as the words all and nothing.”¹⁶¹ Dakle, ne samo „svačega” i „ničega”, nego i „sve” i „ništa”. Stoga Baldwin opravdano uviđa kako se u pomirenju takvih alternativa otkriva ironija.¹⁶²

Čini se da se radi o pomaku prema ontološkom tlu. Taj pokret je i dalje paradoksalan – naime, čista ironija usmjerena protiv idealističkih struktura je pokret čiji je cilj izraziti praznine, odnosno „ništa” ili „ništavilo” unutar idealističkih struktura. Pa ipak, sam izraz je inherentno nestabilan, a njegova

¹⁵⁹Usp. Khan, Abraham: “Melancholy, Irony, and Kierkegaard”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 17, No. 1/2, 1985, 67-85, 71.

¹⁶⁰Prijevod na engleski jezik kojim se koristi Baldwin glasi: “For irony everything becomes nothingness”. Usp. Baldwin, Brigit: “Irony, that ‘Little, Invisible Personage’: A Reading of Kierkegaard's Ghosts”, *MLN*, The Johns Hopkins University Press, Comparative literature, Vol. 104, No. 5, 1989, 1124- 1141, 1134.

¹⁶¹Usp. ibid. 1134-1135. Ovu referencu ostavljam na izvornom engleskom jeziku, kako je autorica pisala. Utoliko želim ostaviti čitatelju mogućnost neposredne usporedbe pojmova i prijevoda. Ključne riječi: “Alt-Intet”; “everything-nothingness”; “all-nothing”.

¹⁶²Usp. ibid. 1135.

ključna uloga prema Frazieru jest odvajanje od obveze (u općem smislu) kako bi se postigla negativna sloboda.¹⁶³ Dotaknemo li se biografske točke, Lear drži kako je negativna strana ironije vidik svojstven mladom Kierkegaardu.¹⁶⁴ Rijetko koja točka Kierkegaardova života ima veći značaj nego njegov odnos prema svojoj zajednici; društvu, susjedima, kršćanskom svijetu itd. Stoga Lear donosi opterećen, ali ispravan iskaz: od najvećeg praktičkog značaja za Kierkegaarda bilo je shvatiti kako biti kršćaninom.¹⁶⁵ Izrečena opterećenost potrebuje pojašnjenje. Primjerice, Kierkegaardovo iznalaženje samoga sebe bitno je povezana s kršćanstvom. Naravno, ne radi se o kršćanstvu u konvencionalnom smislu, već Kierkegaardovoj egzistencijalističkoj verziji. Time je prikazano Sørenovo vrednovanje – praktično bivanje kršćaninom (u navedenoj specifičnoj verziji kršćanstva) samim time predstavlja odslik funkcionalnog 'dobra', odnosno vrednovanja, krucijalnog temelja koji će oblikovati Dančevu misao. Postoje čak i kritike na račun Kierkegaardova egzistencijalizma baš oko ove točke, primjerice W. Kaufmannova, koji pita zašto Kierkegaard ne razmatra uloge i drugih religija.¹⁶⁶ Na taj upit odgovor nudi Jacoby tvrdeći kako u Kierkegaardovoj koncepciji kršćanstva nema mjesta za druge religije, s obzirom da Kierkegaard toliko maksimizira kršćanstvo da ono postaje neodvojivo od prakse.¹⁶⁷ M. Jacoby taj iskaz može lako braniti, posebice s obzirom da Kierkegaardovi filozofski principi inzistiraju na konkretnome, paradoksu i dijalektici; Dančevo je kršćanstvo put prema unutrašnjosti, odnos s jastvom. Gotovo poetski skokovi od konkretnoga prema apsolutnome čest su motiv Kierkegaardova filozofskog izričaja. Stoga „bivanje kršćaninom“ u Kierkegaardovoj misli nije jednostavan oblik odabira religije, već se radi o specifičnom filozofskom zaokretu koji inzistira pri polasku od konkretnog pojedinca, te na vidiku tj. gledištu koje počinje od pojedinca. Kierkegaardov stalni pozadinski patos pita: Što za mene znači ili predstavlja neki X?, ali istovremeno propituje kako da izrazi samoga sebe (tj. neki Y). Lako je izvesti da će prikazani način reprezentiranja i izražavanja dovesti do holistički obojenih rezultata. Ovdje pod izrazom holistički mislim na cjelokupnost i sveobuhvatnost svih raspoloživih ljudskih sfera, što podrazumijeva mješavinu racionalnog, emotivnog, umjetničkog, teleološkog, filozofskog, religijskog itd. Drugim riječima, filozofska,

¹⁶³Usp. Frazier: "Kierkegaard on the Problems of Pure Irony", 443.

¹⁶⁴Usp. Lear, *A case for irony*, 32.

¹⁶⁵Usp. *ibid.* 9.

¹⁶⁶Usp. Kaufmann, Walter: "Kierkegaard", *The Kenyon Review*, Kenyon College, Vol. 18, No. 2, 1956, 182-211, 199-200.

¹⁶⁷Usp. Jacoby, Matthew, G.: "Kierkegaard on Truth", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 38, No. 1, 2002, 27-44. 41.

teološka i antropološka ljudska sfera pojavit će se intimno povezano – upravo do nerazdvoljivosti, baš zato što su tipično ljudski proizvodi. Prikazanim razumijevanjem holističkog predstavlja se udaljenje od pokušaja realnog odjeljivanja čovjeka, odnosno njegovih sfera ili obilježja. Vlastitost, tj. „ja“ kod Kierkegaarda ne poznaje podijeljenost konkretnosti (obj. gen.).

Značajan zadatak postajanja kršćaninom u kršćanskom svijetu (*Christendom*) prepoznat je i u zajedničkom radu Beabouta i Fraziera koji naglašavaju važnu povijesno-kulturnu bilješku: takav zadatak zakompliciran je činjenicom da u Danskoj 19.-og stoljeća bivanje kršćaninom je često bilo poistovjećeno s bivanjem uzornim građaninom. Kierkegaardov revolt protiv kršćanskog svijeta, prema ovim autorima, počiva na Dančevu uvidu kako kršćanski svijet miješa konformiranje društvenim normama s bivanjem kršćaninom. Svoj zadatak, tvrde, Kierkegaard vidi u vraćanju kršćanstva u kršćanski svijet.¹⁶⁸ S tvrdnjama Beabouta i Fraziera slaže se hrvatska filozofkinja Golubović. Ona prenosi Kierkegaardov uvid kako se njegovi sugrađani udaljuju od izvornog kršćanstva - nazivaju se kršćanima, ne poznavajući uopće smisao te religije, već ju reduciraju na razinu zakonske obveze.¹⁶⁹ Golubović izričito tvrdi da je Kierkegaardov kršćanski egzistencijalizam utemeljen na antropologiji¹⁷⁰, čime očito daje potporu istom iskazu koji je iznesen u prethodnom potpoglavlju, te se slaže s Beaboutom i Frazierom oko Kierkegaardovog “recepta”, odnosno da postati kršćanin znači postati potpuno ostvarena osoba.¹⁷¹

Govor o društvu kod Kierkegaarda se lako može opisati kao slojevit problem, iz vrlo sličnih razloga kao i pojam ‘holističnosti’ koji sam nadodao za opis Dančeve misli. Ono ne predstavlja socijalni problem, posebice ne u današnjem smislu riječi toga pojma, već kulturološki izazov sukoba konkretnog subjekta-egzistencijalista s ustrojenom strukturom društva. Takva struktura društva ne podrazumijeva samo hijerarhiju u uobičajenom smislu, već društvene norme, njihovu provedbu, međuljudske odnose, društvene uloge itd. Stoga ovaj sukob ne valja promatrati crno-bijelo, odnosno isključivo. Primjerice, Lear tvrdi kako kršćanski svijet (*Christendom*) Kierkegaardove

¹⁶⁸Usp. Beabout, Gregory R.; Frazier, Brad: “A Challenge to the “Solitary Self” Interpretation of Kierkegaard”, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, Vol. 17, No. 1, 2000., 75- 98, 79-80.

¹⁶⁹Usp. Golubović, Aleksandra: „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, *Filozofska istraživanja*, br. 112, sv. 4., God. 28, 2008., str. 857–868, 858.

¹⁷⁰Usp. Ibid. 857-858.

¹⁷¹Usp. Beabout i Frazier: “A Challenge to the “Solitary Self” Interpretation of Kierkegaard”, 79-80 i usp. Golubović: „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, 858.

Europe više ne postoji, utoliko bi analogiziranje s nekim aktualnim primjerom kršćanskog svijeta bilo otežano. Međutim, ključna radnja koju ovaj autor ističe je mogućnost refleksije koja je dostupnija; pa čak i reflektiranje o samom kršćanskom svijetu, dok je subjekt unutar njega – je potpuno moguće i valjano. U kršćanskom svijetu Kierkegaardova doba, refleksija bi bila moguća, pa čak i refleksija o identitetu kršćana unutar kršćanskog svijeta ili o samome kršćanskom svijetu; međutim, svi ti slučajevi bi predstavljali djelovanje unutar kršćanskog svijeta. Zato Lear tvrdi da je takva društvena situacija zatvorenog karaktera – unutar kršćanskog svijeta refleksija moguća, ali nedovoljna kako bi se napustio sam referent iz kojega se reflektira. Utoliko je takav kršćanski svijet za Kierkegaarda iluzija jer pretendira da nema onog “izvana”.¹⁷² Podsjećam na govor o mitu iz prethodnog poglavlja i tautegorijsko tumačenje utemeljeno na Schellingovim mislima. Način na koji su junaci mita razumljeni u prethodnom izlaganju je bio dvosmjernan: mitske junake shvaća se polazeći od njih samih što izravno kompromitira shvaćanje mita unutar kojega se ti junaci nalaze. Utoliko se tumačenjem junaka samim time posredno utječe na referent, čime se mitski narativ dinamizira. Takva situacija rađa specifičnu koherencijsku sliku. Izloženo Learovo razumijevanje kršćanskog svijeta Kierkegaardovog doba ne poklapa se s prikazanim tumačenjem mita, prvenstveno iz razloga što je refleksija unutar Kierkegaardova kršćanskog svijeta jednosmjerna, za razliku od dvosmjernog tumačenja izloženog u mitu. Refleksija je jednosmjerna utoliko što se svaki oblik refleksije promatra kao djelovanje “unutar” kršćanskog svijeta. Nema suprotnog usmjerenja, odnosno djelovanja koje bi zahtijevalo napuštanje zadanih okvira. Koristimo li se mitskim motrištem (primjerice prethodno izloženim) i bavi li mo se egzistencijalističkim djelovanjem unutar mitskog razumijevanja, tada će radnje tumačenja i refleksije postati vrlo bliske. Egzistencijalistička tumačenja u pravilu potrebuju refleksiju (svjesnu ili nesvjesnu), dok refleksija bez tumačenja za konkretnu egzistencijalističku jedinku može imati nezgodan ontološki karakter. Drugim riječima, pokušajmo zamisliti (dakle konkretno - pojedinačno; za sebe) rad uma, samoogled, gdje bi um re-prezentirao sliku sebe samome sebi, te pri tome eventualno bio svjestan vlastite radnje. Takav čin, nadalje, lišimo sadržaja koji je prethodno opisan kao duhovno (što podrazumijeva racionalizaciju, dodjeljivanje smisla, apstrakciju, religioznost, pa i sam status onog *jest*, tj. opstojanja. Što preostaje? Bogatstvo pojedine individue time još nije iscrpljeno, ali će biti značajno reducirano na poneko strujanje afekata, te eventualno pokoju senzornu percepciju.¹⁷³ Čini

¹⁷²Usp. Lear, *A case for irony*, 8.

¹⁷³Opravdano je pitati se čemu toliko snažna, radikalna razina lišavanja ili ju čak nazivati pretjeranom. Međutim, drugačiji, blaži oblik lišavanja je teško zamisliv: podsjećam da je hermeneutička uloga tumačenja često

se prikladnim tvrditi da su za egzistencijalista tumačenje i refleksija skloni pojaviti se povezanim. Utoliko je mitološko, ovdje jednostrano tumačenje nezgodnije – jer ako će refleksija i tumačenje ići skupa isključivo kao izraz oblika kršćanskog svijeta, čini se da se radi o otuđenju pojedinca u ime općeg, ovdje društvenog narativa. Za Kierkegaarda, uporaba riječi “kršćanski svijet” (*Christendom*) označava društveno uspostavljene institucije kršćanstva te načine na koje je razumijevanje kršćanstva utkano u društvene ritale, običaje i prakse”, tvrdi Lear, uz to da društvene uloge prikazuju kulturno određene načine kako biti dobrim ljudskim bićem.¹⁷⁴ Utoliko se pojavljuje instancirani oblik dijagnosticirane napetosti između fenomena i biti, gdje Jacoby razumije kako se mentalitet fokusira na doktrinu, zanemarujući pritom aktualan život.¹⁷⁵ Na prikazanome kontekstu Kierkegaardova ironija pokazuje svoj sjaj. Ona se pojavljuje kao sredstvo radikalnog preispitivanja. Kako je već rečeno, problematizira se odnos biti i pojavnosti, dok Kierkegaardovo društveno okruženje, kršćanski svijet (*Christendom*) Danske 19. stoljeća predstavlja više nego prikladnu metu. Zato Lear, prikazujući kierkegaardovu ironiju postavlja ironično pitanje: U cijelome kršćanskom svijetu (*Christendom*) - ima li kršćanina?; ili oštrije: Među svim kršćanima, ima li kršćanina?¹⁷⁶

Djelovanje čiste ironije utemeljeno je, prema Sansomu, na neodvojivosti i nepodudarnosti pojavnosti i stvarnosti, odnosno kulturnih fenomena i njihovih esencija. Nije neobično da Kierkegaard za svoga junaka odabire Sokrata, jednog od najpoznatijih ironičara svih vremena – vjerujući kako će ironizacija uz propitivanje pomoći ostvarenju subjektivnosti. Upravo je Sokrat predstavljen kao reflektirajuća individua, kritičar i vrednovatelj – te kao takav je nesklon konačnim

interdisciplinarna radnja kojoj povezivanje kategorija i područja nije strano. Pa ipak, bavimo li se egzistencijalistima, polazište nije metoda ni filozofski narativ, već konkretni pojedinac, u punini svoje kontingentnosti. Tako viđeni pojedinac ne može biti izoliran, niti njegov utisak zanemaren unutar hermeutičkog tumačenja. Prema tome, radi se konkretnome, ograničenome, holističkom pojedincu koji samoga sebe izražava djelovanjem, performansom. Za egzistencijalista upravo to predstavlja izraz, što pretpostavlja tumačenje. Izraz bez mogućnost tumačenja promašuje svoj cilj, on je neposredan i lišen smisla (jer ga sada nema što tumačiti). Hermeneutika, kao filozofska disciplina je izraz duha. Liši li se pojedinac smislenog izražavanja duha, ne samo da je redukcija odviše velika, nego je rezultat kontradiktoran sa zahtjevima egzistencijalizma. Utoliko, teško je iznaći slučaj pri kojemu ova redukcija ne bi bila radikalna.

¹⁷⁴Lear, *A case for irony*, 7. i usp. ibid. 10.

¹⁷⁵Usp. Jacoby: “Kierkegaard on Truth”, 30.

¹⁷⁶Usp. Lear, *A case for irony*, 12. Autor izlaže i pojašnjenje ironičnog navoda. Netko bi se, naime, pokušao okoristiti analogijom u nadi da na iskazu učini *reductio ad absurdum*, pa postavi pitanje: “Među svim patkama – ima li pataka?” Sam Lear tvrdi kako je prikazana analogija nevaljana; iz ključnog razloga što patka ne može pretendirati. Ona se ne može nazivati ili iskazivati pripadnost kategoriji ili svjetonazoru. Samim time – ona se ne može pretvarati. Ljudi, nasuprot tome, mogu sve od navedenog. usp. ibid. 13. Primjer s patkama je Learov. Pojam ‘pretvaranja’ koji je ovdje demonstriran može se usporediti s antičko-grčkim konceptom *εἰρωνεία*.

događajima ili objektima udjeljivati ultimativnu važnost.¹⁷⁷ Težina pojma čiste ironije mladog Kierkegaarda gazi sve pred sobom, što uviđa i Frazier tvrdeći da postoje sličnosti između ironičara i običnih ljudi. Oboje se pogrešno odnose prema aktualnosti: dok obična osoba ne uspijeva prihvatiti aktualnost kao dar i zadatak, ona postaje pasivna prema aktualnosti. Ljudi poput navedenih jednostavno naslijede svoj društveni identitet i ne pristupaju kritički društvenim normama i očekivanjima. Ironičari, naprotiv, odbacuju naslijeđeni identitet te ga koriste kao sredstvo još daljeg odvajanja od društva. Na takav način ni ironičari ni obični ljudi ne uspijevaju razviti zdravu individualnost.¹⁷⁸ Najneposrednija posljedica očituje se u mogućnosti, odnosno običan čovjek svojim konformizmom ne uspijeva prigrлити dovoljno velik opseg mogućnosti, dok je ironičar preplavljen mogućnostima, uviđa ih previše. Također, društvene uloge nisu jednostavan hir. Odgovornost koja dolazi s njima sa sobom donosi oblik pozitivne slobode.¹⁷⁹ Upravo na ovoj točki Frazier pronalazi još jedan problem čiste ironije. Naime, do sada je utvrđeno da se čistom (negativnom) ironijom stvara odmak i čini svojevršno tuđenje, čime bi se postigla viša razina negativne slobode. Takva sloboda rađa mnoštvo mogućnosti (*potentia*), ali mnoštvo mogućnosti još uvijek ne predstavljaju aktualnost. Upravo ispravno odnošenje prema aktualnosti jest izraz pozitivne slobode za Kierkegaarda. Prema Frazieru, pozitivna sloboda se postiže na dva načina: bivanjem ukorijenjenim u vlastito društvo, a ne otuđenjem od njega, te bivanjem povezanim s drugima pomoću odgovornog djelovanja unutar svoje društvene uloge.¹⁸⁰

Priklanjanjem isključivo čistoj ironiji, tj. beskrajnom negativnom vidiku, pozitivna sloboda se ne postiže. Dapače, negativna silina kojom pojedinac pristupa svojoj okolini stvara “odmak od”, čineći vlastite odnose prema okolini potpuno površnim, onemogućuje obveze ili kakvo konkretno planiranje na dulje vrijeme – stvarajući tako uočljivu prazninu. Takva praznina u konačnici vodi ili u dosadu ili tiraniju trenutnih raspoloženja.¹⁸¹ Upravo su ovakvim tumačenjem čiste ironije vidljivi antičko-grčki korijeni koji su inspirirali Kierkegaardovu misao. Inspiracija dolazi od pojma *ἐποχή* koji je kod antičko-grčkih skeptika označavao suzdržavanje od suda čime se postizala svojevrсна otvorenost time što se skeptik nije morao vezati za sud. Međutim, tadašnji skeptici su

¹⁷⁷Usp. Sansom: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination?”, 21.

¹⁷⁸Usp. Frazier: “Kierkegaard on the Problems of Pure Irony”, 434-435.

¹⁷⁹Tzv. Sloboda “za”, nasuprot negativne slobode “od”.

¹⁸⁰Usp. ibid. 443-444.

¹⁸¹Usp. ibid. 436.

poznati po tome da je njihov objekt bilo znanje, odnosno sumnja u mogućnost znanja.¹⁸² Kierkegaardov pothvat, iako snažno podsjeća na grčke prethodnike, ipak se bavi ponešto drugačijim zadatkom – iznalaženjem sebe.¹⁸³ Nije naodmet napomenuti da značenje korijena riječi skepticizam (grč. *σκέψις*) leži prvenstveno u traženju, traganju, ili pak sumnji. Ipak, što je bilo središnje pironskom skepticizmu, centralno je i kod veze ironije s melankolijom kod Kierkegaarda, tvrdi Khan.¹⁸⁴ Svojevrsna odvojenost, odmak ili indiferencija ključna je poveznica melankolije i ironije kod Kierkegaarda, dok kod grčkih skeptika pojam *ἐποχή* ima slično značenje, ali u drugom kontekstu – kod njih ono znači i “otvorenost”.¹⁸⁵

1.2.4. Sokrat i ironija

Čista se ironija tako pokazuje dvosjeklim mačem. Čini se kako smjera rješenju jednoga problema, naime negiranja neutemeljenih, nekonkretnih veličina i narativa. Pa ipak, urušava se pod vlastitom težinom. Negiranje navedenih entiteta povećava negativni vidik slobode (sloboda “od”) povećavajući raspoloživu pregršt mogućnosti (*potentia*) kojima subjekt raspolaže. Rješenje jednoga problema zapravo otvara novi skup problema – “beskrajno negativna” ironija sama po sebi ne nudi opcije ni oblike pozitivne slobode (slobode “za”), već utapa subjekta u mnoštvu mogućnosti koje se još uvijek ne odnose na aktualnost, već su i one same nadalje podvrgnute daljnjoj ironizaciji. Na konkretnoj sferi, takav pojedinac je sve više izoliran od društva, sve više obogaćen mogućnostima, ali ni na koji način još ne afirmira vlastitu aktualnost. Utoliko je jasnije zašto je odnos pojedinca nasuprot društva kao egzistencijalistički problem upravo slojevit problem. Takav odnos nipošto nije crno-bijel, već dijalektičan. Pojedinac se nalazi unutar društva koje podrazumijeva jednosmjernan tijek mitskog stvaralaštva – odnosno refleksijska samointerpretacijska inicijativa pojedinca ne može napustiti zadani referent. Društvo na takav način djeluje zatvarajuće ili čak sputavajuće, no ono ipak nudi “nekakav” oblik refleksije, te načine uvjetnog ostvarivanja pozitivne slobode. Pojedinac želi umaći jednosmjernom zatvorenom sustavu te poseže za ironijom kao sredstvom svoga oslobođenja. Uspijeva stvoriti odmak, umanjiti pritisak

¹⁸²Formulacija ovisi o vrsti skeptika.

¹⁸³Ironično, *γνώθι σεαυτόν* iz delfijskog proročišta kao sintagma ostavila je svoj utisak u povijesti filozofije. Kierkegaardov egzistencijalizam kao takav u njegovo doba jest novitet, pa čak i revolucionarni poziv. Naprotiv, poziv za spoznajom samoga sebe je upravo antički.

¹⁸⁴Usp. Khan: “Melancholy, Irony, and Kierkegaard”, 73.

¹⁸⁵Usp. ibid. 72-73.

zatvorenog horizonta kako bi shvatio da silan trud u suprotnome smjeru ne samo da ne pogađa cilj, ne pogađa čak niti preduvjet cilja - aktualnost. Stoga se čini smislenim opredijeliti se za korake ironiziranja koje prikazuje Sansom, a prema njima čista ironija je tek dio procesa, a ne cijeli proces. Tri koraka su prezentirali: 1. Individuu koja reflektira, 2. Čistu ironiju (neograničeno negativnu) i 3. indirektnu kritiku. Postaje jasnije zašto Kierkegaard odabire Sokrata za junaka svoje misli.

Sansom posreduje Kierkegaardov iskaz iz *Koncepta ironije* kako je Sokrat nazvan “reflektirajućom individuum” jer reflektirajuća individua spoznavajući sebe također spoznaje kako je život općenito, pa i sam život te individue pun nejasnih, maglovitih, pa čak i konfliktnih događanja, što slijede iste takve interpretacije. Ključni motiv koji Danac želi prikazati jest da shvaćanje života od strane individue nije bezoblični, kaotični zbir utisaka i impresija, već kako je moguće zamisliti bitne (*essentia*) poveznice između objekata i događaja koji su predmeti iskustva. Zato Sansom elaborira kako reflektirajuća individua živi na tenziji fenomena i biti – pojavnosti i stvarnosti; dok ironija omogućuje individui da ostane reflektirajuća.¹⁸⁶ Iz prikazanoga lako je izvodiv iskaz kako odnos istine do koje dolazi individua i društvena pravila nisu, i ne moraju biti jednoznačni, čega je reflektirajuća individua svjesna – jer takva napetost samim time pretpostavlja u sebi već spomenutu napetost između biti i pojavnosti. Važan razlog odabira Sokrata kao junaka donosi G. Stack, tvrdeći da se prema Sørenu Sokrat prvi bavio problemom etičkog i problemom jastva, te da je etičko znanje o samome sebi najvažniji oblik znanja. Također, Kierkegaard drži da Sokrat ne podučava ništa, već pokazuje primjerom, vlastitom aktualnom egzistencijom. Zato Sokratova ignorancija (učeno neznanje) ne govori o neznanju zakona ili moralnih principa, već neznanje o vlastitome “ja”. Sokrat navedeno odbija percipirati kao oblik doktrine, već percipira kao aktivno djelovanje, bivanje.¹⁸⁷ Očito se radi o naglašenom pristupanju prema bivanju, što znači da je za ovaj oblik bivanja od značaja razumjeti i način na koji se biva, dakle utkani egzistencijalistički zaokret sa “što” na “kako”, kakvog ga prepoznaje i Jacoby.¹⁸⁸ J. Howland se slaže sa Sansomom kako Kierkegaard sa svojom disertacijom prepoznaje polarnost u filozofiji (pojava i stvarnost), te opisuje figuru Sokrata kao uronjenog u jednu takvu polarnost nudeći Aristofanove opise u djelu *Oblaci* i Platonove iz *Simpozija*. Opisi su nasuprotni: Aristofan Sokrata opisuje kao glavnog antagonista koji štuje bića poput Oblaka, Kaosa, Etera ili Zraka, koji su oblikovani Jezikom. Njegovi učenici su opisani kao

¹⁸⁶Usp. Sansom: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination?”, 20.

¹⁸⁷Usp. Stack, George J.: “Kierkegaard. The Self and Ethical Existence”, *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 83, No. 2., 1973., 108-125, 108.

¹⁸⁸Usp. Jacoby: “Kierkegaard on Truth”, 30.

bijedne prilike - blijedi, neuhranjeni, fizički, duhovno i emotivno izgledniji. Nasuprot tome, kod Platona je, kroz usta Alkibijada Sokrat opisan kao paradoksalan, životan čovjek pun vrlina. Prema Howlandu, Kierkegaardov *Koncept ironije* spaja ove nasuprotne poglede u jednu neobičnu, intrinzično nestabilnu veličinu.¹⁸⁹ Egzistencijalistički problem odnosa pojedinca nasuprot društva pretpostavlja problem identiteta. Howlandova prezentacija Kierkegaardova Sokrata čini problem identiteta intenzivnijim i življim, s obzirom da pomiruje nasuprotne interpretacije unutar iste konkretne individualnosti. Takva individua, konstantnim bivanjem kao “ja”, tj. bivanjem sobom postaje ono što već jest. Utoliko je bivanje individue priča njezina identiteta, a takav identitet nije moguć bez ironije.¹⁹⁰ Howland jasno ističe kako Kierkegaardova disertacija istinu ironije opisuje kao oblik egzistencije, a ne teoretsku strukturu. Utoliko, najvažnije sredstvo poduke nije argument, nego kao “odvijanje”.¹⁹¹ Kierkegaard pokazuje vlastitu povezanost sa Sokratom na način da jedan oblik egzistencije postaje svojevrsna vodilja ili primjer. Čini se da Kierkegaard pri izlaganju pretpostavlja hermeneutičke premise – Sokrat je ‘dobar’ primjer egzistencije okrenute traganju i ispitivanju; te Sokrat je ‘dobar’ izraz Kierkegaardova egzistencijalnog poriva koji vodi traganju i ispitivanju. Koristi li se egzistencijalistički pristup, što je Kierkegaardu svojstveno, neizbježno se polazi od konkretnog pojedinca. Prihvati li se tvrdnja o autentičnosti, tada subjekt ne može jednostavno kopirati Sokratova djela ili riječi, što bi bilo protiv definicije autentičnosti. Utoliko, subjektu preostaje mogućnost reflektiranja o Sokratu i tumačenju. Nekakav oblik učenja pri motrenju “odvijanja” koje je očito izražajni metodološki oblik, zahtjeva uporabu analogije kao spoznajnog izvora.

Stoga Stack opravdano zaključuje kako je potraga za samospoznajom pokret prema etičkoj mogućnosti.¹⁹² Ističem da je pojam etike kod Sokrata i Kierkegaarda složen, stoga, u svrhu zadržavanja na temi, jednostavno tvrdim kako etičku mogućnost u ovom kontekstu valja razumijevati prema već izloženim premisama. U tom slučaju, etika (kierkegaardovski shvaćena) otvara put prema pozitivnoj slobodi upravo zato što individua na sebe preuzima odgovornost

¹⁸⁹Usp. Howland, Jacob: „A Shimmering Socrates. Philosophy and Poetry in Kierkegaard’s Platonic Authorship”, u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd., 23-35, 24. Kierkegaard nije prvi koji uopćava polarnost između pojave i stvarnosti, ali se smatra prvim koji je dodjeljuje egzistencijalistički kontekst.

¹⁹⁰Usp. Schleifer: “Irony, Identity and Repetition”, 50.

¹⁹¹Usp. Howland: “A Shimmering Socrates”, 25-26. Autor na mjestu “odvijanja” koristi riječ “*enactment*”.

¹⁹²Usp. Stack: “Kierkegaard. The Self and Ethical Existence”, 109.

određene uloge. Želi se reći da neke od mogućnosti bivaju aktualizirane, čime ostale mogućnosti propadaju. Aktualnost, odnosno aktualno bivanje u sebi pretpostavlja već spominjani egzistencijalistički zaokret prema “kako”, što znači da način na koji se biva istovremeno vodi individuu izgradnji same sebe, samospoznaji, što otvara horizont novih mogućnosti na temelju pozitivne slobode, na štetu nekih starih. Utoliko je, na sebi svojstven način i reflektirajući pojedinac ironičan. Time se dolazi do posljednjeg koraka ironiziranja kojega predlaže Sansom, a nazvan je *Indirektna kritika*. Radi se o suptilnom prikazivanju nepotpunosti uobičajenih filozofskih tvrdnji. Govorom o stvarnosti se uključuje do tada pretpostavljeni govornik, što znači da u nominalno objektivne govornikove tvrdnje sada ulazi i osobni utjecaj samoga govornika, što kompromitira uobičajeno razumijevanje pojma objektivnosti; isto tako govor o vlastitome “ja”, o jastvu mora uključivati objektivne sastavnice, inače bi bio nepriopćiv, neizraziv.¹⁹³ Drugim riječima, samim time što određeni govornik iznosi neku tvrdnju, neupitno se odvija nekakvo događanje. Događanje je, kao i sugovornici, duboko slojevito i aktualno. Kao takvo, i događaj i sugovornici legitimno mogu postati predmeti ironije. Iznoseći kakav filozofski stav, obično se koristi pojam, a pojmovi su po sebi pod utjecajem *logosa*, opći i apstraktni. Opći i racionalni pristup u pravilu se nalazi izvan samih pojedinaca, prema definiciji je ne-osoban, apstraktan. Takav entitet se također naziva proizvodom duha (razumijevajući već ponuđeni vidik), odnosno tipično ljudskim (upravo zato što je ljudski) proizvodom. Indirektna kritika donosi jasnu poruku: jasnoća i preglednost *logosa* je nedovoljna, ona kao takva nije vjeran odslik stvarnosti. Međutim, indirektnost (neizravnost) donosi svojevrsan poziv. Kako bi se takav poziv lakše ilustrirao, podsjećam na jednosmjerno tumačenje kršćanskog svijeta (*Christendom*) iz prethodnog teksta, te dvosmjerno tumačenje inspirirano tautegorijom. Mogućnost tumačenja kao jednosmjerno ili dvosmjerno pretpostavlja (barem) dvije sastavnice: referent i opseg.

Referent označava nekakvo mjerilo ili odnos prema kojem promatrani predmet dobiva upravo takve kvalitete kakve dobiva, dok opseg pojašnjava količinu sadržaja koji se nalaze unutar motrenog predmeta, čime se ocrtava svojevrsna granica (kako bi se izoliralo od onoga što ne ulazi u opseg). Odabir Sokrata ponovno se pokazuje izvrsnim izborom za pojašnjenje *indirektna kritike*. Valja istaknuti i navod Wolfsdorfa gdje tvrdi kako se kod Sokrata pojavljuje specifičan oblik ironije – dramatička ironija, te da se ona pojavljuje kao sekundarna kraj ključne verbalne ironije koja je,

¹⁹³Usp. Sansom: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination?”, 25.

između ostalog, Sokratu donijela slavu. Wolfsdorf želi reći da unutar Sokratske (ovdje: verbalne) ironije, prema prethodno izloženim premisama, valja govoriti i o Sokratovom unutarnjem stanju, tj. njegovu vlastitu stavu prema vlastitim iskazima.¹⁹⁴ Wolfsdorfovom iskazu valja nadodati Detweilerov koji problem motri iz retoričkog vidika, pod kojim “Sokratska ironija” ili “Sokratska metoda” gotovo potpuno ovisi o “da-ili-ne” pitanjima, odnosno specifičnom određivanju opsega prema kojemu se iznjedruje “točan” ili “pogrešan” odgovor.¹⁹⁵ Detweiler želi reći da se radi o retoričkom umijeću koje “mami” odgovor dok se istovremeno kontrolira opseg (pojma, pitanja, tvrdnje, iskaza...). Utoliko se radi o kritici bivalentnih vrijednosti (da/ne; istina/laž) u službi iznalaženja istine: radi se o retoričkom triku gdje se složena stvarnost svodi na reducirane i formalizirane oblike “da-ili-ne”, čime se u konačnici služi kako bi se “istjerao” odgovor iz sugovornika.¹⁹⁶ Detweilerovom iskazu ističem sastavnicu koja se već nalazi unutar samog iskaza, a to je dinamizam referenta. Naime, Sokratovo retoričko manevriranje opsegom pojma lako utječe na sugovornikovo tumačenje onoga što Sokrat želi reći. Tako se sugovornik povodi za pogrešnim referentom. Mudrac je toga svjestan, pa stoga “pogrešan” referent koristi kao mamac. Nakon što se sugovornik osloni na takav referent, Sokrat se jednostavno posluži samom širinom pojma kako bi odabrao drugi referent, izlažući drugo tumačenje. U ovom retoričkom pristupu dijalektički korijen je lako uočljiv. Prikazana pojava je ono što Wolfsdorf naziva dramatičkom ironijom, te u ovom slučaju nije siguran radi li se o situacijskoj ironiji, verbalnoj ironiji, ili konceptu *εἰρωνεία*. Štoviše, ovaj autor drži kako postoji razlog vjerovati da Sokrat nije „strogo trans-tekstualno identičan“ lik u Platonovim dijalozima, te da je pitanje može li u ikojem od Platonovih uprizorenja Sokrata samome Sokratu pridijevati jasan oblik ovih vrsta ironije.¹⁹⁷ Time želi reći da je Sokratova izvedba toliko specifična da, ironično, teško spada u jedno jasno određeno poimanje ironije. Promatra li se ovdje Kierkegaardovo razumijevanje ironije, takva nejasnoća ne bi trebala odviše brinuti. Naime, Kierkegaardovo izlaganje egzistencijalizma inzistira na konkretnosti i specifičnosti. Ako je takav zahtjev zadovoljen, onda nije neobično što je rezultat nejasan ili nepregledan, posebice u formalnome smislu. Utoliko, teško je tumačiti odnos Sokratove ironične retorike s njegovim unutarnjim egzistencijalnim stanjem. Ali, prema prikazanome izlaganju, to uopće ne mora nužno biti naš zadatak – to je bio zadatak Sokrata; kao nositelja vlastite egzistencije.

¹⁹⁴Usp. Wolfsdorf: “The Irony of Socrates”, 176.

¹⁹⁵Usp. Detweiler: “Disfiguring Socratic Irony”, 154.

¹⁹⁶Usp. *ibid.*

¹⁹⁷Usp. Wolfsdorf: “The Irony of Socrates”, 175.

Suočimo se stoga s “ništa” koje je već spominjano pri tumačenju čiste ironije. Proces ironije, dakle, nije završen čistom negativnošću i s “ništa”. Kierkegarad spominje, tvrdi Sansom, u zadnjoj sekciji *Koncepta ironije* ispravan oblik ironije koju naziva “kontrolirana ironija”. Tumači kako ironičar mora imati svoj cilj, način na koji ga ironija navodi kako ostvariti aktualnost, odnosno kako postaviti dovoljan naglasak na aktualno, što znači pronaći sebe u istini. Time se tvrdi kako se ironičar opire precjenjivanju vrijednosti trenutne kulture, već vrijednost kulture iznalazi iz stvarnosti veće od sebe. Smjeranjem prema takvoj većoj stvarnosti, subjekt iznalazi svoj pravi subjektivitet, pronalazi samoga sebe. Ironija, sama po sebi, ne vodi do takvog iznalaženja, već je uvjet mogućnost takvog iznalaženja.¹⁹⁸ Za ironiju “sve” postaje “ništa”, kako je spomenuto u prethodnome tekstu, ali takvo “ništa” ima više načina razumijevanja, prenosi Baldwin. njezino izlaganje je trojako: 1. Spekulativno “ništa” je ono što nestaje u svakome trenutku zbog konkretizacije. 2. Mistično “ništa” je “ništa” za reprezentaciju. 3. Ironično “ništa” je mrtvačka mirnoća u kojoj se ironija nanovo vraća.¹⁹⁹ Baldwin je jasno kako se “ništa” može razumjeti na više načina, ali upozorava na mogućnost kako bi se “ništa” iz ovog konteksta moglo razumjeti i kao riječ koja bi predstavljala nešto odvojeno od koncepta “ništavila”.²⁰⁰ Parmenidovsko razlikovanje između puta bića i nebića bi pojednostavilo ovaj pojam do bivalentije. Takvo razlikovanje ipak nije prikladno rješenje za ovaj problem, s obzirom da je problem bivalentije već kritiziran na primjeru Sokratove retorike. Jasno je da Kierkegaardovoj misli Sokratovska metoda ide u prilog; manevriranje opsegom i referentom kako bi se uvjetovalo tumačenje zapravo predstavlja prikladnu sliku egzistencijalističkog pristupa tumačenju. Egzistencijalist polazi od konkretnog pojedinca – ali pojedinaca je mnoštvo! Tumačenja mogu biti komplementarna, identična, bez dodirnih točaka, pa čak i kontradiktorna. Utoliko je mnoštvo motrišta, a samim time se otvara mogućnost i za mnoštvom referenata. Dakle – mnoštvo vidika zamjenjuje jasnu, bivalentnu vrijednost. Time se lako izvodi konkluzija: slijedi li se Kierkegaardova misao, formalizirane bivalentne vrijednosti neće biti prikladno rješenje. Predlažem, s obzirom da Kierkegaard inzistira na konkretnome i polaženju od pojedinca, prihvatimo njegov pristup i prilikom problematiziranja ovog pojma. Tada “ništa” nije ništa konkretno. To je banalan izvod, s obzirom da “ništa” prema definiciji nije nikad ništa konkretno. Opseg pojma ipak pokazuje nešto više. Kod Parmenida nebiće, nebitak ili “ništa” motre se u apsolutnom smislu, u bivalentnoj

¹⁹⁸Usp. Sansom: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination?”, 23.

¹⁹⁹Usp. Baldwin: “Irony, that ‘Little, Invisible Personage’”, 1133-1134.

²⁰⁰Usp. ibid.

vrijednosti. Čini se da za Kierkegaarda ne vrijedi taj slučaj – jer konkretno poimanje “ništa” ne uključuje, primjerice, mogućnosti (*potentia*).²⁰¹ Ostavlja se dojam kako je bivalentni pristup “ništa” samostojan upravo zato što je apsolutan. Takvo “ništa” ne samo da ne treba neki dodatni entitet kako bi bilo upravo takvo “ništa”, već ga prema definiciji isključuje. Kierkegaardovo razumijevanje “ništa” može potrebovati dodatni entitet: ironičara, mistični objekt ili pak pojedinca koji sebe upravo izgrađuje, tvori neki događaj ili predmet itd... Očito “ništa” koje se pojavljuje u Kierkegaardovoj misli ne predstavlja nihilizam, te na isti način ovo “ništa” nije identično “ništa” koje stoji u Nietzscheovu nihilizmu. Međutim, s Nietzscheom se nalazi barem jedna sigurna zajednička točka: “ništa” može biti plodonosno, u smislu otvorenosti za nešto. Ništavilo za rane egzistencijaliste nije nepostojanje mogućnosti. Iako Kierkegaardovo razumijevanje “ništa” podsjeća na Nietzscheansku lišenost (s kojom ima zajedničkih točaka), paradoksalno, ova razumijevanja mogu stajati jedno uz drugo kao spontana, generirajuća, stvaralačka – igra. Dotaknemo li se nihilizma uslijed poimanja “ništa” u misli ovih proto-egzistencijalista, valja razlikovati ontološku lišenost kakva se nalazi kod ironičnog uprizorenja “ništa” u Kierkegaarda od dekadencije i ressentimenta koje vode do lišenosti u Nietzschea. Aktualni fenomen lišenosti je sličan, ali je ontologija na kojoj pojam počiva različita.

1.2.5. Konkluzijska refleksija o ironiji

Stoga zaključujem izlaganje Kierkegaardovog poimanja ironije pod vidikom plodnosti, odnosno mogućnosti konkretizacije subjekta. Lear tvrdi kako iskustvo ironije ima dva pokreta: pri prvom se pokretu iznalazi zjapeći ponor između pretvaranja i težnje za nadilaženjem pretvaranja. Drugi korak označava prihvaćanje ironije, te se u pravilu razumije turobno. Važna značajka ironije koju ističe ovaj autor jest da se ironija uvijek odvija u sadašnjosti, u sadašnjem trenutku.²⁰² Zato Lear zaključuje kako je ironija težnja za nadilaženjem pretvaranja, te da joj je utjelovljena žudnja za smjerom, što naziva iskustvom jezovite zagonetne čežnje.²⁰³ Strogo gledajući, opravdano je tvrditi kako se Learovo zaključno razumijevanje ironije nastavlja na ironičnom traženju kršćanina među svim kršćanima. Time se pridružuje šaljivo-ironičnim radnjama poput lutanja po trgu grada sa

²⁰¹Dodatni primjeri, s obzirom na izloženo “ništa”, također mogu biti: Nešto nepojmljivo ili nezamislivo, praznina koja se tek ispunjava nekim konkretnim bićem ili pak uvjet mogućnosti podvrgavanja ironiji, kao recimo utapanje nekog iskaza u širenju opsega naglih tumačenja. Ovaj popis se lako može nastavljati.

²⁰²Usp. Lear, *A case for irony*, 16.

²⁰³Usp. ibid. 20.

svjetiljkom u pola bijela dana – u nadi da pronađe iskrenog čovjeka.²⁰⁴ Ključni motiv Kierkegaardove kritike društva svoga doba, odnosno kršćanskog svijeta, vjerojatno vjeruje Lear, jest nadilaženje pretvaranja. Utoliko se pretvaranje razumije kao deklarativno zauzimanje određene uloge, najčešće radi vlastitog mjesta u društvu iz konformističkih razloga. Kierkegaardov poziv se opire takvom pristupu, već očajnički traga za sobom. Ovaj opis, iako jest valjan, možda je pomalo reduktivan. Vjerujem kako se izloženo poimanje ironije proteže izvan jednostavne kritike okoline, već se radi o ontološki orijentiranom filozofskom principu koji obogaćuje egzistencijalistički prinos filozofiji. Dakle, ne tvrdim da Kierkegaard želi dati isključivo crno-bijelo rješenje za problem odnosa individue nasuprot društvu, nego da zadatak traganja za sobom, kao takav, nadilazi kulture, epohe i aktualne društvene strukture. Konačni pronalazak skrivenog “ja” usidren je u vječnome, u samoj podlozi povijesnosti, značenja i *bivanja*. Pogled, ipak, na tako širok horizont iz perspektive konkretne individue nije ni jednostavan niti vedar. Stoga sam sklon razumjeti Kierkegaardovu ironiju kao prilog razumijevanju i konkretne egzistencije i ontologije; jer naposljetku kierkegaardovski orijentirana individua će ove pojmove vidjeti povezano. Koncept, kao takav, demonstrira (aktivno i performativno) nastajanje, nestajanje te percepciju mogućnosti koje se nalaze u podlozi aktualizacije. Tinjajuće “ništa” nije poziv na nihilizam, već identificiranje otvorenog puta prema određenom obliku bivanja. Ne zato što se bivanje veže s “ništa”, već zato što se veže za slobodu. Utoliko prikazani vidik ironije predstavlja naglašavanje “trenutka”, konkretan život u pokretu i dinamici – što znači da uočavano “ništa” u svojoj otvorenosti predstavlja protutežu konkretnoj aktualnosti koja se odvija u gibanju, pokretu kao događaj.

Pokušaj nadilaženja prikradajućeg “ništa” pri zahvaćanju trenutka od strane pojedinca koji vlastito bivanje želi holistički izraziti jedna je od ključnih odlika očeva egzistencijalizma, kako ih nazvaše Griffin. Kierkegaard i Nietzsche, kao nositelji slavne sintagme opredjeljuju se za različite načine iskazivanja vlastitoga jastva, ne bi li uspjeli nadvladati “najstrašnijeg od svih gostiju”.²⁰⁵ Wunderkind iz Röckena na takvo tlo zakoračuje 1872. objavljivanjem djela *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, koje pod inspiracijom slavnog kompozitora i tadašnjeg Nietzscheova prijatelja, R. Wagnera, još ne oslikava Friedrichov egzistencijalizam, već prije oduševljenje estetikom darovitog

²⁰⁴Referenca na često prepričavanu zgodu o Diogenu iz Sinope.

²⁰⁵Referiram se na Nietzscheov izraz iz *Volje za moć*, kojega su hrvatski filozofi afirmirali prilikom tumačenja i pozicioniranja Nietzscheova nihilizma. usp. Bunoza, Tomislav; Radić, Stjepan: “Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea *Filozofska istraživanja*”, sv.1, br.165, 2022, 133, fusnota 4.

klasičnog filologa. Stoga je važno utvrditi kako će razvoj i iskaz daljnjeg Nietzscheova egzistencijalizma nositi biljeg estetike i, još naglašenije, majstorstva igre riječima koje će obilježiti njegova ključna djela. Wagner nije bilo jedina inspiracija *Rođenju tragedije*. U listopadu 1865. godine u Leipzigu, mladi je Nietzsche u antikvarijatu otkrio Schopenhauerovo djelo *Svijet kao volja i predodžba*, koje je odmah kupio. Djelo ga je oduševilo, a posebno su ga dojмили navodi da je svijet konstruiran historijskim značenjem, te da moral zapravo ne pripada aktualnom svijetu, već da pravi život stoji iza takvih kulisa.²⁰⁶ Zato Safranski utvrđuje kako Schopenhauerova estetska metafizika donosi odmak od klasične metafizike, pri kojoj bit (*essentia*) prodire do razine temeljnog dobra u svijetu, te pokazuje čvrste temelje. Za Schopenhauera pak jezgra svijeta nije čvrsti temelj, već ponor, mučna egzistencija. Utoliko oslobođenje od svijeta ne stoji u “što”, nego “kako” – smjerajući svoj fokus tako na distanciranje od svijeta, kako bi otvorio prostor za transcendenciju – prostor koji mora ostati prazan.²⁰⁷ Čini se kako će Nietzsche Schopenhauerov pesimizam shvatiti kao provokaciju ili poziv, s obzirom da pojedine tvrdnje shvaća inspirativno, dok druge odbacuje. Objavljivanjem *Rođenja tragedije* Friedrich je tako ovjekovječio svoju inspiraciju Wagnera i Schopenhauera.

Glazba je Nietzscheu bila od velikog značaja – još od djetinjstva. Ona je predstavljala univerzalnu pojavu, vodič nečega primalnog, nutarnjeg, temeljnog – što izbija na površinu. Gotovo mračna nejasnoća, a istovremeno zavodljiva snaga glazbe potrebuje medij, nešto što bi se postavilo između glazbe i slušatelja. Naime, za Nietzschea, iskustvo glazbe može biti toliko snažno da nadjača pojedini ego, “proguta pojedinca”. Stoga se kao medij pojavljuje mit riječi, slike, i radnje na pozornici, ne bi li se “zaštitili od glazbe”.²⁰⁸ Zato nije neobično uvidjeti kako je povezanost Nietzschea i Wagnera temelj nalazila u predloženoj tematici – Wagnerovo skladanje vezano s mitološkim sastavnicama Nietzscheu je predstavljalo pravo malo bogatstvo, posebice s obzirom na vlastita estetska nagnuća. Stoga postaje očitim formiranje Nietzscheova stila koji se temelji upravo na estetskom razumijevanju izvedenom iz duha glazbe. Utoliko opterećeno estetsko razumijevanje valja imati na umu pri tumačenju njegova stila i jezika.

²⁰⁶Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 45.

²⁰⁷Usp. ibid. 49-50.

²⁰⁸Usp. ibid. 22. Sintagmu “Zaštiti od glazbe” Safranski preuzima iz djela *Rođenje tragedije*.

1.3. Hermeneutska refleksija mitološkog govora kod Nietzschea

Bavljenje filozofijom Friedricha Nietzschea podrazumijeva širok zahtjev: Tumač se u tom slučaju ne bavi jednostavno Nietzscheovim mislima, već se bavi i s Friedrichom osobno. Naime, ako potražimo reakciju na klasični njemački idealizam, sasvim je opravdano svoje traženje započeti i ovim autorom. Složen i enigmatičan odnos autorovih misli i njihova književno-literarnog izričaja stoji na granici pobune protiv formalnih socio-misaonih struktura i pervertiranog oblika samog idealizma. Očito se u tome krije breme filozofskih prevrata 20. stoljeća: „Svi su bogovi mrtvi: sad hoćemo da živi natčovjek...”²⁰⁹ Imajući pri tome na umu sve ostvarene i propale poznate filozofske sustave, može li se reći da je došao trenutak kada će čovjek filozofiju konačno utjeloviti, u bogatstvu svojih najvećih snaga i instinkata? Radi se o skupom pitanju i još skupljemu obećanju, imajući na umu cijenu koliko uspostavljanje ideala košta.²¹⁰ Ovaj zlokoban uvid pojašnjava nužnost hermeneutičkog pristupa tekstu kao i umijeću tumačenja,²¹¹ upravo zbog pozadinskog problema utkanog u tekst. Lako je ocijeniti Nietzscheov jezik pjesničkim i time završiti raspravu; ili mu učiniti još veću nepravdu i pokušati ga čitati površno, doslovno, distancirano od ideje tekstova. Nasuprot tome, puno veći problem predstavlja povući granicu gdje bismo jasno odijelili njegove pjesničke izraze od poziva na djelovanje, duboko filozofskih struktura, autorovih osobnih emotivno-estetskih stanja, ili čak, u jednome trenutku, naših vlastitih tumačenja? Autor je svoju enigmatičnu reputaciju zaslužio s razlogom, zadužujući učenjake jednostavnim, a istovremeno zastrašujuće teškim zahtjevom: da ga se ne shvati onakvim kakav on nije.²¹² Problem koji s današnjim danom još uvijek nije nadiđen jest kategorizacija umjetničko-estetskih vidika u jasnim filozofsko-formalnim strukturama. Promotrimo li nevino taj problem, možda na tome možemo biti zahvalni: čini se da misterij ljudskog djelovanja još nije strogo određen i zacrtan, omogućujući da u svakodnevnom životu pretpostavljamo sićušne fragmente mita, interpretiramo okom procjenitelja²¹³ koji odlučno ostavlja svoj sud i mjeru kao pečat ljudskog duha u mehaniziranom okruženju. Tekst ovoga poglavlja se stoga pita o pozadinskim principima Nietzscheova izričaja

²⁰⁹Nietzsche, Friedrich: *Tako je govorio Zaratustra*, prev. Danko Grlić, Izdavačko knjižarska radna organizacija Mladost, Zagreb, 1983., str. 71.

²¹⁰Usp. Nietzsche, Friedrich: *Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopic, AGM, Zagreb, 2004, str. 104.

²¹¹Usp. Babich, Babette E.: „The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic“, *Nietzsche's On the genealogy of morals: critical essays*, ed. Christa Davis Acampora, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, str. 177–190., 181.

²¹²Ibid. 177-178.

²¹³Usp. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 73.

koristeći poglavito hermeneutički pristup. Cilj je promotriti što se krije u dubinama autorova jezika i izričaja, te što nam takvo pismo uopće želi reći. Samim time, ako se pojedinac odvažuje zaploviti novim svijetom, bilo bi poželjno da barem poznaje osnove plovidbe.

1.3.1. Mit kao problem i rješenje

Demonstracije zadatka ovog problema također započinje klasičnim isticanjem odnosa *Mythosa* i *Logosa*, jednostavno razdvojenih kao govor u slikama nasuprot govora u pojmovima. Zahvalan način za zadiranje ispod površine započinje Nietzscheovom kritikom, čije jezično opterećenje ipak pojašnjava shvaćanje mita i *logosa*.

„Pitate me što je sve kod filozofâ idiosinkrazija?... Na primjer njihovo oskudijevanje u historijskom smislu, njihova mržnja spram same predodžbe bivanja, njihov egiptizam. Oni vjeruju da nekoj stvari iskazuju čast kad je dehistoriziraju, sub specie aeterni - kad od nje učine mumiju. Sve čime su se filozofi tisućljećima bavili bile su pojmovne mumije; ništa zbiljskog nije živo izišlo iz njihovih ruku. Kad ta gospoda idolopoklonici pojmova obožavaju, oni usmrćuju, prepariraju – kad obožavaju, oni svemu postaju opasni po život. Smrt, mijena, starost, baš kao i rađanje i rast za njih su prigovori – čak opovrgnuća. Ono što jest, to ne biva; ono što biva, to nije.... Pa ipak svi oni, makar iz očaja, vjeruju u biće. Ali budući da ga nikako ne mogu dohvatiti, traže razloge zašto im se ono uskraćuje.“²¹⁴

Kao što je očito prikazano, Nietzsche problematizira uporabu apstraktnih, dehistoriciziranih pojmova. Takvi pojmovi bili bi opći u punom smislu riječi, univerzalno primjenjivi, lakše razumljeni, konvencionalno opisivani i primjenjivani. Utoliko, pojmovi se pomiču na razinu informacijsko - komunikacijskog alata. Problem koji iznosi kritika smjera na udaljavanje pojmova od stvarnih, životnih događaja. Životno iskustvo, naime, aficira pojedinca na način gdje on sam izražava sebe, čineći pojmovima izraz vlastitih iskustava. Tako pojam ne bio tek informacijski alat, već ljudsko - estetski izraz pojedinca. Kao takvi, ne odlikuju se nužno jasnoćom, nego opisuju izraz pojedinca uslijed životnih turbulencija kako je opisano – uslijed mijene, smrti, starosti, rađanja... Pogrešno je zadani prikaz jednostavno shvatiti kao oblik umjetnosti. Daljnji tekst nastojat će

²¹⁴Nietzsche, Friedrich: *Sumrak idola*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb, 2004., str. 17.

rastvoriti ovaj slojeviti dinamizam, pozicionirajući ga u konačnici kao egzistencijalističku veličinu koja se odlikuje složenim filozofskim opterećenjem.

1.3.2. Literarni stil i jezik

Očekivano je da će razumijevanje metaforičnog jezika nositi izazove. Američki profesor L. Hinman prepoznaje kako će uspostava odnosa istine i metafore biti zahtjevan zadatak, tim više što se čini da nemaju dovoljno zajedničkih stavaka.²¹⁵ Isti fenomen prepoznat je i od samog Nietzschea pri njegovom problematiziranju objektivnosti, u ovom slučaju o ljepoti: „Nije moguće ostati objektivni, odn. isključivati snagu koja interpretira, nadodaje, ispunja, zgušnjuje (- potonja i jest spomenuto ulančavanje potvrda ljepote). Pogled na „lijepu ženu“...“²¹⁶ Opravdano je tvrditi da izloženi problemi utječu na Nietzscheov literarni stil. Podsjetimo se njegovog favoriziranja aforizama, zagonetki i parabola, dok se kloni sustavnosti, objektivnosti i preciznosti. Želi li autor nešto poručiti samim izričajem, jezičnim stilom? Izraelski filozof i kritičar literature T. Zamir nalazi se upravo na tragu takvoga pitanja. Zamir tvrdi da interpretatori često tumače Nietzscheovu neuobičajenu uporabu bogatog senzualnog rječnika (kao jezik boja, mirisa i detaljnih scena) kao jednostavan stilsko – književni izraz. Prema Zamirovom shvaćanju, to je pogrešno objašnjenje: ako se filozofija bavi izražavanjem slike, tada slikovita argumentacija ne može biti kvalificirana kao tek stilski izbor, već označava ozbiljne sadržaje filozofije, čak može činiti i bit filozofskog značenja.²¹⁷ Utoliko Zamirov iskaz potvrđuje shvaćanje Nietzscheova stilsko-literarnog izraza kao važne filozofske osnove, a time i razumijevanje jezika kao počela funkcionalne važnosti. Jezik, dakle, ne smije biti izostavljen prilikom tumačenja njegove filozofske misli.

Uporabu aforizama kao jezičnog sredstva promatra i američka filozofkinja B. Babich. Ona aforizam shvaća kao sjeckanje filozofije na razinu zalogaja – i to naoružanog zubima!²¹⁸ Lako se može pronaći utemeljenje takvog iskaza unutar Nietzscheova korpusa: „Male doze. – Da bi neka

²¹⁵Usp. Hinman, Lawrence M.: „Nietzsche, Metaphor, and Truth”, *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 43, No. 2, International Phenomenological Society, 1982., 179-199, str. 179.

²¹⁶Nietzsche, Friedrich, *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, preveo Ante Stamić, Mladost, Zagreb, 1988, str. 382.

²¹⁷Usp. Zamir, Tzachi: “Seeking truths”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, No. 15, 1998, 80-87, str. 84.

²¹⁸Usp. Babich: “The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic”, 178-179.

promjena bila što je moguće dublja, sredstvo za to treba davati u najmanjim dozama, ali neprekidno tijekom duga vremenskog perioda! Što se to veliko može stvoriti odjednom?“²¹⁹ Autor pridaje veliku pozornost navikama, odnosno svakodnevnim sitnicama. Teško je njegovo viđenje ne usporediti s habitusom kakav se pripisuje Aristotelu prilikom traganja za dostizanjem blaženstva (*εὐδαιμονία*). Isti fokus na svakodnevne sitnice pronalazimo u *Radosnoj znanosti*: „Što je kod tebe svakodnevna priča? Pogledaj svoje navike od kojih se ona sastoji: jesu li one proizvod nebrojenih sitnih kukavičluka i lijenosti ili pak tvoje hrabrosti i domišljata uma?“²²⁰ Naglašavam da Nietzsche izriče dohvatljive objekte, nešto dostupno, pristupačno. Ključnim trenucima gradi se vječnost, tako se i veličina čovjeka gradi svakodnevnim sitnim djelima. Stoga je opravdana interpretacija iščitavanja *Radosne znanosti* gdje bi određeni tekstovi bili poziv čovjeku, odnosno čitatelju na djelovanje, akciju i inicijativu, pod vidikom samoaktualizacije. Poziv primjećuje i nizozemski filozof Van der Braak, uviđajući povezanost Nietzscheove filozofije s istočnom Zen filozofijom, ističući kako Zen podrazumijeva povezanost teorije i prakse, tj. aktivnog djelovanja. Uočljiv je zajednički cilj tih filozofija: samo-transformacija, odnosno samonadilaženje.²²¹ Fokus prema djelatnoj aktivnosti u Nietzscheovom korpusu nije suptilan, zapravo aforističko-pjesničkim stilom često, poput kakva motivatora, potiče na avanturu. Takav poziv je poglavito holističan, u smislu da se mentalna i fizička sastavnica ne razdvajaju, dapače, pristupa im kao prisno povezanim cjelinama, čak prilikom pisanja: „Ja ne pišem samo rukom: Ni noga pisara ne pušta na miru. Čvrsto, smjelo i slobodno kroči ona trkom, čas po polju, a čas po papiru.“²²²

Babich također iznalazi stilsku vezanost čitatelja i teksta. Naime, otvorenost, tj. širina teksta pluralizmu interpretacija pretpostavlja čitatelja unutar samoga teksta čime se Nietzsche odrješuje kao autor; stoga nije neobična pojava kako suvremenim učenjacima teškoće pri čitanju Nietzscheovih aforizama predstavlja upravo njihova identifikacija.²²³ Može se tvrditi da je metaforičnost jedna od instanci teksta koja zadaje teškoće. Njegovi tekstovi zaista jesu metaforični,

²¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Svitanje. Misli o moralnim predrasudama*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb, 2005. str. 224. Ovaj aforizam govori o promjenama općenito, davajući za primjer promjene u svjetonazorskim vrijednostima u Europi. U duhu Nietzscheove misli, držim ga da je opravdano tumačiti i pod stilskim vidikom.

²²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Radosna znanost*, Demetra, preveo Davor Ljubimir, Zagreb, 2003, str. 157.

²²¹ Usp. van der Braak, André: “Zen and Zarathustra. Self-Overcoming without a Self”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University, Vol. 46, No. 1, 2015, 2-11, str. 8.

²²² Nietzsche, *Radosna znanost*, 20.

²²³ Usp. Babich: “The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic”, 179-180.

tim više što Hinman tvrdi kako naš autor poseže za grčkom uporabom riječi *μεταφέρειν*, odnosno priklanja se nazoru da svako “pre-nošenje” (*Übertragung*) motri kao instancu metafore.²²⁴ Stoga nije neobično zaključiti da metaforičnost nije samo jezični izraz, već svoju funkcionalnost nalazi i izvan tekstualnih okvira. Prikazani pristup metaforičnosti uvjetuje način iščitavanja. Kratki, pitki, slatki tekstovi – upravo poput zalagaja, gotovo pozivaju čitatelja da im se lako pristupi, te im se ponovo vraća. Možda je upravo takvo “preživljanje”, kako prenosi Babich, ključ pristupa Nietzscheovim višeslojnim aforizmima.²²⁵ Ostavimo stoga otvorenu mogućnost kako stil i uporaba pri korištenju aforizama mogu označavati nešto izvan strogo jezičnih okvira. Čini se kako je zajednička karakteristika aforizama i mitova upravo u tome da pokušavaju prenijeti filozofske poruke kroz nesustavan način, već metaforičnim imitiranjem pojava koja se lako povezuju ili čak predstavljaju životna iskustva. Može li se tvrditi da takva interpretacija predstavlja prihvatljivu zamjenu Nietzscheovoj kritici mumificiranog *logosa*? Doduše, u *Radosnoj znanosti* naš autor tvrdi: „Čak se ni vlastite misli ne da posve pretočiti u riječi.“²²⁶ Time se može pretpostaviti da se nalazimo na dobrom tragu. Naglasimo stoga najvažnije točke ovoga potpoglavlja: literarni izraz u aforizmima može biti dosljedan prikaz svakodnevnih sitnih djela, povezujući tako „preživljanje“ aforizama s navikama. Pristup širokom okviru tumačenja pojma metafore, odnosno metaforičnosti, uključuje subjekta u proces tumačenja, brišući tako prividnu granicu između filozofije i prakse, tumačenja i djelovanja.

1.3.3. Mit je mrtav, a mi smo ga ubili?

Prepoznata su dva oblika filozofskog stila, upriličena uporabom *mythosa* i *logosa*. U svrhu pojašnjenja ovih kategorija, dodajmo još treću – znanstvenu, kao moderno dijete *logosa*. Nietzsche je znanost shvaćao u duhu riječi *Wissenschaft*, dakle pod poglavito kontinentalnim vidikom, vjerojatno u duhu klasičnih filoloških znanosti gdje posvećuje svoju akademsku izobrazbu: tako shvaćena znanost podrazumijeva sumu znanja vezanu uz prikladnu metodu, te se odlikuje

²²⁴Usp. Hinman, „Nietzsche, Metaphor, and Truth”, 183. U članku autor motri granice zadanog pojma “prenošenja”, koristeći ga čak prilikom istraživanja tvorbe pojmova.

²²⁵Usp. Babich, “The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic”, 181. Navedeni dio članka tumači djelo *Uz genealogiju morala*. Ipak, držim kako je prikazano tumačenje prenosivo na Nietzscheov pristup i uporabu aforizama.

²²⁶Nietzsche, *Radosna znanost*, 133.

priopćivošću.²²⁷ Sve tri kategorije pretpostavljaju zajednički pozadinski problem – spoznajnu teoriju. Američka filozofkinja Carr drži kako je znanje u Nietzscheovom shvaćanju nužnost za preživljavanje, s obzirom da nas oprema za interakciju i kontroliranje okoline, što znanje čini alatom moći.²²⁸ Podsjećam da su znanstveni sudovi u Nietzscheovim očima odrazi fantazmi ljudskih senzornih i konceptualnih moći, što znači da je jedino moguće znanje ono “humanizirano”.²²⁹ Dakle, naglašava se ljudska uloga u tvorbi znanja, čak i onome što se skriva pod maskom “objektivnosti”. Radi se o ljudskom instinktu, težnji za moći. Babich tvrdi kako je demitologizirani odnos objekta i prirode sustavni izraz iluzije znanosti na zapadu, odnosno prosvjetiteljska obrnuto-mitološka vizija mehaničke prirode.²³⁰ Ono što promiče promicateljima prikazane vizije jest Nietzscheov stav da su perspektive vrijednosti fundamentalnije od objektivnosti ili sigurnosti.²³¹ Štoviše, čini se da znanost niti u jednom trenutku ne napušta ljudsku pozadinu, kako je uvidjela Babich. Drugim riječima, preostaje pitanje koliko je objektivizam zaista objektivan. Držim kako je ispravno prikloniti se tumačenju filozofkinje V. Lemm pri tvrdnji kako Nietzsche želi pomaknuti povijesno znanje od znanosti prema životu i djelovanju. Život, naime zahtjeva konstruktivnu orijentaciju prema budućnosti, te samim time što je život orijentiran prema budućnosti, može se ocijeniti nepoštenim prema prošlosti.²³² Valja primijetiti kako Lemm rabi pojam “nepošteno”, odnosno nepravde (*injustice*): pojavljuje se kao ocjena antagonizma između znanstvenog pristupa povijesti i realne akcije i djelovanja (jer čim prođe ključni trenutak djelovanja, čin već spada pod područje prošlosti). Utoliko možemo zaključiti kako povijest tvori aktualno realno zbivanje, tj. ključni djelatni, pa i svakodnevni trenutak. Stoga se valja vratiti prema ključnom trenutku: opravdani vidik života leži u prirodnoj vezi između znanja (kao povijesne sastavnice) i akcije (odnosno nepovijesne sastavnice): veza znanja i akcije produktivno i kreativno vodi do oblika života koji inherentno pripadaju budućnosti samim time što obećavaju život i njegovo obogaćenje, čime takav život biva opravdan (*stehen im Recht*).²³³ Pojavom suda

²²⁷Usp. Strong, Tracy: “The Optics of science, art, and Life. How Tragedy Begins”, u: *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014., 19-31, 21-22.

²²⁸Carr, Karen L.: “Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Penn State University Press, Vol. 73, No. 1, 1990, 85-104, 91.

²²⁹Usp. Babich, Babette E.: “Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 57, Fasc. 2, Friedrich Nietzsche (1844-1900): II: Aspectos do seu Pensamento, 2001, 225-245, 230.

²³⁰Usp. *ibid.* 239.

²³¹Usp. Hatab, Lawrence: “Nietzsche, nature, and the affirmation of life”, u: *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014, 32-48, 40.

²³²Usp. Lemm, Vanessa: “Life and Justice in Nietzsche's Conception of History”, *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014. 105-120, 105.

²³³Usp. *ibid.* 107.

“nepravde” izmičemo se području znanosti natrag u filozofiju, ali još važnije, vraćamo se u područje aktivnog suđenja. Upravo ljudske procijene i sudovi sadrže i pretpostavljaju fenomene koji izmiču hladnom, mjeriteljskom oku znanstvenika. Jasnije rečeno, radi se o starom Nietzscheovom pozivu iz njegovog prvog djela: “...znanost vidjeti kroz optiku umjetnika, ali umjetnost kroz optiku života...”²³⁴

Zaključujemo kako je ljudsko djelovanje sačuvana instanca iza svakog mehanicizma i sezanja prema objektivizmu. Želja za izgradnjom metoda ili objekata koje bi pretpostavljale punu i jasnu općenitost ipak otkrivaju ljudske procijene i perspektive koje se kriju u pozadini. Poziv na djelovanje ocrtan u prethodnom (1.3.2.) potpoglavlju obogaćen je odnosnom znanja i akcije, kao oplemenjenjem „ključnog trenutka“ što kao takav gradi povijesnost, a obećava budućnost.

1.3.4. Problem jedinstva i mnoštva u novom svijetlu

Sve jasnijim odmicanjem od općeg poimanja objektivizma, naš autor preferira zadržati snažan perspektivizam prilikom pristupa filozofiranju. U *Radosnoj znanosti* tvrdi svojim uobičajenim stilom: „Ono što filozofira kod jednoga su njegovi nedostaci, kod drugoga njegova bogatstva i snage. Prvomu je njegova filozofija potrebna, bilo kao potpora, umirenje, ljekarija, bilo kao spasenje, uzdignuće, samootuđenje; onom drugom ona je tek lijep luksuz, u najboljem slučaju slast trijumfirajuće zahvalnosti koja se najposlije mora još i kozmičkim majuskulama upisati na nebo pojmova.”²³⁵ Lako je odrediti ljudsko stanje kao ishodište pojava navedenih u citatu. Znatno teže je pokušati odrediti formalno počelo prema kojemu bi se dalo izvesti precizne oblike filozofskih stavova iz navedenih stanja (osim ako nam ne smeta karikaturni oblik emotivizma, niti takvo što pripisivati Nietzscheu). Zadržimo radije tumačenje gdje bi pojedini filozofski stavovi mogli biti izraz egzistencije pojedinca. Time se otvara prilika za pozicioniranje estetike, kao grane filozofije, na mjesto križanja filozofije kao opće i egzistencije pojedinca. Učvršćenje ove točke važno je ne samo Babich koja drži da Nietzsche afirmira podrijetlo znanja u pogrešci i iluziji, te konačnici u umjetnosti,²³⁶ već i britanskom filozofu A. Pearsonu pri parafrazi da je temeljni uvjet strasti prema

²³⁴Nietzsche, Friedrich, *Rođenje tragedije*, prev. Vera Čičin-Šain, Matica Hrvatska, Zagreb, 1997, str. 10.

²³⁵Nietzsche, *Radosna znanost*, 4.

²³⁶Usp. Babich :”Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star”, 235.

znanju dati egzistenciji estetsko značenje kako bismo proživjeli mogućnosti egzistencije.²³⁷ Kako bismo zaokružili ovu prolegomenu o neizbježnom ljudskom utjecaju, pomirimo opću povijesnost s masom djelatnih individua. U svojoj raspravi *Uz genealogiju morala*, Nietzsche inzistira na formalnoj razdiobi, odnosno na primjeru razdvajanja munje i bljeskanja kritizira odvajanje uzroka i učinka kao odvojenih veličina, odnosno snagu od očitovanja snage. Ono što želi reći jest da je činitelj u takvom slučaju nadodan, izmišljen, točnije, da se sve nalazi u činjenju.²³⁸ Za našu raspravu ovaj navod je od velike važnosti, s obzirom na to da, iako niti jedna individua ne može pobjeći vlastitoj perspektivi, događanje je ono što se zbiljski pojavljuje. Sama percepcija već spada u područje interpretiranja, već je granično metaforična...²³⁹ Paradoksalno, stvara se odmak između perspektive individue i realnog zbivanja uslijed nemogućnosti aktualnog *ad hoc* motrenja stvarnosti-po-sebi, dok se istovremeno perspektive i zbivanje neizbrisivo vežu jedno za drugo, upravo zato što se međusobno tvore. Pojedinaac, kako je već rečeno, ne može imati uvid izvan pojedine perspektive, čineći tako vlastita djela obojena vlastitim estetskim utiskom. Složenu dinamičku mrežu djela i gibanja, koju bismo nazvali zbiljnošću (i time nadodali pozadinski supstrat), možemo vidjeti kao nešto što izravno interagira s individuum. Time ljudski učinak preostaje neizostavnom sastavnicom našeg izričajnog mitološkog narativa.

1.3.5. Egzistencija kao istovremena filozofija i praksa

Prethodni tekst pruža uvid zašto je neizbježan ljudski utjecaj filozofskih izričaja prilikom *mythosa* i *logosa*, pa čak i unutar same znanstvene metode. Ljudski život i individualna egzistencija možda se prikladnije izražavaju mitom, utoliko što se pretpostavlja dinamizirana priroda kao i dinamizirano djelovanje, holistički pristup događanjima, ali mogućnost učenja iz međusobnih životnih događanja, na gotovo isti način kako bi se učilo iz mita. Tako se pod funkcijom metafore može promatrati i *mit* i *logos*, s obzirom da se radi o oblicima filozofskih izričaja. Nije neobično Nietzscheovo favoriziranje mita kao i mitološkog govora, s obzirom da strukture mitoloških oblika pretpostavljaju dinamiku i događanje, čineći ga tako prikladnijim oblikom od opće-apstraktnog fokusa *logosa*. Kako je mit prikladnije sredstvo ljudskog izričaja, naš autor pozicionira ga intimno

²³⁷Usp. Pearson, Ansell Keith: "Overcoming the Weight of Man: Nietzsche, Deleuze, and Possibilities of Life", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 61, No. 241 (3), 2007, 245-259, 248.

²³⁸Usp. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 43-44.

²³⁹Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 240. Ova referenca također pruža uvid i u prethodnu, tj. nadodanost subjekta.

blisko s ulogom kulture: „Nedostatak mita u svakoj kulturi znači gubitak vlastite zdrave, prirodne stvaralačke moći: tek mitovima obavijen obzor zaokružuje cjelovito kulturno gibanje k jednom jedinstvu. Sve se snage mašte i apolonskog sna tek mitom spašavaju iz svog besciljnog lutanja. Mitske slike moraju biti oni neprimjetno sveprisutni demonski stražari pod čijom zaštitom stasa mlada duša, po čijem znamenju čovjek sebi tumači život i svoje borbe...”²⁴⁰ Ne samo da se naglašava kulturni identitet pomoću zajedničkog izraza duha, nego primjećujemo ulogu mita kao didaktičkog pomagala, prema uzoru pojavljivanja u mislima antičkih filozofa.

Aktivna djelatnost koja je zajednička točka mita i Nietzscheove filozofije pojavljuje se u još jednom važnom, marginaliziranom mjestu. Radi se o distinktivnom fenomenu glazbe. U jednome od svojih sustavnijih djela, *Rođenju tragedije*, nudi nam odnos mita i glazbe: „Mit nas štiti od glazbe, kao što je, s druge strane, on njoj najprije dao najveću slobodu. Zauzvrat glazba tragičkom mitu pridaje tako prodoran i uvjerljiv metafizički značaj kakav bez te jedinstvene pomoći riječ i slika ne mogu postići nikada; a tragičkog gledaoca osobito posredstvom toga obuzima onaj pouzdani predosjećaj najviše radosti do koje put vodi preko poraza i nijekanja i pričinja mu se kao da čuje kako mu razgovijetno zbori najdublji ponor stvari.”²⁴¹ Posredstvom autora Strong saznajemo da više sadržaja tinja pod površinom. On, naime, drži da Nietzscheov govor o umjetnosti odgovara pojmu *mousike*, koji ima znatno šire okvire od pojma glazbe. Tumačenje otkriva da grčki pojam *μουσικὴ* označava učenjaka, “čovjeka slova”, dok *mousike* označava aktualnu i obnašajuću glazbenu aktivnost, ne pretpostavljajući pri tome tenziju između umjetničkog i ne-umjetničkog svijeta. Dakle, ne označava se samo oblik glazbe, već i pozadinski princip integracije jedne aktivnosti u drugu.²⁴² Pridružimo ovoj tezi Hatabovu, već poznatu tvrdnju kako Nietzsche odbija pojam filozofije koji bi bio bezinteresna potraga za znanjem – točnije, filozofija je oblik “osobne ispovijesti”, odnosno “nesvjesnog memoara”, čineći tako filozofiju nekog filozofa odlučujućim faktorom tko je on zaista.²⁴³ Pokušajmo iznaći vezanost između ovih teza. Osim novog, obogaćujućeg vidika na Nietzscheovo prvo djelo,²⁴⁴ valja primijetiti kako su obje teze ilustriraju ljudski duh usmjeren aktivnosti. U prvom slučaju Strong poziva da uvidimo

²⁴⁰Nietzsche, *Rođenje tragedije*, 149.

²⁴¹Ibid. 139.

²⁴²Usp. Strong: “The Optics of science, art, and Life. How Tragedy Begins”, 25.

²⁴³Usp. Hatab: “Nietzsche, nature, and the affirmation of life”, 40.

²⁴⁴*Rođenje tragedije iz duha glazbe*.

kompromitirajući faktor glazbe, odnosno gotovo agresivan pristup holizmu, upravo iz vidika čovjeka kao aktivnog, djelatnog bića. Tako se estetski izričaj ocrtava i prenosi prema drugim aktivnostima. Opravdano je ocijeniti kako Hatab više govori o stanju, iako je za Nietzscheovu misao problematično odvajati stanje od djelovanja (usp. pogl 1.3.4.). Čini se da odnos ovih teza obogaćuje našu raspravu upravo iz različitih pristupa zajedničkoj točki - djelovanju, odnosno aktivnosti. Taj odnos može se tumačiti i kao dodatni prilog tezi o čovjeku kao bitno estetskom biću, točnije prisnom odnosu između estetike i egzistencije pojedinca.

1.4. Mit kao oblik Nietzscheovog izraza

Ovo potpoglavlje posvećujem vidiku rasprave koje bi smjeralo iz prisnijeg kuta Nietzscheovog korpusa. Za razliku od ostatka poglavlja, filozofske strukture koje će se pojavljivati ne dozvoljavaju tek kontekstualno pretpostavljanje oko razumijevanja principa našega autora, već se zahtijeva isticanje pojedinih principa - što zahtijeva nekoliko koraka unatrag prije povratka u našu temu. Središnji pojam Nietzscheove filozofije svakako je volja za moć (*Der Wille zur Macht*). Radi se o pojmu širokih okvira, što otežava njegovo formalno definiranje. Unatoč tome, možemo se okoristiti *Uvodom* bezvremenskog Heideggera koji fenomen znatno pojašnjava: „Volja za moći' jednoznačno je težnja za mogućnošću vršenja sile, težnja za posjedovanjem moći.“²⁴⁵ Na isti, jednostavan način možemo razdvojiti naš pojam: „Što to znači „volja“, može svatko u svako doba kod sebe iskusiti: htijenje je neka težnja za nečim. Što „moć“ znači, zna svatko iz svakodnevnoga iskustva: sila na djelu.“²⁴⁶ Heideggerov navod pruža nam jednostavan uvod u Nietzscheov središnji pojam, no problem širine okvira pojma još nije riješen. Moć dobiva instrumentalnu ulogu, odnosno, traži se moć radi smjerenja nečemu drugom. Utoliko, povećanje moći je nužno radi maksimizacije vlastitih potencijala. Ovo formalno izvođenje još ne odgovara što je to u stvarnosti. Čini se da je problem konkretizacije ove pojave upravo njezin status, okosnica djelovanja kao takvog, „surrealna“²⁴⁷ veza subjekta i objekta. Takva veza kod Nietzschea nije eksplicitno zadana, tj. prikazivana je formalno, slikovito.

²⁴⁵Heidegger, Martin: *Uvod u Nietzschea*: priredio i preveo Šime Vranić, ur Slobodan Šnajder, Izdanja Centra za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1980., str 19.

²⁴⁶Ibid.

²⁴⁷Moj nadodan pojam.

Čini se da se radi o veličini intrinzičnoj životu koja bi smjerela oplemenjenju instinkata, snaga, odnosno faktora koji smjeraju aktivnom činjenju. Upravo zbog širine pojma, američki filozof Campbell tvrdi kako se radi o nestrukturiranom pojmu koji ne pretpostavlja *telos* (τέλος) koji bi ga pomaknuo iz kontingencije egzistencije ili opravdao tragediju ili bol,²⁴⁸ što također baca novo svjetlo na kratke navode o opravdanosti u potpoglavlju 1.3.3. Sam pojam nosi metafizičke posljedice koje se odražavaju u međusobno povezanim individuama – ne samo da manifestiraju volju za moć, već se mogu reducirati na nju²⁴⁹ – tvrdi Campbell. Prikazano izlaganje potpuno je opravdano, s obzirom na navod iz Nietzscheovog *Zaratuстре*. Usporedimo: „Samo gdje postoji život, postoji i volja, ali ne volja za životom; već - tako te učim – volja za moći! Onaj tko živi, vrednuje mnogošta više od samog života; pa ipak iz vrednovanja samog govori – volja za moći! – Tako me je jednom učio život; i iz toga ću vam, najmudriji, riješiti još zagonetku vašeg srca. Doista vam kažem: takvo dobro i takvo zlo što bi bili neprolazni – ne postoje! Iz sebe samog mora se to uvijek iznova prevladavati.“²⁵⁰ Pjesnički inspiriran navod možda ne naglašava dovoljno jasno ulogu vrednovanja koja je zadana. Ipak, uspostava vrijednosti je najviša forma moći koju si pojedinac može pripisati.²⁵¹ Autor nam ostavlja mjerilo koje odgovara u odnosu na što se promatra mjera dobra, odnosno vrednovanje, a odgovor glasi – život, ne libeći se poistovjetiti život i volju za moć.²⁵² Stoga se volja za moć može promatrati i kao diferencijacijski faktor između individua. Interpretacije, vrednovanja, ulaganje smisla (unošenje, polaganje smisla u nešto, fenomen, događaj ili zbivanje...) zapravo su očitovanja rasta ili propadanja snaga tumača.²⁵³ Takvu pojavu pod psihološkim vidikom motri filozof J. Swenson tumačeći kako Nietzsche nudi mnoštvo različitih načina kategoriziranja originalnosti njegovih psiholoških opažanja,²⁵⁴ dovodeći nas tako pred zid. Nema privilegirane pozicije iz kojeg bi tumačili svijet kao da nismo dio njega, nema pogleda izvan cjeline - već samim postojanjem smo kompromitirani.²⁵⁵ Valja ipak biti zahvalan, s obzirom da

²⁴⁸Usp. Campbell, David: “Nietzsche, Heidegger, and Meaning”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press No. 26, 2003., 25-54, str. 30.

²⁴⁹Ibid.

²⁵⁰Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, 106. Iza drugog spominjanja ‘volje za moći’ u djelu se nalazi znak («) što upućuje na završetak upravnog govora. Navedeni govor (radi svoje duljine) nije u cijelosti uključen u ovaj citat.

²⁵¹Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 343.

²⁵²Usp. Ibid. 133.

²⁵³Usp. Ibid. 309. Općenito se radi o unošenju smisla u nešto, primjerice biće, fenomen, događaj itd.

²⁵⁴Usp. Swenson, Joseph: “Sublimation and Affirmation in Nietzsche's Psychology”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, Vol. 45, No. 2., 2014., 196-209, str. 197.

²⁵⁵Usp. Strong: “The Optics of science, art, and Life. How Tragedy Begins”, 30.

prikazana kontingentna, intrinzično manjkava pozicija odjeljuje oblike života njihovim iskustvom, omogućujući nepravdama, greškama, iluzijama da budu korisnije sredstvo očuvanja i oplemenjenja života od istine i znanja: dapače, greška i nepravda mogu biti uvjeti pravednosti.²⁵⁶ Volja za moć s perspektivizmom kojega sama zahtjeva, čini razlog nemogućnosti postojanja stvari-po-sebi. Radi se o postupku poput onog u potpoglavlju 1.3.4., gdje se u formalnoj razdiobi umjetno umeće pozadinski supstrat, kako bi se zadovoljila kauzalnost uzrok-učinak. U želji da se sačuva biće-po-sebi, lišeno svega onoga što to biće čini djelujućim, perceptivnim, nadodajemo upravo takav pozadinski supstrat.²⁵⁷ Prikazano „umjetno umetanje“ valja razlikovati od nemogućnosti potpune spoznaje objekata u punoj složenosti zbog vlastitih ograničenja.²⁵⁸ Naravno, nije neobično da se uslijed ograničene spoznaje nadodaju supstrati koji bi trebali „zaokružiti“ proces....

Držim kako je Nietzscheov stav o nemogućnosti stvari-po-sebi zapravo uvjet mogućnosti njegova mitološkog govora. Opravdano je tvrditi kako je postojanje stvari-po-sebi zapravo pogodna (ne nužno jedina, iako je kod Nietzschea to pitanje za raspravu) za govor u *logosu*, sustavan, formaliziran, odjelit i jasan govor, gdje bi se prema određenim referentima koncept i formalne veličine mogle uzdizati do nečega jasnog, faktualnog, nečega što kao takvo – jest. U punom smislu riječi, takav govor je kod Nietzschea nemoguć, a vjerujem da je propast stvari-po-sebi presudni faktor. Volja za moć kao diferencijacijski, k tome i dinamički faktor zahtijeva propast stvari-po-sebi. Stalna smjena odnosa moći postavlja subjekta u dinamiziran vidik gdje se očituje rast i pad njegove moći. Proširimo li ovaj sud na sve što jest, dobivamo stalnu mijenu heraklitovskog duha, dinamizam moći, gdje subjekt kao takav postaje dio kozmološke dijalektike: subjekt čini relacijske dinamizme moći, kao što i oni njega. Zaključimo: dehistoriciziran *logos* čini svojevrsnu „nepravdu“ ako bi općim, jasnim, k tome potpuno odjelitim izrazima ovu kozmološku dijalektiku. Nasuprot tome, mitološki govor ne objašnjava, do nekih mjera opisuje, ali njegova važnost proizlazi iz razloga da on jedini predstavlja izraz ljudskog duha, odnosno predstavlja estetski sud stvoren od individua uslijed intenzivnih životnih snaga. Kao takav, mit je izraz života, te je važno istaknuti kako izvođenje mita ne kreće od objekta ili stvari-po-sebi, već od subjekta. Upravo zbog toga, mitološki govor predstavlja perspektivističku riznicu.

²⁵⁶Usp. Lemm: “Life and Justice in Nietzsche’s Conception of History, 109.

²⁵⁷Usp. Nietzsche, *Sumrak idola*, 19.

²⁵⁸Usp. Babich: “Nietzsche’s Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star”, 233.

1.4.1. Čovjek kao interpretator

Proučavanje mita pretpostavlja svojevrsni povratak subjektu. Već je navedeno kako su različite filozofije izraz različitih stupnjeva moći. Pregledniji navod na zadanu tvrdnju nalazimo u djelu *S onu stranu dobra i zla*: „Postupno mi se pokazalo što je do sada bila svaka velika filozofija, naime ispovijest njezina začetnika i neka vrsta nenamjernih i neupadljivih memoara. Istovremeno mi se pokazalo da su moralne (ili nemoralne) namjere u svakoj filozofiji sačinjavale pravo životno sjeme iz kojeg je svaki put izrasla cijela biljka. Ustvari je za objašnjenje kako su zapravo nastale najudaljenije metafizičke tvrdnje nekog filozofa dobro (i mudro) uvijek se prvo pitati: prema kojem moralu se smjera (odnosno prema kojem on smjera)? Primjereno tome ne vjerujem da je „poriv za spoznajom“ otac filozofije, nego se drugi poriv, tu kao i inače, spoznajom (i krivim shvaćanjem) poslužio samo kao oruđem.“²⁵⁹ Iz navedenog, ne treba odviše dokazivati važnost Nietzscheova povratka subjektu. Dakle, autor se opredjeljuje za holističan pristup čovjeku i njegovim djelatnim činima, marginalizirajući tako stvari, moral, ili spoznaju kao takve. Isti sudovi protežu se i u drugim djelima, poglavito s naglaskom na prosudbe i interpretaciju.²⁶⁰

Otvorenost tumačenju do takve razine nudi svoje posljedice. Posljedica fundamentalno metaforičkog rječnika, kako uviđa Hinman, jest nemogućnost uspostave koherentne teorije istine: sudovi mogu biti prikladni, zanimljivi, poučni, ali ne istiniti ili lažni. Također, Hinman problematizira nezadovoljavajuć prikaz referencije²⁶¹ - naime, ako nedostaje zajedničko mjerilo, preostaje problem nesklada, nemogućnosti komunikacije. Može se tvrditi kako Nietzsche zapravo produbljuje ovaj problem, s obzirom da referencija nije uklonjena samo iz pristupa znanju, što bi pretpostavljalo jezik i komunikaciju. Kod našeg autora problem seže do volje za moć koja postavlja vrijednosti! Podsjetimo se: „Volja za moći jest prema svom najunutarnijem bistvu jedno perspektivičko računanje s uvjetima svoje mogućnosti, koje ona kao takove sama postavlja. Volja

²⁵⁹Nietzsche, Friedrich: *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti*, prevela Dubravka Kozina, AGM, Zagreb, 2002., str. 15.

²⁶⁰Usp. Nietzsche, *Sumrak idola*, 12; usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 292.

²⁶¹Usp. Hinman: "Nietzsche, Metaphor, and Truth", 192.

za moći jest u sebi vrijednosti-postavljajuća.²⁶² Ovaj jednostavan navod nam uz svoj sadržaj pokazuje ključne koncepte i njihove međusobne izvode: volja za moć – perspektivizam - vrijednosti. Heidegger tako usustavljuje sastavnice naše rasprave, određujući tlo na koje se postavljaju vrijednosti. Stoga je lako opredijeliti se za stav da se interpretacija kao aktivna djelatnost pozicionira unutar ove trijade.

Suptilna, no važna interpretacijska kategorija jest imenovanje. O imenovanju se u Nietzscheovu korpusu zapravo oskudno govori, no učenjaci ipak primjećuju važnost takvog postupka, djelomično pojašnjavajući široki pojam interpretacije. Jasno je da Nietzsche drži stav kako imamo pristup interpretacijama svijeta, ali zapravo ne i svijetu kao takvom.²⁶³ S obzirom da svijet ne sadrži jednu jedinu individuu, jasno je kako velik broj interpretacija s kojima subjekt ulazi u interakciju zapravo nisu njegove (odnosno, subjekt tada tek interpretira interpretaciju). Takva pojava jasno je obilježje dodirnih točaka različitih izvora volja za moć. Zato je imenovanje oblik krucijalne interpretacije, s obzirom da se ne radi o pukom etiketiranju ili arbitrarnom označavanju, već se pretpostavlja interpretacija objekta pod uvjetima interesa subjekta – tvrdi Campbell.²⁶⁴ U potporu iskaza valjano je priložiti tvrdnju K. Carr kako nužno postavljamo statične, odnosno fiksirane koncepte, kako bismo okolinu razumjeli i manipulirali.²⁶⁵ Opravdanje tvrdnji prikazanih učenjaka lako je pronaći unutar Nietzscheova korpusa, već se u *Radosnoj znanosti* tvrdi: „Ovo mi je predstavljalo a i nadalje mi predstavlja najveću muku: uvidjeti da je neizrecivo važnije kako se stvari nazivaju, nego što one jesu.“²⁶⁶ Usporedimo ovaj navod s aforizmom ponuđenim u *Volji za moć*: „Volja za moć interpretira: za oblikovanja nekog organa posrijedi je interpretacija; ona, volja, ograničuje, određuje stupnjeve, razlike u moći. Puke se razlike u moći ne bi još mogle osjećati kao takve: mora tu biti nešto što hoće rasti, a svako ga drugo nešto što hoće rasti interpretira prema njegovoj vrijednosti. U tome jednaki – u zbilji interpretacija je čak sredstvo da se nečim zavlada (Organski proces pretpostavlja stalno interpretiranje).“²⁶⁷ Prikazano slaganje lako opravdava Campbellovu tvrdnju kako je značenje, pa čak i značenje morala, utemeljeno na obliku samo-interpretacije (*self-interpretation*), što posrednu vezanost subjekta i objekta čini egzistencijalnom;

²⁶²Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 26.

²⁶³Usp. Carr: “Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation”, 89.

²⁶⁴Usp. Campbell, : “Nietzsche, Heidegger, and Meaning”, 29

²⁶⁵Usp. Carr: “Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation”, 92.

²⁶⁶Usp. Nietzsche, *Radosna znanost*, 64.

²⁶⁷Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 309.

iz jednostavnog razloga što svaka od interpretacija u konačnici podliježe osobnom interesu, svrstavajući tako samo-interpretaciju i interpretaciju objekta u istu kategoriju.²⁶⁸ Interes se ne smije shvatiti u reduktivnom moderno-pragmatičnom Zapadnom razumijevanju; Nietzscheov interes, koji mu Campbell pripisuje, nalazi se na graničnom polju između psihologije i filozofije, uz česte fiziološke konsekvence. Takav vidik interesa može se sažeti u jednostavnoj, već poznatoj formuli: dobro je ono što čini jačim, zdravijim, što donosi moć.²⁶⁹ Interes smjera pridobivanju, uporabi ili demonstraciji moći. U ovoj točki, koja nosi snažan trag praske i konkretizacije, interpretacija kao egzistencijalni sud zadobiva svoju širinu i odražava puni sjaj Nietzscheovih kritika kulture i društva.

1.4.2. Nihilizam kao neizbježna sastavnica

Neizbježna pojava pri tumačenju mita i kritike društva je nihilizam. Valja napomenuti da je upravo nihilistička sastavnica zapravo važna za shvaćanje mitološkog govora. Početni problem kojega uviđa Heidegger jest da nihilizam prema vlastitoj definiciji i zakonitostima samoga sebe teško i premalo iskazuje, što sam pojam osuđuje na višeznačnost.²⁷⁰ Međutim, ništa nas ne sprječava da odaberemo referent promatranja uviđajući nihilističke učinke na sadržaju. Svojevrstu kategorizaciju nudi Carr pri razdiobi da se nihilizam obično pojavljuje kao negirajuća, životno-opadajuća interpretacija, nedostatak interpretacija koje bi nudile smisao, te naposljetku višestrukost mogućih interpretacija, koje su sve podjednako pogrešne.²⁷¹ Opravdano je zaključiti kako Carr drži stav da je nihilizam poglavito interpretacijski fenomen, određujući čovjeka kao *homo hermenêuticas*, biće koje interpretira.²⁷² Primjer problematiziranja interpretacije nudi Van der Braak na primjeru Nietzscheovog slavnog proglašenja smrti Boga, koja se prema Van der Braaku pogrešno interpretira kao radikalizaciju Zapadnog prosvjetiteljstva, te se priklanja stavu da

²⁶⁸Usp. Campbell, "Nietzsche, Heidegger, and Meaning" 29.

²⁶⁹Usp. Nietzsche, Friedrich: *Antikrist. Prokleto kršćanstvo*, prevela: Neda Paravić, Izvori, Biblioteka Sapiens, Zagreb, 1999. str. 8.

²⁷⁰Usp. Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 33.

²⁷¹Usp. Carr: "Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation", 87.

²⁷²*Ibid.*

Nietzscheovo “filozofiranje čekićem” služi kao priprema za prevrednovanje svih vrijednosti, odnosno povratak obliku egzistencije koji afirmira život.²⁷³

Uz interpretaciju, druga važna pojava koja sadrži nihilizam kao sastavnicu je pojam cilja. Cilj se ovdje, naime, ne pojavljuje ni u kakvom neuobičajenom značenju osim vulgarnog – onog čemu smo usmjereni, čemu smjeramo. Pa ipak, cilj je i dalje neki smisao, oblik tumačenja: razočarenje u ono „zašto“, uvid da se ne postiže željeni cilj često vodi u „ništa“, čineći tako razočarenje u cilj, svrhe i smisao jednim od uzroka nihilizma.²⁷⁴ Stoga valja podcrtati cilj, odnosno svrhu kao oblik tumačenja. Na gotovo istome mjestu, Nietzsche dijagnosticira još jedan „uzrok“ nudeći potpuniji opis. Promotrimo: „*Nihilizam će kao psihološko stanje morati nastupiti, prvo, ako smo u svekolikom zbivanju tražili neki »smisao« koji nije u njemu: tako da tražilac na kraju gubi hrabrost. Nihilizam je tu osvješćivanje o dugom rasipanju snage, muka s onoga »uzalud«, nesigurnost, manjak prigode da ćemo se igdje oporaviti, igdje zbog toga još smiriti – sram pred samima sobom, kao da smo se odviše dugo zavaravali...*“²⁷⁵ Pogrešno je pasti u zamku i jednostavno zaključiti kako razočarenje vodi u nihilizam, dok sam nihilizam psihologizirati. Podsjećam da Nietzsche čovjeka promatra holistički, te naglašava dinamičnu volju za moć u podlozi čovjeka kao interpretirajućeg bića. Dakle, snaga volje za moć očituje se u uspostavljanju vrijednosti koje imaju karakter „gledišta“,²⁷⁶ odnosno ni vrijednost ne može pobjeći zakonima perspektivizma, u skladu s kojim se vrijednosti vrednuju i uopće percipiraju. Zato Campbell navodi pojave propadanja značenja i vrijednosti uslijed nihilizma, ali razlikuje da Nietzscheova uspostava vrijednosti ne smjera obnovi ili oživljenju određenih vrijednosti (primjerice altruizma), već se fokusira na stvaranje i uspostavu vrijednosti kao aktivnosti, čine.²⁷⁷ Ne zaboravimo da sama aktivnost rušenja određenih vrijednosti također pretpostavlja neko značenje, odnosno interpretaciju. Stoga uništenje vrijednosti može biti viđeno kao znak snage, ali također spada pod vid nihilizma, i to onog aktivnog.²⁷⁸ Zato Heidegger, tvrdi kako je obezvrjeđivanje vrijednosti također pritajeno čekajuće prevrednovanje, što znači da

²⁷³Usp. Van der Braak: “Zen and Zarathustra. Self-Overcoming without a Self”, 3. Predloženi učenjak koristi Nietzscheove motive u prikazu svoje teze: “filozofiranje čekićem” Nietzscheov je motiv čak uporabljen kao podnaslov djela *Sumrak idola*, dok je “Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti” podnaslov djela *Volja za moć*.

²⁷⁴Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 13.

²⁷⁵Ibid. Kurzivi su Nietzscheovi.

²⁷⁶Usp. Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 24.

²⁷⁷Usp. Campbell: “Nietzsche, Heidegger, and Meaning”, 27.

²⁷⁸Usp. Carr: “Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation”, 98. Aktivni nihilizam je tek jedan od više mogućih oblika izloženih u Nietzscheovu korpusu.

nihilizam ne vodi u ništavnost, već se radi o afirmativnom načinu oslobođenja.²⁷⁹ Uočimo stoga razmjere dinamizma kojeg predlaže Nietzsche – ne radi se o pukom propadanju, već dijagnozi života i njegovu konstantnom gibanju. Izmjena uspostave i propadanja, zapravo je ljudsko očitovanje dinamizma volje za moć. Stoga je nepravda Nietzschea jednostavno nazvati nihilistom: puno je poštenije nazvati ga osobom koja dijagnosticira nihilizam, eventualno njegovim navjestiteljem.²⁸⁰

1.4.3. Tragedija

Tragedija obično označava događaj velike nesreće i patnje, što literatura i umjetnost često pokušavaju iskazati. Filozofski mišljeno, jednostavno je i opravdano vezati nihilizam uz tragediju; štoviše, pojava ili suma boli, nesreće i patnje lako vode prema stavovima razočaranja ili promicanju besmisla. Upravo takve postavke se Nietzsche dotiče: „Zapravo je čovjek izgubio vjeru u svoju vrijednost ne djeluje li putem njega kakva beskrajno vrijedna cjelina: tj. on je koncipirao takvu cjelinu da bi mogao vjerovati u svoju vrijednost.“²⁸¹ Nietzscheovo poimanje tragedije se može višestruko promatrati, dok ćemo se ovdje posvetiti dvama vidicima koji su posredno povezani: tragedija kao dijagnoza duha i dionizijska tragedija.²⁸²

1.4.3.1. Dijagnoza duha

U prvom slučaju, odnosno tumačenju tragedije kao dijagnoze duha, valja posegnuti za djelom *Uz genealogiju morala*, gdje filozof iz Röckena na relativno sustavan način, između ostalog, suprotstavlja moral “gospodara i roba”. Važnost za našu raspravu predstavlja uvid u dekadenciju čovjeka, gdje kritizira gotovo “zaraznu pošast slabosti i bolesti”, što hoće reći vrednovanje instinkata i čina kojima se slabi pojedinac i njegove djelatne snage. Tako u navedenom djelu predstavlja “boležljive” kao veliku opasnost – a ne one zle; shvaćajući kako “unesrećeni, potlačeni

²⁷⁹Usp. Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 31-32.

²⁸⁰Čini se da se i hrvatski filozof Mikecin koristi ovim načinom tumačenja. Usp. Mikecin, Igor, *Nietzscheov Zaratustra i zadaća prevladavanja nihilizma*, u: D. Barbarić, (prir.), *S onu stranu metafizike. Friedrich Nietzsche: Tako je govorio Zaratustra*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2019, 125.

²⁸¹Nietzsche, *Volja za moć*, 14. Isti navod također se može shvatiti kao jedan od koraka pri navješćivanju nihilizma.

²⁸²Nietzsche se u ponekim slučajevima okoristio pojmom “dionizijske tragedije”. U zadanom kontekstu nadodani su od strane autora ovoga rada.

i slomljeni”²⁸³ vlastitim padajućim sposobnostima se udaljavaju od konkretnog života, aktivne inicijative i slobodnog kritičkog vrednovanja. Primijetimo obrat u korištenju riječi “opasnost”. Napuštajući vulgarni smisao riječi kao neposredne ugroze pojedinca, Nietzsche se opredjeljuje za posredno shvaćanje, odnosno opasnost za njega jest ono što umanjuje ili ograničava potencijalne životne snage, misleći pritom prvenstveno na fiziologiju i psihologiju u konkretnoj primjeni i ozbiljenju. Uvijek plamteća konfliktnost u punoj širini riječi stalno je pretpostavljena: samo u ovom potpoglavlju možemo razlikovati oprečnost tumačenja riječi (u ovom slučaju “opasnost”), suprotstavljenost morala gospodara i roba, suprotstavljenost bolesnih itd. Naglasimo ključnu točku prikazanog vidika tragedije: nepomirljivi sukobi, ne između suprotstavljenih boraca, već puno širih razmjera. Zdravi, slobodni i snažni sukobljavaju se s masama koje čine ljudi drugih, različitih osobina. Samim time to je sukob između vrijednosti i metode vrednovanja. Ne radi se o klasičnom ratu gdje jedna strana izravno želi istrijebiti drugu, već se radi o opsegu i intenzitetu vrijednosno-postavljajuće volje za moć. Tumačenje, odnosno postavljanje vrijednosti čine okosnicu ovog vidika tragedije, a sama dubina tragedije predstavlja patnju uz perspektivu koja je okrenuta protiv života: manjak smisla, odbojnost spram ljudskog i volja-za-ništa.²⁸⁴ Carr primjećuje ovu dvojakost koja se potkrala unutar izlaganja nihilizma, odnosno povezanost interpretiranja i dekadencije, stoga nudi vidik gdje se nihilizam može shvatiti kao hermeneutička slabost, odnosno “disfunkcija interpretacijskih procesa koji utječu na ljudski život.”²⁸⁵ Prema tome, motrenje dekadencije kao stupnjevito odstupanja od optimalnog života zapravo jest jedna od prednosti uporabe koncepta nihilizma, kako predlaže Carr.

²⁸³Usp. *Uz genealogiju morala*, 140.

²⁸⁴Usp. Ibid. 189. Na navedenom mjestu Nietzsche zaključno napominje: “...čovjek će radije htjeti i ništa, nego ne htjeti” (Ibid.). Takav zaključak zapravo je istodobno potvrda legitimiteta volje za moć kao temeljnog koncepta Nietzscheova egzistencijalizma, ali osuda na trajni oblik ove tragedije. Volja za moć će, naime, uvijek smjerati snazi i ekspanziji. No, sam pojedinac može biti uvelike dekadentan. Spektar dekadencije je širok: nemoć, slabost, bolest, ali i zavidnost, krivnja, strah... Paradoksalno, volja za moć dekadentne osobe i dalje postoji i djeluje, no kao i sama dekadentna osoba i volja za moć na kraju donosi dosljedne posljedice. Biće nastupa holistički, odnosno pojedinac se ne odvaja od svoje volje za moć, dapače, prema Nietzscheu, „pojedinac 'jest' volja za moć, odnosno sam život je volja za moć”. Stoga se jedno ne može odvajati od drugog.

²⁸⁵Usp. Carr, “Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation”, 88. Za detaljniji opis ‘optimalnog života’ kod Nietzschea, valja posegnuti za njegovim konceptom perspektivizma.

1.4.3.2. Dionizijska tragedija

Drugi predstavljeni slučaj, odnosno dionizijska tragedija svoje razlikovanje od prethodne duguje upravo polazištu tumačenja. Kao na primjeru riječi „opasnost“ koji je predstavljen u prethodnome odlomku, tumačenje se ne zadržava samo na riječima kao takvima, već zadire do postupka vrednovanja i vrijednosti kao takvih. Prema tome, konkretno se pojavljuje patnja, nesreća i propast baš kao u prethodnome slučaju, ali mu se sada pristupa iz drugog gledišta.

Započnimo s osnovnom postavkom: „...svaka se druga egzistencija mora s mukom usput probijati kao dopuštena, a ne naumljena egzistencija.“²⁸⁶ Samo postojanje nipošto se ne shvaća kao nešto opravdano, vrijedno-po-sebi, naumljeno. Svi ti opisi predstavljaju vrednovanje, dok je egzistencija uvjet vrednovanja. Utoliko su takve interpretacije, često moralizirane – sekundarne. Spomenuto „probijanje“, ipak, čin je koji se može pripisati svakom živom biću, što označava borbu za sebe i samoostvarenje. Volja za moć ostaje pretpostavka takvog „probijanja“. Stoga promotrimo pravednost, odnosno opravdanost kritičke povijesti (*justice of critical history*) kakvu prenosi Lemm: prvenstvo se postavlja na život uopće, primjerice, tragičko znanje je svijest da se bit svijeta izražava životom, a ne znanjem. Dakle, radi se o svijesti intrinzične ograničenosti: oblici znanja su uvijek granični s iluzijom, snovima i umjetnosti.²⁸⁷ Isti paradoks se pojavljuje u vezi emergencije života i opravdanosti, odnosno iz vidika subjekta nikada se ne može imati uvid u potpunu opravdanost života, s obzirom da je uvid izvan cjeline nemoguć. Stoga, ako život jest opravdan, takav sud nadilazi granice subjekta.²⁸⁸

Dakle, prva stavka gdje egzistencija pretpostavlja svojevrсно „probijanje“ račva se u dva tragička paradoksa gdje se uviđa granica, odnosno praznina koja se ne pripisuje životu i prirodi kao takvima, već se autorefleksivno pripisuje mislećem subjektu.

²⁸⁶Nietzsche, *Rođenje tragedije*, 119.

²⁸⁷Usp. Lemm: “Life and Justice in Nietzsche’s Conception of History”, 120.

²⁸⁸Usp. Ibid.

1.4.3.3. Dionizijska mudrost

Drugo tumačenje preuzimam iz *Genealogije*: „Dok svaki otmjeni moral izrasta iz trijumvirajućeg potvrđivanja, robovski moral unaprijed kaže „ne“ onomu što je „izvan“, što je „drugo“, što „nije on sam“; i to „ne“ je njegov stvaralački čin. To okretanje pogleda koji postavlja vrijednosti – taj nužni smjer prema vani, umjesto unatrag prema samom sebi.“²⁸⁹ Dakle, druga stavka tumačenja tragedije označava negativan aspekt, što je nemoguće za dionizijsku tragediju. Opisana stavka predstavlja dekadenciju iz prvog slučaja, odnosno stagniranje i identificiranje s percipiranom propašću. Na taj način fokus se okreće prema izvan, dok vlastito 'ja' biva izuzeto. Dionizijska tragedija predstavljala bi nešto upravo suprotno, odnosno afirmaciju propasti, boli i patnje. Prihvatanjem tih pojava i određenje vlastitog 'ja' izvan nihilističke cjeline odrednica je dionizijske tragedije. Dakle, ne radi se o bijegu od stvarnosti i zanemarivanju užasa ili vlastitog odnosa prema tome: radi se o svjesnom prihvatanju stanja kakvo jest, i prihvatanju vlastitog aktivnog položaja koji je izložen bolnim stanjima. Podsjetimo da je zahvaćenost užasnim (*schreckliche*) pojavama za subjekta prije svega iskustvo, ali se subjekt ne smije izjednačiti s tim iskustvom, već ga uzeti u službu. Život pretpostavlja svojevrsnu kaotičnost, što znači da afirmacija života podrazumijeva i afirmiranje onoga što može biti i užasno za subjekta. Zato Heidegger u svome *Uvodu* tumači biće koje je u cjelini kaos čime mu je zajamčena stalna mogućnost da se u vlastitim ograničenim vladavinskim tvorevinama oblikuje; što znači da kaos nije „bjesneći nered“, nego predstavlja omjer granica moći koje se neprestano pomiču čineći tako biće u cjelini.²⁹⁰ Ova Heideggerova misao može predstavljati konkretnog čovjeka podjednako koliko i prirodu. Takav uvod predstavlja odličnu polazišnu točku za razumijevanje Nietzscheove misli o dionizijskoj mudrosti koja je izložena u *Volji za moć*: „Moje prvo rješenje: dionizijska mudrost. Slast uništavanja najplemenitijega i slast prizora kako on korak po korak zapada u pokvarenost: kao slast onoga što dolazi, slast budućega, koje trijumfira nad postojećim ma još toliko dobrim. Dionizijsko: povremena identifikacija s principom života (uključujući i sladostrast mučnikovu).“²⁹¹ Primijetimo kako naš autor favorizira dinamizam, kompetitivnost (natjecanje) i rizik. Očuvanje života, mir i sigurnost, kao klasične europske vrijednosti, jednostavno ne spadaju u okvir dionizijske mudrosti. Možemo pretpostaviti kako Nietzsche odabire prvotno spomenute vrijednosti

²⁸⁹Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 34. Spomenuto “okretanje pogleda” ima svoju dubinu, te se radi o složenijoj problematizaciji unutar teorije prevrednovanja vrijednosti.

²⁹⁰Usp. Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 42.

²⁹¹Nietzsche, *Volja za moć*, 203.

jer one jasnije iskazuju dinamiku moći u aktualnom zbivanju nego potonje. Prema tome, iskaz i uvid moći ključne su sastavnice dionizijske mudrosti.

1.4.3.4. Dionizijsko u vremenu

Vratimo se na trenutak Heideggerovu „biću u cjelini“. Nietzsche, naime, odlučno odbacuje stvar-po-sebi što nosi razne ontološke posljedice. Podsjetimo se da time „biće kao takvo“ postaje nemoguće, zamjenjuje se bivanjem-u-tijeku. Dakle, konkretno biće se ne misli izvan cjeline vremena i prostora, već se motri u stalnoj mijeni. Kao takva, Nietzscheova stvarnost je bitno i intrinzično dinamizirana. Promotrimo stoga dionizijska tumačenja prethodnih potpoglavlja kroz tijek, odnosno u vremenu. Takav vidik utječe na shvaćanje „borbe oko granica moći“, odnosno moć samu. Svako postojanje pretpostavlja masivne i nepregledne tijekove i zbrojeve događaja koji su ga snažno oblikovali. Isto tako, svako biće jest dio hiper-relacijske mreže te posredno ili neposredno utječe na ono što tek dolazi, bez mogućnosti zbiljskog, ispravnog i potpunog uvida u opseg rezultata vlastitih čina. Na djelu je aksiološki opterećena dijalektika: ne samo da ograničeno biće ni u kojem trenutku nema uvid izvan vlastite perspektive i opsega vlastitih moći, već je prikaz budućih posljedica djela vjerojatno manjkaviji od već manjkave aktualne situacije. Nasuprot tome, događanja su potpuno zbiljska i konkretna, te neizbježno nadilaze perspektivu pojedinca, također noseći svoj daljnji utjecaj na okolinu. Naš dijagnostičar nihilizma, naravno, iznalazi kako „Iza svake velike ljudske sudbine poput refrena je odzvanjalo jedno još veće „uzalud“!“²⁹² Potkradajući problem koji je se kritizira zapravo nije razočarenje uslijed nemogućnosti percepcije cjeline zbivanja, već nedostatak smisla. Zato na istome mjestu tvrdi da nije problem patnja, već besmislenost patnje, te poziva na ulaganje smisla – jer bolje bilo kakav smisao nego nikakav.²⁹³ Prema time, Nietzsche nas, između ostalog, poziva na ulaganje vrijednosti unatoč tome što smo osuđeni na perspektivizam, što naravno podrazumijeva svojevrstan poziv na konflikt.

Drugi primjer dijalektike prikazuje odnos jedinstva i mnoštva. S obzirom da Nietzsche svoj vidik fokusira na djelovanje temeljeno na moći, čin pojedinca znatno je više naglašen od bezlične mase. Takva prvotnost prikazana je u *Volji za moć*: ...bezbroy individua žrtvovanih radi malo njih: kao

²⁹²Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 188.

²⁹³Ibid.

njihovo omogućivanje. – Ne valja se dati zavaravati: baš je tako i s narodima i rasama: one tvore „tijelo“ proizvodnji pojedinih vrijednih i individua što nastavlja veliki proces.“²⁹⁴ Prvenstvo čina pojedinca jedan je od tragova zašto se Nietzschea smatra proto-egzistencijalistom. Isto tako, pretpostavlja se i obrnut proces: Više smo nego individuum: „...još smo čitav lanac, sa zadaćom svih budućnosti tog lanca.“²⁹⁵ Ovaj primjer dijalektike nudi tumačenje gdje je Nietzscheov egzistencijalizam odnos moći u punom smislu riječi: protekla zbivanja snažno utječu na individue, individue su dijelovi cjeline čineći događanja zbiljskima. Jedini način za to je akcija, djelovanje, što pretpostavlja moć. Imajući ovu lančanu dijalektiku na umu, baca se novo svijetlo na uvodne stranice *Zaratustre*, kada se izjavljuje: “Ono što je veliko u čovjeka, to je da je on most a ne cilj”.²⁹⁶ Opravdano je tvrditi kako prikazano korištenje dijalektike unutar egzistencijalizma pozicionira Nietzschea kao djelomičnog nastavljača razvoja dijalektike kakvom su se koristili Heraklit i Hegel.

1.4.4. Estetika kao temelj mita?

Ili je pak mit temelj estetike? Nietzscheovo poimanje estetike zaokružuje našu raspravu u dosljednom stilu. Neuhvatljivost čovjeka, odnosno teškoće pri kategoriziranju ili sistematizaciji humanog dodatno se proširuje i granice nepoznatog. Ne samo da je konkretnoj individui nedostižna punina znanja, već odmiče i opseg posljedica čina. Pa ipak, do sada je prezentiran Nietzscheov poziv na djelovanje unatoč ograničenostima. Opisuje li to dvojstvo „biljke i sablasti“ o kojoj govori Zaratustra?²⁹⁷ Možda.

Sklon sam, ipak, opredijeliti se za stav kako je jezik kojim je pisan *Zaratustra* estetski obojen. Već je u prethodnom tekstu utvrđeno kako prilikom tumačenja djela poput *Zaratustre*, literarni stil ne smije biti zanemaren. Također, jasno je kako je stav autora da čovjek utiskuje vlastite vrijednosti u sadržaj. Međutim, stvaranje i postavljanje vrijednosti zapravo je oblik moći, a moć kao takva nema moralnu kvalifikaciju – ona se pojavljuje tek s vrijednostima, ne obrnuto. Zato autor u određenom kontekstu nudi spektar zdravih i bolesnih individua i vrijednosti, no s obzirom na širinu pojma moći i njezino u biti perspektivističko vrednovanje koje dolazi na samom stvaralačkom završetku, zapravo se o postavljanju vrijednosti ne govori puno osim kroz vidik moći. To je

²⁹⁴Nietzsche, *Volja za moć*, 326.

²⁹⁵Ibid. 330.

²⁹⁶Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, 12.

²⁹⁷Usp. Ibid. 10.

dosljedno uzevši u obzir Nietzscheov perspektivizam. Ono što nam izmiče ima iznimnu važnost za točku između perspektivizma i vrijednosti, a to je estetika.

Nietzsche nam ovdje nudi svoju formulu: „U pogledu svih estetskih vrijednosti poslužiti ću se ovim glavnim razlikovanjem: u svakom pojedinom slučaju pitam „što je tu postalo stvaralačkim, glad ili izobilje?“²⁹⁸ Tek stranicu prije, autor nam nudi izlaganje na primjeru patnika: „Ali postoje dvije vrste patnika: s jedne strane oni koji pate od preobilja života, koji hoće dionizijsku umjetnost i isto tako tragički nazor i uvid u život – i, s druge strane, oni koji pate od osiromašenja života, koji posredstvom umjetnosti traže spokoj, smirenost, mirno more, izbavljenje od sebe samih, odnosno opojnost, grč, omamljenost, mahnitost.“²⁹⁹ Takva razdioba iz *Radosne znanosti*, prosljeđuje perspektivizam i na područje uspostave estetskih vrijednosti. Stoga se može tvrditi kako perspektivizam svakako utječe na vrijednosti, dok su estetske vrijednosti tek distinktivan oblik koji za akademske potrebe formalno kategoriziramo.

Važno je napomenuti da nigdje ne nalazimo kaos-po-sebi. Ne samo iz razloga što smo odbacili stvar-po-sebi, već i zato što dinamizirana volja za moć nalaže stalno stvaranje i propadanje. Tako kaos stalno biva uređivan, dok red stalno propada: iz vidika individue radi se o interpretaciji, što konačno vodi do percepcije preobilja ili manjka, u vrijednosnom smislu. Igra suprotnostima, krajnostima i paradoksima se nastavlja: čini se da autorova razdioba ova dva principa zapravo predstavlja naturalizirani oblik poznatih estetskih principa – apolonskog i dionizijskog. Privid uređivanja, odnosno pravila, Grci su izrazili Apolonom: zato je on sjajno božanstvo svjetlosti, pririče sudbinu, označava mjeru i jasnoću.³⁰⁰ Kao takav, predstavlja princip individualizacije. Privid kao svojstvo Apolonskog, nešto je na čemu Nietzsche inzistira. Uvijek uz apolonsko, dionizijsko se pojavljuje kao „vječita i iskonska umjetnička sila koja cijeli javni svijet uopće priziva u život.“³⁰¹ Pod vidikom dionizijskog velovi iluzije padaju ističući prvenstveno motiv opoja, do razine da čovjek postaje vlastitim umjetničkim djelom.³⁰² Možda baš u ovom principu Van der Braak uviđa kako je dionizijska filozofija u biti afirmativna te ju se treba motriti kao

²⁹⁸Nietzsche, *Radosna znanost*, 215.

²⁹⁹Ibid. 214.

³⁰⁰Usp. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, 29.

³⁰¹Ibid. 159.

³⁰²Usp. Ibid. 31.

slavljenje i izraz samonadilaženja.³⁰³ Primijetimo poveznice: u prethodnom potpoglavlju predstavljen je individuum kao dio lanca koji seže u oba smjera, te je prikazana posljedica ograničene kontingentnosti. Korištenjem apolonskog principa zapravo se uređuje ta praznina, dodjeljuje joj se smisao, te ju se rastavlja na pregledne cjeline. Dionizom se prihvaća takav lanac: to ne znači da rastom kaosa objekti neposredno postaju smisleni, uređeni i vrijedni, baš naprotiv, otvara se mogućnost da ih se prihvati upravo zato što leže na istom zajedničkom početku života i moći. Samim time, to je prihvaćanje vlastite dinamike i neznanja kao i iste tendencije okruženja i povijesti. Paradoksalno, to ne znači „ljubav prema nedostatku znanja“, već ljubav prema dinamici, stalnoj mijeni kao jednom od najjasnijih iskaza života. Dionizijska misao nadilazi postavljene „ograde reda i smisla“ pozicionirajući vrednovatelja pred estetski zanos koji nudi intenzivan uvid u život.

Stoga je naglašena tragedija. Umjetnički element, primjerice drame, predstavlja iskaz gdje se apolonski i dionizijski element pojavljuju vezano. Bitna točka drame predstavlja prijelaz iz apolonskog u dionizijsko,³⁰⁴ čineći vezanu dinamiku tih dvaju božanstva kao ključnu sastavnicu tragedije. Prikladan primjer se lako može pronaći u *Sumraku idola*: „Hrabrost i sloboda osjećaja pred moćnim neprijateljem, pred nadmoćnom nevoljom, pred problemom koji izaziva jezu – to pobjedničko stanje jest ono što tragički umjetnik izabire, što veliča.“³⁰⁵ Opravdano je tumačiti kako se radi o estetiziranom vrednovanju djela, upravo onakvih činova koji imaju mogućnost prerasti i nadživjeti samog subjekta. Vremenski okvir predstavlja svojevrsnu težinu, budući da je „trenutak“ kao fiksna točka zamijenjen stalnom dinamikom. Čin tako postaje ishodište subjekta prema okolini, prošlosti, čovječanstvu, ili pak vječnosti. Rast i propadanje subjekta kao stvaraoca vrijednosti i činitelja nekog događaja točka je dionizijske tragedije. Isto tumačenje opravdano je dati činu koji vrijednošću raste do granica epoha, paradoksalno čineći karikom lanac, a lancem kariku.³⁰⁶ Upravo je to mitološka tragička točka o kojoj govori Nietzscheov prvijenac – propast tragedije označava istovremeno i propast mita: Grci su doživljeno povezivali sa svojim mitovima dodjeljujući im

³⁰³Usp. Van der Braak: „Zen and Zarathustra. Self-Overcoming without a Self“, 9.

³⁰⁴Usp. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, 143.

³⁰⁵Nietzsche, *Sumrak idola*, 59.

³⁰⁶Referiram se na dijalektički odnos između konkretnog i transcendentnog. U potpoglavlju 1.4. pojasnilo se kako pri polaganju od pojedinca samo djelovanje subjekta re-kreira značenje i smisao mita, dok povratno mit kao takav utječe na pojedinca. Također, u potpoglavlju 1.4.3.4. prikazao se problem jedinstva i mnoštva, točnije suodnos pojedinca i masa u smislu njihove međusobne interakcije, pri čemu se (kao i u nekoliko drugih slučajeva) koristio motiv lanca i karike. Motiv lanca, kako je prikazan u potonjem (1.4.3.4.) potpoglavlju je Nietzscheov.

vlastito poimanje do razine da se neposredna sadašnjost može motriti „pod vidikom vječnosti“.³⁰⁷ Stoga je teško odgovoriti što prethodi čemu: mit ili estetika. Ono što saznajemo jest njihova uska povezanost prilikom vrednovanja događaja, odnosno da se jedno prema drugome odnose dijalektički. Preciznije govoreći, mit i estetika dolaze od subjekta i aktualnog događanja, što omogućuje još jednu dijalektiku - da slika velikih pojedinca bude epohalno prikazana, a određeni trenuci odjekuju vječnošću.

1.5. Konkluzijska refleksija o razumijevanju Nietzscheova mitskog jezika

Mitološki govor kao takav nipošto nije moderna pojava niti je u ovom obliku ograničen na Nietzschea. Autor nam, nasuprot tome, nudi stilsko-jezični oblik rehabilitacije mita u filozofiju. Radi li se o reakciji na klasični njemački idealizam, inzistiranju na povratak konkretnome čovjeku, ili pak pokušaju zadržavanju onog „ljudskog“ uslijed naglog skoka znanosti – to ne možemo znati, niti se pouzdati da se radi o samo jednome od navedenog. Opravdano je pretpostaviti kako je duboku povezanost s mitom antičke grčke zadobio kroz filološku izobrazbu za vrijeme akademskih aktivnosti. Aforistički jezik kojim se služi predstavlja oblik svakodnevice, navika, nešto što je lako probavljivo, pitko, ali i dostupno. Takav pristup jeziku možda je argument za shvaćanje pristupa aforizmima kao literarni odgovor na novovjekovnu sustavnu filozofiju. Opravdano je tvrditi da takav pristup jeziku prikladno leži uz djelatan, aktivan život prema kakvome Nietzscheova filozofija strastveno poziva. Stilska figura oprečnosti koju naš autor rado koristi ne samo da podcrtava razliku snažno različitih objekata, već je prikladno sredstvo uvoda u dijalektiku za kojom rado poseže. Dijalektika je rijetko kad izričita i sustavno prikazana u njegovu korpusu, ali se često pojavljuje netom ispod površnog značenja. Štoviše, veći dio kritika koje Nietzscheu spočitavaju brojne kontradikcije zapravo dolaze do ove pojave, ali očito ne dalje od nje. Kontradikcije kao formalne veličine zapravo se kao takve ne pojavljuju u konkretnome životu, što omogućuje novi vidik: „Čovjek je plodan samo pod tu cijenu da je bogat protivnostima; mladim se ostaje jedino uz pretpostavku da se duša ne ispruži, da ne poželi mir...“³⁰⁸ Snažna konkretizacija do koje vodi ova filozofija zapravo prihvaća dinamičnost i svojevrsna ograničenja, iz uvida kako nema fiksnih točaka ni stvari-po-sebi, čime i sama granica gubi na svojoj snazi. Zato se nered i praznina sada

³⁰⁷Usp. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, 151.

³⁰⁸Nietzsche, *Sumrak idola*, 26.

gledaju kao prilika, potencija. Utiskivanjem vlastitih vrijednosti u život zapravo svatko biva svoj vlastiti umjetnik, sa životom kao najvećim platnom: „Umjetnik bira svoj materijal: to je njegov način hvaljenja.“³⁰⁹ Ovim načinom Nietzsche nadilazi tradicionalni pristup estetici, te predlaže pomirenje prirode i kulture, što predstavlja afirmaciju ljudskog položaja u prirodi, te nas kao umjetnika koncepcije i percepcije.³¹⁰ Između ostalog, poruka Nietzscheovog mita je povratak prirodi i životu, uz poziv čitatelju kao podsjetnik da je i sam čitatelj djelatnik i subjekt. Prikazani pristup životu, aktivnosti, umjetnosti, pa samim time i mitu zasigurno pozicionira Nietzschea kao upečatljivog predstavnika ranog egzistencijalizma.

Povratak prirodi zadržava svoje mitološke konotacije. Naime, Safranski primjećuje Nietzscheov stav da sama racionalnost nije dovoljna za davanje smisla životu, dok religiju nije prihvatio – utoliko se ovaj egzistencijalist okreće mitu. Tako navedeni biograf pojašnjava da je mitologiziranje, između ostalog, dodjeljivanje smisla fenomenima koji ga inače nemaju. U ljudskog je prirodi, drži biograf, opirati se pojmu svijeta u kojem se ne možemo osjećati sigurnima da nešto (pa čak i mi sami) – biva s razlogom. Drugim riječima, pomisao pojedinca da je sam i izoliran mu predstavlja nelagodu, gotovo jezu. Stoga se mit može razumjeti kao pokušaj dijalogiziranja s prirodom.³¹¹ S obzirom da vrednovanje kod Nietzschea ontološki prethodi razumijevanju svijeta, smisla, pa čak i mita, upravo se oko vrednovanja mita stvara raskol. Naime, Nietzsche se slagao s Wagnerom kako valja pokušati uspostaviti novu mitologiju iz duha glazbe; međutim, ovaj je zahtjev različito vrednovan. Za Wagnera je umjetnost, kao važno počelo mita, zauzimala mjesto religije, odnosno tvrdio je da mit polaže pravo na religijski autoritet. Nietzscheu je Wagnerov pristup bio zanimljiv, ali naposljetku ga odbija – filozof je tražio poboljšanje života kroz umjetnost, želio je umjetnički pristup životu. Riječima Safranskog, Nietzscheu je mit predstavljao estetsku igru kojom se obogaćuje umjetnost življenja.³¹² U prikazanom isječku iz biografije, razvidno je kako čak unutar istog iskaza različito vrednovanje donosi različite rezultate, što očito nosi posljedice na umijeće tumačenja. Što nekadašnjim prijateljima bijaše raskrsnica, čini se da će nama biti metodička odrednica: u sljedećim poglavljima izložit će se teme pri čijem bi izvođenju aksiološko-egzistencijalističke sastavnice trebale biti lako uočljive, zajedno s kontekstom iz kojeg dolaze.

³⁰⁹Nietzsche, *Radosna znanost*, 133.

³¹⁰Usp. Babich: “Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star”, 244.

³¹¹Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 87.

³¹²Usp. *ibid.* 88-89.

Dosadašnje izlaganje mita, ironije kod Kierkegaarda i jezika kod Nietzschea predstavlja motrište, hermeneutički ključ prema kojemu će se daljnje teme razumijevati i izlagati. Valjano je uvidjeti kako je posrijedi dinamička aksiološka igra; naime, mitom se tražio dijalog s prirodom kako čovjek ne bi ostao osamljen i izoliran, značenje se pridodavalo fenomenima koji ga inače nemaju, te raskrsnica prijateljstva ovdje postaje instancirano metodičko ishodište. Dakle, susret s „najstrašnijim gostom“ već ima svoj tijek. Takav tijek nije nihilizam, pesimizam ni dekadencija, već dinamičnost vrednovanja iz kuta konkretnog pojedinca. Stoga klasično opisivanje bića kao dobrog i lijepog biva napušteno s obzirom da opravdani egzistencijalistički sudovi mogu biti utemeljeni na nečemu što nije ni dobro ni lijepo (a ni biće u skolastičkom smislu).

2. Afirmacija pojma 'ružnoće' u misli Friedricha Nietzschea

Pojava kontingentnih veličina poput estetskog suda 'ružnoće' česta je i interdisciplinarna. Manje je ipak učestala pojava vezanja estetskih sudova sa egzistencijalnim. Naime, usko vezivanje estetskih sudova s ranim ili klasičnim poimanjem egzistencije otežano je historicističkim i metodološkim ograničenjima. Zapitajmo se kako bi na naše poimanje smisla života i življenja utjecala Heraklitova vatra koja djeluje prema mjeri *Logosa*, Danteova *Božanstvena komedija* ili pak Russellove pacifističke demonstracije?³¹³ U svakom slučaju: različito, neusporedivo različito. Prvenstveno iz razloga što se estetski sudovi u svakoj od točaka pojavljuju nesistematički (misleći pritom da su sadržani unutar središnjeg pojma na način koji nije shematski pregledan), već se i pojavljuju na različitim poljima različitih epoha: čak se i sam objekt razlikuje. Valja ipak podsjetiti na pripadnost estetike metafizici, pretpostavljajući pritom da središnji pojam lijepog isprva mora biti mišljen kao 'nešto', ali i utoliko jedinstveno percipiran što za sobom povlači samog subjekta, odnosno vrednovatelja. Jasnije govoreći, sam čitatelj, vrednuje samim time što ulazi u određenu interakciju s objektom. Kako će daljnji tekst detaljnije objasniti: sama interpretacija opterećuje time što unosi određene vrijednosti, makar se radilo o (prividno) jednostavnome pojmu poput „lijepog“. Opasnost se pojavljuje iz mogućnosti da odviše plitko ili nejasno odredimo opseg našeg pojma kao i njegovih interpretacija, s obzirom da u ponešto sustavnijem govoru postavke silogizma mogu kompromitirati jedna drugu. Zadatak ovoga poglavlja jest opisati postupak afirmiranja „ružnoće“ kao estetsko-egzistencijalnog³¹⁴ fenomena u filozofskoj misli Friedricha Nietzschea, shvaćajući afirmaciju kao inicijativu aktivnog, autorefleksivnog pristupa životu. Kao takva, afirmacija poprima fokus našega promatranja. Zahtjev ovog bitno metafiziranog³¹⁵ teksta određuje metodu, za koju sam odabrao poglavito analitički konceptualizam uz ponešto potpore hermeneutike. Dakle, radi se o određenju i sistematizaciji određenih koncepata prisutnih u Nietzscheovoj filozofiji do

³¹³Pritom mislim na kampanju za nuklearno razoružavanje (The Campaign for nuclear disarmament) održane u veljači 1961.

³¹⁴Radi se o odmaku od klasičnog shvaćanja estetike i smjeranju prema shvaćanju estetike u misli F. Nietzschea. Opravdano je tvrditi kako se ključno razlikovanje može uvidjeti pri napuštanju razumijevanja estetike kao filozofske refleksije o 'lijepome' u općem smislu, a priklanjanje stavu da tumačenje i izraz 'lijepog' označava jedan od pristupa vlastitoj egzistenciji.

³¹⁵Moj nadodani pojam. Metoda i tumačenje pozicioniraju promatrane Nietzscheove principe na područje općih zakonitosti u domeni ontologije. Kako filološko-literarni izričaj našega autora ne prihvaća stroge kategorizacije svojstvene akademskom pisanju, nadodah pojam radi lakšeg razumijevanja, uzevši u obzir da pojam opisuje metodu ovoga teksta, ali ne nužno izričaj kojim se Nietzsche služi.

razine da s određenom preglednošću i jasnoćom tumačenje zadanih pojmova bude moguće. No, time se otkriva skriveno pitanje: Što Nietzsche želi poručiti vezivanjem estetskih sudova s egzistencijalnim? Čini se da će odgovor, ukoliko ga se ovom prilikom može dosegnuti, nositi dimenziju poziva namijenjenog isključivo čovjeku, i to čovjeku kao zbilja bivstvujućem biću.

2.1. Propast Jednoga

Pojašnjenje ključnih pojmova zahtijeva nekoliko koraka unatrag, određeni *Abstand* ne samo od zahtjeva terminologije, već i od specifikacija konkretnosti uopće. Popularno citirana krilatica „*Gott ist tot*“ unatoč svojim poteškoćama oko interpretacije nudi prikladno polazište zadanog problema afirmacije ružnoće upravo na strukturno-analitičkom planu: govori o onom 'najširem', 'najvećem', odnosno, gledištem klasičnog skolastika radi se o principu 'veličine' i 'širine' uopće. Bogu. U očima promatranog filozofa Friedricha Nietzschea, radi se o propadanju ontološkog fundamenta, principa jasnog određenja 'dobra' i zla, identifikacije bića-po-sebi, i samim time dobra-po-sebi. Štoviše, konsolidirana hijerarhija razbija³¹⁶ se na komadiće. Trenutak takve propasti ostavlja iza sebe neurednu, nepravilnu, tek djelomično povezanu mrežu. Strašni trenutak je onaj kada mislilac koji je tek sićušni dio takve mreže shvati da je to više mreža djela/čina, nego mreža ljudi, još manje pojedinaca...

Lako je uvidjeti prazninu koju za sobom ostavlja propast takvog koncepta; štoviše kako poput lanca za sobom povlači karike, misleći prvotno na vrijednosti (*Wert*).³¹⁷ Važno je naglasiti da je naš Filozof svjestan smionosti vlastitih misli s obzirom na to se u istom djelu u kojem se nalazi Luđakov 125. aforizam,³¹⁸ nalazi i ilustracija svojevolijskog napuštanja čvrstog tla pod nogama, u zamjenu za beskrajna morska bespuća. Čini se da u ovom slučaju sloboda i strah hode rukom pod ruku, što eskalira u trenutku pogleda unatrag i spoznaji da kopna više nema.³¹⁹ Britanski filozof A. Ridley

³¹⁶U punom smislu riječi. Česta je uporaba motiva idola kod Nietzschea, možda ponajbolje ilustrirano u djelu *Sumrak idola*. Naglasimo da se radi o neživim, uobličanim tvorevinama kojima se pripisuje značenje i vrijednost izvan njih samih, propisuju ih ljudi. Nietzsche u nekoliko prilika govori o svojoj filozofiji kao 'filozofiranje čekićem' u želji da pokaže oruđe kojim se silom uništavaju idoli. To, naravno, ne negira ostavljanje krhotina, kojih je i sam svjestan.

³¹⁷Usp. Ridley, Aron: "Nietzsche's Greatest Weight", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 14, Penn State University Press, 1997, 19-25, str. 21.

³¹⁸Aforizam koji u Nietzscheovu korpusu najvećom dubinom pristupa 'smrti Boga'. Nietzsche, *Radosna znanost*, 107-108.

³¹⁹Usp. Nietzsche, *Radosna znanost*, 107.

naglašava prazninu koja ostaje s obzirom na već razrađene sustave. Primjerice, jednom kršćaninu bi ova 'smrt' također poremetila i vrednovanje vremena. Naime, život življen teleološki, usmjeren na 'život s onu stranu', postaje ozbiljno prodrman: shvaćanje prošlosti kao nešto što se treba prihvatiti kao element učenja pada u besmislenost, budućnost u besperspektivnost (s obzirom da je smisao moralnog življenja protresen), sadašnjost u kaos jer kršćanska moralnost ima transcendentan izvor.³²⁰ Ista sudbina slijedi ključne principe poput spasenja i otkupljenja. U duhu zadane nam teme valja odrediti identitet procesa afirmiranja kao ključne sastavnice, čak prije nego sam identitet vrijednosti kod Nietzschea.³²¹

2.1.1. Volja za moć

Kao pandan klasičnom poimanju bitka, pojavljuje se koncept pod nazivom *Der Wille zur Macht*. Radi se o stanju koje intrinzično pripada živim bićima. Prethodno je već ponuđeno Heideggerovo tumačenje ovog principa, što je opisano mogućnošću vršenja sile, ili u drugom obliku, težnjom za posjedovanjem moći (usp. s uvodnim tekstom poglavlja 1.4). Štoviše, nije neobično pronaći izvore u kojima Nietzsche proširuje objekt volje za moć s bića na život uopće, što omogućava lako izvođenje na individualna živa bića. Sama moć kao takva nema sadržaj: ona se odnosi na mogućnost, smjerenje, nešto čime se postiže ono drugotno. Volja za moć ne govori o svrsi ili vrijednostima, tek pruža oruđe kojima se do njih dolazi.³²² Ovu točku valja naglasiti, s obzirom na to da se radi o jednoj od ključnih točaka Nietzscheove ilustracije preobrazbe, tj. metamorfoza opisanih u *Zaratustri (Von den drei Verwandlungen)* koje krasi mitološko izražavanje, kao i ostatak njegova najvažnijeg djela.³²³ Sjetimo se slike lava u pustinji koji nastaje iz deve. Lava krasi sila, snaga, ali i nemogućnost da sam sebi stvori vrijednosti.³²⁴ Opravdano je tvrditi da su ključne točke zadane slike upravo preobrazba (iz deve u lava) i okruženje (pustinja). Dakle, surovo, nemilosrdno

³²⁰Usp. Ridley, Aaron: „Nietzsche's Greatest Weight”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn state University Press, No 14., 1997, 19-25, 21.

³²¹Kod Nietzschea se pojava vrijednosti može razumijevati implicitno i eksplicitno. Tema doktorskoga rada kroz specifično poimanje 'dobra' tematizira implicitne vrijednosti, dok im Nietzsche pristupa na oba načina.

³²²Usp. Reginster, Bernard: “The Paradox of Perspectivism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 62, No. 1., 2001, 217-233, 224.

³²³Nietzsche u svome djelu *Ecce homo* iznosi lijepe riječi i ponos oko *Zaratusstre*: “Među mojim spisima zasebno stoji moj Zaratustra. Njime sam ljudskom rodu dao najveći poklon koji mu je dosad dan. Ta knjiga, s glasom koji prelazi tisućljeća, nije samo najuzvišenija knjiga koja postoji, prava knjiga visinskog zraka – čitava činjenica čovjek leži na ogromnoj udaljenosti ispod nje -, ona je i najdublja, rođena iz najunutarnijeg obilja istine, neiscrpan zdenac u koji se nijedno vjetro ne spusti a da se ne vrati gore puno zlata i dobrote.” Nietzsche, *Ecce homo*, 90-91.

³²⁴Usp. Nietzsche, Friedrich: *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i nikoga*, Izdavačko knjižarska radna organizacija Mladost, preveo Danko Grlić, Zagreb, 1983. str 23-24

okruženje, životni i egzistencijalni izazovi i samoća. Opravdano je uvidjeti korelaciju između takvih teškoća i snage, kako ih opisuje Nietzsche. No, lako je previdjeti ključnu, pretpostavljenu točku: odolijevanje. Izričit opis nalazimo u djelu *Volja za moć*: „Ljudima koji me se nešto tiču želim patnju, napuštenost, bolest, zlostavu, poniženje, - želim da im ne ostane nepoznat dubok samoprezir, muka sumnjičavosti prema sebi, bijeda nekoga tko je svladan: nemam za njih sućuti jer im želim ono jedino po čemu se danas može dokazati ima li tko vrijednosti ili ne, - da odolijeva...“³²⁵ Važnost upravo ove pojave je trojaka: povratak na subjekt, udaljšavanje od institucije ili koncepta spasenja, tj. očuvanja, te bezizlazna uronjenost u već spomenutu mrežu, odnosno bivanje dijelom cjeline. Na prikazanim primjerima valja također primijetiti svojevrsan literarno-stilski ples između implicitnog i eksplicitnog pristupa vrijednosti uslijed njihova kontinuiranog prikazivanja pomoću slika, odnosno pjesničkim govorom.

No, spomenuh bitak: prikladan tijek misli možemo uvidjeti u određenju da je volja za moć karakter bića kao jednog takvog.³²⁶ Nietzscheanska volja u modernim raspravama nosi anti-esencijalističke tendencije. Životu se pripisuje stalna promjena, gibanje; takvog opisa nije pošteđeno niti jedno živo biće. Prema tome, poimanje esencije u klasičnom smislu je napušteno. Volja za moć čini svojevrsnu 'metafizičku zamjenu', pod vidom da zauzima poziciju napuštene esencije. Dakle, težnja za „mogućnošću vršenja sile, za posjedovanjem moći“ jest karakteristika intrinzična životu. Pretpostavimo li ovu tezu kao prvotnu, naziru se nijanse kojima će biti obojene vrijednosti. Jasan odgovor nalazimo u istoimenom djelu: „Koliko su i sama vrijedna naša vrednovanja i moralne tablice naših dobara? Što izlazi na vidjelo za njihova gospodstva? Za koga? u odnosu na što? – Odgovor: za život. Ali što je život? Potrebna je tu dakle nova, određenija verzija pojma „život“. Moja tu formula glasi: Život je volja za moć.“³²⁷ Kako je život volja za moć, moguće je uvidjeti implikacije ove formule za epistemologiju i etiku kako ih shvaća Nietzsche.³²⁸ Također, koncept volje za moć se opravdano može nazvati metafizičkim, posebice jer određuje tipično ontološki problem bića na tlu dinamičke Nietzscheove filozofije. Volja za moć opravdava tvrdnju da nema

³²⁵Nietzsche, *Volja za moć*. 435. Zanimljivost je da se prvi dio *Zaratustre* koji sadrži aforizam o tri preobrazbe objavio 1883., što je znatno ranije od konkretno zadanog citata, koji će s objavljivanjem *Volje za moć* ugledati svijetlo tek znatno kasnije.

³²⁶Heidegger, Martin: *Uvod u Nietzschea*, 20.

³²⁷Nietzsche, *Volja za moć*. 133

³²⁸Usp. Reginster, Bernard: "The Paradox of Perspectivism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 62, No. 1., 2001, 17-233, 223.

bića (eng. *being*, njem. *Das Wesen*), već samo 'nastajanje', time što istovremeno odbacuje biće-po sebi, a stvara biće-u-procesu.³²⁹ Neke posljedice se nameću same: grubim riječima, već spomenuta 'mreža', odnosno cjelina postaje radikalno dinamizirana. Istovremeno, gubi se smisao i jasnoća univerzalnih zakona i principa.³³⁰ Iste se posljedice primjećuju na spomenutim usporedbama principa 'volje za moć' s bitkom ili esencijom. Naime, u klasičnom skolastičkom razumijevanju pojma, navedeni metafizički pojmovi nose jasan smisao. S obzirom da takvo razumijevanje pretpostavlja svojevrsno razumijevanje principa kao takvog, ono se gubi uvođenjem principa 'volje za moć'. Principi se kao takvi tada ne pojavljuju jasno i odjelito, već kao dio određene „mreže“ ili dinamičnog „tijeka“. Drugim riječima, filozofski naglasak egzistencijalizma nalazi se na (konkretnom) bivanju. Prema tome, uzme li se egzistencija konkretnog pojedinca kao ishodište, tada se jasno odvajanje između bitka i biti gubi uslijed konkretnog bivanja, čime konkretno bivanje postaje specifična, ali i opterećena zamjena ontološkog opstojanja, onog što *jest*. Bez transcendentnog autoriteta, objektivne spoznaje ili etike, naglašenim dinamizmom nastajanja i propadanja, fokus duha nema izbora nego se vratiti subjektu. U predstavljenom dinamizmu, perspektivizam nosi ključnu funkciju.

2.1.2. Perspektivizam

Koncept perspektivizma može se motriti kao upriličenje ili 'prvo lice' volje za moć. Predstavlja vidik gdje je svaki sadržaj vezan za motrište promjenjivih interesa i kapaciteta spoznavatelja. Subjekt biva zatvoren vlastitom perspektivom na način da takva pojava izravno utječe na percepciju stvarnosti. No, takvu zatvorenost ne treba shvaćati kao ograničenje mogućeg znanja, već kao uvjet mogućnosti zadobivanja i tvorbe znanja.³³¹ Američki filozof B. Reginster konceptu perspektivizma također pripisuje anti-esencijalističke tendencije.³³² Složimo li se s takvim tumačenjem, ostaje otvoreno pitanje počinje li anti-esencijalizam kod Nietzschea perspektivizmom ili se radi tek o izvođenju karakteristika volje za moć koje se očitavaju tek pri motrenju perspektivizma. Doprinos razumijevanju perspektivizma nudi filozof N. Hussain tvrdeći da tvorba vrijednosti predstavlja 'iskrene iluzije' (*honest illusions*) koristeći jednostavan primjer loma

³²⁹Usp. Ibid. 225.

³³⁰Čitatelja možda ova dinamizirana slika viđena kroz ograničen perspektivizam podsjeća na Schopenhauerovu 'slijepu volju' iz djela *Die Welt als Wille und Vorstellung* objavljenog 1818.

³³¹Usp. Reginster: "The Paradox of Perspectivism", 226.

³³²Usp. Ibid. 217.

svjetlosti pri percepciji vilice u čaši koja se puni vodom.³³³ Prije otvaranja problema vrijednosti, naglasimo slaganje američkih učenjaka pri de-finiranju (od-ređivanju, o-građivanju) veze između perspektivizma i različite percepcije stvarnosti. Pitanje objektivne stvarnosti se dodiruje tek posredno, ako i uopće – radi se o percepciji, dakle pojavi što nosi tipično subjektivne tendencije. Stoga, Reginster bi tvrdio da u zadanoj situaciji nema paradoksa iz razloga što razni subjekti raspolažu različitim spoznajama, odnosno različitim percepcijama, gdje više njih istodobno može biti 'istinito' zbog ograničenog kapaciteta bića. Ipak otvara pitanje kako se ista dinamika perspektivizma primjenjuje (ili ne) na središnje pojmove etike i metafizike itd. u Nietzscheovu shvaćanju.³³⁴ Lako je složiti se s Reginsterom o tumačenju ograničenih kapaciteta bića, s obzirom da Nietzscheovo djelo *Ljudski, odviše ljudski* nudi utemeljenje tvrdnje: „Nijedno iskustvo, primjerice o nekom čovjeku – ma koliko nam on bio blizak – ne može biti potpuno da bismo imali logičko pravo na njegovo potpuno procjenjivanje. Sve su procjene brzoplete i to moraju biti. Naposljetku, ni naša mjera kojom mjerimo, naše vlastito biće nije nepromjenjiva veličina, mi podliježemo raspoloženjima i kolebamo se, a ipak bismo sebe same morali poznavati kao čvrstu mjeru kako bismo ispravno procijenili odnos bilo koje stvari spram nas.“³³⁵ Filozof iz Röckena se ne zaustavlja na tome, već isti problem proširuje do njegovih granica – treba li se tada ustručavati od procjenjivanja, mjerenja i vrednovanja? Zaključuje da taj problem naposljetku ruši samoga sebe; mjeriti ili se ustručavati od mjerenja, biti naklon ili ne-naklon: sve su to procjene. Život bez procjenjivanja za Nietzschea je nemoguć, štoviše, samo vrednovanje pozicionira ispred logike ili pravde.³³⁶ Važnost čina vrednovanja time raste približujući se konceptima volje za moć i poimanja života.

³³³Usp. Hussain, Nadeem J.Z.: "Metaethics and Nihilism in Reginster's The Affirmation of Life", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 1, 2012 99-117, 100.

³³⁴Usp. Reginster: "The Paradox of Perspectivism", 217.

³³⁵Nietzsche, Friedrich: *Ljudsko, odviše ljudsko. Knjiga za slobodne duhove*, preveo Berislav Podrug, Demetra, Zagreb, 2012., str. 32.

³³⁶Usp. Ibid. str. 32-33.

2.2. Vrijednosti

Shvaćanjem Nietzscheovih ključnih koncepata – 'smrti' Boga, volje za moć i perspektivizma, omogućava se daljnja elaboracija o vrijednostima. Na prvi pogled, ostavlja se zbunjujuć dojam: prezentirano je već nekoliko Nietzscheovih koncepata, a sama ružnoća još nije spomenuta. Tumačenju Nietzschea valja pristupiti oprezno: ne samo da se ne radi o nečemu što bismo zvali sistematičnom filozofijom, već i neki koncepti zahtijevaju druge da bi sami opstojali. Razlaganje pojma 'ružnoće'³³⁷ kod Nietzschea bez poznavanja vrijednosti kako ih on shvaća, potpuno je besmisleno. Stoga, valja predstaviti zadnji uvjet koji omogućuje raspravu o 'ružnoći' – vrijednosti.

2.2.1. Ontološka analiza i određenje vrijednosti

Nakon poduzetog postavljanja temelja za poimanje vrijednosti, valja ih odrediti. U spisima koji su nosili težinu gotovo kapitalnog djela³³⁸ donosi se najjasniji opis: „Vrijednost je najviši kvantum moći što ga čovjek sebi može pripojiti.“³³⁹ Jednostavnim riječima, radi se o postavljanju koncepta koji treba vrednovati kao 'dobro'. „Što je dobro? - Sve što jača moć, volju za moć, samu moć u čovjeku. Što je loše? – Sve što potječe od slabosti. Što je sreća? – osjećaj da moć raste, da se svladava prepreka. Ne zadovoljstvo nego veća moć; ne mir općenito nego rat, ne vrlina nego vrsnoća...“³⁴⁰ Može se zaključiti da se radi o uređenju protjecanja moći, usmjerenosti ka jačanju i stjecanju još moći. Naravno, problem se promatra iz perspektive subjekta, nipošto kao objektivno ili transcendentalno dobro. Mudro je razlikovati moć (*Macht*) i snagu (*Kraft*). Intuitivno je lako svrstati snagu kao jedan od oblika ili kategorija moći. No preciznije određenje razlikovanja ovih pojmova teško je pronaći u Nietzscheovu korpusu. Zajednička, gotovo banalna točka navedenih pojmova jest da prema Nietzscheu valja imati oba, što više. No, postoji ključna razlika: moć ima

³³⁷Zanimljivost je da riječ 'ružnoća' (njem. *Hässlichkeit*; *hässlich* -ružno) korijenski istovjetna s riječju *hassen* – mrziti. Također, s obzirom da se pri tematiziranju aksiološko-egzistencijalističkih sastavnica unutar ovoga doktorskog rada traga za pretpostavljenim vrednovanjem pojma 'dobra' kao funkcije, utoliko valja analizirati pozadinske principe poimanja odnosno vrednovanja pojma 'ružnog'. Razumijevanjem vrednovanja kod Nietzschea (tematizirajući ga na primjeru 'ružnoće') pojašnjava funkcija pojma 'dobra'. Dakle, naglasak je na procesu (vrednovanja) i funkciji, više nego na samom motivu ('ružnoći').

³³⁸Djelo *Der Wille zur Macht* (*Volja za moć*) objavljeno je posthumno od strane Nietzscheove sestre, Elisabeth Förster-Nietzsche i uz pomoć prijatelja Heinricha Köselitza, poznatijeg kao Peter Gast. Manuskript se prvi put objavljuje 1901. Drugo, prošireno izdanje iz 1906. je ono što danas čitamo pod nazivom *Volja za moć*.

³³⁹Nietzsche, *Volja za moć*, 343.

³⁴⁰Nietzsche, *Antikrist*, 8.

stvaralačke tendencije, tj. stvaranje je najveći izraz moći. Snaga nije stvaralačka – sjetimo se samo lava u pustinji iz aforizma “O tri preobrazbe” iz djela *Tako je govorio Zaratustra*. Dakle, zadano poimanje moći, usmjereno na stvaranje vrijednosti želi radikalno afirmirati mogućnost djelovanja. Nietzsche ne daje sadržajne norme koje valja poštovati, on naglašava one vrijednosti koje omogućuju ili oplemenjuju djelovanje. „Vrijednost' je u biti motrište za rast ili opadanje tih vladalačkih središta (svakako 'mnoštava', 'jedinica' međutim u naravi bivanja uopće ne postoji).“³⁴¹ Dosljedno je tvrditi da su vrijednosti, odnosno njihova promjena u izravnom odnosu s rastom ili padom vrednovateljevih moći.³⁴² Prezentiran sustav može se činiti prilično jednosmjernim. No, Autor nam ipak ostavlja tragove koji bi se mogli upotrijebiti kao potencijalni referent. Pojam takozvanog otmjenog čovjeka pojavljuje se relativno često, iako ne na najjasniji način. Ono što se ipak može potvrditi jest da Nietzsche pripadnike 'otmjene vrste' shvaća kao one koji sebi uzimaju za pravo određivati vrijednosti, dakle postavljati same sebe kao referent, što neodoljivo podsjeća na oblik teutogorijskog tumačenja mita. Samim time tumači se štetnost i korisnost – prema samome sebi.³⁴³ Ovaj 'referent' iz djela *S onu stranu dobra i zla* očito se nalazi u vezi s nastavkom iz *Genealogije morala* gdje Nietzsche inzistira kako se izvorište dobra često traži na pogrešnom mjestu, tj. kod onih kojima se 'dobro' iskazuje. Koriste se slični motivi, na isti način: plemstvo, moćnici i aristokrati koji iz punine života, preobilja moći djeluje na svoju okolinu, koju predstavlja radikalno odvojeno: kao priproste, vulgarne i plebejske.³⁴⁴ Ovoj 'metafizičkoj inverziji' nazire se krajnje suptilna analogija koja je zapravo krucijalno važna za daljnje izvođenje i spomenutog pojma ružnoće. Transcendentno i objektivno 'dobro' isprva propada sa smrću Boga, dok krhotine našeg pojma 'dobra' motrimo kroz leće perspektivizma. Zadana podjela na plemenite i plebejske ne donosi samo dualnost kao takvu, već uz pretpostavku odnosa i kolanja moći ona donosi – spektar. Podsjećam da se odbacuje stvar-po-sebi kao i koncepcije koje bi zahtijevale oblike univerzalnosti i krajnje stagnacije. Stoga je opravdano upitati podliježe li takvo poimanje dobra

³⁴¹Nietzsche, *Volja za moć*, 343.

³⁴²Usp Nietzsche, *Volja za moć*, 15.

³⁴³Usp Nietzsche, Friedrich: *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti*, prevela Dubravka Kozina, AGM, Zagreb, 2002. str. 228.

³⁴⁴Usp. Nietzsche, Friedrich: *Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopačić, AGM, Zagreb, 2004., 21-22. Možda je važno naglasiti da se navedeno krojenje pojma 'dobra' ne tvori iz potpuno pragmatičnih razloga. Nietzsche na istom mjestu koristi pojam 'pathos distance' koji omogućuje navedeni pristup vrijednosti. Doslovno inzistira na različitom 'rangu', tj. hijerarhiji društvene ljestvice. Iako Nietzsche vjerojatno pretpostavlja nekakav oblik pragmatičnog vidika dobra, uvelike daje naslutiti da je posrijedi nešto drugo puno važnije. Isto tako, poimanje 'dobra' koje Nietzsche ovdje koristi zapravo predstavlja problematiziranje pojma 'dobra' – takva uporaba je različita od funkcionalnog pojma 'dobra' kojega tematizira ovaj doktorski rad.

također spektru, odnosno ne-dualnoj podjeli. Odgovoriti možemo potvrdno: ne samo da Nietzsche zahtijeva zlo za poimanje dobra,³⁴⁵ nego i vidik vrednovanja, odnosno pripisivanja vrijednosti postavlja u ljudsku sferu, čime postavlja svojevrsan odmak između vrednovanja i učinjenih djela. Preciznije govoreći, Nietzsche drži da je djelo lišeno vrijednosti, te da je više naglasak do toga tko čini određeno djelo pri određivanju vrijednosnog karaktera djela.³⁴⁶ Određeni pretpostavljeni intencionalizam zaokružuje zadano izlaganje. Naime, postojanje nije u sveopćem kaosu, dakle postoje određeni odnosi i tijekovi, uzroci i učinci.³⁴⁷ Iako je spoznavatelju dostupna ograničena slika, on čini s namjerom, razumije smisao i odnose. Nietzsche nadodaje da su naše vrijednosti interpretacijom unesene u stvari, tj. svrhe, ciljevi i smislovi su samo načini izražavanja volje za moć. Postojanje ciljeva ili namjera jednostavno znači „htjeti rasti i jačati“, a time htjeti i sredstva za to.³⁴⁸ Pojavljuje se trenutak koji nosi klicu tragedije: pojmovi cilja i svrhe izrazi su volje za moć, pojedinac koji vitla takvom moći nužno vidi ograničenu sliku i pritom želi sredstva za daljnje jačanje. Stvara se plodno tlo za konflikte, destrukciju i eventualnu tragediju, neovisno o namjerama.³⁴⁹ Stoga prethodni navod da treba znati biti zao da bi se moglo biti dobrim može izazivati jezu. Međutim, to nije smjer u kojem Nietzsche razvija svoju estetiku.

2.3. Estetika

U prethodnom potpoglavlju opisana je uloga stvaranja kako ga shvaća Nietzsche. Percipirati lijepo, znači vrednovati. Stoga je važno razumjeti odnos stvaranja, vrijednosti i lijepog, budući da se ovi koncepti izводе jedan iz drugog. Opravdano je tvrditi da umjetnost u Nietzscheovoj misli poprima ulogu „karike koja nedostaje“. Podsjetimo se: nietzscheanski principi koji su izloženi u ovom radu nose snažnu metafizičku dimenziju. Zanimljivost je u tome što Nietzsche kroz svoja djela naglašava određeni oblik materijalizma, te preferira koristiti se naturalističkim motivima pri

³⁴⁵Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 173.

³⁴⁶Usp. Ibid. 149.

³⁴⁷Nietzsche u ovome smislu ne bi koristio pojmove uzroka i učinka s obzirom da jasno kritizira takvu uporabu. Uzrok i učinak za njega su samo imena koja spoznavatelj daje određenom tijeku radi lakšeg spoznavanja i “ovladavanja”. Takva nominalna odvojenost za njega je tipično ljudska tvorevina. usp. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 43–44.

³⁴⁸Usp. *Volja za moć*. 135, 292, 322.

³⁴⁹Tragediju kod Nietzschea se nipošto ne smije shvaćati kao poziv na rat i uništenje, kako su već neki interpretatori prošlog stoljeća pokušali (asociram na povezivanje Nietzscheove misli s usponom nacizma 1920-tih i 1930-tih). Radi se o estetskom poimanju dinamizma uspona i snaženja, propadanja i smrti. Više o tome kasnije.

njihovu opisu. Istovremeno, pojavljuju se principi i koncepti koji neodoljivo smjeraju metafizici. U dobroj vjeri bilo bi pošteno da takvu pojavu pripišemo pogledu na protivnosti kako ih shvaća naš filozof.³⁵⁰ Prihvatimo li takvu tezu, naš diskurs i Nietzscheova misao održavaju dosljednost. No, primijetimo gotovo provokativan odnos: izlaganje principa volje za moć, kao i brojni izvodi koji su opisani u ovome radu (a ovaj rad svakako ne iscrpljuje princip volje za moć) uočljivo su izvodivi prema određenim pravilima. Primjerice, znamo da za poimanje lijepog trebamo vrednovanje, za perspektivizam trebamo volju za moć itd. A gdje je umjetnost? Ništa nas ne sprječava da lakomo svrstamo umjetnost kao oblik smjerenja volje za moć. To je štoviše ispravno. No, pojavljuje se neobičan obrazac: naši dosadašnji principi su na svoj način promatrali neke materijalne elemente, često i sami proizlazeći iz uma, za kojeg Nietzsche smatra da svoje uporište ima u materijalnome. Sami navedeni principi, kao i umjetnost, nadilaze materiju, te ni sami nisu materijalni. Stoga, ako bismo pragmatički pristupili problemu i ocijenili principe kao način ovladavanja materijom (što bi i dalje bilo dosljedno s principom volje za moć), i dalje nije odgovoreno zašto i odakle umjetnost. Naš Autor za života bio je ljubitelj umjetnosti, veliki ljubitelj glazbe, u kojoj se i sam okušao, a ne zaboravimo na koji je način pisao poveći broj svojih djela, posebice *Zaratustru*. Radi se o pjesništvu. Čini se da je teško izbaciti umjetnost iz okrilja ljudskog duha (*Geist*). Iako bi Nietzscheov ukus vjerojatno svrstao duh u materiju³⁵¹ to ne mijenja činjenicu da sada stvaralačka moć čovjeka nosi stavku koja se giba po samome rubu materije. Samim time, estetika dobiva poseban značaj jer ako umjetnost svrstamo pod volju za moć, koji je domet i opseg estetike?³⁵²

³⁵⁰Protivnosti su za Autora znak plodnosti. Biti bogat protivnostima znači ostajati mlad, ne težiti za umirenjem, "mirom duše". Ovaj isječak može se motriti i kao kritika hedonizma kao i kršćanskog koncepta. usp. Nietzsche, Friedrich: *Sumrak idola*, preveo Davor Ljubimir Demetra, Zagreb, 2004. str 26. Navedenu pojavu tematizira i Safranski koji u njima uočava kantovske elemente, odnosno antinomije. Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 176. Također, ovaj autor vjeruje da najraniji oblik ovog Nietzscheovog prepoznavanja koncepta protivnosti dolazi još od školskih dana kada slobodnu volju naziva „najvećom moći sudbine“. Safranski prepoznaje Nietzscheovo iznalaženje antinomija, iako tada školarac nije znao Kantovu filozofiju. Nietzsche, tvrdi Safranski, nije bio sklon dualizmu (između slobodne volje i determinizma), već je više smisla iznalazio u intrinzičnoj napetosti između ovih principa. usp. ibid. 37.

³⁵¹Usp. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, 30.

³⁵²Estetiku ovdje promatram kao filozofsko promišljanje o lijepom, tj. filozofija u pozadini umjetnosti.

2.3.1. Moral i umjetnost kao rezultati istog izvođenja

Govor o umjetnosti Nietzscheu zbilja nije stran, no navodi koji bi određivali odnos umjetnosti i volje za moć su relativno rijetki i uglavnom nejasni. Stoga se poslužimo malim trikom: koristit ćemo se principima koje Nietzsche koristi za izvođenje iskaza o moralu i društvu iz vrijednosti u svrhu iznalaženja koliko je isti princip prenosiv na izvođenje umjetničkih iskaza iz vrijednosti. Jasno je koliko je pojam stvaranja (*Schaffen*) Nietzscheu važan. Valja predstaviti i poziciju gdje se vidi kao „veliko spasenje od patnje i olakšanje života“. Naravno, prihvaćanje stvaraoca znači i prihvaćanje nužnosti patnje i promjena, što je našem autoru evidentno.³⁵³ Biti stvaraoc dakle postaje pozivom: onaj koji zagovara prolaznost, tj. promjenu.³⁵⁴ Pozornost valja prikloniti spomenutom olakšanju.³⁵⁵ Iz namjere ublažavanja života, navodi se idealiziranje proživljenih događaja. Isti princip Nietzsche pripisuje slikarstvu, primjerice, slikar može zahtijevati svojevrstan odmak od svoga djela, jednako tako pretpostavlja određenu mjeru po kojoj će neki drugi motritelj uživati u djelu, također iz svoga odmaka.³⁵⁶ Život se može živjeti u neposrednosti, no određeni odmak, tvrdi autor, subjektu može omogućiti idealiziranje života, čime mu zadaje umjetnički karakter. Svojevrsnim odmakom lakše je ne-biti uronjen u slijed događaja ali i uvidati njihovu kompleksnost: podsjetimo se prethodne zamjene dualne slike spektrom. Stupnjevitost tako može tvoriti dio referenta kojim se opisuje mogućnost potencijalne moći subjekta: „Mi smo se u međuvremenu odučili toga da među bolesnim i zdravim govorimo o suprotnosti: radi se o stupnjevima, - moja je tvrdnja u tom slučaju da ono što se danas naziva »zdravim« predstavlja nižu razinu toga što *bi* u povoljnim prilikama *bilo* zdravo...“³⁵⁷ Na istome mjestu naglašava – ono što bi za nas bilo škodljivo ili bolesno – za umjetnika je narav.³⁵⁸ Razlog zašto Nietzsche pomiče umjetnika u krajnost je ljepota. Naime, ljepota izmiče rang, s obzirom da se radi o najvišem znaku moći u kojem se krote protivnosti.³⁵⁹ Javlja se nejasnoća: ako je ljepota najviši znak moći, što je vrijednost? Uvijek preostaje izbor da navedeni problem jednostavno nazovemo stilskom figurom. Čini se da je ova jednostavna kategorizacija, ironično, krajnje slojevita, čak paradoksalna – čitatelja

³⁵³Usp. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, 79.

³⁵⁴Usp. Ibid.

³⁵⁵Razlikujemo od pojma olakšanja života kod dekadentnih pojedinaca, što bi Nietzsche obično klasificirao kao alkohol, narkotike i kršćanstvo. Dakle, sredstva kojima se prividno olakšava život pojedincu, a ustvari se radi o daljnjem mrtvljenju još većim odmakom od životne aktualnosti.

³⁵⁶Usp. Nietzsche, *Ljudsko, odviše ljudsko*, 175.

³⁵⁷Nietzsche *Volja za moć*, 388. Kurzivi su Nietzscheovi.

³⁵⁸Usp. Ibid.

³⁵⁹Usp. Ibid. 381.

upućujem na izlaganje o jezično-stilskom izričaju kod Nietzschea u poglavlju o mitu.³⁶⁰ Utoliko se nazire poveznica između vrijednosti i ljepote upravo na temelju djelovanja, tj. činjenja kao stupanju estetike na područje konkretnog življenja.³⁶¹

2.3.2. Problem besmisla patnje – uvod u ružnoću

Jasna hipoteza koju možemo prihvatiti je da ljepota može biti vrednovana.³⁶² No, pokušajmo ograničiti ovaj stavak. Američki filozof J. Church Nietzscheu pripisuje uvid kako je osnovni karakter prirode zastrašujuć (*terrifying*) ne zbog smrti i patnje, već zbog besmislenosti smrti i patnje. Aktualnost koju Church promatra naziva empirijskom stvarnošću (*empirical reality*) te se u njoj očitava tijek (*flux*) lišen viših ideala.³⁶³ Drugim riječima, radi se o uvidu da u prirodi ne nalazimo vrijednosti koje bi trebale biti značajne u našim životima. Tezu nastavlja Hussain tvrdeći kako u očaj vodi vrijednosni sud da je patnja loša – vezana s činjenicom da život u svojoj biti uključuje patnju.³⁶⁴ Bez zadiranja u problem nihilizma, dovoljno je tvrditi da Nietzscheov pojam dobra kao i onaj volje za moć predstavlja radikalnu afirmaciju života. Ne žali se zbog smisla kojeg nema, već se raduje snagama i moći koju se ima, koju se može proširiti i oplemeniti svojim radom i djelovanjem. Stoga Church tvrdi da pojedinci koji demonstriraju ljudski život tako da smjeraju iznad sebičnih i besmislenih animalnih želja, već smjeraju vječnom idealu.³⁶⁵ Važan doprinos nudi i filozofkinja K. Creasy tvrdeći da Nietzscheova afirmacija života ne govori jednostavno o

³⁶⁰Radi se o već izloženoj pojavi koja se prethodno nalazila u više oblika. To se odnosi na subjekta koji svojim djelovanjem čini mit, a mit povratno pojedinca. Uz navedeno pojašnjen je odnos pojedinca i mase, pa i korištena slika gdje karika čini lanac, a lancem se čini kariku. Valja spomenuti i elaborirani odnos između trenutka i vremena Usp. potpoglavlja 1.4 Mit kao oblik Nietzscheovog izraza; 1.4.3.4. Dionizijsko u vremenu; 1.4.4. Estetika kao temelj mita?

³⁶¹Radi pojašnjenja je ovome iskazu lako pružiti primjere. Estetska važnost bivanja kod, recimo, slikara, nije u tome što slikar kao rezultat donosi objekt, tj. sliku. Naglasak je, kako je rečeno, na konkretnom bivanju, u ovome slučaju holističkom činjenju, tvorbi slike. Cjelokupnost bivanja i doživljaja dotičnog slikara čini ključnu važnost egzistencijalnom mišljenju, a ne gotovi rezultat u obliku slike. Isto se može reći za plesača ili klizača, itd. Također, isto se može reći i za samoga Nietzschea koji je snagu riječi percipirao do neobičnih razina. Za njega, ideja može postići veliku transformacijsku snagu za pojedinca, ukoliko je prikazana kroz lingvistički oblik koji krase ljepota i jezgrovitost. Prema stilu je Friedrich reagirao gotovo tjelesnom osjetljivošću, tvrdi Safranski, od ushićenja i blagostanja, do letargije i mučnine (kod Safranskog se čak spominje i povraćanje). Zato je Nietzsche svoje ideje razvijao uz šetnju, kako bi prikladnije njihovom formuliranju nadodao svojevrsni ritam. usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 180.

³⁶²Jedno od mnoštva mogućih tumačenja.

³⁶³Usp. Church, Jeffrey: "The Aesthetic Justification of Existence: Nietzsche on the Beauty of Exemplary Lives", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 46, No. 3, 2015, 289-307, 290.

³⁶⁴Usp. Hussain: "Metaethics and Nihilism in Reginster's The Affirmation of Life", 101.

³⁶⁵Usp. Church: "The Aesthetic Justification of Existence", 295. Ovaj navod može imati platonički prizvuk. Ipak, postoji vidik u kojem ima puni smisao. Usporedimo s teorijom vječnog vraćanja.

mijenjanju uvjerenja o svijetu: radi se o mijenjanju sebe.³⁶⁶ Time Creasy pozicionira Nietzscheovu afirmaciju života natrag ka prihvaćanju promjene i prolaznosti. Lako je složiti se da se predloženi filozofi slažu oko Nietzscheova poziva oko prevrednovanja vrijednosti. Hussain pripisuje Nietzscheu želju da prevrednovanjem svih vrijednosti nađe spomenuti očaj,³⁶⁷ dok Church u vidu estetskog opravdanja drži da nas Nietzsche ne vodi natrag k prirodi, već k nadilaženju prirode,³⁶⁸ misleći pritom na mogućnost stvaranja. Dolazi se do zaključka da je upravo estetsko opravdanje egzistencije formula koju umjetnici i filozofi utjelovljuju pri sezanju da stvore nešto značajno svojim životom, nešto što bi se uzdizalo nad puke animalne dosege. Takve „uzorne“ (*exemplary*) individue ne predstavljaju nešto objektivno u svijetu, već stvaraju, oplemenjuju, dakle predstavljaju simbol jedne od mogućnosti u kojima se duh čovječanstva može iskazivati.³⁶⁹

2.3.3. Ljudski čimbenik u promatranju ružnoće

Afirmacija života prikladno tumači jedan od vidika stvaranja vrijednosti, no pitanje besmisla i ružnoće još nije razjašnjeno. Sam Nietzsche tvrdi: „Istina je ružna: Umjetnost imamo zato da ne umremo od istine.“³⁷⁰ Teško je reći što se misli pod pojmom 'istine' u zadanom citatu. Situacija se dodatno komplicira u navodu da je umjetnost protugibanje oblicima dekadencije čovjeka (navode se religija, moral i filozofija).³⁷¹ Tako ipak dolazimo do nečega: zajedničko svojstvo svim navedenim elementima jest da su oni idealne konstrukcije. Drugim riječima, imaju svoje podrijetlo u čovjekovom umu. Utvrđeno je kako ljudski um nije glorificirana, moćna, samodostatna snaga, već se radi o tek ograničenom obliku moći, ljudskog potencijala. Britanski filozof K. Pearson uviđa kako pojam znanja kod Nietzschea uopće označava količinu humaniziranja stvari.³⁷² U prikazanom slučaju, navedeni vidik humanizacije možemo proširiti sa znanja, na naše pojmove religije, morala

³⁶⁶Usp. Creasy, Kaitlyn: “On the Problem of Affective Nihilism”, *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, Vol. 49, No. 1, 2018, 31-51, 45

³⁶⁷Usp. Hussain: “Metaethics and Nihilism in Reginster's *The Affirmation of Life*”, 101.

³⁶⁸Usp. Church: “The Aesthetic Justification of Existence: Nietzsche on the Beauty of Exemplary Lives”, 293.

³⁶⁹Usp. Ibid. 302.

³⁷⁰Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889.*, 16 [40], 500. Moj prijevod. Izvorni citat na njemačkom jeziku glasi: „Wir haben die Kunst, damit wir nicht an die Wahrheit zu Grunde gehen“. U drugim prijevodima može se zateći „... da ne skončamo“ ili „... da ne propadnemo od istine.“

³⁷¹Usp. Ibid. 378. Pod oblike dekadencije navode se religija, moral i filozofija. Ove pojmove se ne smije shvaćati egzaktno i u užem smislu jer će nas voditi prema besmislenosti. Predlažem tumačenje gdje se tvori kategorija zajedničkih stavaka koje pridonose dekadenciji, a najčešće se nalaze izraženima u iskazima religije, morala i filozofije.

³⁷²Usp. Pearson, Keith Ansell, “The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman”, u: Keith Ansell Pearson (ur.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, 2006., str. 230–249, ovdje str. 232.

i filozofije. Takvi sadržaji neće biti objektivni, već uvijek nose ljudski utisak. Isti pojam prepoznaje i njemački filozof R. Hermann pri mislima da je „ovaj svijet“ oduvijek naš, odnosno vraća naglasak na odgovornost čovjeka.³⁷³

S pravom je moguće uvidjeti posljedice za naš diskurs: čovjek je dio prirode i smjera njenom nadilaženju. Dakle, potpuno je pogrešno pojmove besmislenog i ružnog pripisati isključivo izvanjskoj prirodi. Ljudsko biće, u neodređenoj mjeri, često podliježe tim epitetima. Naši učenjaci ovdje su potpuno u pravu. Nietzsche nam pojašnjava jednu od dimenzija: „Rugoba znači decadence nekog tipa, protuslovlje i manjak koordinacije, nekog harmoniziranja svih jakih žudnji – znači opadanje organizatorske snage, „volje“, govori li se psihološki...“³⁷⁴ Nužno je naglasiti poveznicu ružnoće s dekadencijom, tim više ako navedena dekadencija govori o padu potencijalnih mogućnosti pojedinca. Preciznije, radi se o padu moći, aktualne sposobnosti, potencije. Ponovno se nameće gotovo neoplatonička misao – nemoć vodi u dekadenciju, što se nužno veže s ružnoćom. Takva ružnoća neodoljivo podsjeća na opis Nietzscheova 'roba' prezentiranog u brojnim aforizmima koji upisuju njegovu teoriju gospodara i robova. Podsjećam da rob poprima gospodareve vrijednosti, te zapravo tako rob nikada niti ne formira vrijednosti kojima bi živio poput gospodara.³⁷⁵ Vrijednosti koje rob prima zadobiva izvanjski. Dakle, ako bi se zadani fenomen promotrio pod vidikom problema patnje i besmisla (usp. prethodna potpoglavlja), naš materijalni objekt pokazat će rezultate. Reginster tumači: zadovoljstvo 'pobjede' jest funkcija snage, dakle privilegija moćnih. Nasuprot njima, slabi i iscrpljeni ne mogu si priuštiti takav rezultat. Prema tome, ukoliko je problem afirmacija života kao nadilaženje patnje (podsjećam da život intrinzično sadržava fenomen patnje), slabi ne mogu snagom doći do afirmacije, stoga radije traže „odsutnost patnje“. Jednostavno: ako želje donose frustraciju, a frustracija donosi patnju, uklonimo onda želje.³⁷⁶ Zadani pristup kao zadovoljstvo vidi – odsustvo bola, što Reginster prikladno povezuje s Nietzscheovim pojmom 'spavanja'. Izgledno je da bi Creasy u predloženom obliku

³⁷³Usp. Hermann, Rolf-Dieter: „Art, Technology, and Nietzsche”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 32, No. 1, 1973, 95-102, 97.

³⁷⁴Nietzsche, *Volja za moć*, 379

³⁷⁵Usp. Reginster, Bernard: „Nietzsche on Ressentiment and Valuation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2, 1997, 281-305, 287.

³⁷⁶Usp. Reginster, Bernard: „Nietzsche on Pleasure and Power”, *Philosophical Topics*, Vol. 33, No. 2, University of Arkansas Press, 2005, 161- 191, 183.

zadovoljstva s pravom pronašla očitovanja tragova nihilizma, s obzirom da se pretpostavlja negativna evaluacija svijeta.³⁷⁷

2.3.4. Pozicioniranje 'ružnoće'

Jednostavna poteškoća je što negativno evaluiranje svijeta nije opis koji se pridjeva isključivo slabima. Iako Nietzsche koristi zbilja širok vokabular i razne motive pri opisu kategorije pojedinaca koji bi nosili negativne evaluacije, teško je takvu kategoriju jasno odrediti. Ono što se ipak može potvrditi jest da se radi o pojedincima koji mogu biti dekadentni, koji se odlikuju 'ressentimentom', u Nietzscheanskom smislu 'moralni', idealisti itd. U svrhu preciznosti, zadržimo se na navedenima.

U podužem uvođenju u pojam ružnoće jednostavno je opisano Nietzscheovo razumijevanje volje za moć i perspektivizam. Valja preciznije povezati zadane "metafizičke principe" s izloženim razumijevanjem ružnoće. Pomalo široki opseg sljedećeg izraza ipak pogađa u bit problema: "Umjerenost vidi sebe samu kao lijepu; ona nije kriva što se u očima neumjerenog pokazuje oporom i suhoparnom, dakle ružnom".³⁷⁸ Perspektivistički pristup neće dozvoliti konkretizaciju sadržaja do razine pojma-po-sebi. Uvijek valja imati na umu na što i prema čemu se motreni pojam odnosi. Stoga iz vidika volje za moć, posebice takvog vidika iz perspektive dekadentne osobe dolazi pitanje: što je lijepo, odnosno ružno? Uobičajen je pristup zamjene vrijednosti, jednostavno prilikom susreta s određenim problemom ili događajem, kao vrijedno se odabire ono što subjekt već ima u svojoj moći, a odbacuje ono što nema. Jednostavan opis prikazuje viteza kojem diplomatska ili religiozna osoba može spočitavati njegov nedostatak moći, uz jednostavan opis da vojna superiornost nije znak prave moći, već ona leži u duhovnim postignućima.³⁷⁹ S prikazanom poteškoćom se može ići u beskonačnost, štoviše, devalorizirati samu kategoriju iz koje ona dolazi (npr. vojna/duhovna moć nije vrijedna). Tim više, ako se navedenim znanjima pristupa kao idealističkim veličinama, vraćamo se ponovno Nietzscheovoj kritici koncepata koji se zasnivaju u umu. Rušenjem vrijednosti koncepata tako se principi i metode koji proizlaze iz tih istih principa ocjenjuju kao besmislene i bezvrijedne.³⁸⁰ Jedna je opcija nastaviti izvoditi ovim smjerom čime

³⁷⁷Usp. Creasy, "On the Problem of Affective Nihilism", 32.

³⁷⁸Nietzsche, Friedrich: *Svitanje. Misli o moralnim predrasudama*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb, 2005. str. 175.

³⁷⁹Usp. Reginster: "Nietzsche on Ressentiment and Valuation", 290.

³⁸⁰Usp. Hermann: "Art, Technology, and Nietzsche", 97.

bismo ušli u sferu nihilizma. Vratimo li se korak unatrag, mogu se uvidjeti odnosi između vrijednog i manje vrijednog, ili različitih formulacija vrijednosti. Ista teza prenosiva je i u umjetničku sferu. Stoga Nietzsche prezentira ključni odnos za našu tematiku: „Time se lijepo i ružno spoznaju kao nešto uvjetno; naime s obzirom na naše najniže održajne vrijednosti. Htjeti odrediti što lijepo i što ružno bez toga, besmisleno je. Lijepo egzistira toliko malo koliko i ovo dobro, ovo istinito. Pojedinačno su posrijedi i opet uvjeti održanja određene vrste čovjeka: čovjek stada tako će čuvstvo vrijednosti lijepoga imati u povodu drugih stvari no iznimni čovjek i više no čovjek.“³⁸¹ Citat predstavlja vezanost između lijepog i ružnog, no uz jednostavan odnos donosi važnu pojavu prolongiranja spektra. Princip spektra, koji je pojašnjen u prethodnom tekstu niti u jednome trenutku nije dokinut, već se nastavlja pojavljivati u podlozi daljnjih koncepata. Prikazano vezivanje lijepog i ružnog tada ne bi bila samo dualnost, već se opredjeljujem za tumačenje da se predstavljaju različiti polovi jednog spektra, kojeg se pri tome ne smije shvaćati fiksno i strogo određeno, već je i sam spektar dinamičan kao i sadržaj koji bi mu se podvrgavao. Valja naglasiti da je pozicioniranje odnosa lijepog i ružnog na spektar izraz volje za moć, što se pojavljuje pri vrednovanju i uređenju objekata koji spadaju u umjetničku sferu.

Prema tome, samim uvidom u vrijednosnu skalu ili spektar lijepog i ružnog što ga nudi pojedinac zapravo prikazuje vlastitu razinu moći uprizorenu kroz formu estetskog izraza duha. Naglašen je pojedinac, točnije čovjek, jer ni on sam nije biće-po-sebi, nego još jedan „tražitelj“ za moći, neotkupivo egzistencijalan od prve samorefleksije. Stoga zadnji Nietzscheov citat iz estetskih principa odlazi prema održajnim vrijednostima i uvjetima, gdje izričito naglašava njihovu različitost od čovjeka od čovjeka. Opravdano je zaključiti kako je pristup umjetnosti, pa tako i pristup ružnome poglavito različit između pojedinaca. Imajući u vidu sve izložene principe, može se tvrditi da je sadržajno-egzaktan opis ružnoće teško dostupan, no sama ružnoća nemoguća za opovrgnuti. Slijedi li se Nietzscheova koncepcija umjetnosti, tražitelj moći se uvijek može pitati kolika je njegova snaga: koliko života može afirmirati? Jasnije govoreći, u kakvim događajima i stvarima zbilja može pronaći ljepotu koja bi omogućavala izražavanje njegova duha. U slučaju da ga snage izdaju i njegova muza ostavi, uvijek može računati na suprotni pol spektra koji će biti tu.

³⁸¹Nietzsche, *Volja za moć*, 382.

2.3.5. Konkluzijska refleksija o Nietzscheovoj estetici

Nietzscheova filozofija prije svega predstavlja dinamičan osvrt na život i čovjeka. Ljepota, odnosno umjetnost tipično su humane, odnosno ljudske tvorevine. Način na koji Nietzsche izlaže ljepotu mogao bi refleksivno biti dio još veće spoznaje – one o čovjeku. Uz sav trud koji Nietzsche koristi za uspostavu jednog antropocentričnog pristupa vrednovanju, opravdano je reći da historicizam uzima svoj danak. Naime, vremenski okvir u kojemu je naš autor živio neposredan je nastavak na tek propali njemački idealizam. Motriti idealističke tvorevine kritički je opravdano, no kako bi i sam filozof tvrdio, valja paziti kad se suočavamo s čudovištima.³⁸² Jasnije rečeno, nije neobično tvrditi kako su određeni principi idealizma kojega Nietzsche strastveno kritizira ostali utjelovljeni u njegovoj filozofiji. Radi li se o namjernoj filološko-poetičkoj igri riječima, dijagnozi duha vremena, ili pak pozivu na prevrednovanje (svih vrijednosti), ostaje otvoreno pitanje. Čini se da moć predstavlja zadnje uporište, instancu u pozadini djelovanja, samim time i postojanja. Stoga se rasprava o bitku i anti-esencijalizmu s početka teksta može shvatiti kao pregled pozadine misli jednoga “metafiziranog Nietzschea”³⁸³ određujući tako nekoliko jasnih struktura koje se koriste za izvođenje iskaza o estetici. Poput kakve egzotične duše, Nietzsche postavlja estetske iskaze vrlo blisko vrijednosnima i egzistencijalnim, vjerojatno u nadi da odrazi zamišljeno viđenje čovjeka u njegovom potencijalnom bogatstvu. Zahtijeva se autorefleksija prema vlastitim principima činjenja i vrednovanja, kao poziv novom viđenju čovjeka, prije svega, snažnom, slobodnom i nevinim u vlastitu bivanju.³⁸⁴ Zato je jasno kako stvaralaštvo postaje poziv promjeni i nestalnosti: čak i kada se u padu snage izgubi iskra za afirmaciju života, subjekt koji vrednuje objekt kao “ružan” – i dalje vrednuje. Usljed gubitka snage prema svijetu, ipak zadržava povjerenja u sebe kao mjerilo vrijednosti. Nekoliko koraka unatrag lako omogućuje vidjeti predloženog vrednovatelja kao dio prirode i svijeta, te egzistenciju motriti ne kao oporu izgubljenost, već ljubav prema bivanju (*Sein*).

Stoga nije neobično da Nietzsche kao mladić 11.6.1865. piše pismo sestri Elizabeth u kojemu joj prenosi mnijenje oko religije i vjere, tvrdeći da, iako je lako zadržati se na utješnim uvjerenjima, istinu je teško slijediti (*to pursue*) jer istina nije nužno ni lijepa ni dobra. Ljubitelj istine ne može

³⁸²“Tko se bori s nemanima, treba pripaziti da sam pritom ne postane neman. A kad dugo gledaš u bezdan, i bezdan se zagleda u tebe.” Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 103.

³⁸³Iz poštovanja prema samome Nietzscheu, teško je razdvojiti koliko je sama pozadina njegove misli metafizička od pojave koliko metafizičkim ga čini interpretacija izložena u ovome radu.

³⁸⁴„Predigra sam boljih igrača, braćo moja! Primjer sam! Radite po mom primjeru! I onog koga ne možete naučiti da leti, toga mi naučite – brzo padati!“ Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, 193.

računati na spokoj, mir i sreću, jer istina može biti odvratna i ružna do krajnjih granica.³⁸⁵ Utoliko je Nietzsche svjestan kako će radikalna volja za istinom voditi do logičkog poricanja, odbijanja svijeta. Iako se ovdje lako naziru elementi utjecaja Schopenhauera, za Friedricha to znači uvid da se samorefleksijom dolazi do otkrića da svijet kakav percipiramo nije stvaran, već da ga samim sastavljamo, zbir vlastitih percepcija i čina.³⁸⁶ Time se dotiče veza mita i kulture. Naime, u oblicima kulture koji su skloni gomilati znanje, mit se istiskuje. Takva pojava, međutim, ne dodiruje paradigmatički problem – po čemu se jedna slika (zbir percepcija i čina) razlikuje od druge (gomilanje znanja)? Neposredna izmjena paradigme, nakon kakve živimo danas i usred kakve je živio Nietzsche zapravo predstavlja izmjenu odnosa društva i mita. Pa ipak, za Nietzschea vrijednost “istine” mita leži u estetskoj vrijednosti.³⁸⁷ Drugim riječima, mitološki izraz vrednovanja prethodit će narativima koji se pojavljuju unutar estetike i epistemologije. Vrednovanje kao tipično, specifično ljudsko djelovanje stoga se nalazi u pozadini traganja za istinom.

³⁸⁵Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 44.

³⁸⁶Usp. *ibid.* 163.

³⁸⁷Usp. *ibid.* 140.

3. Očuvanje 'iluzija' u misli Friedricha Nietzschea

Okrenutost i smjerenje prema epistemologiji nije odlika ranih Nietzscheovih djela. Dapače, već zreli Nietzsche vodi nutarnju bitku između naklonosti estetici ili volji za znanjem u razdoblju između 1875-1878. godine. Prema A. Jensenu, može se naslutiti kako mu spoznajna tematika zaokuplja misli tek od oko 1878. nadalje, odnosno godini objavljivanja djela *Ljudski, odviše ljudski*.³⁸⁸ Valja imati na umu kako sâm Nietzscheov korpus neće ponuditi sustavna tumačenja njegove filozofije, a još manje jasan akademski pregled kakav se favorizira stupanjem informacijskog doba. Kronološki motreći, jednostavnije je opravdati tvrdnju da su Nietzscheovi filozofski stavovi isprva bili znatno estetski obojeni, nikako epistemološki. U prilog tome, podsjetimo se kako je tada mladi Nietzsche 1869., dakle u dobi od 24 godine postao profesor klasične filologije u sveučilištu u Baselu. Tri godine kasnije, odnosno 1872., inspiriran antičkim atenskim viđenjem tragedije izdaje svoje prvo djelo – *Rođenje tragedije*. Rana Nietzscheova djela, poput navedenog odaju prizvuk nutarnjeg hrvanja s pitanjem smisla, čijim razrađivanjem (ili bolje - problematiziranjem) izgrađuje vlastiti status neobičnog i upečatljivog filozofa. No, time postaje jedan od začetnika egzistencijalizma. Upravo će egzistencijalistički principi činiti okosnicu njegove misli. Stoga je lako uočiti gotovo antički prizvuk u njegovim kasnijim djelima, primjerice *Genealogiji morala* koja u svome uvodu nosi jedne od jasnijih poziva prema spoznaji, upravo iz egzistencijalističkog vidika. Kao i u ostatku korpusa, očit je poziv na djelovanje (njem. *Handeln*): „Mi smo sebi nepoznati, mi spoznavatelji, mi sami sebi samima. To ima svoj dobar razlog. Nikada nismo sebe tražili – pa kako bi se i moglo dogoditi da jednog dana sebe nađemo?“³⁸⁹ Poziv na djelovanje³⁹⁰ kao retoričko-stilska figura niti u jednom trenutku nije napuštena. Druga rasprava *Genealogije* donosi drugu važnu točku za zadanu nam raspravu, a to je pozicioniranje čovjeka kao

³⁸⁸Usp. Jensen, Anthony K.: “The centrality and development of Anschauung in Nietzsche's epistemology”, *Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 43, No. 2, Penn State University Press, 2012, 326-341, 326. Također, valja dodatno istaknuti povijesnu bilješku vezanu uz djelo *Ljudski, odviše ljudski*. Safranski tvrdi da navedeno djelo zapravo predstavlja najjasniju refleksiju Nietzscheove krize i promijene od 1875. godine, zbog čega djelo predstavlja trijumf volje za znanjem nad voljom za umjetnošću i mitom. Problem istine postavljen je u središte. Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 159. U razdoblju od 1873. do 1876. Nietzsche je posvećen objavljivanju četiri duga eseja koja će činiti djelo *Bezvremenske meditacije* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) koje donosi kritiku kulture. Upravo je 1876. Friedrich snažno razočaran suvremenom kulturom (njegova doba) nakon pohađanja festivala u Bayreuthu (glazbeno događanje). U jesen iste godine završio je skup bilješki u aforizmima koje je nazivao “Raonik”. Te će bilješke grubo odgovarati prvome dijelu djela *Ljudski, odviše ljudski*.

³⁸⁹Nietzsche, Friedrich: *Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopic, AGM, Zagreb, 2004., str. 7.

³⁹⁰Diljem korpusa pojavljuje se u više mogućih smislova.

ono što mjeri: „Možda još i naša riječ 'Mensch' (manas) izražava upravo nešto od tog osjećaja sama sebe: čovjek je sebe označio kao biće koje mjeri vrijednosti, vrednuje i mjeri, kao 'procjenjujuća životinja po sebi'“. ³⁹¹ Čini se da je pod utjecajem Protagorine misli koncept *homo mensura* obilježio daljnji tijek misli našeg autora, ³⁹² te će taj utjecaj biti najlakše uočljiv u Nietzscheovu pogledu na epistemologiju.

3.1. Ontološka podloga

Nietzsche je poznat po svojoj kritici i njezinoj širini, s obzirom na to da obuhvaća razne sfere filozofije i društva njegova doba i okruženja. Ono što ipak ostaje po strani je dekonstruktivistička tendencija koja se pokazuje u njegovom minucioznom pristupu problemima. Valja ponovno naglasiti da su određeni koncepti i problemi u Nietzscheovoj filozofiji složeni i 'opterećeni' – što znači da jednostavni termini obično zahtijevaju brojne pozadinske principe. Jednostavan primjer pojma 'epistemologija' kako ga shvaćamo danas u akademskom okruženju stoga treba prilagoditi viđenju i problematiziranju spoznaje našeg autora. Stoga je mudro prethodno pojasniti i ponuditi svojevršno određenje pozadinskih principa radi preciznijeg razumijevanja zadane problematike.

3.1.1. Problem jezika i razumijevanje

Vjerojatno najzahvalniji postupak pri ranoj fazi odredbe Nietzscheove misli jest konsenzus tumačenja i utvrđivanje statusa jezika. Naime, njegova odbojnost prema akademskoj sustavnosti, posebice *rigour* znanstvenog tipa ipak nosi dosljedan odraz u vlastitoj filozofiji. Stoga čitatelja ne treba čuditi odabir pjesničkog jezika i uporaba brojnih metafora. Naravno, modernim učenjacima preostaje izazov prikladnog ³⁹³ pristupa zadanom problemu. Imamo razloga za sreću: čini se da su rane poteškoće pomirenja različitih, pa i nasuprotnih tumačenja nadiđene ili pak blizu tome. Pod

³⁹¹Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 73.

³⁹²Detaljan opis Protagorinog utjecaja izlazi iz okvira ovog doktorskog rada. Dakle, radi li se kod navedenog koncepta o tome da je čovjek (u općem smislu) mjera svih stvari ili se možda radi o nekom konkretnom čovjeku, ostaje otvoreno pitanje. Moguće je i problematizirati shvaćanje sintagme 'mjera svih stvari' u ovome kontekstu. Korištenu uporabu u tekstu ipak valja shvatiti kao moguću preteču perspektivizma koji je Nietzscheu važan, ali i zaokret prema konkretnom ljudskom sudu kao polazišta u argumentiranju.

³⁹³S obzirom na tematiku, ustručavam se upotrijebiti riječ "pravilno".

ranim tumačenjima ovdje mislim na razdoblje 80-tih i ranih-90-tih godina prošlog stoljeća, kojima je očito snažna informatizacija pogodovala pri bržoj razmjeni stavova, dovodeći pretežito analitička i postmodernistička tumačenja do svojevrsnog diskursa. Neki učenjaci čak tvrde kako je proučavanje Nietzschea u zadnjih petnaest godina doseglo nove razine detaljne filozofsko-povijesne analize.³⁹⁴

Stava sam kako je Nietzscheov način izričaja, pa čak i podloge određenih filozofskih principa dominantno estetski.³⁹⁵ Slažem se s konsenzusom akademske zajednice kako je kasni Nietzsche naturaliziran nasuprot ranom, gotovo mistično-estetskom Nietzscheu, no ipak metafizički stavovi pretpostavljeni u pozadini njegove misli nikada nisu napušteni. Određene vidike ipak nazivam estetskima. No, prenesimo ukratko stav zajednice. Izraelski filozof i kritičar literature T. Zamir drži kako je Nietzscheov stav da filozofi ne misle u „riječima“, dapače kako je vjera u jezik „čudovišna“ pogreška: riječi su samo odnosi prema stvarima. Zato onaj tko misli u riječima ne može misliti o stvarima, niti samim time biti „mislilac“³⁹⁶. U prilog tome, Jensen drži kako su riječi samo referenca, točnije objekt reference uz naglasak da se riječima ne može potpuno prezentirati referentni odnos. Riječi, odnosno strukturirani lingvistički iskazi mogu biti istiniti ili barem smisleni, ali njihovi elementi nikad ne mogu biti istiniti u smislu da su prikladna prezentacija onog što predstavljaju.³⁹⁷ Stav naših filozofa pojašnjava kako „riječ“ kod Nietzschea označava sadržaje, no važno je ne ispustiti pitanje što se nalazi u pozadini „riječi“ kao takvih. Rani Nietzsche u svome *Rodenju tragedije* iznosi određene kritike znanosti samim time što problematizira ključne filozofske pojmove poput stvari-po-sebi, interpretiranja, pa samim time i kategoriziranja, te općenito ljudskog pristupa izvanjskim objektima. Iako njegova misao tada još nije razrađena, uviđa kako logika, kao jedna od pretpostavki znanosti, u sebi nosi skriveni optimizam; no, poput mehanizma, dolazi do svojih granica time što svojim analitičkim fokusom opisuje i uređuje nešto već zadano, ne generira nove informacije. Time se stvara zatvoreni krug: izlaz zahtjeva dodatne

³⁹⁴Usp. Welshon, Rex: "Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, No. 37, 2009, 23-43., str. 40.

³⁹⁵Estetiku shvaćam kao granu metafizike koja se bavi pitanjem i filozofijom "lijepog", odnosno filozofska misao u podlozi "lijepog" kao iskustva, suda i fenomena.

³⁹⁶Usp. Zamir, Tzachi: "Seeking truths", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, No. 15, 1998, 80-87., str. 80.

³⁹⁷Usp. Jensen: "The centrality and development of Anschauung in Nietzsche's epistemology", 333.

metode. Taj uvid naziva tragičkom spoznajom kojoj kao zaštitu i lijek pripisuje umjetnost.³⁹⁸ Ostavili smo neodgovorena pitanja: što se nalazi u podlozi „riječi“ i prikazanog koncepta dinamičke spoznaje? Kao pozadinski princip Nietzsche postavlja 'volju za moć'. U konkretno zadanom slučaju, volja za moć interpretira, odnosno holistički promatra ljudske izvore moći u širem smislu: volja za rastom, snagom, ovladavanjem. Dakle uvjet mogućnosti interakcije ljudske nutrine sa izvanjskim objektima kao interpretiranje.³⁹⁹ Iz predloženog vidik volju kao „volju za interpretiranjem“ nalazimo kod hrvatskog filozofa F. Šurana: „Volja uvijek tumači svijet kao mogućnost, a pod tim se aspektom stvari i sama pojavljuje kao interpretativna dimenzija stvarnosti, tj. kao kategorija.”⁴⁰⁰ Time se pretpostavljeno i odgovara na pitanje referenta: naime, kako i prema čemu interpretirati potpuno je ljudsko pitanje, te se često orijentira na motritelja, znatno više nego na objekt. Postoji određena složnost naših izvora oko pojma interpretacije. Valja istaknuti još jedno važno slaganje pri istim izvodima, a to je tendencija pojednostavljenju iskustva, odnosno utisaka. S obzirom da se naglasak nalazi na subjektu, iskazi o znanju ne mogu se nazvati realističkim, dok je nazvati ih objektivnim problematično. Američki filozof J. Remhof donosi nam iskaz kako tvrdnje o znanju kod Nietzschea falsificiraju svijet. Naš spoznajni aparat evoluirao je u odnosu na ono što nam je korisno i što daje korisne prezentacije svijeta, što znači da su naše spoznajne sposobnosti u potpunosti usmjereni na apstrakciju i simplifikaciju. Također, najbolji načini spoznaje, najbolje znanosti su one koje omogućavaju prinos simplifikacija, tj. održanje falsificiranog svijeta.⁴⁰¹ S Remhofom se slaže američki filozof P. Glenn pri tvrdnji „Nepromijenjene istine i stabilne ideje su falsifikacije”.⁴⁰² Iako se ne radi o formalno identičnom iskazu, učenjaci se slažu u ključnoj stavci: Nietzsche nije realist, te unosi korak između subjekta i objekta. Dodatno pojašnjenje nudi filozof Welshon pri iskazu kako se tvrdnja da su „stvari fikcije” može shvatiti kao da interpretacije singularnih iskaza u dovoljno bogatome jeziku mogu sadržavati egzistencijalni karakter zapravo su perspektivističke veličine, stoga je artikulacija takvih veličina

³⁹⁸Usp. Nietzsche, Friedrich: *Rođenje tragedije*, prev. Vera Čičin-Šain, Matica Hrvatska, Zagreb, 1997., str. 105.

³⁹⁹Usp. Nietzsche, Friedrich: *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, preveo Ante Stamić, Mladost, Zagreb, 1988., str. 309.

⁴⁰⁰Šuran, Fulvio: „Veritas filia temporis. Povijest, istina i jezik kao tehnološka konstrukcija“, *Filozofska istraživanja*, 127–128 God. 32 (2012) Sv. 3–4 (471–486), 484.

⁴⁰¹Usp. Remhof, Justin: „Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 32, No. 2, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, 2015. 181-194., str. 183-184

⁴⁰²Glenn, Paul E.: „The politics of truth. Power in Nietzsche's epistemology”, *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4., Sage Publications, Inc., 2004., 575-583, 576.

pitanje ontologije, a ne epistemologije.⁴⁰³ Taj korak nepobitno nosi ljudsku dimenziju. Za nedavno preminulog američkog filozofa T. Strong vezanost uz jezik jednostavno znači da sebe određujemo prema vlastitim lancima – izbor za Nietzschea nije između “zatvora” i slobode, već između ograničenosti kaosa i ne-bivanja.⁴⁰⁴ Možemo uvidjeti kako izloženi učenjaci pretpostavljaju zajedničku misao – promatranje epistemologije u Nietzscheovoj misli zahtijeva naglašavanje subjekta, te utvrđivanje odnosa subjekta i njegovih mentalnih konstrukcija.

3.1.2. Ontologija ili nešto drugo?

Prije nego što se razjasni zašto je Strong rigidan pri svojim motivima, valja ponuditi objašnjenje navedenog pozadinskog koncepta – volje za moć. Zamir jasno tvrdi kako tumačenje Nietzscheove epistemologije zahtijeva poznavanje Nietzscheovih koncepcija istine, volje za moć, interpretacije i ontologije.⁴⁰⁵ Držim kako se s takvim stavom lako složiti, stoga podsjećam na Heideggerovo tumačenje pojma volje za moć, koje je već korišteno u prethodnome tekstu. Ovdje valja nadodati određenja specifičnih pojmova, tj. volje i moći: „Što to znači „volja“, može svatko u svako doba kod sebe iskusiti: htijenje je neka težnja za nečim. Što „moć“ znači, zna svatko iz svakodnevnoga iskustva: sila na djelu.“⁴⁰⁶ Također, moderni učenjaci također naglašavaju funkciju ovog pojma. Pri pojašnjavanju pojma 'moć', američki filozof Reginster drži kako moć nema sadržaj, već ga treba ispuniti. Zbog toga su joj sve druge veličine podređene, s obzirom da je jačanje, odnosno poboljšanje bit svake veličine. Naglašava da volja za moć ne objašnjava zašto neki je neki nagon usmjeren svome cilju, nego kako. Stoga je opravdano tvrditi kako sama moć nije najveći uspjeh, već uspjeh leži u razvoju.⁴⁰⁷ Time moć zadobiva apstraktnu i fluidnu kategoriju. Naime, nedostatak sadržaja i potreba „da ga se ispuni“ označava da se ne radi o nečemu konkretnom, no ipak kao konkretno će se iskazati. U svrhu pojašnjenja, moć stoga nazivam funkcionalnom veličinom. Mi, naime, možemo formalno spoznati o čemu se radi, dok se konkretno pojavljuje u više mogućih oblika. S obzirom da formalni vidik omogućuje poznavanje pojma na konceptualnoj razini, držim

⁴⁰³Usp. Welshon, Rex: "Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology", 26.

⁴⁰⁴Usp. Strong, Tracy: "Language and Nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology", *Theory and Society*, Vol. 3, No. 2, Springer, 1976, 239-263., str. 241.

⁴⁰⁵Usp. Zamir, "Seeking truths", 80.

⁴⁰⁶Heidegger, Martin: *Uvod u Nietzschea*: priredio i preveo Šime Vranić, ur Slobodan Šnajder, Izdanja Centra za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1980, str. 19.

⁴⁰⁷Usp Reginster, Bernard: "The Paradox of Perspectivism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 1., 2001, 217-233, 224

da tumačenje pojma mora barem nastojati odgovarati referentu, odnosno samoj pojavi (pri čemu se može prepoznati metoda koja se koristila za pojašnjenje pojma 'dobra' u prijašnjem tekstu). Dakle, opredjeljujem se za funkcionalističko tumačenje. Jedno od mogućih tumačenja je izjednačenje moći s istinom, kako to čini Šuran: "Između istine (*alétheia*) i moći nema razlike, već prevladava savršena podudarnost i poistovjećenje, budući da nema moći koja bi se mogla održati bez posjedovanja spoznaja koje dopuštaju i omogućavaju osmišljenu vlast nad stvarnošću. Ne može se govoriti o spoznaji bez njezina dokazivanja u stvarnosti, odnosno bez preuzimanja kontrole nad spoznajućim stvarima."⁴⁰⁸ Iako se slažem s naglašavanjem preuzimanja kontrole nad spoznajućim stvarima ako motrimo Nietzscheovu moć, istaknuo bih razliku: držim da je ovako motrena istina vidik ili oblik moći, a ne moć kao takva. Drugim riječima, opredjeljujem se za stav da je moć kod Nietzschea moguć i smislen pojam čak i ako nema veze s istinom.

Već izlagani učenjaci, Reginster i Strong slažu se kako Nietzsche drži da je volja za moć osnovni karakter svijeta uopće, ili još dublje – da svijet jest volja za moć. Tek ispravnim shvaćanjem zadanog koncepta možemo izvoditi njezine posljedice za epistemologiju.⁴⁰⁹ Ona je, naime, operirajući princip perspektivizma.⁴¹⁰ Podsjetimo kako Nietzsche u *Genealogiji morala* ne izostavlja tzv. 'optimum': „Svaka životinja, a time i la bete philosophe (životinja filozof), instinktivno teži optimumu povoljnih uvjeta u kojima može posve očitovati svoju snagu i u kojima dostiže svoj maksimum u osjećaju moći.“⁴¹¹ Autor nam naturalističkim uvjetima predloženog 'optimuma' pristupa krajnje sažeto, ali se i ustručava pripisivati norme kao nešto čime bi se čovjek trebao voditi. 'Optimum' u predloženom smislu shvaćam kao indicaciju da se optimum može vezati

⁴⁰⁸Šuran: "Veritas filia temporis. Povijest, istina i jezik kao tehnološka konstrukcija", 474.

⁴⁰⁹Usp. Reginster: "The paradox of perspectivism", 223. Poimanje epistemologije u kontekstu Nietzscheove filozofije veže se uz 'volju za moć', što označava odmak od klasičnog poimanja epistemologije. Nietzsche je sklon holističkom shvaćanju konkretnog pojedinca, dok se znanje, odnosno spoznavanje opravdano može razumjeti kao oblik moći. Utoliko je njegovo shvaćanje bliže specifičnom obliku koherencije. Čak ni pojam 'epistemologija' ne dolazi do primjetne uporabe unutar korpusa, puno je češći oblik je poziv na djelovanje, primjerice "mi spoznavatelji". Svakako se protivi klasičnim poimanju istine (pa time i epistemologije).

⁴¹⁰usp. Strong, Tracy: "Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche", *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, Sage Publications, Inc 1985, 164-185. str. 174. Ovaj autor želi reći da volja za moć tumači novo pod vidikom starog; odnosno proširuje shvaćanje i kategorije života i djelovanja bića nad ono što još ne spada pod takvo biće. usp. ibid. Strong utoliko tematizira rastuću, ekspanzivnu dimenziju bića pri kojoj je spoznaja usko vezana uz volju za moć. Čini se da epistemologija kao takva nema opći legitimitet (valjanost, doseg) kako bi to imala u klasičnom shvaćanju, već da se spoznavanje shvaća kao oblik moći.

⁴¹¹Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 120.

uz individuum, dakle konkretnog pojedinca, a ne kao pravilo. Kao takav, optimum je autorefleksivna perspektivistička mjera.

Zaključimo, ako stvarnost svodimo na volju za moć, implicira se postojanje nekakvih centara sile, odnosno moći. Reginster drži da svaki centar moći formira „perspektivu“. U širem smislu, svijet je načinjen od perspektiva. Prema tome, može se izvesti da je perspektivizam posljedica Nietzscheove metafizike volje za moć.⁴¹²

3.2. *Stvar-po-sebi*

Kako se bliži završetak ontološkog prikaza, valja ipak napomenuti važnu kariku kojoj se često pristupa iz sporednog vidika. Radi se o Nietzscheovu pogledu na stvar-po-sebi. U filozofskom obliku koncept je poznat od Platona, a njegov status snažno je utjecao na povijest filozofije što je najlakše vidjeti kod novovjekovnih racionalista od Descartesa pa sve do Kanta i njegova transcendentalnog idealizma. Jedna od sustavnijih i jasnijih Nietzscheovih kritika stvari-po-sebi nalazi se u *Genealogiji*: „Naime, čuvajmo se od sada bolje, draga moja gospodo filozofi, opasnoga starog pojmovnog bakanja koje je u ishodište stavilo 'čisti, volje lišeni, boli lišeni, vremena lišeni subjekt spoznaje', čuvajmo se zamki takvih kontradiktornih pojmova kao što su 'čisti um', 'apsolutna duhovnost', 'spoznaja po sebi'. Tu se uvijek zahtijeva da mislimo neko oko koje uopće ne može biti mišljeno, oko koje ne bi smjelo imati baš nikakvo usmjerenje...“⁴¹³ Čini se da je posljednji redak predloženog citata utjecao na moderne učenjake pri kontempliranju općih kategorija, ponajviše ontološkog statusa pojma-po-sebi. Naime, „oko koje ne može biti mišljeno“ može označavati intrinzičnu problematiku stvari-po-sebi. Američki filozof R. Anderson tvrdi kako je konceptualna reprezentacija dio intuitivnog sadržaja, što subjekta čini izravnim tvorcem takvog koncepta, usporedno stvarajući pojam-po-sebi. Bez intelektualne strukture, ne može se percipirati niti opravdati struktura koja bi odgovarala stvari-po-sebi: nedostaje nam moć kojom bi se stvar-po-sebi mogla opisati kao objekt neovisan od našeg znanja.⁴¹⁴ Želi se reći da je sam pojam stvari-po-sebi nekoherentan.

⁴¹²Usp. Reginster: „The paradox of perspectivism“, 226.

⁴¹³Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 136.

⁴¹⁴Usp. Anderson, R. Lanier: „Truth and objectivity in perspectivism“, *Synthese*, vol. 115, no.1. 1998, Springer, 1-32 11-13.

Radi se o velikom odmaku od Platonovih vječnih ideja, budući da se Nietzscheov vidik fokusiran na onaj dio stvarnosti koji želi savladati i kontrolirati. Samim time gubi se nešto apsolutno na čemu bi se zasnovao i organizirao život, osim privremenih 'istina'.⁴¹⁵

3.3. *Epistemološki principi*

Kako smo već utvrdili, motrenje „Nietzscheove epistemologije“ opterećen je i složen zadatak. U prethodnome tekstu ukratko su izloženi metafizički principi koji su ključni za shvaćanje Nietzscheovog poimanja spoznaje. Prikazano je kako se koncept volje za moć pojavljuje u pozadini zbivanja kako ga shvaća Nietzsche, te širina pojma i opseg u kojemu se ona može pojavljivati. Tako stvarnost shvaćamo razbijeno na centre moći, čime se dokida vrhovna meta-kategorija. Drugim riječima – jamstvo istine, reda i smisla, odnosno svrhe, biva istisnuto. Spoznaja, sada svedena na oblik moći pojedinca, zapravo je jedna od vidika neprekidno rastuće moći, točnije, neprekidno rastućeg nagona za jačanjem i oplemenjenjem života.⁴¹⁶ Upravo je to obrazac prethodno prikazane volje-za-interpretacijom. Dakle, interpretacija se koristi u svrhu jačanja životnih snaga, s tim da Strong doprinosi tvrdnjom kako volja za moć tumači novosti pod uvjetima starog, odnosno proširuje shvaćanje i kategorije života i činova pojedinog bića (*particular being*) na sadržaje koji nisu obuhvaćeni tim bićem, što čini volju za moć onime prema čemu svijet može biti razumljiv.⁴¹⁷ Iz zadanog iskaza možemo izvesti pretpostavljene premise: Strong slaže se s Nietzscheanskim dinamizmom u smislu prihvaćanja stalnih promjena, te da smislenost i razumljivost proizlaze iz subjekta, a ne objekata izvanjskog svijeta. Navedeni dinamizam odlikuje se dvama ključnim postavkama koje će biti izložene u daljnjem tekstu, a radi se o „bivanju kao tijeku“ i spektru. Držim kako su obje postavke dinamizma omogućene propašću stvari-po-sebi.

⁴¹⁵Usp. Šuran: “Veritas filia temporis. Povijest, istina i jezik kao tehnološka konstrukcija“, 475.

⁴¹⁶Usp. Nietzsche, *Radosna znanost*, 100.

⁴¹⁷Usp. Strong: “Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche”, 174.

3.3.1. Tijek bivanja

Prva postavka dinamizma kod Nietzschea govori nam kako se stvarnost nalazi u stalnom tijeku, odnosno gibanju. Kao i kod mnogih drugih koncepata, Nietzsche svoju ideju rastavlja na aforizme što čini njegove ideje razbacanima po njegovim djelima. U akademske svrhe i radi pojašnjenja koncepta, nismo spriječeni da ga doslovno „sastavimo“. Jednostavno rečeno, radi se o kritici kauzalizma, iako je potpuni odgovor ponešto dublji. Klasičan kauzalizam ovdje promatran tvrdi da svakoj radnji prethodi neki uzrok, što ga snažno približava uobičajenom shvaćanju determinizma. Nietzsche problematizira pojmove uzroka i učinka, kao i naše nazivanje takvih pojmova objašnjavanjem, dok bi opisivanje bio prikladniji naziv. Utvrđuje da današnji čovjek bolje opisuje, ali jednako malo objašnjava kao i prethodnici.⁴¹⁸ Označena parafraza iz *Radosne znanosti* dosljedno se poklapa s izvorom iz *S onu stranu dobra i zla* gdje uzrok i učinak razumije kao čiste pojmove, odnosno „konvencionalne fikcije“ u svrhu označivanja i sporazumijevanja – ali ne i objašnjenja. Dakle, negira se zakon ili nužnost po kojemu bih se nešto moralo dogoditi: uzroci, uzajamnost, slijed, prisila, broj, sloboda, temelj i svrha su naši nadodani pojmovi.⁴¹⁹ Kritika se proširuje na čin, odnosno zbivanje: *Genealogija morala* donosi tezu na primjeru munje, točnije odvajanju munje od njezinog bljeskanja, uzroka od učinka. Nietzsche odlučno tvrdi kako nema pozadinskog supstrata iza takvog zbivanja, čak je i činitelj nadodan – „činjenje je sve.“⁴²⁰ Posljednji dio naše slagalice, možda i najjednostavniji, nalazi se u djelu *Volja za moć*: „„Nema ni uzroka ni učinaka. Jezično ih se ne možemo riješiti. Ali u tome nema ničega. Pomislim li na *mišić* rastavljen od njegovih »učinaka«, ja sam ga negirao... In summa: *zbivanje nije ni učinak ni nešto učinkovito. Causa je sposobnost za učinak*, mislju pridodana zbivanju...“⁴²¹

Kako bi slagalica (slika) bila potpuna, valja ipak ići korak dublje, kada sredinom 1870.-tih Nietzsche proučava raspravu *Misao i stvarnost* (*Denken und Wirklichkeit*, 1877.) filozofa po imenu Spir. Safranski tvrdi kako se Nietzsche u djelu *Ljudski, odviše ljudski* referira na Spira kada govori o izvanrednom logičaru. Spir je, naime, držao da koncept supstancije nije utemeljen u stvarnosti, s obzirom da je stvarnost zapravo trajno nastajanje. Također, teorem identiteta ($A=A$) za Spira spada

⁴¹⁸Usp. Nietzsche, *Radosna znanost*, 101.

⁴¹⁹Usp. Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 34. Na istome mjestu nadodaje kako to “po sebi” u takvim pojmovima umješavamo u stvari upravo mitološki.

⁴²⁰Usp. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 43-44.

⁴²¹Nietzsche, *Volja za moć*, 267.

u sferu logike, dok u stvarnosti nema ničega što bi zaista bilo identično sa samim sobom.⁴²² Tako nam zadani primjeri lako oslikavaju neki tijek, stvar, bivanje, ali odvojeno od ljudskih mentalnih koncepata. Iako je odabrani pristup „slaganja“ Nietzscheovog koncepta iz aforizama pomalo repetitivan, vjerujem da su najvažnije postavke obuhvaćene. Prikazana Nietzscheova kritika nije novost - već je duže vrijeme poznata u akademskoj zajednici. Ono što ipak valja naglasiti jest ljudski karakter ove kritike. Naime, „konceptualni čisti“ pojmovi, kako ih Nietzsche naziva, potiču od čovjeka u svrhu lakšeg i obuhvatnijeg podjarmljivanja prirode, kontrole i ovladavanja. Stoga bi bila logička pogreška pripisati ih stvarnosti ili prirodi kao takvima.⁴²³ Međutim, izloženi dinamizam zahtijeva stalnu međusobnu interakciju bića. Promotriti problem iz egzistencijalističkog vidika baca novo svjetlo na tematiku. Naime, suočavanje s takvim „tijekom“ i dinamizmom zahtijeva hrabrost i snagu, što su znaci dobra zdravlja. Predložene karakteristike, koje Nietzsche često naziva borbenima, omogućuju čovjeku oplemenjenje, afirmaciju života, umjesto da ga životne nedaće prožimaju. Takav pristup prihvaćanju životu u njegovoj punini, unatoč ružnim i bolnim istinama jest ono što Glenn naziva Nietzscheovom definicijom Dionizijske osobe.⁴²⁴

3.3.2. Spektar

Podsjetimo se na trenutak tumačenja jezika i prikladnog razumijevanja s početka rada. Ovaj mali fragment u svrhu sustavnosti ipak je sačuvan kao pomoć pri razumijevanju „spektra“. Zamir primjećuje kako Nietzsche često koristi topografske metaforičke opozicije (visoko-nisko) obogaćene epistemičkom vrijednošću. Tako je filozof često prikazan u planinama, na čistom, oštrom visinskom zraku. Tako se poziva na pojavu u *Zaratustri* gdje akter silazi s planine da bi susreo svoje učenike koje kasnije vodi na visine.⁴²⁵ Objašnjenje metaforičkog govora već je ponuđeno, zadržimo se stoga na ovom odmaku (visoko-nisko). Već je odbačena stvar-po-sebi i prihvaćen dinamizam ipak trebaju još jedno – biće se više ne može pojavljivati strogo, fiksno, egzaktno. Kao takvo, problematično je koliko je takvo biće zbilja objektivno u širem smislu riječi. Ova mijena slikovito je prikazana u djelu *S onu stranu dobra i zla*: „Ta što nas uopće sili na

⁴²²Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 161-162.

⁴²³Usp. Strong: „Language and nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology“, 255.

⁴²⁴Usp. Glenn: „The politics of truth. Power in Nietzsche's epistemology“, 579.

⁴²⁵Usp. Zamir: „Seeking truths“. 84.

pretpostavku da postoji bitna razlika između 'istinitog' i 'lažnog'? Nije li dovoljno prihvatiti stupnjeve prividnosti i, tako reći, svjetlije i tamnije sjene i ukupne tonove privida – različite valeurs“. ⁴²⁶ Pažljiv čitatelj će zamijetiti: odgovaraju li navedeni pojmovi istinitog i lažnog „čistim, konceptualnim“ pojmovima koje smo upravo pripisali ljudskoj dimenziji? Držim da je odgovor potvrđan, naime istinitost i laž pretpostavljaju oblik logičko-filološkog uređenja s apsolutnim dosegom, u smislu da takav pristup slabo prihvaća nijanse i varijacije. Istina i laž kao takve možemo nazvati egzaktnim veličinama. Nietzscheov pogled znatno odudara od prikazanog logičkog, ne zanimaju ga konceptualno nadodane krajnosti, već nijanse. Isto primjećuje Anderson pri tvrdnji kako Nietzsche odbija klasično poimanje istine, ali često koristi pojmove 'istinito' i 'lažno' u komparativu i superlativu. Zato tumači da za Nietzschea sudovi nisu samo istiniti ili krivi, već 'istinitiji' i 'pogrešniji'. ⁴²⁷

3.3.3. Privid

Izvođenje epistemoloških principa u ovoj točki dobiva svoju zaokruženost. Obično se privid razumije kao pojava kada subjekt na temelju određenih utisaka spoznaje zaključuje, no njegova predodžba ne odgovara stvarnosti koja biva motrena. Pojavljivanje privida može se proširiti na privide dobivene osjetilnim utiscima i miješanjem pojmova, što je najlakše uočljivo u logičko-analitičkoj dimenziji. Dakle, zajednička karakteristika ove podjele je pretpostavljena spoznaja koje zapravo nema, odnosno nije onakva kakvom ju držimo. Istinu u klasičnom smislu uslijed propasti stvari-po-sebi zamijenjena je “tijekom” i spektrom. Sasvim je opravdano intuitivno tvrditi da spoznaja dobivena ovim principima ne može biti istina u klasičnom smislu. Nietzsche čak niti ne poziva na istinu, upravo suprotno: „Ne, nama je omrznuo taj loši ukus, ta volja za istinom, za 'istinom pod svaku cijenu', to mladenačko ludilo u ljubavi prema istini: za takvo što smo odveć iskusni, odveć ozbiljni, odveć veseli, odveć opečeni, odveć duboki... Više ne vjerujemo u to da istina još ostaje istinom kad joj se skinu velovi; dovoljno dugo smo živjeli a da bismo u to povjerovali.“ ⁴²⁸

⁴²⁶Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 53.

⁴²⁷Usp. Anderson: “Truth and objectivity in perspectivism”, 16.

⁴²⁸Usp. Nietzsche, *Radosna znanost*, 8.

Opravdano je zaključiti da dinamizirana stvarnost uključuje dinamiziranost i subjekta i objekta. Kako se objekt nalazi u stalnoj mijeni, tako i subjekt. Utvrdili smo da je nemoguće epistemološki fiksirati objekt te mu dati egzaktno objašnjenje – u najboljem slučaju mi ga možemo opisati. Navedeni citat pretpostavlja da je subjekt dio istog dinamizma. Uočimo stilsku figuru opisanu u prethodnom potpoglavlju (mladost-iskustvo). S kojim pravom Nietzsche suprotstavlja iskustvo mladosti? Valja podsjetiti na Nietzscheov pogled na materijalizam, točnije, kako vježba prema vještini može biti odraz moći. Stalno spoznavanje, stalno uvježbavanje svojih moći čini iskusnim. Naš filozof iz Röckena izričito tvrdi da je najveća pogreška, odnosno zabluda vjerovanje da se kriterij realnosti posjeduje u oblicima uma, dok se njih posjeduje upravo zbog ovladavanja realnošću.⁴²⁹ Takvo ovladavanje ne pretpostavlja nužno znanje, a još manje poznavanje stvari-po-sebi. Zapravo, samo spoznavanje jest oblik moći. Ključni princip prikazane filozofije jest gomilanje moći, no takva moć prema svojoj fluidnoj prirodi izmiče jednostavnoj definiciji, stoga je u prethodnome tekstu ponuđeno funkcionalističko objašnjenje. Preostaje nam zaključak da subjekt ostaje zapleten u mogućem rasponu spektra, odnosno: „'Prividni' svijet jest jedini: 'istinski svijet' je tek primetnuta laž...”⁴³⁰

3.4. Perspektivizam

Perspektivizam je možda jedan od najvažnijih principa Nietzscheove epistemologije, iako je upitno koliko tako viđen pojam zaista pripada epistemologiji. Jednu od mogućih interpretacija nudi Strong pri tvrdnji da „je perspektivizam Nietzscheov pokušaj zamjene epistemologija s razumijevanjem sebe i znanja koje ne zauzima niti jednu određenu poziciju kao konačnu.”⁴³¹ Tako shvaćeno, ništa, pa čak niti sam čovjek ne može biti mogućnost utemeljenja precizne epistemologije.⁴³² Filozofkinja J. Barry slaže se sa Strongom pri tvrdnji da prema Nietzscheu ne možemo imati potpuno, iscrpno znanje o objektu zbog ograničenog broja perspektiva. Drugim riječima, nema „pogleda odozgor,

⁴²⁹Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 285

⁴³⁰Nietzsche, Friedrich: *Sumrak idola*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb, 2004, str. 18.

⁴³¹Strong: „Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche”, 165.

⁴³²Usp. Strong: „Language and Nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology”, 255.

izvana“ koji bi obuhvatio sve moguće perspektive⁴³³ – čime je znanje kao takvo osuđeno na nepotpunost.

Pojasnimo dodatno: „Perspektive su holistički sustavi interpretacija jer svojstva objekata u reprezentiranju ovise o vezi predstavljanog objekta sa subjektom predstavljanja, kao i o drugim prezentiranim stvarima“⁴³⁴ - tvrdi Anderson. Naglašava se razlika kako se prezentirani vidik ne poklapa nužno s relativističkim posljedicama: iako su sve stvari jednako perspektivne, ne znači da su sve perspektive jednako dobre.⁴³⁵ Štoviše, svaka perspektiva vrednuje se iz vidika motritelja koji ju tvori, čineći je tako specifičnom i zasebnom. Jasna posljedica je konfliktnost između različitih pojavnosti.⁴³⁶ Naravno, konfliktnost ima svoju dubinu, čak i ograničimo li ju na područje Nietzscheove epistemologije. Prema Zamiru, perspektivizam uključuje odbijanje mogućnosti općeg opisa (*overall description*), što dovodi u pitanje opravdanost stvarnosti kontradikcija. Različite perspektive ne stvaraju stvarne kontradikcije, jer se iz vidika pojedine perspektive ne može znati bi li takve kontradikcije bile rješive u općem opisu jer je opći opis nedohvatljiv. Stoga se Nietzscheove kontradikcije ne mogu promatrati kao filozofska pogreška, već kao okosnica njegova filološko-retoričkog izričaja.⁴³⁷

Opravdano je zaključiti da određeni vidik subjektivnosti obilježava Nietzscheovu misao. Predstavljena subjektivnost nužno pretpostavlja sveopću vezanost, kako drži Heidegger u svom *Uvodu u Nietzschea*: „Sva je objektivnost „subjektivna“, to znači: Ono što se susreće biva postavljeno kao u samom sebi stojeći predmet.“⁴³⁸ Upravo prema već navedenoj formuli nema motrišta izvan cjeline. Stoga Nietzsche uspoređuje 'objektivnog čovjeka' sa zrcalom – pokušaj objektivnosti jest pokušaj zrcaljenja motrenog predmeta.⁴³⁹ Samim time, svjesno ili nesvjesno, subjekt se gubi, marginalizira u svom smjeranju izvanjskom, obično zaboravljajući je takav pokušaj objektivizma i dalje asketski inspiriran oblik volje za moć. Zato Strong ističe distinkciju

⁴³³Usp. Berry, Jessica: “Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation”, *Philosophical topics*, Vol 34, No. 1, University of Arkansas Press, 2005., 19-44., str. 25. Osim što je Barry profesorica u College of arts and sciences, pod Georgia State University, inače je i bivša izvršna urednica poznatog časopisa *The Journal of Nietzsche studies*.

⁴³⁴Anderson, “Truth and objectivity in perspectivism”, 6-7.

⁴³⁵Usp. Ibid.

⁴³⁶Usp. Berry: “Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation”, 27.

⁴³⁷Usp. Zamir: “Seeking truths”, 86.

⁴³⁸Heidegger, *Uvod u Nietzschea*, 50.

⁴³⁹Usp. Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 143-144.

tvrdeći kako perspektivizam ne znači kako je „sve u oku promatrača“ ili da je sve subjektivno, već znači kako percepciju oblikuje naša perspektiva.⁴⁴⁰

Andersonovu definicijsku misao o perspektivizmu kao holističkim sustavima interpretacija nadopunjuje Reginster ograničavajući (epistemološki) perspektivizam na vidik kako je znanje vezano za perspektivu formiranu od strane kontingentnih „ interesa“ moći.⁴⁴¹ Toliko 'razdvojen' princip tvorbe znanja pretpostavlja da nema neovisnih oblika stvarnosti koji ne bi bili zahvaćeni perspektivističkim pristupom, što takav princip čini anti-esencijalističkim: dakle, naši sudovi time više nisu toliko odnos s objektivnom stvarnošću, već iskaz subjektivnih stavova.⁴⁴²

3.4.1. Interes

Prethodni tekst ovoga poglavlja uvodi nas u specifičnost Nietzscheova perspektivizma kao koncepta uopće, posebice pod epistemološkim gledištem. Njegovom dekonstrukcijom pojavljuje se pojam ' interesa' kao sadržajni motiv. Zapravo, Nietzscheova kritika objektivnosti iz predgovora *Radosne znanosti* u sebi nosi pretpostavljeno poimanje interesa.

„Nesvjesno zakrivljanje fizioloških potreba pod plašteve objektivnog, idealnog, čisto duhovnog širi se do užasavanja – dosta često sam se pitao nije li, sračunata na veliko, filozofija uopće dosad bila samo tumačenje tijela i nesporazum tijela. Iza najviših vrijednosnih sudova kojima je dosad bila viđena povijest misli leže skriveni nesporazumi tjelesne kakvoće, bilo pojedinaca, bilo staleža ili pak čitavih rasa.“⁴⁴³

Kakav nesporazum je na Nietzscheovom umu? Očito, kritika stvari-po-sebi je pretpostavljena u predstavljenoj „filozofiji sračunatoj na veliko“. Najviši vrijednosni sudovi su također određeni u djelu *Volja za moć*. Na našu sreću, nalazimo odlomak koji motri vrijednosti upravo pod epistemološkim vidikom:

⁴⁴⁰Usp. Strong: "Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche", 169.

⁴⁴¹Usp. Reginster: "The paradox of perspectivism", 217.

⁴⁴²Ibid.

⁴⁴³Nietzsche, *Radosna znanost*, 5.

„Da je vrijednost svijeta u našoj interpretaciji (- da su možda gdje drugdje moguće i druge interpretacije no puko ljudske -), da su dosadašnje interpretacije perspektivne procjene, s pomoću kojih se u životu, tj. u volji za moć, održavamo radi porasta moći, da svako uzvišenje čovjeka sobom donosi prevladavanje užih interpretacija, da svako dosegnuto ojačanje i proširenje moći otvara nove perspektive te poziva na vjerovanje u nove obzore – to se provlači mojim spisima. Svijet koji nas se nešto tiče patvoren je, tj. nije činjenično stanje nego neki ispliv i zaobljenje nad mršavim zbrojem promatranja; on je „u tijeku“, kao nešto što biva, kao patvorenost koja se uvijek iznova odgađa, koja se nikada ne približuje istini: jer – 'istine' nema.“⁴⁴⁴

Odlomak nam iskazuje više podataka. Osim sažetka izložene problematike, perspektivizam je istaknut kao snažna veza interpretacije i volje za moć. Tako je perspektivizam „vodič“, odnosno princip kojim kroz interpretiranje volja za moć dolazi do izražaja. Opravdano je pojam vrijednosti jednostavno vezati uz interpretiranje čime zadržavamo tumačenje volje za moć kao principa koji tvori i usmjeruje perspektivizam, a time i interpretiranje kao i vrijednosti. Prethodno su pojašnjene teškoće određenja principa volje za moć, stoga joj se pristupilo formalno pomoću funkcionalnog vidika (Nietzsche ju preferira ilustrirati pomoću slika, tj slikovitog ili pjesničkog govora). Utoliko argumentacija dovodi do zaključka kako je uloga interesa opravdana, unatoč tome što pojam interesa nema dubinu kakvu to ima volja za moć. Pa ipak, interes je subjektu neposredno dostupan, dakle subjekt može vlastitom interesu izravno pristupiti, te prema njemu i djelovati.⁴⁴⁵ Doda li se prikazanome argumentu premisa da se čovjek motri holistički, tada je dodatno otežano i određenje identiteta pojma interesa. Čini se da time usmjerenje interesa ipak nije odviše pogođeno, odnosno subjekt može gajiti određen interes bez obzira je li subjekt svjestan podloge interesa ili značenja takvog interesa. Veže li se interes uz volju za moć, intuitivno je očekivano da će se u pretpostavljenom obliku interes pojaviti i u perspektivizmu, iako ostaje otvoreno pitanje kakav će oblik tada poprimiti.

Jedan fenomen izmiče, a to je tjelesnost. Nietzsche vrednuje osjetila kao jedan od izvora informacija, ali pri spoznaji pojavljuju se i uvjerenja, afektivna stanja, emocija, vrednovanje,

⁴⁴⁴Nietzsche, *Volja za moć*, 298.

⁴⁴⁵Time ne pretendiram da je subjekt potpuno svjestan svojih interesa, uzroka vlastitih interesa, niti da mu je ijedno od navedenog potpuno pregledno. Iznosi se uvid u neposrednog iskustva interesa, ali ne i kolikog je udjela subjekt svjestan.

raspoloženje...⁴⁴⁶ Podsjećam kako Nietzsche zadani prikaz spoznavanja promatra fiziološki, odnosno psihička stanja vežu se uz fiziologiju. Čovjek se motri holistički, dakle tjelesnost čini dio spoznajne slagalice. Prema tome, tjelesnost također pretpostavlja pozadinsko djelovanje volje za moć, što širi opseg moći. *Bios*, prije svega, jest ishodište moći, ili ovisno o interpretaciji, čak oblik moći. Može se zaključiti kako je interes usko vezan uz poimanje moći. Barry i Welshon se slažu kako je bezinteresna kontemplacija, odnosno bezinteresna potjera za znanjem nemoguća i apsurdna.⁴⁴⁷

Pluralizam perspektiva i njihova dekonstrukcija sadržavaju značajku koja je već marginalno navedena, no ipak potrebuje jasnoću. Stvar-po-sebi je već odbačena, kao i univerzalna ljestvica 'dobra': 'dobro' se, kod Nietzschea, stvara perspektivistički. Nema jamstva da je jedna perspektiva bolja od druge, ispravnije je motriti ih u obliku svojevrsnog konflikta. No, opravdano je govoriti o zdravlju i moći prilikom tematiziranja interesa. Prema tome, može postojati i nešto što bi bilo nezdravo (pod holističkim vidikom), što ne znači da je moć iščezla. Instinkt prema moći javlja se i kod nezdravih, tj. bolesnih⁴⁴⁸ pojedinaca. Glenn pojašnjava kako određeni vidik epistemologije može služiti psihološkim potrebama bolesnih: onima kojima je 'tijek zbivanja' zastrašujući, sigurnost i jasnoću mogu pronaći u redu i stabilnosti. Određene figure logike mogu pružiti upravo takvu nadu i utjehu onima koji trebaju jasnoću, preglednost i stabilnost.⁴⁴⁹ Naglašavam da se u prikazanom slučaju promatraju pojedinci uz njihove potrebe i sredstva zadovoljenja potreba – a ne logika kao takva. Prezentirani vidik logike samo je sredstvo. Tako Glenn zaključuje: "Epistemologija bolesnih je kontradiktorna epistemologiji zdravih".⁴⁵⁰ Poput demonstracije perspektivizma, zadani primjer pojašnjava potrebe uz samoočuvanje izravno doprinose interpretiranju i vrednovanju. Tako će individue koje se žele osigurati od nedaća života vrednovati sigurnost i konstantnost. Dakle, takav vid epistemologije ne bavi se objektivnim proučavanjem,

⁴⁴⁶Usp. Welshon: "Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology", 31.

⁴⁴⁷Usp. Berry: "Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation", 24; Welshon, "Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology", 32.

⁴⁴⁸Nietzsche bolesnim shvaća ono što odstupa od optimuma zdravlja, jačanju snaga, te prihvatanju instinkata koji vode jačanju, ekspanziji moći.

⁴⁴⁹Usp. Glenn: "The politics of truth. Power in Nietzsche's epistemology", 577.

⁴⁵⁰Ibid. 580.

već moralnim odlukama donesenim na temelju pojedinih interesa i ciljeva: zato Glenn naziva epistemologiju moralnim pothvatom.⁴⁵¹

Opravdano je zaključiti da su volja za moć, pa tako i interes postojani, bez obzira na subjektovo realno stanje (bio on u punini snage ili bolestan), ali je moguće da će poprimiti različite oblike s različitim realnim usmjerenjem. Valja istaknuti prvenstvo volje za moć prikazanom izvođenju, dok interes uživa prisnu, osobnu ulogu koja bi bila odraz ili posljedica takve volje. Prema izloženome, volja za moć neće djelovati samostalno, odjelito, već kao pozadinski temelj konkretnog bivanja. Uvaži li se i holističko shvaćanje čovjeka, tada određenje volje za moć, pa tako i interesa postaje odviše sklizak teren – čini se da su prijelazi između kategorija, primjerice morala, epistemologije i fiziologije nejasni, vrlo bliski. Drugim riječima, čini se da konkretno subjektovo djelovanje ima prvenstvo nad kategoriziranjem, odnosno definiranjem u klasičnom smislu.

3.4.2. Percepcija

Utvrđena je važnost tjelesnosti kao sastavnice spoznajnog procesa. Opravdano je tvrditi kako je prezentirani perspektivizam “razbijen, rasitnjen” pojam, u smislu da se opći princip može prikladno motriti tek u svojoj konkretizaciji, odnosno perspektivi individue. Tako je spoznavatelj “osuđen” na interakciju, dijalog. Spoznajne snage kojima pojedinac raspolaže upotpunjuju se većim brojem perspektiva, odnosno angažiranim dijalogom više spoznavatelja: time pojmovi postaju potpuniji.⁴⁵² Reginster pojašnjava kako perspektivizam nije ograničenje postavljeno na svijet, već uvjet mogućnosti znanja.⁴⁵³ Metodološki problem pojavljuje se tvrdnjom da su perspektive kako ih vidi Nietzsche međusobno neprenosive.⁴⁵⁴ Kako pomiriti takve tvrdnje: 1. Bistrina pojma i spoznajne snage rastu većim brojem perspektiva i 2. Perspektive su međusobno neprenosive? Čini se da se odgovor krije pod skolastičkim pojmom analogije. Naime, akademska zajednica poznaje Nietzscheansko viđenje pojma metafore koji se koristi analoški. Američki filozof L. Hinman prenosi Nietzscheovu misao tvrdnjom kako metaforički proces započinje percepcijom. Perceptualna metafora (*Anschauungsmetapher*) prvi je oblik sfere koji zahtijeva prenošenje

⁴⁵¹Usp. Glenn: “The politics of truth. Power in Nietzsche's epistemology”, 577.

⁴⁵²Usp. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, 137.

⁴⁵³Usp. Reginster: “The paradox of perspectivism”, 226.

⁴⁵⁴Usp. Strong: “Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche”, 166.

(*Übertragung*) iz jedne sfere u drugu – perceptualna metafora označava trenutak prenošenja podražaja živaca u “sliku”: prijenos iz domene fiziologije u domenu mašte.⁴⁵⁵ Tako shvaćena metafora prenosi sadržaj kao da je “isti”, ali on je zapravo sličan. (podražaj živaca je reakcija na objekt, a ne sam objekt). Sfere su međusobno odvojene i različite, zbog toga se prikazani prijenos naziva metaforičnim. Drugo prenošenje je iz “slike” u riječ ili zvuk. Zadnje prenošenje nastaje uređivanjem (*Rubrizieren*) “riječi” u sferu koju naziva metafore znanja (*Erkenntnismetaphern*).⁴⁵⁶

Čini se da Hinmanova koncepcija metafore opisuje “izjednačavanje” koje Nietzsche spominje u *Volji za moć* kao uvjet mogućnosti sudova uopće.⁴⁵⁷ Može se zaključiti da do sada izloženi pojam “istinitosti” puno više iznosi o subjektu nego objektima: istinitost u ovom smislu postaje ono što mišljenju daje najveći osjećaj snage, iskaz je samopromatranih moći subjekta.⁴⁵⁸ Opravdano je tvrditi kako se svojevrsni antropomorfizam nalazi u podlozi spoznajnih aktivnosti. Stoga Hinman navodi kako se svijet prirodnih objekata uređuje i organizira prema ljudskim mjerilima, tj. oblicima organizacije.⁴⁵⁹ Antropološki karakter je vidik kojim Nietzsche upisuje spoznaju, odnosno sud da je pojava “dobra” ili “lijepa” za njega je antropocentričan i biološki sud.⁴⁶⁰ Vrednovanjima se iskazuju uvjeti rasta i održanja, što znači da sud logike za Nietzschea označava korisnost za život, a ne istinitost suda.⁴⁶¹

Prema izloženome, ‘istina’ kod Nietzschea može biti problematičan pojam. Stoga nije neobično da nam ovako izolirano-prikazana epistemologija odiše egzistencijalizmom u svome smjeranju prema subjektu. Iskrivljavanje pojma ‘istine’ nosi posljedice na shvaćanje pojma ‘dobra’, upravo time što će se teorija istine, kao i teorija vrijednosti motriti iz perspektive individue, instrumentalno.

⁴⁵⁵Usp. Hinman, Lawrence M.: “Nietzsche, Metaphor, and Truth”, *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 43, No. 2, International Phenomenological Society, 1982, 179-199, str. 184.

⁴⁵⁶Usp. Ibid. 185-186.

⁴⁵⁷Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 261.

⁴⁵⁸Usp. Ibid. 262.

⁴⁵⁹Usp. Hinman: “Nietzsche, Metaphor, and Truth”, 188.

⁴⁶⁰Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 240.

⁴⁶¹Usp. Ibid. 248.

3.5. Konkluzijske misli o iluziji

Uočljivo je kako u tekstu u nije istaknut pojam 'iluzija', kako je naznačeno u naslovu. U želji da poštujemo Nietzscheovu kritiku stvari-po-sebi, procijenih kako bi supstancijalizacija iluzije bila ogrješenje o Nietzscheovu kritiku. Sam nabačaj pojma 'iluzije' u tekstu može se prepoznati kod mnoštva korištenih pojmova koji gube svoje klasično značenje (primjerice, epistemologija, uzrok, učinak) u korist nekog drugog dodijeljenog značenja, dok je Nietzscheova dekonstrukcija nekih pojmova radikalna do razine pri kojoj preostali smisao ostaje odviše slab za kakav konstruktivan pristup (primjerice, pojam istine). Prvenstvo je postavljeno na konkretno djelovanje tj. događanje, kojemu se u pozadini krije dinamizam volje za moć. Utoliko Nietzscheovo razumijevanje „epistemoloških“ pojmova podrazumijeva drugačiju pozadinsku metafiziku nego što ju podrazumijeva epistemologija u klasičnom smislu. Čini se da volja za moć i perspektivizam vode propasti pojma-po-sebi, što je ključno za prikazani zaokret prema konkretnosti Nietzscheovog razumijevanja.

Opravdano je zaključiti kako je poimanje epistemologije kod Nietzschea višeslojan zadatak. Naime, jasno određenje pojma pretpostavlja poznavanje pozadinskih principa koji se javljaju unutar filološko-ontologiziranog svijeta kojeg filozof iz Röckena postavlja. Osim jezične problematike s čijom pojavom su učenjaci upoznati, pojavljuje se ontološka podloga koja protresa jasne temelje kakvi su svojstveni, primjerice, oblicima platoničke filozofije. Odabir mitološkog jezika, *Mythosa* nasuprot *Logosu*, može se tumačiti kao poziv subjektu na djelovanje, tj. na aktivni pristup vlastitu životu. Nije stran niti vidik kojim bi Nietzsche kritizirao društvo vlastitog vremena, koje (prema njemu) biva zaslijepljeno idealističkim konstruktima i normama⁴⁶², dok se zanemaruje biološki instinkt. Takvo tlo nosi zahtjev „kopanja“ ispod površine, gdje Nietzsche nalazi volju za moć. Upravo ona je shvaćena kao korijen „velike ambicije“ u želji za gospodarenjem nad kaosom.⁴⁶³ Budući da nema privilegirane perspektivne točke gledišta⁴⁶⁴ kako bi se validirao bilo kakav pristup izvanjskom svijetu, Nietzsche nas vraća subjektu: „Ovo mi je predstavljalo a i nadalje mi predstavlja najveću muku: uvidjeti da je neizrecivo važnije kako se stvari nazivaju, nego što

⁴⁶²Usp. Strong: “Language and Nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology”, 240.

⁴⁶³Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 400.

⁴⁶⁴Usp. Hinman: “Nietzsche, Metaphor, and Truth”, 197.

one jesu.”⁴⁶⁵ Tako se sukobljavaju sudbonosne teze: pristup stvarnosti moguć je jedino kroz određenu perspektivu, a volja za moć kao poriv za ekspanzijom, nadilaženjem prepreka – tinja u svakom obliku života. Time prethodno navedeni kaos dobiva na težini, ali samim time i Nietzscheov poziv subjektu postaje sudbonosniji jer upravo je kaos plodno tlo stvaralaštva. Opravdano je shvatiti izloženu Nietzscheovu misao kao neprestanu mijenu nastajanja i propadanja, gibanje u širem smislu riječi. Epistemologiju kod Nietzschea valja shvaćati kao tek dio holističkog čovjeka, s tim da je čovjek usmjeren na čin, na djelovanje. Perspektivizam čini ključ njegove epistemologije, iako se kao princip može promatrati i ontološki. Oba motrišta su valjana, dok se pridržavaju principa na kojima naš autor inzistira. Otvorena je mogućnost drugih interpretacija, s obzirom na umjetnički jezik i strukture teksta kojima se Nietzsche koristi. Paradoksalno – koliko naše volje-za-interpretiranje⁴⁶⁶, odnosno, koliko je „nas samih“ utkano u tumačenja ovih koncepata? Čini se da je opravdano zaključiti kako Nietzscheov filološki izričaj prikladno ocrtava misao koja se krije između redaka njegovih tekstova. Značajnija je i strašnija zagonetka da, prihvatimo li tezu o uključenosti čitatelja samim interpretiranjem – u kojem i kakvom trenutku čitatelj postaje dio *Mythosa* na kakvog Nietzsche poziva čitatelja?

Posebna sklonost mitu vidljiva je kod Nietzschea od ranih dana. U srpnju 1861. godine kao školarac piše esej o kralju Ostrogota, a u travnju 1859. dramu o Prometeju. Već tada shvaća kako jezik može probiti svoj put do stvarnosti, te kakvu snagu ima moć riječi.⁴⁶⁷ Već u to doba Nietzsche pojmom nadčovjeka (*Übermensch*) naziva Manfreda kojega je napisao Lord Byron. Prema Safranskom, Nietzsche je tim pojmom opisivao postajanje pjesnikom vlastitog života, na način da vlastiti život transformira članove svoje okoline – poput likova u noveli. Slično tretira i Napoleona u svom eseju iz 1862., jer drži da je Napoleon sposoban svojim instinktom pobuditi nade i snove svoga naroda kako bi naposljetku njegovi državni udari činili volju samoga naroda.⁴⁶⁸ Tako se pojam, koji će kasnije izrasti do razine filozofskog principa, koristi na pjesničke (fiktivne) likove kao i na stvarne. Udaljimo li se od pojma nadčovjeka, tada se može opravdano tvrditi kako su oci egzistencijalizma (što znači Nietzsche i Kierkegaard) skloni koristiti se mitološkom ilustracijom likova kako bi tvorili

⁴⁶⁵Nietzsche, *Radosna znanost*, 64.

⁴⁶⁶Usp. Nietzsche, *Volja za moć*, 309.

⁴⁶⁷Usp. Safranski, *Nietzsche. A philosophical biography*, 31-33. Autor ovdje tvrdi kako je mladi Nietzsche cijenio bogove puno manje od onih koji tvore, stvaraju bogove.

⁴⁶⁸Usp. ibid. 35. Upitno je misli li se na Napoleona 3. ili Napoleona Bonaparteu.

filozofsku poruku. Poznati su brojni likovi iz četvrtog dijela *Zaratustre*, poput čarobnjaka ili najružnijeg čovjeka koji na putu prema postajanju nadčovjekom ipak ne uspijevaju dosegnuti svoj cilj. Širom uporabom se koristi Kierkegaard, čak se opredjeljujući za pisanje pod pseudonimima. Utoliko ovi filozofi ostavljaju mnoštvo likova koji tvore mnoštvo poruka, što predstavlja bogatstvo pri proučavanju aksiološko-egzistencijalističkih principa. Stoga spomenute principe valja potražiti uvažavajući metode autorâ pri mitološkim izričajima, iznalazeći tako tragove egzistencijalističkog subjektivizma skrivenog iza likova, događaja ili pseudonima. Metodička osobitost posebno se nazire kod principa poput Kierkegaardovog pojma 'očaja' čije pojašnjenje zahtjeva afirmaciju svojevrsne nutarnje složenosti koju tumačenje mitoloških izričaja pretpostavlja. S obzirom da je već rečeno kako vrijednost „istinitosti“ mita počiva na vrijednosti estetike, ili još temeljnije, činu vrednovanja – kakvu li onda vrijednost za pojedinca donose mitski likovi koje oci egzistencijalizma prikazuju? Drugim riječima, s obzirom da se radi o egzistencijalističkoj tematici, možda je važnije pitanje: Koji od mnoštva likova je istinit za *mene*?

4. Pozicioniranje pojma 'očaja' kod Kierkegaarda

Ključno i najiscrpnije izlaganje Kierkegaardova pojma 'očaja' (izv. *Fortvivlelse*) izloženo je u njegovu djelu *Bolest na smrt* (izv. *Sygdommen til Døden*) objavljenog 1849. godine. Prema izraelskoj filozofkinji S. Krishek, Dančevo djelo zauzima oblik religijske rasprave koja izlaže detaljnu analizu očaja bacajući svjetlo na rijetko doticane fenomene. Filozofkinja očaj pozicionira usko uz vjeru koja je jedini lijek za ovu bolest.⁴⁶⁹ S tvrdnjom kako ovo djelo nudi najeksplicitniji pristup dijalektici očaja se slaže i danski filozof B. Söderquist, koji ističe povezanost jastva, tj. odnosa prema samome sebi s motrištem drugih ljudi.⁴⁷⁰ Utoliko se pojašnjava neodrživost vidika koji bi Kierkegaardu pripisivali izrazito ekstremno samotništvo ili pak neumjereno odmicanje od drugih ljudi. Valja istaknuti recepciju, norveškog filozofa R. Fremstedala koji tvrdi kako *Bolest na smrt* nudi sistematsku analizu očaja i njezinu važnost za ljudsko djelovanje i jastvo kojom upućuje prema kršćanstvu kao rješenju. Ovaj autor dolazi do zaključka kako ključna podjela Kierkegaardove misli zapravo nije između estetskog i etičkog stadija, već između ljudskog očaja i kršćanske nade, vjere i ljubavi.⁴⁷¹ Važnu recepciju nudi i Zurovac koji tvrdi da Kierkegaard u djelu *Bolest na smrt* razvija vrstu egzistencijalne psihologije očajanja koja ima metafizičko značenje.⁴⁷²

Samo djelo, napisano pod pseudonimom Anti-Climacus, predstavlja značajan doprinos filozofiji kršćanskog egzistencijalizma.⁴⁷³ Izlaganje unutar djela izrazito je strukturno i pregledno, što je gotovo neobično. Sistematičnost, naime, nije ključna odlika Kierkegaardovog izraza. Søren se

⁴⁶⁹Usp. Krishek, Sharon: "The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair", *Religious studies*, Cambridge university press, vol. 52, no. 1, 2016, 25-43, 25. Korištenje riječi 'bolest' u ovom kontekstu je Kierkegaardov pojam. Predložen odnos, tj. očaj i vjere izričito nudi sam Kierkegaard. Krishek taj odnos ističe odmah na početku svoga izlaganja.

⁴⁷⁰Usp. Söderquist, Brian K.: "Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd., 90.

⁴⁷¹Usp. Fremstedal, Roe: "Kierkegaard's Views on Normative Ethics, Moral Agency, and Metaethics", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © Blackwell Publishing Ltd., 2015, 113-125, 114. Na istom mjestu Fremstedal tvrdi i da Kierkegaard ne poriče mogućnost i validnost nekršćanskih oblika etike, ali i da takve tvrdnje propadaju pod vlastitim teretom, čime se ponovno dolazi do toga da je kršćanska etika nužna. Usp. ibid. Ovaj navod valja povezati s već izloženom Jacobyevom tvrdnjom kako Kierkegaard maksimizira kršćanstvo do razine da postaje neodvojivo od prakse. Uslijed egzistencijalističkog polazišta, mogućnost afirmacije drugih religija se jednostavno istiskuje. Usp. Jacoby, Matthew, G.: "Kierkegaard on Truth", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 38, No. 1, 2002, 27-44. 41.

⁴⁷²Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 25.

⁴⁷³Što ujedno odgovara Rabarovo retoričko pitanje: Postoji li kršćanski egzistencijalizam?

višekratno pokazivao slojevitim, čak teškim autorom – rado eksperimentira s izlaganjem različitih struja misli, različitim metodama koje naposljetku prikazuje pod autorstvom raznih pseudonima. Nisu mu strane igre riječima, mnoštvo referenci prema intelektualnom duhu i autorstvu njegova doba, pa čak ni skokovi od emotivno opterećenog pjesništva do strukturnih humanističkih rasprava.⁴⁷⁴ Svakako valja istaknuti poznat pristup ironiji kao složenog filozofskog pojma, te dijalektičke sklonosti. Ključni motiv, tvrdim, ipak je Sørenov osobni izraz – potraga i izražavanje vlastitog ‘ja’. Ovo uvjerenje nipošto ne znači da Kierkegaardovim djelima treba pristupati neozbiljno, već kao hermeneutički izazov, što se u ovom slučaju može pokazati slojevitim zadatkom. Relativno je jednostavan zahtjev potražiti filozofska djela koja iznalaze inspiraciju iz *Bolesti na smrt*; puno je teži zahtjev uvidjeti implikacije kontekstualiziranja *Bolesti na smrt* uz idealistički orijentiran intelektualni svjetonazorski *milieu*. Drugim riječima, nudi li Kierkegaard tek sistematičan opis očaja, grijeha i kajanja; osobni izraz povezanosti teoloških kategorija s psihološkim; ili se možda radi o izrugivanju Hegelove filozofije? Nezgodan je zadatak jasno si predočiti je li Kierkegaard ozbiljan ili ironičan; još radikalnije - je li posrijedi doprinos akademskim raspravama ili *εἰρωνεία*?

4.1. Definiranje pojma očaja

S obzirom na sistematičnost djela, nije neobično da je oko razumijevanja ključnih Kierkegaardovih pojmova u pravilu postignut akademski konsenzus – oko izvođenja pojmova rasprave pak još traju. Swenson se, primjerice, slaže s Krishek kako se *Bolest na smrt* bavi pojmom očaja kao opće bolesti duha, ali razumije djelo prvenstveno kao psihološku studiju, te ističe kako se očaj promatra kroz razne oblike, bilo svjesne ili nesvjesne.⁴⁷⁵ Ovaj autor ne propušta naglasiti kako je „Praktični uvod“ možda najjasniji i najprecizniji prikaz kršćanske dogme u pragmatičkom značaju i značenju za život.⁴⁷⁶ Jednostavno rečeno – autori su u pravu. Razlikovanje kroz različite metode, kako to čine Krishek i Swenson na predmetu djela *Bolest na smrt* ne daje kontradiktorne rezultate, već

⁴⁷⁴‘Humanističke rasprave’ su u ovom kontekstu moj nadodani pojam. Kierkegaard je prema obrazovanju teolog, *magister artium*. Lako je pronaći navode gdje sam autor tvrdi kako on nije filozof, već pjesnik! Pa ipak, u njegovom se opusu lako pronalaze tragovi svega od navedenog, dovodeći tako tumača u specifičnu poziciju.

⁴⁷⁵Usp. Swenson, David F.: “Søren Kierkegaard”, *Scandinavian Studies and Notes*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian Study, Vol. 6, No. 1, 1920, 1-41, 36.

⁴⁷⁶Usp. *ibid.*

komplementarne. Navedena komplementarnost pruža prikladan uvid u slojevitost Kierkegaardova izričaja – ironično, jednog od sistematičnijih Dančevih djela. Utoliko je opravdano uzeti u obzir oba vidika,⁴⁷⁷ što znači psihološki i religijski prilikom tumačenja pojma očaja.

Polazišne pojmove ovoga djela Søren izlaže jasno. Prvi odjeljak, sekcija A definira:

“Očajanje je bolest duha, jastva, i tako može biti trostruka“.⁴⁷⁸

“a) U očajanju nije svjestan da ima samog sebe (nije očaj u strogom smislu)

b) U očajanju ne želi biti samim sobom (izv. *Selv*)

c) U očajanju želi da biti samim sobom.”⁴⁷⁹

Prikazano taksativno izlaganje predstavlja formalni okvir temeljnog tumačenja pojma ‘očaja’. Neposredno nakon ovog okvira (koje je zapravo izloženo u obliku podnaslova u djelu) izlaže pojam koji za Kierkegaarda označava i sam početak rasprave.

“Ljudsko biće je duh. Ali što je duh? Duh je jastvo. Ali što je jastvo? Jastvo je odnos koji se odnosi sebe samog prema sebi ili odnošenje odnosa jastva prema jastvu u odnosu; jastvo nije odnos, već odnošenje odnosa jastva prema jastvu. Čovjek je sinteza beskonačnog i konačnog, vremenitog i vječnog, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dvojakosti”.⁴⁸⁰ (eng. *between two*). Čini se da Kierkegaardovo izlaganje zvuči nezgrapno – pa ipak, vjerujem da problem s kojim se Danac ovdje suočava leži u jeziku. Naime, pokušava se objasniti metafizički koncept za kojeg nema riječ,⁴⁸¹ stoga se koristi već poznatim, tj. korištenim riječima, ali u različitim odnosima.

⁴⁷⁷Navedeni vidici nisu nužno jedini.

⁴⁷⁸Kierkegaard, Søren: *Bolest na smrt*, NIRO „Mladost“, preveo Milan Tabaković, Beograd, 1980, str. 11.

⁴⁷⁹Kierkegaard, Søren: *The sickness unto death. A christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980. 13. Taksativno izlaganje iskaza je moje. Valja primijetiti kako se u prijevodu na engleski jezik koristi riječ *spirit* na mjesto duha. Time upućujem čitatelja na već izloženo razumijevanje riječi ‘duh’ te važne točke za prikladno razumijevanje ovih filozofskih termina na engleskom jeziku. Čini se da ispravan odmak od sekularnih oblika “mind, intellect” itd. što zapravo označava da se ne radi o isključivo sekularnom filozofskom principu, nego pojam zadržava i teološke konotacije. Utoliko se razumijevanje *Bolesti na smrt* kao religijske rasprave kod Krishek poklapa s odabranim izrazom u prijevodu Hong i Hong na engleski jezik.

⁴⁸⁰*ibid.*

⁴⁸¹U hrvatskim skolastičkim uvodnicima u opću metafiziku moguće je pronaći sintagmu “jestenje”, najčešće pod vidikom participiranja na bitku. Drugi slučaj može se pronaći kod, primjerice, Aristotela i razumijevanju podmeta. Primjeni li se koncept na stol, dobit će se izraz “stolnost” stola. Ovi neobični izrazi imaju svoje utemeljenje i opravdanje, a predstavljaju izraze na Hrvatskom jeziku koji bi pratili konceptualne filozofske zahtjeve. Vjerujem da je Kierkegaardov izraz njegov osobni pokušaj nadilaženja sličnog problema s kojim se susreo.

Utoliko se ne radi tek odnosu prema samome sebi, tj. jednom reflektivnom, povratnom procesu, već svojevrsnom ‘kretanju’.⁴⁸² Ono što zaokuplja pozornost filozofa ipak je nastavak, tj. određenje čovjeka koje počiva paradoksim. Krishek se koristi Kierkegaardovim navodima, te ih prezentira na pregledniji način. Radi se o tri sinteze koje za ovu filozofkinju predstavljaju trojaki odnos – prema svijetu, sebi i Bogu; te očaj predstavlja nesklad među navedenim sintezama. Pa ipak, prve dvije sinteze predstavljaju dva različita aspekta istog fenomena, tj. disonancu sa svijetom, dok u trećem slučaju neuspjela sinteza označuje disonancu sa samim sobom.⁴⁸³ Fremstedal je na istom tragu pri tvrdnji da postajanje samim sobom (jastvo) zahtijeva harmonizaciju, tj. povezivanje različitih polova ljudskih sinteza koji međusobno stoje u snažnoj napetosti.

4.2. Društvena dimenzija

Krishek naglašava razliku između ‘biti ljudsko biće’ i ‘biti ljudskim sobom’ (eng. *being a human self*). Autoričino razlikovanje počiva na mogućnostima, odnosno na pojavi da ljudska bića imaju mogućnost (*potentia*) postati samim sobom (eng. *being a human self*, dan. *selv*). Većina ljudi ipak ne uspijeva ispuniti tu mogućnost što ih izravno pozicionira na područje očaja. Utoliko, tvrdi autorica, zadano je biti čovjekom, ali postati sobom je pothvat – odgovornost takvog pothvata leži na svakom pojedincu. Čovjek pri tome nikako nije autonoman, već je nužno povezan u odnosu koji održava s drugim ljudima. Drugim riječima, Krishek drži kako je jastvo aficirano i oblikovano interakcijama s drugim ljudima.⁴⁸⁴ Autorica pri takvom stavu nije usamljena, pridružuje joj se Söderquist koji drži kako Kierkegaard ne tvrdi da jednostavno valja ignorirati druge i okretati se isključivo prema sebi, odnosno ovaj filozof opovrgava stav da Kierkegaard smatra kako je individua konačni autoritet ili da ima ekskluzivan pristup samome sebi – dapače, Kierkegaard drži kako je pokušaj autonomnog definiranja samoga sebe nemoguć, te predstavlja opasnu samoobmanu.⁴⁸⁵ Izlaganju društvene dimenzije Kierkegaardove misli se pridružuje i P. Mehl prilazeći problemu neizravno – da su, primjerice, individue radikalno autonomne, ne bi bilo

⁴⁸²Moj nadodan pojam.

⁴⁸³Usp. Krishek: “The moral implications of Kierkegaard’s analysis of despair”, 28. Pojam disonance koji je ovdje korišten je autoričin.

⁴⁸⁴Usp. Krishek: “The moral implications of Kierkegaard’s analysis of despair”, 26-27.

⁴⁸⁵Usp. Söderquist: “Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy”, 90.

ograničenja samo-razvoja. Ali, tvrdi Mehl, takvo što nije slučaj, već individue postaju nezadovoljne određenim načinima bivanja u svijetu jer očito nisu svi načini bivanja jednako zadovoljavajući za svaku individu. Takav pojam očaja označavao bi slabost, a ne postajanje sobom, tj. jedinstvenom individuom.⁴⁸⁶ Prema tome, valjano je utvrditi kako se Krishek, Söderquist i Mehl slažu oko pitanja Kierkegaardove društvene dimenzije. To znači da Kierkegaardovo traganje za vlastitim jastvom ne znači samim time odbacivanje okoline i drugih ljudi, već poziv za afirmiranjem interakcija uz koje se vlastitost neizbježno veže.

4.3. Motrište

Čini se kako se spontano pojavljuje pitanje motrišta ili promatrača. Svracam pozornost na slikoviti opis iz djela *Ili-ili* koji nudi sam Kierkegaard. Zamislimo pojedinca koji želi biti propovjednik (na praktičnoj, konkretnoj i senzističkoj razini). Utoliko se takav glumac susreće s dilemom – je li on propovjednik ili glumac? Takav pojedinac može uložiti enormne količine truda, redovno pohađati svetu misu, sprijateljiti se sa svećenikom, sam pisati propovijedi, izučavati Sveto pismo... U stanju je ‘nestati’ kako bi energično posvetio svoje vrijeme izgradnji vlastite sposobnosti (važno! moj nadodan pojam T.B.). Nakon nekog vremena, naš se pojedinac vraća, oboružan svojim znanjima i sposobnostima, uspješno demonstrira svoje vještine, oduševljava i gledatelje i sebe. Ubrzo postaje ogorčen – u svojim očima puno je vrsniji u ovome zadatku od mnoštva osoba koje su godinama radile isti rad, od osoba koje se posvetile život takvom pozivu. Sada ih on, pobjednik i osvajač, oholo nadilazi, pa ipak, gorčina u njemu jača. S vremenom odbacuje ovu aktivnost i posvećuje se nečem potpuno drugotnom. Što je sljedeće, možda odvjetnik ili bankar? Iako se promatrani subjekt divi vlastitoj snazi i uspješnosti, gorčina ga sve više proždire – jer sada mu već prolaze godine u nemiru, bijesu i gorčini. Godine prolaze zbog nečeg što će sam potpuno odbaciti.⁴⁸⁷ Prikazana individua ima egzistencijalni problem. Naime, ovaj slikoviti govor suptilno provlači važnu, neiskazanu distinkciju: velika je razlika između činjenja nekog X i bivanja nekim X. U ovom slučaju, velika je razlika činjenja propovjedničkih aktivnosti i bivanja propovjednikom. Naš pojedinac drži kako performansa, tj. bolje performiranje od drugih pridonosi vlastitoj

⁴⁸⁶Usp. Mehl, Peter J.: “Despair's Demand. An Appraisal of Kierkegaard's Argument for God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 32, No. 3, 1992, 167-182, str. 172.

⁴⁸⁷Usp. Kierkegaard, Seren: *Ili-ili*, preveo Milan Tabaković, Grafos, Beograd, 1989, str. 530.

vrijednosti. Međutim, on izabire pogrešnu metodu za rješenje pogrešnog problema. Performirati vrsnije, bolje, označava jednu, vrlo specifičnu kategoriju koja ima svoj vidik tumačenja. Takva kategorija ipak ne pogađa tinjajući problem koji zatiče individuu. Drugim riječima – ulogu (ovdje propovjednika) motri se površno, isključivo senzistički. Stoga se motivi koji čine ulogu također motre površno. Dakle, uspješna primjena ovih atributa rješava površni problem. Ne-površni problemi ovim radnjama nisu dotaknuti. Pojedinaac uviđa ovu dualnost, i uvid ga ogorčava. Takva gorčina u svojoj dubini nosi drugi problem – vlastitost takvog pojedinca nije određena ni dosegnuta, ona ne iznalazi vlastiti značaj. Nemogućnost iznalaženja vlastitosti vodi ju u očaj.

Čini se da utjecaj društva (u već spomenutom tumačenju Krishek), ali i pretpostavljeni utjecaj u slikovitom govoru iz djela *Ili-ili* vodi do dijalektike. Söderquist iznalazi pojavu gdje pojedinac motri samoga sebe kao da je performer na pozornici, što znači kao da motri samoga sebe iz neosobnog gledišta. Takvo motrište osuđeno je na propast – čak i neposredan pristup vlastitim emocijama, afektima i namjerama ne pruža isto gledište kakvo imaju drugi. Söderquist želi reći kako je subjektivnost ovdje nemoguća bez otpora drugih.⁴⁸⁸ Radi li se pak o slučaju estetskog pojedinca (kod Kierkegarda označava senzistički orijentiranu individuu, posebice u navedenom slikovitom govoru), tada jedinka shvaća da ne može dobiti sud o sebi preko drugih. Utoliko se pojavljuje negirajući element dijalektike – pojedinac dolazi do uvida da njegovo performiranje, ma koliko vrsno bilo, ne iskazuje njegovo jastvo utoliko što se performans odvija na senzističkoj razini. Nadvladavanje se ne događa ni pomoću suda drugih, stoga se reduktivno ljudsko motrište kod Kierkegaarda zamjenjuje za Božje. Ljudski standard i mjera nisu isključeni, ali sada više nisu jedini. Ključ iznalaženja samoga sebe Danac pronalazi u odnosu s Bogom, čime se mjera kontingentna mjera zamjenjuje apsolutnom, što je prema Söderquistu jedini način da se postane subjektom, a ne objektom sa svojstvima.⁴⁸⁹ Pa ipak, valja oprezno pristupati Kierkegaardovoj uporabi riječi ‘apsolutno’, s obzirom da ona ne predstavlja objektivno metafizičko izlaganje Božjih atributa. Podsjećam da je Kierkegaardovo polazište konkretni pojedinac. Život kakav pojedinac živi potpuno i apsolutno utemeljuje njegovo egzistenciranje. Drugim riječima, besmisleno je da individua “pomalo” egzistira ili da egzistira tuđu egzistenciju. Individua *jest* i njezin pristup egzistiranju je apsolutan utoliko što je vlastita egzistencija isključivo vlastita, pristup vlastitom

⁴⁸⁸Usp. Söderquist: “Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy”, 91.

⁴⁸⁹Usp. *ibid.* 92.

egzistiranju je isključivo vlastit, te konkretna percepcija kakvog događanja aficira subjekta, čini određeni kontakt s njegovim egzistiranjem. Takva individua je potpuno uronjena u vlastito egzistiranje, ne može napustiti niti uvjetovati njezino *jest*; a bilo kakav čin ili odabir se nužno nalaze unutar egzistiranja. Čovjek utoliko ne bira određene pojedinačne, konkretne stvari, već odabire apsolut koji je on sam. S obzirom da je čovjek sinteza, on *jest* na tlu paradoksa, sam bira sebe upravo na temelju paradoksalnosti.⁴⁹⁰ Svojim izborom pojedinac odabire samoga sebe jer proces odabiranja Kierkegaard shvaća kao egzistencijalni habitus.⁴⁹¹ Svojim izborima pojedinac oslikava samoga sebe, njegovi izbori su temelj vlastite autentičnosti. No Kierkegaard ide korak dalje oslikavajući svoje antropološko izlaganje, tvrdeći da biranje kao takvo već *jest* – odabir da se bira! Utoliko izbor vlastitog izbora nije tek tautologija, već emergirajući proces, otvorenost za iznalaženjem samoga sebe. “Ili-ili” koji se kao krilatica ponavlja u Dančevim rukama nadilazi izbor između nekoliko konkretnih predmeta, radi se o pozivu upućenom pojedincu, dapače uvelike opterećenome pozivu: ne samo da će pojedinac vlastitim izborima izabrati sebe, već se pretpostavlja važna antropološko-ontološka kategorija – pojedinac odabire da bira. Svojom otvorenosti prema vlastitom samo-iznalaženju on je biće koje može biti autentično, tj. koje može tražiti svoju vlastitost. Zato Kierkegaard u svom najvećem djelu tvrdi kako bira u apsolutnom smislu, što za njega znači odabir vlastitog ‘ja’ u vječnom važenju, s obzirom da se ništa nego samoga sebe ne može odabrati kao apsolut – sve drugo je tek odabir konačnosti, odnosno ne čini apsolutan izbor.⁴⁹² Čak se i u *Brevijaru* nalazi izričit poziv k očajavanju: ”Očajavaj! Izaberi, dakle, očajanje.”⁴⁹³ Kako bi izlaganje bilo potpuno jasno, valja naglasiti da se očajavati uopće ne mora ako se ne želi. Očajanje nije pankozmičko-teološka prisila, čovjek nije predestiniran da očajava. Dakle, da bi se očajavalo, to se mora stvarno željeti. Isto tako, odabirom da se očajava, indicira se ono što se nalazi u podlozi očajanja – odabiranje samoga sebe.⁴⁹⁴ Time je put prema vlastitome jastvu oslikan introspektivno-psihološki, dodjeljujući isto oslikavanje funkcionalističkom vidiku. Drugim riječima, iznalaženje sebe kao funkcija Kierkegaardova egzistencijalizma za svoju metodu odabire introspektivno-psihološki pristup, vrednujući ih do filozofske razine. Naglasak vlastitog

⁴⁹⁰Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 25.

⁴⁹¹Moj nadodan pojam.

⁴⁹²Usp. Kjerkegor, *Ili-ili*, 574.

⁴⁹³Kierkegaard, Søren: *Brevijar*, preveo D. Najdenović, ur. Igor Marković, Moderna, Beograd, 1990, str. 25.

⁴⁹⁴Usp. Kjerkegor, *Ili-ili*, 573-574.

željenja očaja kao preduvjet samoga očajanja Kierkegaard je istaknuo i u *Brevijaru*, gdje tvrdi da se ličnost smiruje tek u očajanju – ne s nužnošću, već sa slobodom.⁴⁹⁵

4.4. Hermeneutička refleksija pojma očaja

Valja istaknuti paradoksalan navod, odnosno primjedbku samog Kierkegaarda koju iznosi u predgovoru djela *Bolest na smrt* gdje nas upućuje da se očajanje shvati kao bolest, a ne kao lijek – izlječenje se nalazi u tome da se umre za svijet.⁴⁹⁶ Očaj je kao princip dijalektičan, o čemu svjedoči i sam Kierkegaard. Tvrditi da se očajavanjem postaje sobom jest dijalektička zavrzlama, opterećena i nejasna tvrdnja. Podsjećam čitatelja na početno izlaganje značenja pojma očaja, odnosno jastva. Pažljiv čitatelj bi, u skladu s već izloženim, zasigurno upitao: Zašto nas Kierkegaard poziva na bolest? Radi se o sasvim utemeljenome pitanju, iako se čini da je time čitatelj doveden u poziciju sličnu onoj kakvu su imali Sokratovi sugovornici.⁴⁹⁷ Stoga podsjećam da se jastvo u uvodnom izlaganju ne opisuje kao “odnos”, već “odnošenje odnosa...”, čime se sinteza duha koja čini jastvo upućuje na samu sebe. Takvo upućivanje nije izravno i jednosmjerno (što bi označavalo “odnos”), već se izriče skriveni “kako”, odnosno poziv za identificiranjem načina povratnog dolaženja sebi. Drugim riječima, u “odnošenju odnošenja” može se iščitati ponavljajući, povratan proces. Ne vode određene radnje k sebi (“ja” subjekta), ma koliko se odnosile unatrag subjektu – to je već ilustrirano slikovitim govorom o propovjedniku. Odnos prema ‘ja’ još uvijek može biti površan. “Odnosenje odnosa”, kako je izrečeno, bi predstavljalo nadilaženje površne figure. Na slikovitom primjeru, ako bi naš lažni propovjednik došao do uvida kako imitiranje čina propovjednika, ma koliko kvalitetno bilo, još uvijek ne čini propovjednikom, tada se otvara opcija nadilaženja njegove gorčine, da

⁴⁹⁵Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 25.

⁴⁹⁶Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 8

⁴⁹⁷Referiram se na izlaganje o ironiji. Retoričko umijeće Sokrata prezentirano je, između ostalog, kroz kritiku bivalentnih vrijednosti, te manevriranjem opsega i referenta iskaza i pojmova. Utoliko se sugovornika prikladnim odabirom opsega i referenta navodi na pogrešan trag koji se naposljetku potvrđuje s određenim sudom “da ili ne; istina ili laž”. Retoričar ponovno izmjeni opseg i referent, tvoreći time opravdano utemeljenje za suprotan iskaz od onog do kojeg dolazi sugovornik. Jasno je kako predloženo izlaganje Sokratove retorike nije identično s ovdje izloženim Kierkegaardovim literarnim izrazom. Sličnost koju navodim se ipak nalazi pri manevriranju (ili možda manipuliranju) opsega i referenta pojmova (ovdje: pojmova bolesti, lijeka, očaja... itd.). Čitatelj može prikazano povezivanje Sokrata i Kierkegaarda pripisati autoru ovoga doktorskoga rada; pa ipak, sklon sam odbaciti takvu tvrdnju ili pak minimalizirati njezin značaj. Funkcija predloženih pojmova i principa zadana je od samog Kierkegaarda, od strane kojega je i literarno izrečena. Želim reći kako sličnost između Sokratove i Kierkegaardove pozicije ne postoji isključivo zahvaljujući mojoj interpretaciji, već uslijed Sørenovog, vjerojatno namjernog izričaja.

zagrebe površinu ispod “ja performiram/ ja činim” do dubljeg “ja *jesam*”. Takav “ja *jesam*” ovdje pokazuje iskaz razlike između korištenja pojma *existentia* u staroj skolastici koja bi označava postojanje (npr. kamen postoji), i korištenja pojma *existentia* kod Kierkegaarda: Danac pod egzistencijom pretpostavlja (barem) dvije implikacije: 1. ljudska egzistencija pretpostavlja način, tj. “kako” se biva, 2. Polazi se od konkretnog pojedinca (a ne od metafizičkog pojma). Utoliko se nadilazi performiranje i činjenje kao takvo da bi se došlo do *bivanja*, znači od instrumentalnog i praktičnog tumačenja do egzistencijalnog. Takvo bivanje legitimno može pretpostavljati i činjenje, ali to činjenje više nije samostalna figura, samostalan čin (kao kod glumca), što bi takvo djelo činilo samo i isključivo djelom, a ne djelom koje ima uliven smisao, djelo koje izriče “ja”, vlastitost i bivanje. Stoga se podcrtava ontološka razlika navedenog egzistencijalističkog principa: 1. slučaj – ja činim (instrumentalno orijentirana radnja) i 2. slučaj – ja *bivam*, i upravo takvo *bivanje* izričem određenim činom (egzistencijalistička radnja).⁴⁹⁸ Utoliko valja uvažiti Kierkegaardovo razlikovanje “odnosa” i “odnošenja odnosa”. Predloženi kratki prikaz pojasnio je jastvo kao sintezu (ili sinteze).

Jastvo, tj. individua nije autonomna: upućena je na Boga po kojemu je individua pozvana na samu sebe. Neuspjeh individue u iznalaženju same sebe je očaj. Zato se očaj, prema već objašnjennoj formuli, opisuje i “apsolutnim odnosom prema apsolutnome”. Očaj ima metafizičko apsolutno značenje, što je opisano primjerom: očajanje zbog izgubljenog vida ili voljene osobe nije pravo očajanje – jer ako bi se vid ili voljena osoba vratili, očajanje bi prestalo. U takvom slučaju očajanje nije apsolutno (jer ovisi o predmetu) – Kierkegaardovo očajanje ipak zadržava apsolutni značaj jer očajanju individua ne može umaći.⁴⁹⁹ Takva nemogućnost bijega određena je čovjekovim jastvom (kao paradoksalnim sintezama) koje je upućeno prema samome sebi. S obzirom da ozbiljeno jastvo apsolutno (uronjenost subjekta u vlastitu egzistenciju, da ‘ja’ *biva* ‘ja’) svaki drugi odabir predstavljao bi odabir konačnosti, a ne apsoluta. Prestanak očajavanja označio bi i prestanak upućenosti individue na samu samu sebe, tj. prestanak odnošenja odnosa prema vlastitom jastvu. Takav pristup prema jastvu postavljen je od onog što je vječno u čovjeku, da nema vječnog u čovjeku, on uopće ne bi mogao očajavati – što znači da je vlastito ‘ja’ zahtjev vječnosti od

⁴⁹⁸Referiram se na oblik klasične skolastičke definicije biti: “...ono što čini biće upravo takvim bićem; takvim kakvim *jest*”. Predložena referenca se može povezati s njoj analognoj referenci pri izlaganju mita.

⁴⁹⁹Usp. Zurovac: “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 26.

subjekta.⁵⁰⁰ Ukoliko subjekt nema gorčinu očajanja, utoliko propušta smisao života, bez obzira na ljepotu i uživanje života kojeg živi.⁵⁰¹ Subjekt je stoga otvoren očajavanju, no očajavanje mora odabrati s obzirom da ono ne dolazi spontano. Samim time što je subjekt otvoren očajavanju, subjektovo jastvo je odnošenje odnošenja prema vlastitom jastvu, što znači da je subjekt otvoren odnošenju odnošenja prema vlastitom jastvu. Drugim riječima, očajavanje je od apsoluta postavljena usmjerenost prema apsolutnome, upravo zato što je jastvo apsolutno. Samo 'ja' je za Kierkegaarda nešto istovremeno najkonkretnije i najapstraktnije, 'ja' je za njega sloboda; a u očajavanju 'ja' bira samoga sebe. Takvo 'ja' je apsolutno ili 'ja' u svojoj apsolutnoj važnosti⁵⁰² Podsjećam na određenje jastva kao sinteze. Radi apsoluta utemeljenog na vječnosti, 'ja' ne može propasti, a ipak, radi vremenitosti, konstantno gori, Zato Zurovac tvrdi da u očajanju vječnost nalazi svoj refleks unutar vremena.⁵⁰³ Zurovčevo pojašnjenje stoga objašnjava Kierkegaardovu tvrdnju da se pri očajanju umire, a ne može umrijeti. Pa ipak, poziv za iznalaženje vlastitog 'ja', apsolutnog odnosa prema apsolutnome, sintezu koja zadržava vječnost uslijed vremenitosti pojašnjava odgovor na pitanje: Zašto nas Kierkegaard poziva na bolest? Očito, zato što je poziv za iznalaženjem vlastitog 'ja' u vječnom važenju, tj. sloboda za odabiranjem samog sebe u punom značaju vrjednija od površnog postojanja. Utoliko, opravdano je prikloniti se i Kierkegaardovom objašnjenju da sintagmu "bolest na smrt" valja shvatiti u smislu da prema kršćanskom shvaćanju smrt predstavlja prelazak u život. Za kršćanina stoga nijedna bolest nije bolest na smrt, jer se svako umiranje zapravo pretvara u život. No, u zemaljskom smislu, smrt je ono poslije čega više nema ničeg, a upravo to je očajanje – ako ga se tumači pod terminima površnog i zemaljskog, poslije njega nema više ničeg.⁵⁰⁴

Podvrgnimo stoga predloženo izlaganje konačnoj dilemi. Izlaganje Kierkegaardovog poimanja očaja uključivalo je mnoge sastavnice predložene od samoga Danca, uz to što su takve sastavnice u pravilu višesmislene, poglavito retorička pozadina pojašnjenja „odnošenja odnosa“ kojega Danac pruža u uvodnom tekstu *Bolesti na smrt*. Radi li se o akademskom tipu preciziranja ili je posrijedi *εἰρωνεία*? Sama Kierkegaardova lukavost pri korištenju retorike što navodi na iznalaženje dilema

⁵⁰⁰Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 17.

⁵⁰¹Usp. Kierkegaard, *Ili-ili*, 569.

⁵⁰²Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 26.

⁵⁰³Usp. Zurovac: "Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kierkegarda", 26.

⁵⁰⁴Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 14-15.

ipak se može, vjeruje, razriješiti njegovim vlastitim receptom. Moguće je da je Søren potpuno ozbiljan prilikom elaboriranja, a moguće je i da se jednostavno izruguje izričaju idealističke filozofije (kojoj spočitava ponavljanje apstraktnih, a istovremeno praznih pojmova). S obzirom da je njegov recept polaznje od pojedinca, pokušajmo tako. Utoliko, izloženo poimanje očaja može se razumjeti kao i poziv iznalaženja samoga sebe, poziv samonadilaženja (to, naravno, nije jedino moguće tumačenje, ali je svakako jedno od najutemeljenijih). Pristankom uz iskaz predloženog tipa (dakle, ne mora nužno biti ovaj) izlazi se iz okvira navedene dileme: s obzirom da ona traži tumačenje pojmova u jasnom, egzaktnom smislu uz bivalentan izbor. Izlazeći iz forme teksta i dovodeći filozofiju na konkretan, osoban poziv, pojavljuje se druga kategorija čiji sadržaj jednostavno nije identičan s kategorijom naše dileme. Time smo pronašli odgovor za sebe, ali nismo riješili dilemu; jer odgovor kojem smjeramo nalazi se izvan zahtjeva formalnosti, nužnosti, pa i bivalentnog izbora. U tom slučaju, prema definiciji dileme onda nema ni dileme. Poziv na konkretno djelovanje je nadišao formalnu dilemu na ironičan način, otvarajući konkretnoj individui spektar mogućnosti upravo uslijed vrednovanja i izbora – opredjeljenja za poziv kao vrijednijeg tumačenja.⁵⁰⁵

4.5. *Oblici očaja*

Prema dosadašnjem izlaganju nameće se pitanje predstavlja li očaj vrlinu, tj. izvrsnost ili defekt. Sam Kierkegaard tvrdi da u strogo dijalektičkom smislu očaj označava oboje.⁵⁰⁶ Iako uslijed očajavanja subjekt na određen način pati, očajavanje je ipak oznaka čovjekove superiornosti nad drugim bićima, upravo zato što je čovjek duh. Obilježen kao duhovno biće, čovjek je kao takav u mogućnosti tražiti svoje jastvo, odnositi se prema samome sebi te uspostavljati odnos prema apsolutnom – ako u sebi čovjek ne bi imao nešto od vječnoga, ne bi mogao očajavati.⁵⁰⁷ Drugim

⁵⁰⁵Valjano je iščitati povezivanje ironije kao filozofskog principa i pretpostavljenog vrednovanja, aksiološko-egzistencijalističke sastavnice. Takvo povezivanje instancirano je na predloženom primjeru. Također, “opredjeljivanje za vrijednije tumačenje” kao funkcija se već pojavilo unutar ovoga rada prilikom tumačenja mita, poglavito u pojašnjavanju oblika mitova (misleći na *mythos* generalnosti i eshatološki *mythos*). Značenje mita se tvorilo polazeći od konkretnog pojedinca, dakle konkretno djelovanje bilo je (između ostalog) usmjereno nečemu što nadilazi, transcendirira mitskog junaka. Tako je i ovdje slučaj gdje se polazeći od konkretnog pojedinca pristupa nečemu što ga transcendirira. U prvom slučaju traga se za značenjem mita, u drugom slučaju za značenjem vlastite egzistencije.

⁵⁰⁶Usp. Kierkegaard, *The sickness unto death*, 14-15.

⁵⁰⁷Usp. Zurovac: “Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora”, 26.

riječima, očajanje je potpuno dijalektično, ono je najveća nesreća i božanska sreća.⁵⁰⁸ S obzirom da je očaj potpuno dijalektičan, nemoguće je neposredno odrediti oblik očajanja (posebno ga je nemoguće pojmovno odrediti), već se određivanje čini pomišljanjem na suprotno kretanje.⁵⁰⁹ Na taj način Kierkegaard slijedi prethodno istaknut navod kako je ljudski duh sinteza, što znači da se određenju očaja pristupa pomoću iznalaženja disonance u napetosti sinteze. Kako bi tekst bio lakše pratljiv, još jednom donosim popis sinteza koje čine duh:

- a) s. beskonačnog i konačnog
- b) s. vremenitog i vječnog
- c) s. slobode i nužnosti.

Valja istaknuti kako je nemoguće postati ispunjenim ‘sobom’ bez održavanja međusobno povezanog dvojakog odnosa: prema Bogu i prema svijetu. Ovu tvrdnju, koju prenosi Krishek, filozofkinja pojašnjava time da neuspjeh održanja odnosa prema Bogu nužno vodi upropaštavanju odnosa prema svijetu; jednako vrijedi i za obrnuti slučaj, tj. da se upropaštavanjem odnosa sa svijetom pridonosi upropaštavanju odnosa s Bogom.⁵¹⁰

4.5.1. Podjela vrsti očaja bez obzira na svijest

Drugi ključni motiv za izlaganje oblika očajanja je svijest, odnosno je li čovjek svjestan da očajava. Upravo prema vrijednosti varijable je li subjekt svjestan da očajava ili ne, Kierkegaard razdjeljuje vlastito izlaganje, s obzirom da svijest čini kvalitativnu razliku između vrsti očajanja. Svijest, ovdje razumljena i kao samosvijest, prema Dancu je presudna za vlastito ‘ja’, kako ističe – što više svijesti, više je vlastitog ‘ja’, te samim time i više volje.⁵¹¹ Predložena razdioba je ključna podjela prikaza očajavanja u djelu *Bolest na smrt*. Svijest o vlastitom očajavanju usko je povezana s intenzitetom očajanja; kako Danac sam pojašnjava – veća svijest o očajanju znači i veći intenzitet očajanja.⁵¹² Dakle, rast svijesti o očajanju povećava intenzitet očajanja, volje i vlastito ‘ja’. Pod

⁵⁰⁸Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 21.

⁵⁰⁹Usp. ibid. 23. Tekst u zagradi je moj.

⁵¹⁰Usp. Krishek: “The moral implications of Kierkegaard’s analysis of despair”, 37.

⁵¹¹Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 22.

⁵¹²Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 32. Na istome mjestu tvrdi da je predloženi odnos svijesti i intenziteta pri očajanju najjasnije vidljiv u minimumu i maksimumu očajanja. Zato Danac tvrdi da je očajanje đavla najintenzivnije, s obzirom da je on duh, te je kao takav apsolutno svjestan sebe i njegovo ‘ja’ mu je transparentno, što znači da nema faktora koji

kategorijom koja je u djelu opisana očajanjem neovisnim o tome je li subjekt svjestan očajanja nalaze se dva slučaja:

A: očajanje konačnosti i beskonačnosti;

B: očajanje mogućnosti i nužnosti.

Kierkegaard jasno tvrdi kako je cilj 'ja' postati konkretnim, a konkretnost jastva počiva na sintezama, ponajprije sintezi duha. Utoliko očajanje konačnosti ili beskonačnosti predstavlja jednu od disonantnih napetosti sinteze. Prvi slučaj prikazuje se u beskonačnom udaljavanju od samoga sebe. Pri očajavanju beskonačnog ključnu ulogu ima riječ fantazija (izv. *Phantasie*), tvorena maštom. Mašta je refleksija koja stvara beskonačnost (i vlastito 'ja' i mašta su refleksije). Subjekt se ovdje veže za apstraktne vrijednosti ili entitete, zdušno im se daje, postajući tako neljudsko sazdanje ili apstraktni primjer sudbini čovječanstva, primjerice ljudi koji su stradavali uslijed izgradnje piramida.⁵¹³ Očajanje konačnosti, nasuprot prethodnome, označno je očajničkom ograničenošću i borniranošću. U ovom slučaju, umjesto da čovjek postane brojka, on postaje "samo još jedan isti čovjek", tj. utapa se u masi, ne usuđuje se u vjerovati u sebe i želi što više biti kao i svi drugi.⁵¹⁴

Vrste neautentičnog očaja prikazanih promatranome djelu kako prenosi Fremstedal, su očaj mogućnosti i očaj nužnosti. U slučaju očaja mogućnosti želi se mogućnost bez nužnosti, što označava i slobodu bez ograničenja. Utoliko se ostvaruje oblik negativne slobode gdje se subjekt distancira od osoba ili institucija koje bi mu ograničavale slobodu, a time i spektar mogućnosti.⁵¹⁵ Pri ovoj vrsti očaja ne zaživljuje pozitivna sloboda. Drugi slučaj je očaj nužnosti što označava oblik fatalizma, odnosno odbija se stav kako je moguće nadići ograničenja.⁵¹⁶ Jasan izvod je manjak negativne slobode, odnosno manjak mogućnosti.

bi poslužio kao olakšavajuća okolnost. Zato je njegovo očajanje najapsolutniji prkos, tvrdi Søren. Usp. *ibid.* Predložena figura vraga očito dolazi iz kršćanskog razumijevanja. Držim kako je ponuđena u svrhu pojašnjenja pojma očaja, odnosno preciziranja granica pojma.

⁵¹³Usp. *ibid.* 23-24.

⁵¹⁴Usp. *ibid.* 26.

⁵¹⁵Usp. Fremstedal: "Kierkegaard's Views on Normative Ethics, Moral Agency, and Metaethics", 116.

⁵¹⁶Usp. *ibid.*

4.5.2. Podjela vrsti očaja s obzirom na svijest

Podjela vrsti očajanja s obzirom na svijest donosi trojak, već poznat pregled s početka Kierkegaardovog promatranog djela. Pri općem konsenzusu promatranja Sørenovog pojma očajanja ponajviše se koristi ova podjela, radi se o istoj, već spomenutoj na početku rada:

A: Subjekt nije svjestan da očajava;

B1: subjekt je svjestan da očajava i ne želi biti sobom;

B1α: subjekt ne želi biti sobom radi zemaljskih stvari

B1β: subjekt ne želi biti sobom radi vječnog

B2: subjekt je svjestan da očajava i želi biti sobom.

Za dodatno pojašnjenje opredjeljujem se za izlaganje S. Krishek. Ona pojašnjava kako se jedan fenomen (očaj) može pojaviti kroz tri razine intenziteta. Prve dvije su znaci 'slabog očaja', dok treća razina predstavlja prkos – subjekt želi biti sobom ali ne onakvim kakvim ga je Bog želi. Također, sve tri razine očaja pretpostavljaju disonancu sinteze – s tim da se disonance u prvoj i drugoj sintezi odnose na neuspjeli odnos sa svijetom, dok se treća sinteza odnosi na razlog takvog neuspjeha – neuspjeli odnos sa sobom i neuspjeli odnos s Bogom.⁵¹⁷ Prvi slučaj, pri kojemu subjekt nije svjestan da očajava, Kierkegaard opisuje slikom. Zamislimo da čovjek živi u vlastitoj kući, te se odlučuje živjeti u podrumu, iako iznad njega stoji luksuzan prvi kat. Taj čovjek toliko voli stanovanje u podrumu da bi se naljutio kada bi mu neko predložio da se preseli na prvi kat, s obzirom da je cijela kuća njegova.⁵¹⁸ Radi se o čestoj vrsti očaja, karakterističnoj poganstvu i tzv. "prirodnom čovjeku" u kršćanstvu, historijskom poganstvu, te poganstvu u kršćanstvu.⁵¹⁹ Teško je oteti se dojmu kako veći dio kršćanskog svijeta u Kierkegaardovo doba spada u ovu kategoriju. Prema Krishek, druga razina očajavanja pomiče fokus od gubitka (gubitka nečega zemaljskog) do pozicije, tj. stava prema tome gubitku; što znači, od 'zemaljskog' prema sebi. Refleksija s ove pozicije uvijek nanovo odgovara gubitku od kojega subjekt pati, čime subjekt postaje objekt vlastitog očajavanja. Takav očaj popraćen je samosažaljenjem, gorčinom i prazninom, odnosno on

⁵¹⁷Usp. Krishek: "The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair", 35.

⁵¹⁸Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 33.

⁵¹⁹Usp. Kierkegaard, *The sickness unto death*, 45. Pojam "poganstva" kod Kierkegarda je, poput i pojma "kršćanstva", opterećen pojam.

žali nad vlastitim slabostima, tj. slabošću ‘ja’.⁵²⁰ Drugi slučaj, poznat i kao “slabi očaj” ili očaj slabosti” gdje subjekt ne želi biti samim sobom, dijeli se u dvije kategorije –gdje subjekt ne želi biti sobom radi zemaljskih stvari; i gdje subjekt ne želi biti sobom radi vječnog. Krishek svraća pozornost na treću sintezu koju razumije kao odnos između onoga što osoba trenutno jest i onoga što može postati (djelomični, vremeniti dio sinteze nasuprot potencijalnom, vječnom dijelu). Postavi li subjekt prevelik naglasak na vremenitosti, neće uspjeti ostvariti harmoniju u sintezi te samoga sebe osuđuje na vremenitu djelomičnost kakvoj se priklonio. Subjekt može izbjegavati potencijalnog ‘sebe’ – što je oznaka ‘slabog očaja’ (ne želi biti sobom kakvim ga Bog želi). Alternativna mogućnost iste disonance može se izraziti tako da subjekt želi prkosno biti sam svoj gospodar (želi biti sobom, ali ne takvim ‘sobom’ kakvim ga Bog želi). Za Krishek, obje opcije su oznaka ograničavanja samoga sebe konkretnom situacijom.⁵²¹

4.6. Posljedice razumijevanja pojma očaja za refleksiju o etici

Razumijevanje očaja u poglavitoj se mjeri poklapa sa sferom koje Kierkegaard naziva estetskim stadijem ili estetskim shvaćanjem života. Takvo shvaćanje karakterizira usmjerenost i nagnuće k neposrednosti.⁵²² Kao i u već navedenom slikovitom prikazu, površno činjenje i egzistencijalno *bivanje* naposljetku dolaze u dijalektični antagonizam – jastvo koje biva tinja ispod površnosti i zahtijeva samo sebe. Izbor (u općem smislu), ali time i izbor vlastitog ‘ja’ dovodi subjekta do uvida da krilatica “ili-ili” također pojašnjava slikoviti prikaz iz istoimenog djela, prezentiranog u poglavlju “Motrište”. Subjekt može (površno) birati neposrednu ulogu (kako je u primjeru prikazano – propovjednika, pa možda odvjetnika ili bankara), ali igrajući ulogu još ne znači da subjekt egzistencijalno *biva*. *Bivanje*, pak, pretpostavlja nekakav način činjenja kojima se samo bivanje – ili točnije: ‘ja’ koje biva želi izraziti. Stoga se može birati površno, tj. između uloge temeljenoj na neposrednosti; ili odabrati izbor, odabrati da se bira i samim time odabrati sebe. Takav izbor vlastitog ‘ja’ je za Kierkegaarda izbor koji dolazi očajavanjem, tj. egzistencijalnim

⁵²⁰Usp. Krishek: “The moral implications of Kierkegaard’s analysis of despair”, 32.

⁵²¹Usp. ibid. 35. Na istome mjestu autorica tvrdi kako u prvom slučaju slaboga očaja može se raditi o buržoazijskom ili filistejskom obliku očaja, dok se prkosni očaj još naziva i demonskim – pri kojem subjekt svojevolumeno obitava u vlastitoj nesretnoj, ograničenoj situaciji.

⁵²²Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 24.

nadilaženjem neposrednosti, a s obzirom da se bivanje na neki način izražava, Danac tvrdi kako je prvobitni izbor stalno prisutan i u svakom sljedećem izboru.⁵²³ Takvo što bilo bi besmisleno za uloge i činove neposrednosti jer se u tom slučaju bira oblik neposrednosti, što samo po sebi pretpostavlja nedostatak dubine ili transcendencije (inače ne bi bilo neposredno). Obrnuto rečeno, biranje svoga 'ja' samim time odabire *bivanje*, dok će bivanje iznalaziti svoj izraz. Utoliko je biranje svoga 'ja', odnosno biranje da se očajava samim time otvaranje transcendenciji. Uvid kako prema Kierkegaardovoj misli subjekt do određene razine sam može napredovati prema vlastitom idealu dijeli i Mehl, tvrdeći kako se takva mogućnost napredovanja temelju na povezivanju transcendencije i aktualne prakse. Pri takvom povezivanju subjekt se susreće sa zbiljskim, istinskim vrijednostima i značajem unutar konteksta življenja.⁵²⁴ Čini se da Kierkegaard upravo u postupku dolaska do etičkog življenja vidi onu granicu do koje čovjek čovjeku može pomoći; od trenutka osvještenja izbora realiteta se umanjuje značaj kojim si ljudi međusobno mogu doprinijeti.⁵²⁵

Tako se zornije može razumjeti Sørensenov navod kako njegov "ili-ili", između ostalog, ne označava izbor između dobra i zla, nego izbor kojim se bira dobro i zlo (ili odbacuju). Kada se bira između dobra i zla, subjekt očito bira ono što percipira kao dobro. Međutim, estetika nije zlo, već ravnodušnost. Čista neposrednost ne može se uzdići do općenitog pojmovanja, što izbor između dobra i zla po sebi jest. Utoliko Danac drži da se pravo izabiranje (izbor dobra) zasniva tek na etici, a takav izbor ne označava tek izbor između predložene dvije propozicije (dobra i zla), već biranje htijenja, čime se sekundarno postavljaju i tumačenja dobra i zla. Dakle, bira li pojedinac etiku, on bira dobro, ali takvo dobro se razumije apstraktno.⁵²⁶

Samoodabiranje bića, tj. izabiranje vlastitog 'ja' sa sobom donosi poziv koji prenosi američki filozof G. Stack. Ovaj filozof pozicionira temeljno etičko pitanje: „što trebam činiti?“ u usku vezu s „što mogu činiti?“, pitanje koje vodi natrag prema prirodi vlastitog 'ja'. Ovu poziciju utemeljuje Kierkegaardovim dnevnicima u kojima je zapisano kako je potrebna filozofska antropologija kakva

⁵²³Usp. Kierkegaard, *Ili-ili*, 579.

⁵²⁴Usp. Mehl: "Despair's Demand", 175.

⁵²⁵Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 26-27.

⁵²⁶Usp. Kierkegaard, *Ili-ili*, 533-534. Na istom mjestu se tvrdi kako iz navedenog ne proizlazi da onaj koji bira ne može izabrati zlo, samim time što je izabrao dobro. 'Dobro' se ovdje odnosi na samoodabiranje sebe, vlastitog bića.

bi opisivala bitne karakteristike ljudske egzistencije.⁵²⁷ Čini se kako Stack želi povezati poimanje dužnosti s antropološkim identitetom čovjeka. Posljedice odabira 'ja' na području etike proširuje Swenson, tvrdeći da imanentna etička doktrina pretpostavlja kako čovjek iznalazi vlastitu individualnu dužnost i sudbinu razmjernom s ostatkom života zajednice, što znači da se etičko i univerzalno na svojevrsan način podudaraju.⁵²⁸ Stack također primjećuje, kako je već prikazano, da subjektivna briga za ostvarenjem mogućnosti kroz izbor ima etički značaj iz razloga što je briga za „bivanjem jastva“ (*self-being*) subjektive mogućnosti središnja postavka etičke egzistencije. Utoliko Stack ističe razliku – ovdje se ne radi o egotizmu (*Egoisme*), nego jastvu ili subjektivitetu (*Ego-itet*): dakle, tvrdi, egzistencija subjektivnog jastva nije narcističko napuhivanje ega, već etički zadatak koji zahtijeva samo-kontrolu, samo-usavršavanje, samo-disciplinu, oblik duhovnog (*spiritual*) asketizma.⁵²⁹ Time je jasnije Kierkegaardovo inzistiranje da je tajna svijesti koju individualni život nosi u sebi – da je individua istovremeno individualno i opće.⁵³⁰ Etička individua u svome životu izražava opće, postaje općom osobom; upravo zato što je predloženi vidik etike općenitost, te kako Danac razumije, samim time i apstrakcija. Kao savršena apstrakcija, etika stalno postavlja zapovijedi, te se time ispoljava kao zakon.⁵³¹ Pojedinaac se smatra etički zrelim kada vlastitom energijom osjeti svoju dužnost, s tim da je njegova dužnost njegova vlastita, pojedinačnost. Ipak, samim time što je dužnost, istovremeno je i opća.⁵³² Dužnost je utoliko unutrašnji poziv, znak da se osobnost sama u sebi orijentirala, što joj daje mir i pouzdanost – jer za Kierkegarda nema prave dužnosti van sebe, već jedino u sebi.⁵³³ Nije zanemariv ni doprinos Gottlieba koji tvrdi da Kierkegaardov etičar posvećuje samoga sebe skupu općih principa koji će voditi njegovo ponašanje bez obzira na osobne ukuse, potrebe ili raspoloženja; takvi principi upućuju etičara na služenje za dobro zajednice što se očituje u obvezi etičara, a ne njegovom vrednovanju učinaka koji se mogu utvrditi.⁵³⁴ Razvidno je kako Mehl, Swenson i Stack, uz Kierkegaardovo utemeljenje, prepoznaju intrinzičnu vezanost pojedinca i zajednice pri

⁵²⁷Usp. Stack, George J.: “Kierkegaard. The Self and Ethical Existence”, *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 83, No. 2, 1973., 108-125, 108.

⁵²⁸Usp. Swenson: “Søren Kierkegaard”, 20-21. Riječ “božansko” je prijevod izv. riječi “divine”.

⁵²⁹Usp. Stack: „Kierkegaard. The Self and Ethical Existence”, 112.

⁵³⁰Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 30.

⁵³¹Usp. Kierkegaard, *Ili-ili*, 612.

⁵³²Usp. Kierkegaard, *Ili-ili*, 620-622. i usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 30.

⁵³³Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 29. i 30.

⁵³⁴Usp. Gottlieb, Roger S. : “Kierkegaard's ethical individualism”, *The Monist*, Oxford University Press, Vol. 62, No. 3, The Concept of a Person in Ethical Theory, 1979, 351-367, 355. Na istome mjestu se pod pojmom ‘dobra zajednice’ razumije brak, te otvoreno izražavanje vrijednosti i uvjerenja.

razumijevanju kierkegaardovskog etičkog pojedinca. Pojedinaac ulaže samoga sebe u opće (apstraktne) principe, ali na osobnoj razini osjeti poziv dužnosti. Lako je uvidjeti tinjajući, pozadinski motiv odgovornosti koji u prikazanom izlaganju ne može biti izostavljen. Stoga se slikovitim riječima može iskazati kako Kierkegaardov etički pojedinac svjesno sam sebi predočava povik: “i ja sam dio slagalice!”

4.7. Očaj i vjera

Apstraktni etički principi lako uljuljkaju subjekta u sigurnost. Gottlieb nas izvještava kako Kierkegaard vjeruje da je etička egzistencija nužna razina u razvoju autentičnosti subjekta. Subjekt, ipak, ne može mirno počivati u takvom etičkom životu s obzirom da će povezanost između konkretnog aktualnog življenja s apstraktnim principima često voditi u nutarnje kontradikcije. Zato Gottlieb drži kako se Danac nada da razumijevanje takvih kontradikcija otkriva u sebi nužnost nadilaženja strogo etičkog življenja u smjeru religijskog života.⁵³⁵ Unutarnje kontradikcije svojstvene kontingentnom čovjeku pri racionalizaciji apstrakcije označuju ipak sferu kontingentnog življenja. Formalnosti u racionalizaciji ni kontingentno življenje ne iscrpljuju ono što stvarnost jest, te uvid u paradokse koji se ne mogu tek svesti na kontradikcije dovode subjekta pred specifično stanje tjeskobe (*Angst*). Lijek takvoj tjeskobi, tvrdi Gottlieb pojašnjavajući Kierkegaarda, pronalazi se u nadilaženju etičke egzistencije – prema religijskom životu. Čin vjere, odnosno afirmacija ovisnosti o Bogu zahtjeva napuštanje lažne sigurnosti i samouvjerenosti koja je nastala nutar etičke egzistencije.⁵³⁶ Ovaj egzistencijalni potres nalazi jedno od ključnih utemeljenja (kod Kierkegaarda) u tvrdnji da se Bog otkrio unutar povijesti, točnije, kao povijesno, historijsko biće. Opravdano je složiti se s tumačenjem koje donosi američki kršćanski autor V. Eller kako je takav iskaz bitno (*essential*) paradoksalan. Ovaj autor pruža simpatično objašnjenje kako paradoksalnost u ovom slučaju nije niti stilski izraz Kierkegaarda, niti Božja sklonost prema paradoksima, već je posrijedi jednostavnije objašnjenje – pokuša li autor, kako tvrdi, svome četverogodišnjem djetetu objasniti neke istine o svijetu, dijete će ih zasigurno percipirati kao paradoksalne. Pa ipak, nije posrijedi problem u objašnjenju niti u paradoksima, već u nemogućnosti

⁵³⁵Usp. Gottlieb: “Kierkegaard's ethical individualism”, 356. Snažnu ulogu pri uvidu u ove kontradikcije nosi pojam tjeskobe (*Angst*). Kierkegaardovo razumijevanje ovog pojma izrazito je slojevito i bremenito.

⁵³⁶Usp. *ibid.* 357.

djeteta da primi takve tvrdnje. Prema identičnom obrascu autor pojašnjava Božje samoobjavljivanje koje djeluje paradoksalno.⁵³⁷ Zato L. Pojman naglašava kako vjera predstavlja nužni, ali ne i dovoljni uvjet za posjedovanje (ili sadržavanje) istine; posjedovanje istine se veže uz izbor, odnosno život u skladu s istinom. Utoliko, uvjet je dar poklonjen od Boga, a individua bira hoće li prihvatiti.⁵³⁸ Kao i u slučaju djeteta, kod odraslog se subjekta javlja pitanje otvorenosti za događanja koja se percipiraju paradoksalnim. Subjekt je, naravno, otvoren mogućnosti reflektiranja. Međutim, radi li se zbilja o bitnom (*essential*) paradoksu, rezultati bilo kakvih reflektivnih aktivnosti formirat će mase tvrdnji “za” i “protiv”, ali neće ponuditi konačan odgovor – što vodi do konkluzije da refleksija nije uspješno sredstvo razrješenja ovakvog paradoksa.⁵³⁹ Prikazanom Ellerovom argumentu pridružuje se američki filozof E. McLane pri tvrdnji kako vjera ne spada u intelektualno sredstvo za racionalistički orijentiranu argumentaciju Božje opstojanosti i besmrtnosti duše, već označava beskrajnu strast za beskrajnim.⁵⁴⁰ Potvrdu Ellerovog i McLaneovog pristupa donosi sam Kierkegaard prepoznajući da paradoksalnost Božanstvenog nadilazi granice razuma, kako i sam tvrdi u *Filozofskom trunju* – ako Boga nema, onda Ga je nemoguće dokazati. Ako Ga ima, onda je potpuni promašaj pokušati Ga dokazivati. Radi se naime o pretpostavci iz koje proizlazi vlastito dokazivanje. Time se, međutim, stalno iznova radi o izvođenju zaključaka iz vlastite pretpostavke; znači ne zaključuje se o opstanku, nego se zaključuje polazeći od opstanka.⁵⁴¹ Stoga je opravdano Kierkegaardovo utvrđivanje kako vjera nije pristrana prema vjerojatnosti.⁵⁴²

Jasno je, kako predlaže Zurovac, da se egzistencijalni paradoksi prema Kierkegaardu osvajaju jedino vjerom. Drugim riječima, jedino se po vjeri nalazi istinsko opravdanje egzistencije, te se pomoću nje objelodanjuje svijest o vječnosti vlastitog ‘ja’.⁵⁴³ Sam Kierkegaard je više nego jasan, tvrdeći u epilogu svoga, prema mnogima najvažnijeg djela *Strah i drhtanje*: „Vjera je najviša strast

⁵³⁷Usp. Eller, Vernard: “Fact, Faith, and Foolishness. Kierkegaard and the New Quest”, *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 48, No. 1, 1968, 54-68, 56-57.

⁵³⁸Usp. Pojman, Louis P.: “Kierkegaard on Faith and Freedom”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 27, No. 1/2, 41-61, 54.

⁵³⁹Usp. *ibid.* 56.

⁵⁴⁰Usp. McLane, Earl: “Kierkegaard and Subjectivity”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 8, No. 4, 1977, 211-232, 223.

⁵⁴¹Usp. Kierkegaard, Søren: *Filozofijsko trunje ili: Trunak filozofije*, priredio i preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb, 1998, 44-45.

⁵⁴²Usp. *ibid.* 109.

⁵⁴³Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 27.

u čovjeku. Vjerojatno u svakom naraštaju ima mnogo onih koji do nje nikad ne dopiju, ali nitko ne dopijeva dalje.⁵⁴⁴ Filozof religije Pojman nadodaje kako je za Danca vjera najviša vrlina i uvid kako osobni rast u jastvo ovisi i o nesigurnosti, čak riziku.⁵⁴⁵ Čini se opravdanim utvrditi da vjera ipak nije lijek za paradokse u klasičnom smislu, da bi se pomoću vjere paradoksi spontano razriješili, štoviše, sve što vrijedi za paradoks(e), vrijedi i za vjeru.⁵⁴⁶ Prema tome, vjera nije sredstvo krajnjeg uništenja paradoksa i dijalektike, ona je tipično, specifično ljudsko kretanje (skok) kojim se čovjek prikladno pozicionira uz paradokse i dijalektiku. Zapravo, Zurovac utvrđuje kako otkrivanje subjektivnosti proizlazi u dijalektičkom skoku koji nastaje iz vlastite snage i odlučnosti, te da takav skok odražava vjeru.⁵⁴⁷ Utoliko, vjera ostaje usko vezana uz dijalektiku. Vjera je, naglašava Danac, suprotnost očajanju – odnoseći se prema samome sebi i želeći biti samim sobom utemeljuje se vlastito ‘ja’, ali s transparentnošću prema onome Tko je takvo ‘ja’ postavio.⁵⁴⁸ Stoga S. Crocker opravdano zaključuje kako za Kierkegaarda vjera uključuje više nego tek vjerovanje Bogu; vjera označava ‘otvorenost’ kojom individua može čuti i prakticirati svoje moći samoodređenja na transformiran i prosvijetljen način.⁵⁴⁹

Za svako kretanje beskonačnosti potrebna je strast; refleksija je, kako je izloženo, nedovoljna za ostvariti beskonačno kretanje. Radi se o neprestanom skoku u postojanje koji razjašnjava kretanje, tvrdi Kierkegaard, nadodajući kako našem (njegovom) dobu ne nedostaje refleksija, nego strast.⁵⁵⁰ A vjera je, kako je već rečeno, najviša strast.

Crocker se slaže tvrdeći da je vjera oblik ‘otvorenosti’, tj. strast vezana uz povijesno postojanje individualnog Boga kao Osobe, te samim time za receptivnost moći po kojoj je ‘ja’ stvoren, kao i uvjet za ostvarenje i ispunjenje ‘ja’.⁵⁵¹ Strast dodatno elaborira Eller pod vidikom odabira. Tvrdi, naime, da Kierkegaard održava oblik obveze vjere prema Bogu upravo zato što takvo pitanje (apsolutnog odnosa prema apsolutnome) postavlja subjekta u potpuno uključenu situaciju, a ne

⁵⁴⁴Usp. Kierkegaard, Søren: *Strah i drhtanje. Dijalektička lirika Johannesa de Silentija*, prijev. Branko Miloš, Verbum, Split, 2000, 161.

⁵⁴⁵Usp. Pojman: “Kierkegaard on Faith and Freedom”, 44.

⁵⁴⁶Usp. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, 74.

⁵⁴⁷Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 23.

⁵⁴⁸Usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 388.

⁵⁴⁹Usp. Crocker, Sylvia F.: “Sacrifice in Kierkegaard's ‘Fear and Trembling’” *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, Vol. 68, No. 2, 1975, 125- 139, 132. Navodnici na riječi ‘otvorenost’ su moji.

⁵⁵⁰Usp. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, 54.

⁵⁵¹Usp. Crocker: “Sacrifice in Kierkegaard's ‘Fear and Trembling’”, 135. Kurziv na riječi ‘otvorenost’ je moj. Autorica na istom mjestu tvrdi kako je upravo ova vrsta otvorenosti bila od presudnog značaja za Abrahamovu vezu s Bogom.

hladno intelektualno prepoznavanje neoborivih dokaza. Nepokolebljiva vjera pokazuje donosi jaču i plodonosniju vezu s Bogom.⁵⁵² S Ellerovim naglašavanjem uloge izbora slaže se i hrvatski filozof Žunec, pri tumačenju kako je sloboda egzistencije dana vjerom, a vjera označava otvaranje beskonačnosti. Otvaranje beskonačnosti usko je vezano uz širinu mogućnosti, tj. kako bi pojedinac bio oplemenjen mogućnošću, mora biti iskren spram mogućnosti i imati vjeru.⁵⁵³ Svaka promjena postajanja je zbiljnost, tvrdi Kierkegaard, i svaki se prijelaz zbiva slobodom. Drugim riječima, postajanje nije nužno.⁵⁵⁴ Međutim, već je rečeno kako nema vjere bez rizika, ili obrnuto, veći rizik znači i veću vjeru. Nadilaženje principa etičke sigurnosti koji su uljuljkivali subjekta u spokoj predstavljalo bi pojavu koja se opisuje kao objektivna sigurnost – koja još ne tematizira vjeru, dakle uz takvu objektivnu sigurnost još se ne stvara dubina unutrašnjosti (*Inderlighed*). Drugim riječima, nadilaženje etičkog življenja udaljava subjekta od objektivne sigurnosti, ali produbljuje unutrašnjost: ovom paradoksu također se pristupa vjerom.⁵⁵⁵ Nadilaženjem etičkog življenja i kroćenjem u religijsko življenje, kod Kierkegaarda se nedvojbeno tematizira pitanje vjere. Vjera kao strast i otvorenost predstavlja izraz dubine i jastva, čime je jasno pozicionirana kao ‘lijeke’ očaju. Na taj način pojedinac može poprimiti uvid, tvrdi Danac, kako je vjera paradoks da pojedinac stoji iznad općeg na način da se takvo kretanje ponavlja – motreni pojedinac, nakon što što je bio u općem se sada izdvaja kao netko iznad općeg.⁵⁵⁶

4.8. Konkluzijska refleksija o očaju

Kierkegaardovo poimanje principa očaja očito sadržava religijske i psihološke sastavnice. Jasno je kako se ne radi o filozofiji samotnjaka, već osobe u potrazi za vlastitim subjektivitetom. Utoliko je pogrešno njegovu misao pozicionirati kao izrazito individualističku, s obzirom na to da je autonomija pojedinca prema samome sebi nemoguća. Ovaj autor ne namjerava izdvojiti ljude, udaljiti ih od društva, već poziva na pogled unatrag, prema samome sebi. Drugim riječima, skok

⁵⁵²Usp. Eller: “Fact, Faith, and Foolishness”, 59. Na istome mjestu autor tvrdi da reflektirajući subjekt može bez problema reflektirati razloge “za” i “protiv” takve veze, te otvorenosti vjere. Ključni je, ipak, osobni odabir subjekta da se prikloni opciji “za” koju bira strašću i osobno, bez obzira na dostupnost refleksijskih podataka iz opcije “protiv”.

⁵⁵³Usp. Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 166. Valja istaknuti kako ovaj autor pod vjerom razumije “ono što je Hegel na svoj način točno nazvao ‘unutrašnjom neizvjesnošću koja anticipira beskonačnost’ (S, 6, 235s). Ibid.

⁵⁵⁴Usp. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, 84.

⁵⁵⁵Usp. Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 162.

⁵⁵⁶Usp. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, 72.

od snažnog senzizma do uvida „kako sam i ja dio slagalice“ zapravo postavlja pojedinca u odnos. Takav odnos nosi posljedice od pojedinca prema društvu, te također od društva prema pojedincu, ne radi se o jednosmjernosti. Utoliko je pojam jastva, kako je izložen kod Kierkegaarda, slojevit pojam sa slojevitim zahtjevima. Naime, ako se način („kako“) *bivanja* mijenja poprimajući razne oblike progresivnim iznalaženjem vlastitog jastva, utoliko će odnos bivanja, dakle konkretni čini iste osobe prema okolini varirati. Takav skok najjasniji je u poimanju vjere, gdje će se radikalni skok prema samome sebi, dakle intima odnosa između pojedinog subjekta i Boga pojaviti u konkretnom obliku. Takav konkretni oblik bit će stran, nepriopćiv, te izvan konvencionalnih okvira. Očajavajući pojedinac, točnije onaj pojedinac koji ne uspijeva dosegnuti vlastito 'ja' iznalazi razne načine kojima je nadomjestio prazninu s kojom se suočava.

Brojni su izvori koji tvrde da je sam Kierkegaard za života proživio faze razvoja o kojima govori njegova filozofija (estetski, etički i religiozni stadij). Tome svjedoči njegov rasipnički i boemski život u mladim danima, ali i propale zaruke s Reginom Olsen koje su čitateljima Kierkegaarda dobro poznate. Aferu s časopisom *Gusar (Corsair)* i borbu s danskom Crkvom također ne treba zanemariti. Skokoviti i dinamični odnosi između spomenutih filozofskih stadija s Dančevim osobnim životom svakako odaju dojam ironije. Stoga je opravdano upitati se, s obzirom na ironičnu povezanost života i filozofije: ako se Kierkegaardovo življenje sa specifičnog gledišta može nazvati mitskim,⁵⁵⁷ bi li onda sam Søren sa specifičnog gledišta određene trenutke vlastitog bivanja nazvao – karikaturom? To ne tvrdim, naravno, u namjeri omalovažavanja Sørena, već iz dijalektičko – komičnih razloga. Podsjećam da je Otac egzistencijalizma, tragač za stvarnim kršćanstvom, propovjednik sa strepečim strahom pred Abrahamovom vjerom ista osoba koja je 1836. nevjerojatnom rastrošnošću boemskog života zapala u epske financijske poteškoće.⁵⁵⁸ Kao

⁵⁵⁷U smislu izloženom u poglavlju “Oživljenje mita”, dakle gdje se pomoću konkretnog djelovanja usmjeruje prema transcendenciji.

⁵⁵⁸Kako Garff izvještava, Søren je te godine akumulirao dug od 1262 rixdollara, što je veći iznos od godišnje plaće sveučilišnog profesora. Puno je trošio na: kazalište, kupnju svezaka knjiga iz filozofije i književnosti, kapute, šešire, vožnje kočijama, hranu, vino, kutije posebne marke cigara (Las tres Coronas i La Paloma), posebne džepne torbice za njih, štapove za hodanje, svilene šalove, rukavice i poveći broj boca kolonjske vode. Također, svaki mjesec je konzumirao 500 grama venezuelanskog duhana za lulu zvanog Varinas – čisti duhan vrhunske kvalitete, prodavan u rolama od 6 komada u pletenim košarama od rogoza. Usp. Garff, *Søren Kierkegaard. A biography*, 102-103. Ove navike nisu samo tako iščezle. 1839. godine je kao nasljedstvo od oca Michaela primio ukupno 31,335 rixdollara. Doda li se tome iznosu prihod od dividendi, prihod od prodaje obiteljske kuće, te prihod od vlastitih autorskih aktivnosti, iznos se penje do oko 45,035 rixdollara. Do trenutka svoje smrti 11.11.1855., potrošio je gotovo sve. Garff je izračunao da ako je od trenutka primanja nasljedstva do Sørenove smrti prošlo 17 godina, znači da je prosječno trošio oko 2600 rixdollara godišnje. Usp. ibid. 517.

karikaturu je Kierkegaarda, u potpuno drugom kontekstu, predstavio navedeni časopis *Gusar*, izrugujući se Sørenovoj pojavi, odjeći i fiziologiji. Tako se unutar iste osobe u jednom trenutku nalazio ekstravagantni, ekscentrični hedonist, a u drugome ruglo ili možda društveni mučenik. S obzirom na odabir introspekcijsko-psihološkog pristupa, kako shvatiti toliku širinu konkretne osobe, filozofsko-svjetonazorskog zaokreta, ali i izrazu svoga jastva – sve unutar istoga bića? Poštivanjem već zadanih dijalektičkih principa opravdano je tvrditi da svako približavanje pronalaženju vlastitoga 'ja' također označava što takvo 'ja' nije. Pa ipak, neposredni problemi su jasni – kako prići subjektivizmu, odnosno obuhvatiti ga, razumjeti? Također, što nije manje važno – kako će se izraziti i pojaviti?

5. Problem subjektivizma kod Kierkegaarda

Poznata je činjenica kako je Kierkegaard sklon pisanju pod pseudonimima, štoviše, prvi Dančev polemički spis napisan je pod pseudonimom „A“, objavljen 1834.⁵⁵⁹ Ideja pseudonima označava mogućnost ocrtavanja različitih stajališta, te predstavljanja životnih ideala na način kako se predstavljaju i različite osobnosti, tako da se kroz izražavanje samoga sebe otkrije njihov značaj. Tako Swenson pojašnjava da su pseudonimski autori Kierkegaardove kreacije, ali njihovi svjetonazori, riječi i pogledi pripadaju njima samima (pseudonimima), te kao takvi nisu obavezni podudarati se sa Kierkegaardovim, već su ograničeni samo zahtjevima idealne dosljednosti.⁵⁶⁰ Utoliko, Dančeva pseudonimska izlaganja intrinzično sadržavaju svojevrsni zahtjev za koherencijom. Držim da se pri takvom pisanju ne radi isključivo o retoričko-literarnoj figuri, već su razlozi dublji utoliko što se lako iz njih može iščitati filozofska priroda. Prema norveškom filozofu Mjålaaandu, Kierkegaardovi pseudonimi predstavljaju instance neizravne, odnosno indirektna komunikacije (*indirekte Meddelelse*), s obzirom na to da su pseudonimi zapravo imena za subjektivne egzistencije u različitim oblicima. Utoliko, norveški profesor drži da Kierkegaard ne piše samo tekst, već piše i autora!⁵⁶¹ Søren se kao stvarni autor udaljava od vlastitog autorstva, te čitatelja često ostavlja u poziciji nesigurnosti i neodlučnosti prilikom interpretacijskog pristupa takvome djelu. Valja napomenuti da se Kierkegaardova uporaba indirektna komunikacije može shvaćati kao još jedno sredstvo antagonizma protiv Hegelove misli. Kako ovaj pristup razumije M. Taylor, izravno kritiziranje Hegela znači dolazak u odnos opozicije s njim, što označava dijalektički ulaz u Hegelovu misao koju se kritizira.⁵⁶² Drugim riječima, zaokret pojedincu potrebuje pluralnu neizravnost pri kojemu osobno reprezentacijsko iskustvo mora zadržati odmak od formaliziranih ili čak bivalentnih vrednovanja („za“ ili „protiv“). Za M. Mjålaanda se radi o obliku indirektna komunikacije definirane kao 'sokratski oblik pisanja', pri kojem se problem i odgovornost subjektivne egzistencije prebacuje na čitatelja koji je često provociran, uvrijeđen ili

⁵⁵⁹Usp. ibid. 49. Spis se zvao „Još jedna obrana velikih sposobnosti žena“ (eng. “Another Defense of Women’s Great Abilities,”). Søren je tada imao 21. godinu; spis je napisan 17.12.1834.

⁵⁶⁰Usp. Swenson, David: “Søren Kierkegaard”, *Scandinavian Studies and Notes*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian Study, Vol. 6, No. 1, 1920, 1-41, 16-17.

⁵⁶¹Usp. Mjålaand, Marius T.: “Postmodernism and deconstruction. Paradox, sacrifice and the future of writing”, u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd. 97-109, 101.

⁵⁶²Usp. Taylor, Mark C.; “Denegating God”, *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, Vol. 20, No. 4., 1994., 592-610, 600.

prevaren, te time naveden na svoj odgovor.⁵⁶³ Psihološki doprinos pseudonima kritizira norveški filozof R. Rosfort obraćajući pozornost na Kierkegaardov literarni stil koji je, čini se, povezan s psihološkom sferom, naslućujući tako svojevrsni doprinos psihologiji kao znanosti. Kako Rosfort tvrdi, poetski karakter Sørenovog pisanja, šarolikost i naglašavanje subjektiviteta, što podrazumijeva indirektnu komunikaciju i strast, otežava napredak istraživačkih aktivnosti koji se bave ovim problemom jer inzistiraju na jasnoći, preglednosti, objektivnosti i neutralnosti.⁵⁶⁴ Valjano je utvrditi kako moderni akademski *rigour* ne motri povoljno na Kierkegaardov stil u smislu znanstvenog doprinosa, ali isto tako je opravdano utvrditi da upravo elementi koji otežavaju psihološku klasifikaciju Kierkegaardovih pseudonima su isti oni na kojima počiva Dančeva retorika za izražavanje subjektivizma. Važno je istaknuti kako su neki od tadašnjih Sørenovih ciljeva i metoda ostali postojani – revolt protiv formalizma, protiv razumijevanja čovjeka kao kotačića u stroju i iznalaženje vlastitog 'ja' uslijed društveno-svjetonazorskih narativa. Kako je vidljivo, metoda i cilj njegove filozofije očito ne odgovaraju prikladno za akademsko-psihološku klasifikaciju. Pa ipak, meta je pogođena.

5.1. Kierkegaardov hermeneutsko-retorički izazov u pseudonimima

Mjalaandovom navodu da se pomoću 'Sokratskog stila pisanja' proziva čitatelja osobno i konkretno valja pridružiti i Žunecov uvid da je razlog Kierkegaardovog filozofiranja „obraćanje pojedincu i zaziv njegovih vlastitih moći u mišljenju vlastite egzistencije.“⁵⁶⁵ Istom obliku recepcije pridružuje se i američki filozof N. Kramer, koji tvrdi da Kierkegaardova uporaba pseudonimskog autorstva oslobađa čitatelja od autoriteta autora prilikom pristupa tumačenju teksta, čime se pojavljuje reverzija da izostaje dijalektika između čitatelja i autora, a na njezino mjesto postavlja se odnos čitatelja sa samim tekstom. Time Kramer ističe da je jedinstvo Kierkegaardovih tekstova metaforično, a ne doslovno, točnije, ono je analoško, a ne univočno.⁵⁶⁶ Pseudonimi funkcioniraju

⁵⁶³Usp. ibid. 'Sokratski oblik pisanja' je izraz koji sam pronašao kod Mjalaanda, a navodnici na izrazu su moji.

⁵⁶⁴Usp. Rosfort, René: "Kierkegaard's Conception of Psychology. How to Understand It and Why It Still Matters", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 454- 467, 455.

⁵⁶⁵Žunec, *Suvremena filozofija* 1, 156.

⁵⁶⁶Usp. Kramer, Nathaniel: "Kierkegaard and the Aesthetics of the Danish Golden Age", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 311-322, 313. Ovu tezu Kramer preuzima od Mackeya, iz njegovog rada iz 1971.

kao „analitički alat“ za istraživanje različitih pristupa životu – svaki od pseudonima gaji vlastiti pristup osjećajima, mišljenju i ponašanju, čime se čitatelja ne vodi samo prema razumijevanju strukture i integriteta, tvrdi Rosfort, već i afektivnost unutar određenih svjetonazora.⁵⁶⁷ Utoliko je Kierkegaardov naglasak na afektivnoj dimenziji određenih pristupa životu ipak krucijalan za razvoj Kierkegaardove psihologije.⁵⁶⁸ Stoga valja zaključiti da svojevrsni psihološki izraz kroz pseudonime ipak ima važnu ulogu za razumijevanje Kierkegaardovog opusa. Translacija takvog psihološkog izraza u akademsku psihologiju suočila bi se s preprekama, ali psihološki izraz ostaje dosljedno sredstvo izraza i tumačenja Dančeve misli. Valja istaknuti još jedan gotovo dijalektičan uvid do kojega dolaze Žunec i Kaufmann. Žunec iznalazi teškoće pri pomirenju poznavanja količine osobnog izraza u djelima koje Kierkegaard izlaže s Dančevom napomenom da u djelima pod pseudonimima nema ni jedne njegove riječi, dakle odlučnim distanciranjem. Žunec takvu poteškoću nadilazi tako da naglasi, odnosno uvede nakanu samoga autora koji ne želi stvoriti zatvoreni i univerzalni filozofski sustav, već obraćanje pojedincu kojega sokratovski izaziva na mišljenje o sebi samome.⁵⁶⁹ Takvim se pristupom posredno (indirektno) implicira subjektov pristup egzistenciji, osvrće ga se prema samorefleksiji. Kaufmann, s druge strane, tvrdi kako je Kierkegaardov stil izvrstan za svrhu za koju se koristi, unatoč tome što je često otežan. Uočljive karakteristike koje Kaufmann pripisuje tekstu su hitnost, epske digresije, filozofske akrobacije, te ples po užetu između ozbiljnosti i satire – pa ipak Kierkegaardov izričaj ne dozvoljava čitatelju da se izgubi u priči ili argumentu, već je konstantno suočavan s autorovom individualnošću te natjeran da, posredno tome, promišlja vlastitu.⁵⁷⁰ Utoliko, Žunec i Kaufmann prepoznaju dijalektičnost između čitatelja i (stvarnog) autora, ali, čini se, i između pseudonimskih autora i stvarnog autora. Opravdano je utvrditi da komplementarnim pristupom naposljetku dolaze do istog rezultata. Dakle, svi ovdje promatrani autori prepoznaju da se radi o 'smjerajućem izričaju', tekstu s namjerom koji u fokusu ima konkretnu jedinku.⁵⁷¹

⁵⁶⁷Usp. Rosfort: "Kierkegaard's Conception of Psychology", 458. Pojam 'analitički alat' je Rosfortov, navodnici su moji.

⁵⁶⁸Usp. ibid.

⁵⁶⁹Usp. Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 157.

⁵⁷⁰Usp. Kaufmann, Walter: "Kierkegaard", *The Kenyon Review*, Kenyon College, Vol. 18, No. 2, 1956, 182-211, 208. Sva navedena obilježja su prijevodi Kaufmannovih pojmova.

⁵⁷¹'Smjerajući izričaj' je moj nadodani pojam.

5.1.1. Problem pojma 'pojedince' kao utemeljenje problema subjektivizma

Utoliko što je polazište pojedinac, deduktivni pristupi svojstveni formalističkim filozofijama gube snagu s obzirom da nisu prikladni za predmet (konkretnog pojedinca). Pristup predmetu je ne samo sokratski (dovođenje pred vlastito samo-propitivanje), već smjera određenoj komprehenziji. Time želim reći da se ne koristi jasno, pregledno i neutralno sredstvo, već se u motrište uzima pojedinac, ali ne odvojen i raslojen, već holističan. Utoliko se pojedincu dodjeljuje vlastita afektivnost, svrha, izlaganje misli i svjetonazor, te se čitatelj suočava sa pseudo-pojedincem kakvog utjelovljuje pseudonim.⁵⁷² Kramerovo prenošenje Mackeyeve misli pojašnjava da će se za tumačenje tako razumljenog pojedinca potrebovati analogija kao sredstvo. Pozicija je čvrsta i legitimna; ukoliko se formalizirani, jasni i pregledni sustav zamijenio polaženjem od konkretnog pojedinca, utoliko odabir referenta tumačenja mora odgovarati navedenoj zamjeni. S obzirom na to da prikazanom polaženju od pojedinca manjka opći narativ pomoću kojih bi se na univerzalni način motrili njihovi atributi, referent se tada mora približiti od općih pozicija do razine bližoj pojedincu. Čini se da se radi o pojavi koju Mjallaand prepoznaje kod Climacusove⁵⁷³ retoričke strategije – pojmovi se razumiju izvan uobičajenog smisla, čineći tako retoričku analizu ključnom za filozofsku analizu. Dekonstrukcija takvih koncepata i njihovih dijelova neprenosivi su u drugi jezik, s obzirom da izmjenom namjerno pruženog konteksta gube svoj smisao. Takav sustav nije univerzalan, pa ostaje nepriopćiv.⁵⁷⁴ Mjallaand pri ovom uvidu nije usamljen, s obzirom da poljsko-američki filozof Broudy prilikom čitanja *Neznanstvenog zaglavka* dolazi do sličnih rezultata. Kierkegaard pod pseudonimom Johanna Climacusa, tvrdi H. Broudy, pojašnjava kako se istina ne može izravno (direktno) komunicirati, tj. prenositi. Ovaj filozof drži kako je Dančevo uvjerenje da filozofija, s obzirom da opisuje stvarnu objektivnost ne može opisati najvažniji mod stvarnosti – ljudsku egzistenciju.⁵⁷⁵ Stoga, ako istina može biti priopćena, onda se takvo priopćavanje mora odvijati neizravno (*must be communicated indirectly*). Zato Broudy drži da se Kierkegaardovo razumijevanje filozofije ovdje suočava s dilemom: zadrži li filozofija ideal objektiviteta, tada filozofija ne može komunicirati ljudsku egzistenciju – želi li filozofija opisivati i komunicirati istinu o ljudskoj egzistenciji, tada mora napustiti ideal objektivnosti i koristiti se oblicima

⁵⁷²Moj nadodani pojam. Mislim na "umjetne" pojedince koje Kierkegaard dočarava kroz pseudonimsko autorstvo.

⁵⁷³Pseudonim pod kojim je pisan Kierkegaardovo djelo *Završni neznanstveni zaglavak*.

⁵⁷⁴Usp. Mjallaand: "Postmodernism and deconstruction. Paradox, sacrifice and the future of writing", 103.

⁵⁷⁵Usp. Broudy, Harry S.: "Kierkegaard on Indirect Communication", *The Journal of Philosophy*, Journal of Philosophy Inc., Vol. 58, No. 9, 1961, 225-233, 225. Tekst iz *Neznanstvenog zaglavka* nije ograničen na predložen opis komunikacije i istine. "Biti u istini", kao i pojam istine, imaju šire značenje. Više o tome u poglavlju o istini.

komunikacije čiji je kognitivni status u filozofiji sumnjiv, tvrdi Broudy.⁵⁷⁶ Utoliko analogija, koju se može prepoznati u suočavanju pojedinca (čitatelja) s izlaganjem nekog od pseudonima, prikladno odgovara kao sredstvo tumačenja.

5.1.2. Odnos 'filozofske neposrednosti' i refleksije

Za Kramera problematiziranje Kierkegaardovih pseudonima spada u problematiziranje Kierkegaardovog razumijevanja estetike, što pojašnjava tvrdnjom da Kierkegaardova teorija neizravne komunikacije udaljava fokus čitatelja od same estetike kao takve, upravo kao što to čini njegova estetska sfera.⁵⁷⁷ Drugim riječima, neposrednost je ključna oznaka estetske sfere. Razumijevanje pojma neposrednosti u ovom kontekstu izražava američki filozof K. Prather, koji tvrdi da u strasti izražena neposrednost pridodaje estetskom načinu bivanja četiri ključne karakteristike, među kojima ubraja: prikupljanje iskustva, nedostatak refleksije, manjak izbora i očaj. Takvo bivanje se, tvrdi autor, odvija na relaciji trenutak-trenutak, želeći pri tome reći da se svako iskustvo veže uz događanje dok ono traje, upravo zato što se u estetskom življenju ne može percipirati kontinuitet radnje.⁵⁷⁸ Čini se da Prather iščitava pretpostavljeni filozofski element pri tvrdnji da, iako život pojedinca koji živi estetski može imati opći plan, taj život manjka pozadinskim principima.⁵⁷⁹ Prepoznavanje pozadinskih principa u životu, odnosno dijagnosticiranje njihova manjka je *par excellence* filozofski čin. Filozofija intrinzično zahtijeva refleksiju. Lako je uvidjeti dijalektiku na djelu: Prather kao filozof može prepoznavati filozofske elemente, s obzirom da kao filozof može reflektirati. Kierkegaardov je estetski pojedinac prema definiciji vezan uz neposrednost, što isključuje reflektiranje. Sam Kierkegaard kao stvarni autor istražuje struje misli, eksperimentira pseudonimima, čineći tako koherencijske sustave unutar kojih neki akteri reflektiraju, neki ne. Može se raditi o stvarnim ljudima (primjerice, Pratherov komentar Kierkegaardove misli) ili fiktivnim (rasprave između autora cedulja A i B unutar djela *Ili-ili*, gdje se radi o zagovaratelju estetskog nasuprot zagovaratelju etičkog načina življenja). Iznalaženje, odnosno tumačenje filozofskih elemenata (pa čak i u sferi življenja) ovisi o tumaču, onome koji

⁵⁷⁶Usp. *ibid.*

⁵⁷⁷Usp. Kramer: "Kierkegaard and the Aesthetics of the Danish Golden Age", 313.

⁵⁷⁸Usp. Prather, Kieran: "Kierkegaard's Symbolic Use of 'Don Giovanni'", *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Vol. 12, No. 3, 1978, 51-63, 53.

⁵⁷⁹Usp. *ibid.* 53.

interpretira, a čini se, ne o realnoj i objektivnoj situaciji (koja kod Kierkegaarda, čini se, uživa tek marginalnu vrijednost). Time raste važnost uloge tumačenja, hermeneutike, ali i Kierkegaardove retorike za razumijevanje Dančeve misli. Manjak refleksije prepoznat je kao obilježje estetskog življenja koje izravno slijedi iz definicije neposrednosti, tvrdi Prather. Ako bi se pojavila refleksija, tada bi subjekt bio intimno vezan uz događaj, ali time bi ugrozio status estetskog življenja. Neposrednost je utoliko nerefleksivna jer činima pristupa objektivno.⁵⁸⁰

5.1.3. Mogućnosti i impresija u 'estetskom življenju'

Stoga se uz prikazano razumijevanje estetike veže senzizam, raspoloženje i impresija. Impresija pseudo-pojedinca na čitatelja sasvim legitimno može biti neposredna, čak površna. Ovu pojavu uočava i Žunec. Hrvatski filozof tvrdi da: „Pseudonimi i za Kierkegaarda samog predstavljaju kušnje i iskustva mnogih mogućnosti koje je sam prošao: distancirana pseudonimija preobrće se tako u neposrednost.“⁵⁸¹ Utoliko Žunec prepoznaje vezu između pseudonimije i problema subjektivizma te iznalazi kako pojam 'istine' kojeg Kierkegaard koristi nije objektivna istina, pa čak ni istina filozofskih sustava ni objavljenih religija, već subjektivna istina pojedinačne egzistencije, odnosno odabir vlastite egzistencije.⁵⁸² Spomenute „mogućnosti“ u Dančevoj misli prepoznaje i E. McLane, tvrdeći da takve „mogućnosti“ ne dolaze od potpuno nezainteresiranog autora, već predstavljaju ponekad aktualnog Kierkegaarda, ponekad mogućnosti koje je sam Kierkegaard vidio u sebi; bilo da se radilo o onima koje je želio izbjeći, ili koje se nadao ostvariti.⁵⁸³ „Mogućnosti“ tematizira i D. Schenk, tvrdeći da estetski radovi kod Kierkegaarda predstavljaju mogućnosti života i biće u imaginaciji, bez potrebe prenošenja činjenica u nešto osobno. Upravo zbog neizravnosti, takvi radovi mogu izravno tematizirati maštu (*imagination*) koja dočarava vlastiti svijet, kako tvrdi Schenk.⁵⁸⁴ Takvo „dočaravanje vlastitog svijeta“, kako ga naziva Schenk, zapravo je sintagma koja slikovito opisuje ono što je analitičko-epistemološki već nazvano koherencijskim sustavom. Estetsko življenje veže se uz svojevrsnu preplavljenost mogućnostima

⁵⁸⁰Usp. ibid. 54.

⁵⁸¹Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 157.

⁵⁸²Usp. ibid.

⁵⁸³Usp. McLane, Earl: “Kierkegaard and Subjectivity”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 8, No. 4, 1977, 211-232, 217.

⁵⁸⁴Usp. Schenk, David: “A Panegyric To Søren De Silentio” *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 71, No. 4, 1988, 581-599, 594.

dok se istovremeno ne zahtijeva nikakva odluka oko pristupa takvim mogućnostima.⁵⁸⁵ Prema tome, poimanje mogućnosti je ovdje vezano uz interes subjekta, čak izbor. Utoliko je odlika estetskog življenja sklonost mogućnostima, njihovo (posredno) generiranje i uviđanje uz posredno impliciranje sfere vlastitog subjektivizma, tj. interesa. Iz vidika estetskog življenja, pristup mogućnosti predstavlja ključnu vrijednost. Još jednu recepciju Kierkegaardovog razumijevanja mogućnosti donosi D. González tvrdeći da Dančev egzistencijalistički pristup estetici ne označava isključivo tijek događanja u životu pojedinca, već također življen i u mašti, što donosi i skup mogućnosti.⁵⁸⁶ Složimo li se s Gonzálezom, tada neposrednost, kao ni pseudonimi, ne moraju biti slika nečeg stvarno postojećeg, već uvjet impresije.

5.1.4. Višesmislenost Kierkegaardove uporabe pojma 'estetika'

Opravljan je navod Zurovca da je Kierkegaardov estetski stadij ponajviše ustanovljen u svijetu mogućnosti i mediju mašte. Međutim, Zurovac posreduje Adornov uvid da Kierkegaard ne provodi doslovno pojam estetskog, s obzirom da se unutar pojma isprva podrazumijeva grčka riječ *αἰσθησις* koja označava osjetljivost, osjetilno iskustvo, pa i način života koji proučava ono što nije stvarno, nego moguće. Danac pod riječju estetskog nadodaje i područje umjetničkih djela, kao i držanje, odnosno ponašanje čovjeka. Drugim riječima, tvrdi Zurovac, čovjek prema Kierkegaardu može živjeti estetski bez da načini umjetničko djelo.⁵⁸⁷ Problem moguće uključenosti umjetničkog karaktera u Kierkegaardovu misao primjećuje i Kramer, te pojašnjava da Kierkegaard često ne pravi razliku između estetike razumljene kao filozofske grane (koja se bavi pitanjima ljepote, ukusa i estetskog suda) i egzistencije općenito. Prema Krameru, prikazana teškoća u razlikovanju ne proteže se samo na odnos estetika (filozofska) i egzistencija, već i na razlikovanje estetike, etike i filozofije općenito.⁵⁸⁸ Upravo ovaj problem González povezuje s Kierkegaardovim retoričkim izričajem. On tvrdi da se u nekim Kierkegaardovim djelima opis „neposrednosti“ koristi kao oblik estetskog tumačenja egzistencije, te ga se izlaže paralelno s razmatranjem nekih konkretnih djela umjetnosti. González posebno naglašava Dančev prvijenac, djelo *Ili-ili* u kojem se koriste primjeri

⁵⁸⁵Usp. Tilich, "Existential philosophy", 51.

⁵⁸⁶Usp. González Darío: "Existence and the Aesthetic forms", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 355-366, 355.

⁵⁸⁷Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 17.

⁵⁸⁸Usp. Kramer, 312. Podrijetlo predložene povezanosti autor iznalazi u antici, odnosno Platonovoj teoriji dobra i Aristotelovoj Poetici. Usp. ibid.

preuzeti iz tragedije, opere, drame i komedije u prvom djelu knjige. Time González zaključuje kako je perspektiva, nadasve prema umjetničkim djelima bitna značajna estetskog načina postojanja.⁵⁸⁹ Takva perspektiva se koristi maštom kao sredstvom kojim pojedinac „razdvaja samoga sebe na sve moguće varijacije“. Prikazani vidik mašte ne oslikava stvarni oblik, već sjene, odnosno istraživanje 'sjena' koje subjektu izgledaju kao on sam, tražeći tako varijaciju koja bi izgledala poput njega samog. Utoliko iznalaženje 'sjena' kao varijacija samoga sebe predstavlja pregršt mogućnosti pred kojima se nalazi.⁵⁹⁰ 'Sjena' kao sredstvo pojašnjenja mogućnosti prikladno je i analogno, utoliko što oboje predstavljaju neku, još nepoznatu stvarnost. Žunecov pristup se može lako povezati s ostatkom prikazane recepcije oko problematiziranja pseudonimije. Valja istaknuti Kaufmannovu kritiku pseudonimskog nastojanja - njemačko-američki filozof i legendarni prevoditelj drži da unatoč mnoštvu korištenih pseudonima Kierkegaard nikada zapravo ne nestaje iza svoga rada, kako bi to činili Platon ili Hegel.⁵⁹¹ Ovaj problem prepoznaje i Žunec tvrdeći: „Kao i u mnogih drugih filozofa nakon Hegela, pitanje je li filozofija još uopće moguća odražava se u neodredivosti filozofijske naravi pojedinog djela pa je i kod Kierkegarda upitno zapitati se je li njegovo djelo još filozofija”.⁵⁹²

5.1.5. Koherencija neposrednosti i vremenitosti (na primjeru 'posjedovanja' i 'maskenbala')

Odluči li se pojedinac za refleksiju, promišljanje o navedenim oznakama dok je pod njihovim utjecajem, tada se nadilazi kategorija neposrednosti. Nedostatak refleksije je prema Pratheru, kako je već rečeno, karakteristika estetskog življenja koja nužno proizlazi iz definicije neposrednosti. Neposrednost je nerefleksivna upravo zato što događanja promatra objektivno; reflektiranje bi, nasuprot tome, subjekta intimno povezalo sa događajem, čime bi se pojavio na području etičkog življenja.⁵⁹³ Subjekt koji estetski živi jasno traži neposrednost, kako je izričito izrečeno u *Dnevniku zavodnika*.⁵⁹⁴ Takva neposrednost sadrži distinkciju aktualnog uživanja, pri kojem se želi izričito umjetnički uživati, a ne posjedovati predmet.⁵⁹⁵ Posjedovanje, odnosno pripadnost u estetskom

⁵⁸⁹Usp. González: “Existence and the Aesthetic forms”, 356.

⁵⁹⁰Usp. ibid.

⁵⁹¹Usp. Kaufmann: “Kierkegaard”, 208.

⁵⁹²Žunec, *Suvremena filozofija* 1, 156-157.

⁵⁹³Usp. Prather: “Kierkegaard's Symbolic Use of ‘Don Giovanni’”, 54.

⁵⁹⁴Usp. Kierkegaard, Sören: *Dnevnik Zavodnika*, preveo Danko Grlić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1975, str. 76. *Dnevnik* je dio većeg djela *Ili-ili*.

⁵⁹⁵Usp. ibid., 68. Autor se koristi primjerom djevojke, odnosno zavodnikovog posjedovanja djevojke.

stadiju je nužno slučajna (iako subjekt može steći dojam razlikovanja bitnog i slučajnog pripadanja), kako je pojašnjeno u *Brevijaru*.⁵⁹⁶ Čini se da prikazano razlikovanje posjedovanja (kao slučajno i bitno; što na estetskoj razini za Kierkegaarda zapravo i ne predstavlja razliku) predstavlja hipotetski predikat utemeljen na mogućnostima. Posjedovanje prema definiciji podrazumijeva nekakav vremenski tijek, a ipak, prema Pratheru je već utvrđeno da se estetsko življenje odvija na relaciji trenutak-trenutak, što ponovno vraća fokus na definiciju neposrednosti. Zato Kierkegaard naglašava da se u estetskom življenju svako posjedovanje u konačnici reducira na slučajno. Umjetničko uživanje kod Kierkegaardovog zavodnika zato se ne odnosi isključivo na užitak, već naslađivanje u mogućnostima, te ga ne privlači pojedinačna ljepota, već totalitet u mnogostrukim likovima i bitnoj jedinstvenosti.⁵⁹⁷ Sintagma „totaliteta u likovima“ neodoljivo podsjeća na Dančevo razumijevanje konkretnosti, odnosno inzistiranje na holističnom razumijevanju pojedinca te tvrdnju da je pojedinac apsolut, imajući pri tome na umu uronjenost, 'bačenost' pojedinca u vlastitu egzistenciju. Pa ipak, čini se sve jednostavnijim zadatkom uvidjeti sve jasnije privacije koje se imanentno pojavljuju unutar estetskog oblika življenja. Slažem se s Pratherom kako je ključna privacija nedostatak izbora koja je neposredni izvod nedostatka refleksije. Autor elaborira tvrdeći da izbor pretpostavlja svojevrsnu refleksiju, odnosno intelektualnu aktivnost o temi, te je nemoguće uspostaviti izbor bez takvog utemeljenja. Također, izbor zahtijeva obavezu, predanost prema odluci i prihvaćanje posljedica, što su, prema Pratheru, nemogući uvjeti za subjekta koji živi u neposrednosti.⁵⁹⁸ Stoga je opravdana Kierkegaardova slika maskerade koju donosi u *Brevijaru*: estetsko življenje opisuje se poput bala pod maskama, gdje se subjekta (koji estetski živi) zapravo ne može istinski upoznati, buduće da je svako njegovo objavljivanje svojevrsna obmana, a istovremeno, jedini način bivanja koji je u tom trenutku estetskom subjektu prihvatljiv.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶Usp. Kirkegaard, *Brevijar*, 18.

⁵⁹⁷Usp. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, 30. Autor se ponovno koristi ženskom ljepotom kako bi pojasnio ovaj navod. Očito je da neposrednost estetskog življenja, kako se na ovom mjestu prikazuje, pretpostavlja svojevrsni odnos između užitka i mogućnosti. Naime, pojava da 'zavodnik ne traži užitak, nego se naslađuje u mogućnostima' donosi svojevrsnu redundanciju (Ne traži užitak, nego se naslađuje....). Navedena pojava, držim, nije analitički problem, već namjerna autorova antropološka redukcija. Naime, izuzme li se dimenzija vremenskog tijeka u korist "trenutka-prema-trenutku", a subjekta se preplavi mogućnostima (čak na antropološkoj razini), neizbježno je povezivanje mogućnosti sa konkretnim događajima i stanjima u kojima se subjekt zateče. Dakle, estetsko življenje zahtijeva neposrednost što subjekta zadržava u trenutku, dok je istovremeno preplavljen mogućnostima. S obzirom da je potraga za uživanjem (pa čak i umjetničkim uživanjem) također jedno od ključnih obilježja estetskog življenja, tada će se eventualno, nužno povezati uživanje i mogućnost u nekoj instanci. Prema tome, vjerujem da "zavodnikova redundancija", kako ju nazivam, nije analitički problem, već antropološka poruka samog Kierkegaarda.

⁵⁹⁸Usp. Prather: "Kierkegaard's Symbolic Use of 'Don Giovanni'", 54.

⁵⁹⁹Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 18.

5.2. 'Istina' ili lažna epistemologija

Opravdano je složiti se sa Schachtovom tvrdnjom kako Kierkegaardovo izlaganje 'istine' i 'subjektiviteta' zauzima poveći dio važnog Dančevog filozofskog rada, tj. *Neznanstvenog zaglavka*, te ističe usku povezanost takvog poimanja istine sa strastvenom afirmacijom, uz predstavljanje subjektiviteta kao uvjeta pridobivanja određenih vrsta znanja.⁶⁰⁰ Drugo ključno Kierkegaardovo djelo u kojem tematizira pojam istine je *Filozofsko trunje*, iz kojeg Crocker razumije da Dančevo shvaćanje istine nije epistemološko nego egzistencijalno. Značajka egzistencijalizma koju Crocker prepoznaje je uvid kako je čovjek izgubio nešto temeljno za bivanje čovjekom kao čovjekom, utoliko nešto što nazivam specifično ljudskim. Prema tome, tvrdi autorica, želi li čovjek postići samo-ispunjenje, tada mora ponovno (s)tvoriti taj nedostatak (*re-create*). Navedeno kreiranje trebalo bi čovjeku omogućiti da (potencijalno) postane samim sobom, ali to ne može postići sam, tvrdi Crocker.⁶⁰¹

5.2.1. Holističnost subjekta kao opterećenje pojma istine

Austrijsko-američki filozof morala P. Edwards razlikuje dva načina na koji se može prilaziti istini u kierkegaardovskom smislu riječi. Prvi bi bio objektivni smisao pri kojem se uvjerenje ili tvrdnje podudaraju s činjenicama, dok u drugom slučaju 'biti-u-istini' označava istinu u subjektivnom smislu, odnosno iskreno uvjerenje bez oklijevanja, dakle potpuna predanost.⁶⁰² Istu distinkciju prepoznaje i Sefler, pozicionirajući tematiku поближе izvorištu egzistencijalizma. Ovaj autor tvrdi da pri razumijevanju apstraktne objektivne istine nema smisla govoriti o „istini za mene“, što je zapravo točno ona formulacija istine koju Kierkegaard ima na umu. Naime, objektivnim istinama pojedinac se ne može strastveno posvetiti, niti u njima iznaći svrhu i smisao vlastitog života. Istine koje bi to omogućile, odnosno subjektivne, ne pružaju se odjednom, već se postepeno shvaćaju kroz ljudske egzistencijalne težnje.⁶⁰³ Razlikovanju se pridružuje i S. Evans, tvrdeći da

⁶⁰⁰Usp. Schacht, Richard: "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", *Canadian Journal of Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. 2, No. 3, 1973, 297- 313, 297.

⁶⁰¹Usp. Crocker, Sylvia F.: "Sacrifice in Kierkegaard's 'Fear and Trembling'" *The Harvard Theological Review*, Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, Vol. 68, No. 2, 1975, 125- 139, 130.

⁶⁰²Usp. Edwards, Paul: "Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity", *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 46, No. 176, 1971, 89-108, 95.

⁶⁰³Usp. Sefler, George F.: "Kierkegaard's Religious Truth: The Three Dimensions of Subjectivity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 2, No. 1, 1971, 43-52, 45-46.

Kierkegaard poimanjem istine ne razmatra opći epistemološki problem, već pitanje o istini koja je u bitnom odnosu prema egzistenciji. Time se Evansovo pozicioniranje Kierkegaardova pojma istine podudara s pozicioniranjem kojeg nudi Crocker. Stoga, precizira Evans, želi li kakav analitički filozof inzistirati na vidiku istine kroz bivalentne vrijednosti, Kierkegaardova pitanja za njega neće predstavljati prava pitanja. Nasuprot tome, poželi li se razgovarati o prijateljstvu ili odanosti, tada valja uvidjeti kako se određene tvrdnje mogu karakterizirati kao 'istinite' (ili neistinite), ali izlazeći iz okvira klasičnih formalnih bivalentnih sudova.⁶⁰⁴ Sefler utoliko pojašnjava kako značenje Kierkegaardovog pojma subjektivne istine izražava ne samo strastvenu usmjerenost jastva u odnosu prema istini, već i da je samome subjektu intrinzičan nepotpuni karakter ljudske egzistencije.⁶⁰⁵ Valja istaknuti da je egzistencija za Kierkegaarda ekvivalent odabiranju i glumi; utoliko je Dančevo pitanje kakva je vrsta (od dvaju navedenih) posrijedi u donošenju odluka. Drugim riječima, prema Evansu egzistencija je proces aktualiziranja etičko-religijskih mogućnosti, što prema ovome filozofu znači da opis 'istinitog' spada u širem smislu u oblik korespondencijske teorije.⁶⁰⁶ Valja nadodati Jacobyjev navod kojeg ovaj filozof iznalazi iz *Filozofskog trunja*, a to je da na pitanje „može li istina biti naučena?“ nema jednostavnog, bivalentnog odgovora. Nemogućnost redukcije epistemološke vrijednosti ovog pitanja na jednostavno 'da' ili 'ne' počiva na razumijevanju pojma 'istine' koje nije, tvrdi Jacoby, kantovskog smisla usklađenosti između misli i objekata, već usklađenost misli i empirijskog bivanja (*empirical being*).⁶⁰⁷ Čini se da se Schacht slaže s Jacobyjem i Crocker, tvrdeći da je 'čovjek u stanju istine' u odnosu na vlastitu bitnu (*essential*) prirodu kao ljudskog bića, tj. „zbijskog čovjeka“. Radi se o življenju na takav način da ljudsko aktualno stanje korespondira s vlastitom bitnom prirodom, tj. kada se nalazi u aktualnosti kako bitno treba. Prema tome, Schacht ilustrira reflektivan karakter čovjeka. Stoga, tvrdi, čovjek je u stanju istine kad je potpuno subjektivan; drugim riječima, subjektivitet je njegova „istina“, što predstavlja stanje koje pojedinac mora zadobiti kako bi održavao vlastitu istinitost prema vlastitoj bitnoj prirodi.⁶⁰⁸ Kretanje ili prilazak prema vlastitoj bitnoj prirodi kod Kierkegaarda Crocker razumije dvojako, na epistemološki i praktični način.

⁶⁰⁴Usp. Evans, Stephen, C.: “Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?” *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer Vol. 7, No. 1, 1976, 288-299, 291.

⁶⁰⁵Usp. Sefler: “Kierkegaard's Religious Truth”, 46.

⁶⁰⁶Usp. Evans: “Kierkegaard on Subjective Truth”, 291.

⁶⁰⁷Usp. Jacoby, Matthew, G.: “Kierkegaard on Truth”, *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 38, No. 1, 2002, 27-44, 33-34.

⁶⁰⁸Usp. Schacht: “Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith’”, 300.

Time autorica želi reći da se pojedinac mora suočavati s događajima koji mu predstoje na istovremeno realan i moralan način. Izgubljena ljudskost, tj. izgubljen put prema vlastitom jastvu, Crocker uviđa u nemogućnosti subjekta da sebe vidi historijsko-teološki; odnosno nemogućnost povezivanja apsolutnog s konkretnim pred sobom.⁶⁰⁹ Kierkegaard je svjestan da ljudska uvjerenja mogu biti pogrešna, te da uvjerenje u faktualno pogrešne iskaze i dalje ostaju pogrešna. To, međutim, nije predmet njegova diskutiranja istine. Ključna pojava koju Danac naglašava je prožimanje i transformiranje egzistencije pojedinca uslijed uvjerenja do kojih navedeni pojedinac drži.⁶¹⁰ Drugim riječima, drži Evans, Kierkegaard želi naglasiti brigu i važnost manifestiranja 'istine' u vlastitom djelovanju, a ne spekuliranje i formalnu ispravnost, valjanost.⁶¹¹ Time se uviđa prijelaz od stanja neposrednosti (koje obilježavaju mogućnosti i mašta) do konkretnog izražavanja istine za pojedinca, odnosno onog "istinitog za mene". González također naglašava povezanost kršćanstva i egzistencijalizma kod Kierkegaarda na način da Danac drži kako krajnji značaj kršćanstva *kao prakse* ne može biti reduciran na oblike ontoloških temelja, što vodi do povezivanja pojmova prakse i (specifičnog pojma) istine – istina ovdje nije opis objektivnog znanja, već istina *za mene*.⁶¹² Komplementarne tvrdnje donosi Schacht, tvrdeći da Kierkegaard drži kako egzistirajući pojedinac nikada ne može postati potpuno racionalan, objektivan i neosoban spoznavatelj, već radije pod vidikom bitnog subjektivizma naglašava pojam strasti, odnosno osobne prednosti i odgovornosti prema vlastitim činima i djelima.⁶¹³ 'Istina' se prima kroz pojedinčev subjektivitet, ali Sefler naglašava da takav proces ne označava potpunu imanenciju, s obzirom da se opseg pojma istine proteže i izvan opsega pojma subjekta, već pojedinac istinu susreće (prima) isključivo pomoću subjektiviteta.⁶¹⁴ Utoliko se radi o ostvarenoj mogućnosti (potencijalu) koje su već spomenute s Evansovim tumačenjem Kierkegaardovog razumijevanja egzistencije kao procesa aktualiziranja etičko-religijskih mogućnosti. Tako Crocker pojašnjava navod iz *Neznanstvenog zaglavka* da okretanjem individue prema vlastitom jastvu, individua čini kretanje prema kojemu postaje subjektivnija, čime se razvija temeljni potencijal kojeg subjektivitet kao takav predstavlja. Samo tako je individua spremna prihvatiti "vječnu sreću" kojom ju

⁶⁰⁹Usp. Crocker: "Sacrifice in Kierkegaard's 'Fear and Trembling'", 133-134.

⁶¹⁰Usp. Evans: "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?", 294.

⁶¹¹Usp. *ibid.* 294-295.

⁶¹²Usp. González: "Kierkegaard's skepticism", 136. Svi kurzivi u ovome navodu su Gonzalezovi.

⁶¹³Usp. Schacht: "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 301-302. Nemogućnost potpuno neosobnog pojedinca predstavlja poveznicu Kierkegaardove i Nietzscheove misli.

⁶¹⁴Usp. Sefler: "Kierkegaard's Religious Truth", 49.

“kršćanstvo želi obdariti”.⁶¹⁵ Utoliko je prethodno spomenuti tipično ljudski nedostatak subjektivno jastvo, iznalaženje samoga sebe i bivanje sobom. Odnosi li se individua subjektivno prema samoj sebi, strastveno i ‘istinito’, tada ulazi u unutrašnju vezu s Bogom. Crocker ističe da je formula koja izriče subjektivnu prirodu istine: “objektivna nesigurnost”, koju uspoređuje s formulom za vjeru: “aproprijacijski proces najstrastvenije nutrine”. Jasna konkluzija koju Crocker želi istaknuti je da vjera pokazuje kako se individua odnosi prema istini.⁶¹⁶ Tako postaje jasnim Evansov iskaz da su doktrine kršćanstva bitno vezane uz stupanj okretanja unutrašnjosti (*inwardness*), tj. samome sebi, kao i moralnoj ozbiljnosti koja karakterizira subjekta koji egzistira u istini. Utoliko ovaj autor izvodi konkluziju da je teološka valjanost produkt egzistencijalne istine.⁶¹⁷ Valja još jednom podsjetiti na komplementarnu povezanost Evansovog prikaza doktrine kršćanstva kao bitno vezane uz okretanje unutrašnjosti s Jacobyjevim tumačenjem maksimiziranog kršćanstva u čiji opseg ulazi i praksa, tj. činjenje i performansa. Oba tumačenja afirmiraju Kierkegaardovo polaženje od konkretnog pojedinca, te se očito u prikazanim obilježjima kršćanstva radi o povezivanju kršćanstva i egzistencijalizma, koje je utemeljeno na polaženju od konkretnog pojedinca. Isto polazište afirmira i Crocker, tvrdeći da je ovdje Bog istina za egzistirajućeg pojedinca, dok vjera pojašnjava način “kako” se individualno odnosi prema Bogu. Takvo “kako” Crocker pozicionira kao historijsko, odnosno strastveno kretanje odluka.⁶¹⁸ Izneseni stavovi ovdje promatranih filozofa na neki su način objedinjeni u Edwardsovom radu. I sam naglašava distinkciju između “kako” i “što” kao bitnog motiva Kierkegaardovog nauka o istini koja je subjektivitet. Jacoby čak ističe tumačenje Biblije pri kojemu Sveto Pismo ne pojašnjava Božje *jest*, već se fokusira na ilustriranje “kako” se individua mora odnositi prema Bogu. S obzirom da Dančevo kršćanstvo oblači egzistencijalističko ruho, odnosno naglašava konkretnu praksu i performansu, tada valja uvidjeti, tvrdi Jacoby, da egzistencijalističko tumačenje donosi svojevrstan referent prema kojemu određena pitanja dobivaju na važnosti dok druga gube.⁶¹⁹

⁶¹⁵Usp. Crocker: “Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*”, 134. Kurzive i i sintagme preuzimam od autorice.

⁶¹⁶Usp. ibid. Sintagme u navodnicima preuzimam od autorice.

⁶¹⁷Usp. Evans: “Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?”, 296.

⁶¹⁸Usp. Crocker: “Sacrifice in Kierkegaard's *Fear and Trembling*”, 134.

⁶¹⁹Usp. Jacoby: “Kierkegaard on Truth”, 29.

5.2.2. Specifična povezanost istine i vjere

Utoliko je jasno kako se Kierkegaardov pojam vjere kao najveće strasti značajno razlikuje od pojma vjere drugih autora kršćanske tradicije. Objektivna nesigurnost koju je Crocker istaknula, Edwards pojašnjava tvrdnjom da za Kierkegaarda nema vjere bez rizika; čak štoviše, rizik vjeri omogućuje svojevrsnu napetost koja je Dancu vrlo poželjna.⁶²⁰ Time se i vjera pozicionira na dijalektičko tlo koje prepoznaje Pojman – spasenje se postiže kroz očaj i patnju.⁶²¹ Vjera, dakle, ne samo da u vlastitom pojmu ‘uključuje rizik od objektivne nesigurnosti’, već i činjenicu da je vjernik potpuno svjestan takve objektivne nesigurnosti. Stoga Edwards prenosi kako je jasan izvod da vjera predstavlja kontradikciju između beskrajne svijesti (jastva individue) i objektivne nesigurnosti.⁶²² Drugim riječima, kada bi se Bog zahvaćao objektivno, tada se ne bi radilo o vjeri. Utoliko je jasnije zašto Danac vjeru (kao aktivnost ili čin) pozicionira na polje ‘beskrajne strasti’, a ne na, primjerice, polje epistemologije. Potraga za znanjem u klasičnom razumijevanju epistemologije u pravilu bi isključivala aktivnost koju Kierkegaard razumije u poimanju vjere, neposredno iz razloga što takva vjera nije ograničeni ili nepotpuni oblik znanja. Štoviše, prikazano argumentiranje očituje razliku u svrsi, tj. τέλος pojma vjere: klasična epistemologija stremila bi za upotpunjenjem spoznaje, jasnim kriterijima i opravdanjima pojma znanja. Jasno je kako Kierkegaard ne dijeli ovaj cilj,⁶²³ već se opredjeljuje postaviti ga na polje beskrajne strasti. Za ilustraciju koncepta odabran je afektivan pojam, u širem smislu bliži psihologiji nego epistemologiji. Pa ipak, obje kategorije ne pogađaju namjeravani cilj. Istaknuta strast najsnažnije aficira pojedinca koji ju konkretno osjeća. Stoga se ne radi o pozivu za dodatnim formaliziranjem pojma strasti (što bi bio prilog nekoj drugotnoj, odvojenoj kategoriji), već povratku fokusa prema konkretnome pojedincu, uz dodatak da je pojedinac sada svjestan objektivne nesigurnosti, odnosno rizika. Svijest o takvoj kontradikciji utoliko ne predstavlja uvid u logičku (formalnu) kontradikciju, već svijest slobodnog bivanja u kontradikciji. Drugim riječima, vidik življenja dolazi do kontradikcije koju se slobodno, svjesno i aktivno odabire, upravo snagom apsurd. Crocker, primjerice, ovaj pojam vjere pozicionira kao

⁶²⁰Usp. Edwards: “Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity”, 94.

⁶²¹Usp. Pojman, Louis P.: “Kierkegaard on Faith and Freedom”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 27, No. 1/2, 41-61, 49.

⁶²²Usp. Edwards: “Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity”, 94. Sintagmu u navodnicima rabi Kierkegaard, u ovom slučaju je preuzeta od Edwardsa.

⁶²³Utoliko se neopravdanim čine pokušaji koji bi Kierkegaardovo razumijevanje istine, pa samim time i vjere svrstavali na tlo klasične epistemologije. Takvi pokušaji predstavljaju postavljanje pogrešne metode na pogrešan problem koji često vode do kategoričkih falacija. Prikazani primjer je instancirani oblik prvog spomena ovog problema koji je otvoren već u uvodu doktorskog rada.

oblik biranja, prije nego mišljenja. Kao pojašnjenje poseže za likom Abrahama te tvrdi, potraži li se noetički element Abrahamova odgovora na Božji zahtjev, teško je ne zapasti u određene kontradiktorne vidike – pa ipak, ključna misao koju Danac uviđa u Abrahamovom liku je egzistencijalni i konkretni čin.⁶²⁴ Pojavu odnosa prikladne korespondencije između mišljenja i bivanja uviđa González, koji se ne priklanja takvoj korespondenciji, već naglašava da se radi o aktualnosti egzistencije koju određuje napetost, dok iskustvo ne-korespondencije između bivanja i mišljenja označava izraz strastvenog interesa individue, koji je zapravo prisvajanje vlastite aktualne egzistencije.⁶²⁵ Edwards pojašnjava istu tematiku tvrdeći da se vjera ne može iznaći gdje je objektivnost zadana imajući pri tome u vidu matematičke propozicije i činjenične iskaze. Zadana objektivnost za njega predstavlja 'indiferentnu istinu'. Utoliko se na pitanju Božjeg opstojanja ili besmrtnosti dolazi do objektivne nesigurnosti koja povećava tenziju preko koje beskrajna strast teži jastvu. Za Edwardsa je zato istina pothvat koji odabire objektivnu nesigurnost strašću neograničenoga.⁶²⁶ Na istoj liniji argumentiranja nalazi se i Swenson, kojemu je također jasno kako vjera nije utemeljena u nužnostima logike, te da se čvrstina vjere ne može mjeriti sa vjerojatnostima povijesti ili prirodnih znanosti, već njezin predmet postoji za beskrajni subjektivni interes kojeg se živi.⁶²⁷ Na mjesto 'zainteresiranog znanja' (*interested knowing*) González postavlja znanja etike i religije, s obzirom da obje zahtijevaju svojevršno znanje o samome sebi, tj. komprehenziju vlastitosti u egzistenciji. Za ovoga autora zainteresirano ili interesantno (*interested*) je ono znanje koje označava među-bivanje egzistencije (lat. *inter-esse* ili eng. *being-in-between*).⁶²⁸ Isti fenomen uz ponešto drugačiji vidik nudi Jacoby koji prenosi Climacusove tvrdnje da je vjera oblik najintenzivnije strasti za Bogom, te kao takva predstavlja najčišći oblik subjektivnosti, te ga naziva 'beskrajnim strastvenim interesom'. Zato Jacoby dolazi do pojašnjenja – ako je vjera najviši izraz subjektiviteta (što prema ovome autoru također predstavlja i suprotnost spekulativnoj filozofiji), onda "istina je subjektivitet".⁶²⁹ Ovaj autor naglašava da nije subjektivitet opisan kao istina – već

⁶²⁴Usp. Crocker: "Sacrifice in Kierkegaard's 'Fear and Trembling'", 128.

⁶²⁵Usp. González: "Kierkegaard's Skepticism", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 126-137. 135.

⁶²⁶Usp. Edwards, "Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity", 94. Sintagma 'indiferentna istina' i navodnici su Edwardsovi.

⁶²⁷Usp. Swenson, David F.: "The anti-intellectualism of Kierkegaard, *The Philosophical Review*, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, Vol. 25, No. 4, 1916., 567-586, 584-585.

⁶²⁸Usp. González: "Kierkegaard's Skepticism", 135. Prikazani latinski i engleski korijenski oblici riječi "među-bivanje" su Gonzálezovi.

⁶²⁹Usp. Jacoby: "Kierkegaard on Truth", 37. Tvrdnja "istina je subjektivitet" je česta u djelu *Concluding scientific postscript*, te je popularna i dobro poznata znanstvenoj zajednici. S obzirom na širinu tumačenja, čini se da njezino tumačenje ipak nije potpuno iscrpljeno.

istina kao subjektivitet; drugim riječima, subjektivitet može biti pogrešan (uslijed očajavanja) ali istina za egzistirajuću individuu mora biti subjektivitet. Razlog zašto istina mora biti upravo subjektivitet leži u razlogu što se istina nalazi samo kroz odnos s Bogom, a odnos s Bogom samo kroz vjeru, koja je, zaključuje Jacoby, najviši izraz subjektiviteta.⁶³⁰ S Jacobyjevim izlaganjem se slaže Sefler, prenoseći misao *Neznanstvenog zaglavka* da je strast beskrajnog upravo subjektivitet, odnosno da je subjektivna istina utemeljena u značaju prema pojedinoj osobi, dok je objektivna istina utemeljena u sadržaju – strast, odnos prema ja, ultimativna predanost su značajke subjektivnog razumijevanja istine.⁶³¹ Prema navedenom, opravdano je zaključiti da vjera kao beskrajna strast na specifičan način podrazumijeva objektivnu nesigurnost, izbor i (osobni, privatni) interes kao sastavnice. Motiv interesa iz estetskog življenja je i dalje zadržan, iako u drugačijem obliku.

5.2.3. Dolazak do 'istine'

Raniji navod prikazan kod Crocker o nečemu specifično ljudskom u sebi krije zaključne principe govora o Kierkegaardovom pojmu istine. Radi se o načinu na koji ljudi dolaze do vjere. Pojašnjenje ovog principa nudi nam hrvatska filozofkinja Golubović. Ona tvrdi da u djelu *Filozofsko trunje* Danac istražuje upravo pitanje dolaska do vjere, koje uprizoruje kroz razliku antičko-grčkog i kršćanskog poimanja istine. Istina se u antičko-grčko doba razumijevala kao nešto što je oduvijek u čovjeku. Koristeći se platoničkim naukom, pojašnjava se da je duša u trenutku rođenja kontemplira istinu, te rođenjem ulazi u tijelo i zaboravlja znanje. Prema tome, čovjek od početka posjeduje znanje, tj. istinu, te se tijekom života prisjeća onog što već zna. U tom slučaju, učitelj je prilika za dolazak prema znanju, tj istini, ali učitelj kao takav ne prenosi znanje (niti istinu), ali može olakšati put do njega – pojašnjava Golubović. Međutim, za Kierkegarda antički Grci ne vjeruju - već dvoje snagom svoje volje.⁶³² Kršćanstvo donosi zaokret. Golubović tumači da se čovjek i Bog nalaze u odnosu kojeg karakterizira strast (vjera), a njezin predmet je paradoks koji sadrži proturječje – povijesno čini vječnim, a vječno povijesnim. Prema kršćanskoj interpretaciji, tvrdi Golubović, istina se ne nalazi oduvijek u čovjeku, već ju daje Bog. Učitelj ovdje nije netko

⁶³⁰Usp. ibid. Dodatak pojma 'očajavanja' je moj.

⁶³¹Usp. Sefler: "Kierkegaard's Religious Truth", 44.

⁶³²Golubović, Aleksandra: „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, *Filozofska istraživanja*, br. 112, sv. 4., God. 28, 2008, str. 857–868, 862.

tko pomaže pri dolasku do istine, već učitelj daje uvjet bez kojega čovjek ne bi mogao doći do istine (milost kao dar Božji). Prema tome, prenosi Golubović, istina za antičke grke leži u prisjećanju, a za kršćane u trenutku.⁶³³ Pomoću izlaganja A. Golubović valja razumjeti Jacobyjev navod da postoje dvije kategorije u Kierkegaardovoj misli: kršćanin i poganin. Jacoby ilustrira problem svraćajući nam pozornost na sliku Krista pred Pilatom koji pita Isusa: “Što je istina?”. Ovaj autor nudi tumačenje pri kojemu nijedan odgovor na Pilatovo pitanje nije potpuno istinit, jer Krist koji stoji pred njim *jest* istina, čime se odgovor se referira na konkretno bivanje.⁶³⁴ Utoliko dvojaka podjela neodoljivo izgleda kao instancirani oblik zaokreta od “što” na “kako”. Umjesto elaboriranja predloženog poimanja istine, zaokret prikazuje odmak od pojašnjenja pojma u korist činjenja i prakse. Prema tome, navod koji donosi Crocker o specifično ljudskom govori o pristupu vjeri svedenom na dva načina. Osim već spomenutog zaokreta od “što” na “kako”, izgrađuje se most od individue prema Bogu kao uvjeta mogućnosti subjektivnog jastva, prilaska samome sebi. Treći doprinos se odnosi na izbor između dvojenja (po uzoru na skeptike) i vjere (koja karakterizira kršćane). Valja istaknuti da Kierkegaard pozicionira pojam *ἐποχή* kao oblik suspenzije suda na polju antičko-grčke skepse, s tim da oni ne dvoje pomoću spoznaje, već, kako je spomenuto, pomoću volje.⁶³⁵ Prema tome, čini se da sve istaknute točke vode do pojma izbora, čineći tako izbor krucijalnim pojmom prilikom shvaćanja specifično čovječnog.

5.3. Religiozno

Temelj vjere ne smije imati svoje utemeljenje u razumu, već u individualnoj svijesti stanja očaja, tvrdi Evans, te prepoznavanju da kršćanstvo nudi protuotrov za stanje očaja.⁶³⁶ Ovaj autor također naglašava zahtjev vjere za rizikom, na način da afirmira svijest individue o manjku objektivne sigurnosti. Zato izričito tvrdi da u ovom slučaju Bog mora biti postuliran (*must be postulated*) od strane individue.⁶³⁷ Pa ipak, Pojman iznalazi da se pojam vjere koristi na više načina u Kierkegaardovoj misli, te ih sistematizira na sljedeći način:

⁶³³Usp. ibid. 862-863.

⁶³⁴Usp. Jacoby: “Kierkegaard on Truth”, 32.

⁶³⁵Usp. Kierkegaard, *Filozofsko trunje*, 93.

⁶³⁶Usp. Evans: “Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction”, 293.

⁶³⁷Usp. ibid. Valja usporediti sintagmu “postuliranja Boga” sa pojmom “pretpostavke Božjeg *jest*” korištene u izlaganju mita.

1. Uobičajeno uvjerenje (*Ordinary belief*) – Subjekt prima historijski dokaz i odlučuje se hoće li vjerovati (*believe*).

2. Egzistencijalno uvjerenje (*Existential belief*) – Subjekt prima dokaz za propoziciju koja je od najveće važnosti za njegov život (npr. besmrtnost), viđa nesigurnost stava, ali se pomoću strasti volje odlučuje povjerovati (*to believe*) i živjeti prema takvoj propoziciji.

3. Kršćanska vjera (*Christian Faith*) – Subjekt uviđa problematičnost propozicije koja je od najveće važnosti, ali prima milost pomoću koje može odabrati vjerovati prema njoj.⁶³⁸

Uz ovu ključnu podjelu podjelu Pojman spominje još oblika, od kojih ističem još dva: vjera kao organ za zahvaćanje historije (*an organ for apprehending history*) gdje se prošli događaji se dovode u svijest, čime se povezuju mašta (*imagination*) i volja za rekreiranjem povijesti. Utoliko se rekreira propozicija u koju će se povjerovati, čime se “što” povijesti transformira u “kako” sadašnjosti.⁶³⁹ Drugi bi bila vjera kao nada (*hope*): ovaj vidik, tvrdi Pojman, pripada kasnijim Kierkegaardovim spisima, te nije potpuno razvijen. Pa ipak, ovaj autor naglašava kako valja obratiti pažnju na Dančevo igranje i skokove između pojmova vjere i uvjerenja (*faith/belief*).⁶⁴⁰

5.3.1. Vrste religioznosti

Čini se da se navod autorice Crocker o nečemu specifično ljudskom i Jacobyjev prijenos Kierkegaardove razdiobe na kršćane i pogane razvija kroz vrste religioznosti koje nudi sam Søren. Navedena podjela je važna za razumijevanje Kierkegaardove misli, te je dobro poznata akademskoj zajednici, što potvrđuju Sefler, Beabout, Frazier, Pojman, Swenson, Golubović i McLane. U najširem smislu, radi se o imanentnom nasuprot transcendentnom poimanju religioznosti koje Danac naziva A i B tipovi – dok Swenson nadodaje kako se ova dva tipa razlikuju prema odlučnosti kojom zahvaćaju, te strastvenoj konkretnosti kojom izražavaju najdublje paradokse života.⁶⁴¹ Konkretnije pojašnjenje nude Beabout i Frazier, tvrdeći kako se „religioznost A“ odnosi na religioznost imanencije koja je dostupna svim osobama pomoću vlastitih ljudskih sposobnosti

⁶³⁸Usp. Pojman: “Kierkegaard on Faith and Freedom”, 57. Podjela je Pojmanova. Ovaj autor tvrdi da se u Kierkegaardovoj misli može iščitati barem sedam mogućih oblika korištenja pojma “vjere”.

⁶³⁹Usp. ibid. 46.

⁶⁴⁰Usp. ibid. 47.

⁶⁴¹Usp. Swenson: “The Anti-Intellectualism of Kierkegaard”, 574.

(abilities). Ovi autori kao primjer navode Sokrata i Kanta. Nasuprot tome, tvrde, „religioznost B“ se odnosi na tradicionalnu kršćansku ortodoksnu s naglaskom na otkrivenje i paradoks Utjelovljenja – za „religioznost B“ vjera je strastveno kretanje prema vlastitosti uz zadržavanje stava o objektivnoj nesigurnosti oko pojma Utjelovljenja.⁶⁴² Razdiobu prepoznaje i Pojman, za kojega religioznost A (s naglaskom na egzistencijalizam) prikazuje gdje individua postaje potpuno autonomna i samosvjesna, dok je religioznost B moguća tek uz pruženu milost (*grace*) čime se doseže kršćanska religijska razina, gdje pojedinac vjeruje u paradoks Utjelovljenja te živi u radikalnom učenstvu.⁶⁴³ Golubović istu podjelu tumači na sljedeći način: religioznost A označava ljudsku težnju za samoostvarenjem, koja će se, tvrdi profesorica, očitovati kao vjera u postojanje konačne svrhe čovjekova života. Religioznost B utemeljena je u objavi, koja zapravo označava ponudu božanske milosti, uz profesoričino isticanje da takvu ponudu pojedini čovjek može prihvatiti ili odbaciti.⁶⁴⁴ Stoga valja uvažiti McLaneov navod da između religioznosti A i B postoji kvalitativna razlika; u slučaju religioznosti A, dijalektički faktor koji inicira unutarnju napetost (*tension*) je objektivna nesigurnost Božje egzistencije, kao i besmrtnosti duše, dok u slučaju religioznosti B dijalektički faktor leži u Apsurdu, odnosno stavu da se vječni Bog utjelovio u vremenu.⁶⁴⁵ Također, ovaj autor ističe zahtjev kako subjektivnost treba nadopuniti (*to be complemented*) objektivnim faktorom, inače se ne bi radilo o vjeri (a samim time niti o istini u Kierkegaardovom smislu). Drugim riječima, McLane želi reći da uz premisu da je vjera definirana kao subjektivnost valja razumjeti da takva subjektivnost korelira na jedinstven način sa svojim „objektom“.⁶⁴⁶ Prema tome, jastvo čovjeka je intimno povezano specifično ljudskom vezom prema „objektu“ koji je načelno izvan njega. Sefler nastavlja problematiku o vezi s „objektom“ tvrdeći da mora postojati nešto konkretno, stvarno i određeno o kršćanskom Bogu kako bi ga se moglo razumijevati istinitim – ne može ga se svesti na sam proizvod mašte, pa čak niti na oblike idealizma. Takvo poimanje za Seflera je svodivo na oblik „religioznosti A“ za kojeg drži da mu se Kierkegaard suprotstavlja u *Filozofskom trunju* i *Neznanstvenom zaglavku*. Takva religioznost (A) za Seflera označava shvaćanje Boga kao očitovanja ljudske nutrine.⁶⁴⁷ „Nasuprot tome, religija

⁶⁴²Usp. Beabout, Gregory R.; Frazier, Brad: “A Challenge to the “Solitary Self” Interpretation of Kierkegaard”, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, Vol. 17, No. 1, 2000, 75- 98, 87-88.

⁶⁴³Usp. Pojman: “Kierkegaard on Faith and Freedom” 45.

⁶⁴⁴Usp. Golubović: “*Vježbanje u kršćanstvu*. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, 860.

⁶⁴⁵Usp. McLane: “Kierkegaard and Subjectivity”, 225.

⁶⁴⁶Usp. ibid. Navodnici na riječi “objekt” su McLaneovi.

⁶⁴⁷Usp. Sefler: “Kierkegaard's Religious Truth”, 48.

"B" tvrdi da je ljudska subjektivnost unutar sebe neistina...⁶⁴⁸, što znači da subjektivne slike koje individua percipira zapravo ne označavaju stvarne odslike vjere. Opravdano je ponuditi tumačenje kako odnos poganina i kršćanina (u Kierkegaardovom smislu pojmova), te odnos pristupa religioznosti A i B mogu označavati egzistencijalistički odgovor prethodno izloženom razumijevanju generalnih i eshatoloških mitova, te samim time shvaćanja Božjeg *jest* kao bitne pretpostavke.

5.3.2. Rezigncija

Seflerovu tvrdnju da sliku Boga ne valja svoditi na imanentne slike lako se može povezati s Cadyjevom tvrdnjom pri kojoj L. Cady prikazani problem s imanentnom religioznošću povezuje s afektima (u kierkegaardovskom smislu). Ovaj autor tvrdi da ljubav prema Bogu nije ograničena na kretanje prema vlastitoj nutrini, već za sobom povlači odlučnost prema življenju života žrtve i patnje.⁶⁴⁹ Prema tome, ovaj autor naglašava, ljubav prema Bogu ne čini individuu spokojnom i mirnom u odnosu na trenutnu situaciju, već zahtijeva da se individua odrekne određenih privilegija kako bi bila svjedok (Apsurda) u svijetu. Drugim riječima, Cady tvrdi da se autentična egzistencija ne postiže samom vjerom u apsolutni Paradoks, već i kroz samo-požrtvovnu ljubav! Na taj način premošćuje se ponor između dimenzije kretanja prema unutrašnjosti (*inward dimension*) i izvanjske (*external*) dimenzije.⁶⁵⁰ Podsjećam da se navod Crocker za nečime tipično ljudskim demonstrirao kroz uvjet stjecanja vjere, te je način prilaska vjeri pomoću Jacobya prikazan u dvije kategorije: pogansku i kršćansku. Ove kategorije analogne su Kierkegaardovoj podjeli na religioznost tipa A i B, koje se očituju u imanenciji nasuprot transcendenciji.⁶⁵¹ Raspetost ove dileme Cady nadvladava isticanjem samo-požrtvovne ljubavi, čineći tako konkretni afekt ključnim motivom subjektivizma, odnosno prilaska problemu ljudsko-Božanske napetosti, ali samim time otvara pitanje uloge žrtve unutar patnički-orijentirane ljubavi. Kako bi motiv žrtve u Kierkegaardovoj misli bio jasan, valja istaknuti stanje koje prethodi vjeri, a to je rezigncija. Osim

⁶⁴⁸ibid.

⁶⁴⁹Usp. Cady, Linell, E: "Alternative Interpretations of Love in Kierkegaard and Royce", *The Journal of Religious Ethics*, Blackwell Publishing Ltd on behalf of Journal of Religious Ethics Inc., Vol. 10, No. 2, 1982, 238- 263, 252. Cady na istome mjestu izričito naglašava da ovaj navod ne znači da svi kršćani moraju željno prihvatiti patnju koja stoji pred njima; svi ljudi eventualno pate na neki način, odnosno želi reći da prihvaćanje patnje nije isključivo kršćanska pojava. Dapače, Cady vjeruje da Kierkegaard jadikuje nad spajanjem neizbježne patnje s dobrovoljnom patnjom.

⁶⁵⁰Usp. ibid.

⁶⁵¹Što je analogno razumijevanju imanentnog i transcendentnog tumačenja mita prikazanom u izlaganju o mitu.

što se radi o posljednjoj razini koja prethodi vjeri, radi se o stanju unutar kojeg se dobiva vječna svijest: bez ovog stanja, prema Dancu, nema vjere – odnosno, svatko tko ima vjere, zasigurno je učinio kretanje rezignacije.⁶⁵² Što se tiče ponešto bitnih sastavnica pojma rezignacije, sveobuhvatniji opis pojma rezignacije može se pronaći u djelu *Strah i drhtanje*, pod nazivom beskonačnog odreknuća: „Beskonačno odreknuće posljednji je stadij koji prethodi vjeri, tako da nema vjeru nitko tko ovo kretanje nije izvršio; jer tek u beskonačnom odreknuću uviđam sama sebe u svojoj vječnoj vrijednosti, i tek se tu može reći da je postojanje prožeto snagom vjere.“⁶⁵³ Imajući u vidu akademske komentatore, opredjeljujem se za Hamiltonovo tumačenje Kierkegaardovog pojma rezignacije. Čini se da je tumačenje ovoga engleskoga filozofa sadrži stoički obojen pristup – on tumači da rezignacija označava prihvaćanje svega kako jest, odnosno nemogućnost da se bude zahvaćen srećom ili nesrećom. To ne označava, tvrdi C. Hamilton, pasivan stav ili puko nečinjenje, već prihvaćanje neuspjeha vlastite volje. Utoliko Hamilton rezignaciju shvaća kao svojevrsnu zaštitu ili možda lijek – suoči li se individua s teškoćama, pomoću rezignacije ona neće postati ogorčena prema životu, već spremnija prihvatiti neuspjehe.⁶⁵⁴ Opis iz *Brevijara* je ipak apsolutan: “Rezignacijom se odričem svega. Ovo kretanje vršim iz samog sebe.”⁶⁵⁵ Prema prikazanome opisu, ukoliko se kretanje rezignacije vrši iz samoga sebe, a rezignacija predstavlja posljednju razinu prije vjere, utoliko rezignacija označava zadnju točku koju pojedinac vrši vlastitim snagama. Dakle, upotrijebi li se prikladna sintagma “skok vjere”, tada se misli zadnji trenutak u kojemu individua stoji na čvrstoj, ali već raskomadanoj podlozi, te se vlastitim izborom baca u nepoznato.

5.3.3. Abraham kao ultimativno lice problema subjektiviteta

Susret s paradoksalnošću nepoznatog Danac ponajbolje opisuje kroz lik Abrahama u djelu *Strah i drhtanje*. Uloga i lik Abrahama, kako ga razumije Kierkegaard, nužan je za razrješenje nekoliko, već postavljenih filozofskih izvoda:

⁶⁵²Usp. Kierkegaard, *Brevijar*, 37.

⁶⁵³Usp. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, 60.

⁶⁵⁴Usp. Hamilton, Christopher: “Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism”, *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 34, No. 1, 1998, 61-79, 77.

⁶⁵⁵Kierkegaard, *Brevijar*, 38. Na istome mjestu Kierkegaard u prvome licu jednine čak govori - ne učini li to, tada je kukavica, mekušac, bez oduševljenja i ne osjeća značaj visokog dostojanstva.

a) Ilustracija vjere kao susreta s Apsurdom

b) Kao primjereni vjernik, samim time je primjer i ultimativnog strastvenog jastva

c) Pitanje žrtve.

Sefler prepoznaje fenomen religijske istine koja funkcionira prema principu “onoga što Bog želi da činim”, odnosno o narativu kojemu je moguće osobno se obvezati i posvetiti svu pozornost.⁶⁵⁶ Navedeni narativ, s obzirom da intrinzično sadržava vjeru, holistički i strastveno prožima čovjekovo bivanje. U takvom svjetlu valja razumjeti biblijsku poruku o Abrahamu, odnosno poznatog Božjeg poziva Abrahamu da žrtvuje svoga sina Izaka. Prikladan polazišni opis Abrahama u Kierkegaardovom razumijevanju nudi Zurovac, tvrdeći da se Abraham našao “na ničijoj zemlji”, time što gubi svoju staru etiku, a novu još nije pronašao: uviđa se da niti jedna povijesna etika nema vječno važenje, te Abraham odlučuje vjerovati. Poput ispita vjere, Abraham od samoga Boga dobiva strašan zahtjev – da žrtvuje sina, koji Abrahamu predstavlja najveću vrijednost života. Zurovac tvrdi da takvu žrtvu Danac naziva “pokretom beskonačnosti” iz razloga što Abraham, žrtvujući sina prekoračuje životnu konačnost.⁶⁵⁷ Očito je da ključnu ulogu ovoga problema trpi problem etike. Čini se također, da pojam etike u ovom slučaju trpi veliku širinu. Kaufmann primjećuje da je etički značaj Kierkegaardove autoritarnosti izložen u djelu *Strah i drhtanje* – u konačnici Abrahama se slavi zbog vjere uz koju je bio voljan poslušati Božju zapovijed, te žrtvovati voljenoga Izaka. Abraham je, tvrdi Kaufmann, “vitez vjere” zato što njegova vjera ne slabi zbog susreta s apsurdom.⁶⁵⁸ Međutim ovaj filozof pronalazi problem u izlaganju – drži da Kierkegaard pridjeva Abrahamu oštro razlikovanje između religijskog i etičkog reda. Tako razlikovanje je za Kaufmanna problematično iz razloga što je Abraham molio Boga da ne uništi Sodomu dokle god u njoj postoji pravednih ljudi, što je nekompatibilno s autoritarnim Dančevim iščitavanjem mita o

⁶⁵⁶Usp. Sefler: “Kierkegaard's Religious Truth“, 44.

⁶⁵⁷Usp. Zurovac: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, 22.

⁶⁵⁸Usp. Kaufmann: “Kierkegaard“, 185. Ovaj autor drži kako je Kierkegaard vjerovao da je *Strah i drhtanje* njegovo najbolje djelo. S Kaufmannovim stavom se slaže i hrvatski filozof Daniel Miščin. usp. Miščin, Daniel: „Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje. U *Strahu i drhtanju* Søren Kierkegarda“, u: *Život biraj - Elige vitam. Zbornik radova prigodom 75. rođendana msgr. prof. dr. sc. Valentina Pozaića umirovljenog pomoćnog biskupa Zagrebačke nadbiskupije*, ur. Ivan Antunović; Ivan Koprek; Pero Vidović, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 2020, 415-430. Potvrdu Kaufmannovog i Miščinovog stava donosi Garff prenoseći nam navod koji je sam Kierkegaard zapisao u svoj dnevnik, kasnog ljeta 1849. godine: “Nekoga dana, nakon što umrem, *Strah i drhtanje* će samo biti dovoljno da ovjekovječi moje ime kao autora. Zatim će se čitati i prevoditi na strane jezike. Ljudi će se praktički ježiti na zastrašujuće emocije u knjizi.”. Garff, *Søren Kierkegaard. A biography*, 251.

Abrahamu – Abraham ne moli, ne pregovara za Izaka, već poslušno izvršava zapovijed.⁶⁵⁹ M. Kosch istome problemu pristupa kritički. Za američku je profesoricu filozofije uobičajeno iščitavanje djela *Strah i drhtanje* (dakle čitanje koje želi obraniti superiornost religijskog svjetonazora nad etičkim) filozofski slabo i slabo utemeljeno u samome tekstu. Takvo iščitavanje koristi primjer Abrahama kako bi ilustrirao i identificirao granice etike (ili etikā u određenom smislu, naglašava profesorica). Za nju je očita je neobranjivost takvih iščitavanja na polju etike.⁶⁶⁰ S tvrdnjom da je iščitavanje *Straha i drhtanja* kao argumentacije za superiornost religijskog nad etičkim se slaže J. Lippitt, tvrdeći da je takvo iščitavanje odviše simplističko.⁶⁶¹ Jedno od vrijednih polazišta nudi američki teolog sklon etičkim i vrijednosnim raspravama, R. Green, tvrdeći za su etičke brige prezentirane u djelu *Strah i drhtanje* “radikalno sekundarne u odnosu na njihovu dublju soteriološku svrhu.”⁶⁶² Greenovo upućivanje na prvenstvo soterioloških svrha unutar ovog problema navodi na zaključak da su posrijedi dvije kategorije, filozofska i teološka. Može li se tada tvrditi da Greenovo nagnuće teološkom tematiziranju uz uvažavanje Dančevih egzistencijalističkih polazišta, zapravo osvrće pozornost prema “Bogu Abrahama, Bogu Izaka i Bogu Jakova, a ne filozofa i učenjaka?”⁶⁶³ Green ipak tvrdi da se radi o ozbiljnijem problemu, tj. da se unutar djela *Strah i drhtanje* brani etika božanske zapovijedi, koju naziva zabranjenom i zastrašujućom etikom, s obzirom da su Bog navedenog djela i vjerni sljedbenik Abraham uznemirujuće “s onu stranu dobra i zla”, kako Green tvrdi, više no što bi komentatori željeli priznati.⁶⁶⁴ Prikazanu problematiku tematizira i Gottlieb tvrdeći da ‘beskrajni interes’ može zahtijevati radnje koje će prekršiti vlastite etičke obveze pojedinca. Taj problem je, drži Gottlieb, najjasnije uočljiv u djelu *Strah i drhtanje*,

⁶⁵⁹Usp. ibid.

⁶⁶⁰Usp. Kosch, Michelle: “What Abraham Couldn't Say” *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 82, 2008, 59-78, 59.

⁶⁶¹Usp. Lippitt, John: “What Neither Abraham nor Johannes De Silentio Could Say”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 82 2008, 79-99, 80.

⁶⁶²Green, Ronald M.: “Enough is Enough! ‘Fear and Trembling’ is Not about Ethics”, *The Journal of Religious Ethics*, Published by: Blackwell Publishing Ltd on behalf of Journal of Religious Ethics, Inc., Vol. 21, No. 2, 1993, 191- 209, 193.

⁶⁶³Referiram se na poznate stihove s fragmenta papira kojega je Blaise Pascal nosio ušivenog s unutarnje strane kaputa, nakon mističnog iskustva u noći 23. studenog 1654. Ova pojava obrađena je i u hrvatskoj recepciji. usp. Tudor, Marija: “Bog Abrahama, Izaka i Jakova u *Mislama* Blaisea Pascala”, *Nova prisutnost* V.2, 2007, str. 199-210. 203. Asocijativno sam odabrao Pascalov navod za tematiziranje Abrahama. Pascal, naime, svoje mistično iskustvo nije mogao prenijeti, bez obzira na intenzivnost kojom ga je iskustvo potreslo. Ovaj opis podudara se s opisom Abrahama i njegovu nemogućnost da prenese svoje iskustvo neposredno pred svoj “skok vjere” i polazak ka žrtvovanju sina.

⁶⁶⁴Usp. Green: “Enough is Enough! ‘Fear and Trembling’ is Not about Ethics”, 198. Sintagma u navodnicima, kao i navodnici na njoj su Greenovi. Čini se da se radi o referenci na Nietzscheovo istoimeno djelo, *S onu stranu dobra i zla*.

unutar kojega Johannes de Silentio (Kierkegaardov pseudonim ovoga djela) tvrdi da Abrahamova spremnost da žrtvuje vlastitog sina ne može biti etička, već ubojstvo, ludilo, ili čin religiozne vjere. Dakle, prema Gottliebu, Kierkegaard predlaže mogućnost potpuno individualne dužnosti (*obligation*).⁶⁶⁵ Takva dužnost se za ovog autora razlikuje od etičke dužnosti na sljedeći način:

1. Promatrano djelo ne može biti opravdano apeliranjem na univerzalne principe.
2. Promatrano djelo nije usmjereno prema dobru ljudske zajednice, štoviše, može biti u izravnoj suprotnosti od takvog dobra.

Prema navedenome, činitelj iznalazi dužnost prema vlastitoj vrlini ili ulozi bivanja, te čini djelo u svrhu partikularnog, individualnog odnosa s Bogom.⁶⁶⁶ S Gottliebovim izlaganjem se slaže Swenson: “Njegova namjera da žrtvuje svog sina ima čisto osobnu motivaciju, koju nijedna društvena etika ne može priznati; jer najviša etička obveza koju otkriva njegov život ili situacija je očeva dužnost da voli svog sina. Abraham je stoga ili ubojica ili heroj vjere.”⁶⁶⁷ Lako je uvidjeti kako se Swensonov prikaz podudara s Gottliebovim u filozofskim točkama. S gotovo identičnom podudarnošću tumači Golubović, dodajući da Kierkegaard navedeni događaj tumači u duhu teologije, čime želi reći da (Kierkegaard) vjeruje kako je namjera biblijskog autora prikazati kušnju, te Abrahamovu snažnu vjeru uslijed kušnje. Stoga Golubović pita – ne treba li poći od pretpostavke da je Bog savršeno dobar, te da samim time neće od čovjeka tražiti zlo?⁶⁶⁸ Sam Kierkegaard istom činu (žrtvovanju) pridaje dva spomenuta motrišta. Etički rečeno, Abraham je htio ubiti sina, tvrdi Danac. Pa ipak, religijski izraz označava da je Izaka htio žrtvovati, za što priznaje da se radi o uznemirujućem proturječju.⁶⁶⁹ U svrhu prikladnijeg poimanja subjektiviteta, odnosno jastva, kako ga razumije Søren, ističem navod Crocker koja tvrdi da je priča Abrahama i Izaka priča o odnosu života i žrtve, te religijskom životu; dubljim uvođenjem u razumijevanjem žrtve se zapravo zahvaća bit prirode vjere, a samim time i odnos individue i Boga.⁶⁷⁰ Opravdano je zaključiti da, zadrži li se fokus na potpuno ljudskom motrištu, Abraham se suočava s tragičnom moralnom dilemom, odnosno raspet između dva neprihvatljiva zahtjeva, tvrdi Green.⁶⁷¹ Navedeno

⁶⁶⁵Usp. Gottlieb: “Kierkegaard's ethical individualism”, 358.

⁶⁶⁶Usp. *ibid.*

⁶⁶⁷Usp. Swenson, David F: “Søren Kierkegaard” *Scandinavian Studies and Notes*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian Study, Vol. 6, No. 1. 1920, 1-41, 21

⁶⁶⁸Usp. Golubović: „*Vježbanje u kršćanstvu*. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, 861.

⁶⁶⁹Usp. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, 37.

⁶⁷⁰Usp. Crocker, “Sacrifice in Kierkegaard's ‘*Fear and Trembling*’” 126.

⁶⁷¹Usp. Green: “Enough is Enough! ‘Fear and Trembling’ is Not about Ethics”, 198. Ovaj navod Green preuzima iz rasprava Philipa Quinna iz 1986. i 1990. godine.

uočavanje valja precizirati, stoga tvrdim – Abraham je raspet između izbora dva neprihvatljiva zahtjeva. Nadodajem i naglašavam pojam izbora upravo uslijed Kierkegaardova razumijevanja pojma vjere prema kojemu subjekt vjeru svjesno i slobodno izabire.⁶⁷² Utoliko predlažem da pri kontempliranju žrtve iz ovog konteksta čitatelju na umu ostane “problem” slobode. Pojmanov doprinos predstavlja prikladan razvoj navedenog argumentiranja time što drži da za Kierkegaarda Bog čini vjeru u paradoks mogućom, te je moguće da naginje pojedinca u tome smjeru, ali individua odabire povjerovati i poslušati.⁶⁷³ Na taj način, Pojman se slaže da izbor ostaje na subjektu, ali na Božje poklanjanje uvjeta nadodaje određeno “nagruće”, koje, čini se, zadržava svojevrsnu povezanost s milošću (iz prethodnog argumentiranja o tome da Bog daje uvjet da se vjeruje). Sam Kierkegaard razumije kako egzistencija Abrahama predstavlja slučaj gdje je egzistirajući pojedinac suprotstavljen općem, te egzistira prema vlastitoj vjeri. U ovom slučaju, sam Abraham svoju situaciju ne može prenijeti ili objasniti nekom drugom. Zato što odabire vjeru (odabiranje sebe), time se izdvaja iz općega, postaje nepriopćiv. Apsolutni odnos prema Apsolutu ne može pronaći opravdanje jer samo opravdanje donosi novi paradoks: ako je opravdan, onda nije opravdan zbog općeg, nego upravo zbog toga što je pojedinac.⁶⁷⁴ Vjera prema svojoj definiciji, u Kierkegaardovoj misli, ne može posredovanjem prijeći u opće, to bi ju ukinulo. Vjera je paradoks uslijed kojeg pojedinac ne može učiniti da drugima bude razumljiv, te je nemoguće pronaći pojedinca u sličnoj situaciji i zaključiti kako se takvi pojedinci razumiju. Objašnjenja događanja religioznog kretanja, pa time i onoga što se dogodilo Izaku, pojedinac uvijek mora dati samome sebi.⁶⁷⁵ Utoliko se čitatelj, prema Kierkegaardovom pozivu indirektne komunikacije, može priupitati: hoće li čitatelj prilikom praćenja Abrahamova mita dvojiti (poput skeptika) ili vjerovati (poput kršćanina)? Zato Žunec zaključuje: “postajanje pojedincem moguće je samo u pojedinačnom iskustvu. Postajanje pojedincem, međutim, ne uključuje samo nadilaženje općeg u kušnji vjere nego i druge izbore koje pojedinac mora učiniti da bi na kraju došao do onog najvišeg, do sebe i egzistencije”.⁶⁷⁶ Jedan od navedenih “drugih izbora” koje Žunec spominje je jasno iznašla Crocker, a to je uloga žrtve: “Žrtvovanje je nužno kretanje u božansko-ljudskoj dijalektici. Ali

⁶⁷²Drugim riječima, sloboda čini ovaj izbor toliko zastrašujućim. Da na mjestu Abrahama nije čovjek, nego, primjerice, stroj – cijeli bi mit poprimio drugačije značenje. Također, valja podsjetiti na status slobode kod Kierkegaarda – sloboda je jastvo. Kriza izbora uslijed paradoksa je utoliko kriza jastva.

⁶⁷³Usp. Pojman: “Kierkegaard on Faith and Freedom”, 56.

⁶⁷⁴Usp. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, 81-82.

⁶⁷⁵Usp. ibid. 93-94.

⁶⁷⁶Žunec, *Suvremena filozofija 1*, 173.

žrtvovanje moramo vidjeti negirano i ispunjeno ako se želi zahvatiti ono što jest život vjere.”⁶⁷⁷ Crocker u drugom dijelu citata želi istaknuti razliku između rezignacije i vjere, s obzirom da odricanje od nečega, ma koliko vrijedno bilo, još uvijek ne označava vjeru. Abraham je “vitez vjere”, a ne rezignacije; jer odričući se onoga što mu je najvažnije, on ponovno dobiva želju za time, što znači da može primiti natrag ukaže li se prilika. Tako pojašnjava Kosch, da Abraham čini kretanje vjere, otvoren je nekakvom povratku vjerom u apsurd. Abraham nije voljan žrtvovati Izaka zbog dužnosti etičkog reda (npr. kolektivno dobro), već iz osobne obveze.⁶⁷⁸ Ovu pojavu Danac je ilustrirao, ili bolje, problematizirao u *Strahu i drhtanju* prilikom prikazivanja “lažnog”⁶⁷⁹ početka djela koje uprizoruje nekoliko oblika pseudo-Abrahama, koji ujedno predstavljaju nekoliko oblika kako je priča mogla teći, s tim da njih četiri ne uspijevaju doći do vjere, dok peti prikazuje svojevrsan misaoni eksperiment i problem šutnje.⁶⁸⁰ Valja istaknuti Johannesovo korištenje Abrahama kao uzornog primjera pri pojašnjenju vjere. Ulogu Abrahama kao primjera prepoznaju Golubović⁶⁸¹ i Lippitt.⁶⁸² Lippitt tumači da je korištenje uzora (*exemplars*) ključno u Kierkegaardovoj metodologiji, te podsjeća kako pseudonimi pod kojima Danac piše predstavljaju distinktivno egzistencijalno stajalište (*distinct existential standpoint*) – primjerice sudac William kao zagovornik “etičkog življenja” u djelu *Ili-ili*.⁶⁸³ Teze ovoga autora su sljedeće:

1. Konkretno utjelovljenje apstraktnih ideja u primjerima i uzorima (*examples and exemplars*) pomaže čitateljevom subjektivnom razumijevanju.
2. Kierkegaard prešutno podupire aristotelovsku ideju, da dobro učimo izravnim pozivanjem na uzore (što je jasno u slučaju nasljedovanja Krista, tvrdi autor).⁶⁸⁴

Time Lippitt otvara mogućnost užeg povezivanja Kierkegaardovog tijeka misli, primjerice, neposrednosti estetike i boemskog života (ponekad vlastitog) s religioznim patnjama uslijed suočavanja s Apsurdom - upravo pomoću pseudonima koji pretpostavljaju vlastito, zasebno

⁶⁷⁷Crocker: “Sacrifice in Kierkegaard's ‘Fear and Trembling’”, 135.

⁶⁷⁸Usp. Kosch: “What Abraham Couldn't Say”, 65.

⁶⁷⁹Miščinov pojam kojeg koristi pri elaboriranju Kierkegaardove retorike u *Strahu i drhtanju*. usp. Miščin: “Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje”, 418.

⁶⁸⁰Usp. Miščin: “Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje”, 418.

⁶⁸¹Usp. Golubović: „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, 861.

⁶⁸²Usp. Lippitt: “What Neither Abraham nor Johannes De Silentio Could Say”, 79. Na istome mjestu Lippitt tvrdi da je točka prepoznavanja važnosti uloge lika Abrahama kao primjera točka njegova neslaganja u raspravi s M. Kosch. Kosch se koristi *Filozofskim trunjem*, kao ključnim sredstvom tumačenja skrivenih poruka *Straha i drhtanja*, dok Lippitt umjesto toga predlaže tumačenje shvaćanja Abrahama kao primjera – upravo kao Kierkegaardovo metodičko sredstvo. Usp. ibid.

⁶⁸³Usp. Lippitt: “What Neither Abraham nor Johannes De Silentio Could Say”, 79-81. Korišteni primjer je Lippittov.

⁶⁸⁴Usp. ibid. 80-81.

poimanje (funkcionalnog) dobra. Prihvati li se takvo tumačenje, valja zaključiti s izvodom koji vodi u problem. Već je opisana teškoća nepriopćivosti i etike “božanske zapovijedi”, što je dovelo do rezultata da se pravi vjernik (utoliko i ostvareni pojedinac) izdvaja, stoji nasuprot društvu i univerzalnim principima, te da eventualno opravdanje takvog pojedinca vodi u nove paradokse. Miščin, naime, svraća motrište na anticipaciju, tvrdeći da ona zatiče i razdire Abrahama za vrijeme njegovog putovanja na Moriju. Kraj njega nije više zbiljski Izak već Izakova anticipirana sjena.⁶⁸⁵ Podsjećam na navod da se ne može “pomalo” bivati, što je razlog zašto je Kierkegaard sklon naglašavanju pojmova “apsolutno” ili “apsolutni odnos prema Apsolutnome”. Znači, ako je Izak Abrahamu sve na svijetu, najveća vrijednost njegova života – može li ga se onda Abraham “pomalo” odreći? Čini se da je ovaj slučaj analogno besmislen kao i “pomalo bivati”. Zato Miščin naglašava da za Abrahama tada Izak više i ne živi, njegova je smrt zapečaćena, tvrdi hrvatski filozof. Utoliko je za Abrahama Izak već tada prinesen, prije same smrti.⁶⁸⁶ Nije naodmet ovdje dodati Kaufmannovu tvrdnju da Izak u djelu uopće nije prepoznat kao nezavisna (*independent*) osoba.⁶⁸⁷ Utoliko je ulogu Izaka moguće shvatiti kao dijalektičku sastavnicu upravo zbog statusa žrtve, kako je Crocker već istaknula. S obzirom na to da je Abraham kao pravi (uzorni) vjernik dio dijalektike, pomoću vjere koja je svjesno odabrana, njegovo aktivno sudjelovanje (kao onoga koji žrtvuje) unutar dijalektike nije priopćivo. Kako i sam Kierkegaard tvrdi – Abraham šuti, uopće ne može govoriti o takvome događanju, niti se učiniti priopćivim za druge.⁶⁸⁸ Govor predstavlja mogućnost prijevoda u opće, što je kroćenjem u puninu subjektiviteta, odnosno jastva, nemoguće. Za njega nema olakšanja, razumijevanja, niti prihvaćanja od strane okoline.⁶⁸⁹ Život ispunjenog subjektiviteta je život potihе patnje i izdvojenosti. Međutim, već je utvrđen stav kako Kierkegaard nije zagovornik života pustinjaka i osamljenosti. Također, nije ni radikalni subjektivist ni promicatelj iracionalnosti. Čini se da se radi o naziranju još jednog paradoksa, dapače i obrasca: od trenutka “skoka vjere” radi se i o “skoku referenta”. S obzirom da tjeskobni (*Angst*) etički

⁶⁸⁵Usp. Miščin: “Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje”, 424..

⁶⁸⁶Usp. *ibid.*

⁶⁸⁷Usp. Kaufmann: “Kierkegaard” 199.

⁶⁸⁸Sličan (iako bitno različit) slučaj o problemu šutnje može se pronaći u anegdoti koju Kierkegaard nudi u djelu *Bolest na smrt*: Zamislamo siromašnog nadničara i bogatog vladara. I vladar ga poželi uzeti sebi, u svoju službu. Nadničar bi bio presretan, hvalio bi se svima, svojoj bi djeci pričao o vladaru, te bi takav događaj prikazivao kao nešto najznačajnije. A što da ga taj vladar želi uzeti za zeta? Nadničar bi bio zbunjen, držao bi stvari za sebe, šutio bi. Ne bi znao raditi se o stvarnoj želji ili ruga li mu se možda vladar. Sumnjao bi hoće li mu se susjedi također rugati, bi li novine od njega činile karikaturu? Ili je možda vladar samo milosrdan? Stoga, usudi li se nadničar vjerovati? Nema hrabrosti – ili je previše smion? usp. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, 65.

⁶⁸⁹Usp. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, 149.

pojedinaac uviđa kontradikcije koje nagrizađu uvjerenje u stabilnost etičkih struktura, sasvim je legitimno tvrditi da religiozni pojedinac zadržava uvid u kontradikcije, ali ih sada može percipirati kao paradokse. Vjernik u svome bivanju svjesno prihvaća paradokse, iako ih ne može razumjeti. Vjerniku je utoliko jasno da postoji nešto izvan njegova dosega. Usljed takvih kognitivnih nedostataka, ali i sada zasebnog referenta tumačenja, nemoguće je poopćiti, učiniti smislenim povratni govor. Možda je zato djelo *Strah i drhtanje* pisano pod pseudonimom Johannes de Silentio (Ivan od Tišine). Utoliko je “skok vjere”, između ostalog – skok u muk.

6. Rekonstrukcija ontološke podloge

Tekst dosadašnjega izlaganja završio je mûkom, tišinom i svojevrsnom nedorečenošću. Pojava navedenog muka predstavljala je rezultat izlaganja poglavlja problema subjektiviteta kod Kierkegaarda. Kako bi se ilustrirale i poštovale metode proučavanih proto-egzistencijalista, poglavlje „Problem subjektiviteta kod Kierkegaarda“ je jedino poglavlje rada za koje nije ponuđena konkluzijska refleksija.

Ovo poglavlje predstavlja pokušaj rekonstrukcije ontološke podloge na temelju aksiološko-egzistencijalističkih sastavnica proučavanih proto-egzistencijalista. Utoliko ovim poglavljem eksplicitno iznosim konkretne rezultate dobivene unutar doktorskoga rada. Time mu dodjeljujem ulogu sličnu „zaključku“, osim što će za razliku od širokog stila svojstvenom „zaključku“ ovdje biti korišten konkretan i strukturan stil izlaganja. Valja napomenuti da je većina rezultata, doduše u razdvojenom smislu – unutar različitih argumenata, već na neki način dotaknuta. Stoga je svrha ovog poglavlja konačno povezati rezultate, koliko je to moguće, u strukturu koja čini ontološku podlogu. Prema tome, dosadašnji vidik rezultata zamijenit će formu izlaganja argumenta sa strukturom.⁶⁹⁰ Kao konačnu distinkciju, valja napomenuti da cilj ovog doktorskog rada nije osobno određenje smisla života promatranih proto-egzistencijalista, niti razrada cjelokupne njihove misli kao takve, već pokušaj restrukturiranja ontologije koja se nalazi u pozadini njihovih izraza, odnosno vrednovanja.

Na samome početku rada istaknuto je kako je egzistencija (*existentia*) ključni termin ontologije, te je utvrđeno kako je precizno značenje pojma variralo kroz povijest. Egzistencijalizam kao filozofska struja, prvenstveno u svome ranom obliku naznačivalo je vidik konkretnog bivanja. Tilichevim riječima, egzistencija označava vremeniti i promjenjivi vidik predmeta, što se izvorno obično označavalo riječima „biti-tu“ (*Da-sein*). Jezična orijentiranost ove sintagme s razvojem egzistencijalizma će se razviti i do razine filozofskih principa. Prema vlastitoj definiciji, egzistencijalizam naglašava autentičnost i izbor kao ključne motive *bivanja* pojedinca. Stoga je Copleston opravdano uočio kako, posebice unutar ranog egzistencijalizma, pojedini nauci nose

⁶⁹⁰Drugim riječima, svi spominjani autori i ključne teze koji se pojavljuju u ovom poglavlju su već označeni u radu, osim ako nije istaknuto drugačije.

biljeg svojih autora. Pridoda li se Coplestonov uvid, tada se dobiva rezultat da su ključne sastavnice ranog egzistencijalizma: autentičnost, izbor, i izraz – pod vidikom *bivanja*. Navedeni ključni motivi egzistencijalizma utoliko podupiru opći konsenzus zajednice da egzistencijalizam naglašava zaokret od „što“ na „kako“, koji je često prepoznat unutar ovoga doktorskoga rada.

Razvidno je kako se navedeni opis u potpunosti odnosi na čovjeka. Drugim riječima, sav predloženi opis ranog egzistencijalizma je opis nečega tipično, specifično ljudskog, prema korištenom rječniku – duhovnog. Utoliko se dotičemo tumačenja prvotnog termina „egzistencije“ i njegova variranja kroz povijest: pojam „egzistencija“ unutar rano-egzistencijalističke, odnosno proto-egzistencijalističke misli opisivat će određene sfere čovjeka. Time se ne izriče da je pojam proto-egzistencijalizma identičan pojmu antropologije, ali ipak zadržavaju neke zajedničke točke. Štoviše, ključni motivi koji su se pripisali proto-egzistencijalizmu mogu se pronaći pod određenim vidicima antropologije. Čini se da svrha ovih kategorija ističe važnu, čak ključnu skupovnu razliku: dok je antropologija⁶⁹¹ filozofska disciplina, proto-egzistencijalizam ovdje prezentiran pojavljuje se kao filozofska struja s intrinzičnim pitanjem, posezanjem prema smislu *bivanja*. Kao takav, proto-egzistencijalizam karakterizira svojevrsna emergencija, može ga se shvaćati kao reakciju, poziv, ili specifičan način nadilaženja prethodnih filozofskih sustava.

Iznalaženje vlastitog smisla *bivanja* najeksplicitnije je izražen u opiranju svođenja individue na ulogu, broj ili funkciju, odnosno protivi se svođenju pojedinca na razinu kotačića u stroju. Taj izraz je poznat općoj filozofskoj zajednici. Otpor navedenom svođenju obično se vidi u motivu autentičnosti, iako je lako opravdati nazočnost i ostalih nabrojenih ključnih motiva. Toliko subjektivni, osobni, čak intimni motivi zahtijevaju drugačiju metodu. Iskazivanje navedenih veličina ne može biti izravno izražena jasnim, preciznim, neosobnim pojmovima. Kako bi se, stoga, zadovoljili akademsko-znanstveni kriteriji, do jasnoće, preciznosti i objektivnosti valja doći drugim načinom. Stoga se opredjeljujem za „sliku“ umjesto „pojma“, odnosno *mythos* na mjesto *logosa*. Pri tome, naravno, ne zagovaram apsolutni zaokret ili svojevrsno isključivanje, nego da specifično razumijevanje i tumačenje mita može ponuditi prikladnije razumijevanje proto-egzistencijalističke tematike od uobičajenog pojmovanja i formaliziranih iskaza. Takva uporaba

⁶⁹¹Pojam antropologije korišten unutar ovog doktorskog rada odnosi se na filozofsku antropologiju.

pojma „mit“ ipak je specifična kako bi prikladno odgovarala na zahtjeve teme. Specifične odrednice takvog mita su sljedeće:

A: Hermeneutički zahtjev – Egzistencijalizam i njegovi izrazi nose snažan naglasak na konkretnost. Pri tome se ne misli samo na konkretnu individuu (kao svojevrsni objekt egzistencijalističke misli), već i na izraze individue, odnosno način na koji individua izražava vlastitu egzistenciju. Tako se javlja širina unutar koje filozofski principi mogu biti skriveni, ili čak inkorporirani. Čak je i takva širina slojevita: s jedne strane imamo romane, drame i dnevnike, a s druge literarne arhetipe, kao, primjerice, Don Juan ili Abraham. Ne treba smetnuti s uma ni Kierkegaardovo eksperimentiranje sa pseudonimima ni Nietzscheovo pjesničko korištenje aforizama, parabola, metafora i zagonetki. Utoliko hermeneutički pristup *mythosu* koji koristim afirmira svojevrsnu slikovitost kao zajedničku kategoriju ovdje opisanog širokog skupa. Drugim riječima, tumačenje aksiološko-egzistencijalističkih principa proto-egzistencijalista trebalo bi afirmirati navedeni skup zahtjeva.

B: Aksiološka odrednica – Spomenuti aksiološko-egzistencijalistički principi potrebuju određenje pojma „dobra“. Opredjeljujem se za Radićevo razumijevanje pojma „dobra“ kao funkcionalne veličine. Stoga se radi o ugođenosti ili podesnosti – funkcionalno razumijevanje „dobra“ opisuje na koji se način koncepti među sobom odnose ugođeno, podupiru tvorbu i koherenciju značenja jedan prema drugome.

Prema tome, upita li se „što dobar mit čini dobrim?“ zapravo se postavlja ontološko-hermeneutičko pitanje „Što takav mit čini upravo takvim mitom?“. Identitet „dobrog mita“ se, između ostalog, može temeljiti na identitetu simbola. Simbol, kao često sredstvo korišteno unutar svih vrsta mitova poprima svoj značaj i u ovome kontekstu. Simboli su, naime, u pravilu znakovi iz kojih se nalazi apstraktna pozadina. Utoliko je dio skrivene poruke mita pohranjen u simbolima. S obzirom da simboli variraju od praktičnih do transcendentnih, utoliko predstavljaju prikladno sredstvo izraza sadržaja iz kategorije „A: Hermeneutički zahtjev“. Tako se konkretna nastojanja širokog spektra apsorbiraju u mitsku sliku izraženu simbolima. Drugim riječima, simboli ovdje zauzimaju ulogu hermeneutičkog sredstva, odnosno ključa pomoću kojeg se široki spektar konkretnih izraza može pokazati dijelom „slike“, odnosno mitološkog govora.

Način općeg tumačenja inspiriran je Schellingovom tautegorijom, odnosno tumačenjem mita polazeći od samih likova. S obzirom na specifične značajke kategorija „A“ i „B“, hermeneutički

pristup na koji se oslanjam poprima poseban oblik koherencijskog sustava. Takav bi mit, kako shvaća Slochower, trebao tematizirati vječnu shemu – forma ostaje ista, a funkcija se mijenja tijekom vremena. Uloga vremenitosti u mitu podijelila je tumačenje na *mythos* generalnosti i eshatološki *mythos*, kako predlaže Otis. Važnost navedene podijele za ovaj doktorski rad počiva na varijabli pretpostavke o Božjem *jest*. Vremenitost utječe na čovjeka u svim slučajevima, te je vidljivo kako pri *mythosu* generalnosti pojedinac afirmira vremenitost kao ultimativni diktat, dok se u eshatološkom *mythosu* pomoću Boga otvara mogućnost transcendiranja vremenitosti, odnosno traži se temelju vječnosti. Pojedinac pri egzistenciji nema opciju jasne verifikacije izbora niti spoznaje je li odabrao ono “najbolje”. Utoliko je pojedinčev odabir izraz bivanja koji izlaže daljnju priču, o vlastitome bivanju.

Shodno prethodno istaknutoj Schellingovoj inspiraciji za tumačenje mita, slikovitost života navedenog pojedinca tumačit će se polazeći od njega samog, afirmirajući eventualne simbole kojima se može izražavati vlastito bivanje. Jasno je, naravno, kako različiti pojedinci vrednuju različito, utoliko sama perspektiva predstavlja važan referent tumačenja. Samim time, prihvati li se da vrijednosti predstavljaju kreaciju individualnosti ovisno na izborima pojedinca, tada nema općeg standarda vrednovanja. Ovaj navod je od velikog značaja za razumijevanje spomenutog funkcionalnog razumijevanja pojma ‘dobra’, te je komplementaran s pozivom pojedincu za iznalaženjem samoga sebe.

Potruga za aksiološko-egzistencijalističkim elementima, afirmirajući prikazani mitološki pristup primijenila se na, kako ih Griffin naziva, ocima egzistencijalizma, odnosno S. Kierkegaardu i F. Nietzscheu. Odabrane tematike iz njihove filozofije su odabrane (dakle, nisu nužne), kako bi se što jednostavnije i bogatije iznašli aksiološko-egzistencijalistički elementi koji će tvoriti dio pozadinske ontološke podloge ovih filozofa. Podsjećam kako se pod pojmom aksiološko-egzistencijalističkih elemenata misli vrednovanja, pojavljivanje pojma 'dobra' koje se veže uz egzistenciju ili izraz egzistencije ovih filozofa. Naglasak će mahom biti na pretpostavljenim vrednovanjima koja se najčešće suptilno pojavljuju unutar nekih koncepata ili principa.

Pod vidikom izlaganja mita, odnosno ključa tumačenja aksiološko-egzistencijalističkih elemenata proto-egzistencijalista odabrane su teme pojma 'ironije' kod Kierkegaarda i 'jezičnog izražaja' kod

Nietzschea. Iako se aksiološko-egzistencijalistički elementi pojavljuju i u istaknute dvije teme, 'ironiju' i 'jezični izražaj' smjestio sam u veliko poglavlje o mitu – s obzirom da predstavljaju ključ tumačenja tema u ostatku doktorskog rada. Iako se na predloženi način razumijevanja mita sve teme unutar doktorskoga rada mogu obrađivati, *differentia specifica* između tema 'ironije' i 'jezičnog izražaja', te ostalih tema jest što istaknute dvije teme zadovoljavaju dvojaku ulogu: A – predstavljaju hermeneutički ključ za razumijevanje i tumačenje ostalih tema; B – i same predstavljaju izvore koji obiluju aksiološko-egzistencijalističkim elementima. Cjelokupni ostatak teksta poprima samo jednu od navedenih uloga; ili A ili B.⁶⁹²

Pri tematiziranju 'ironije' kod Kierkegaarda posredstvom Hutcheon utvrđeno je kako ironija označava procjep između semantičkog i pragmatičkog značenja, prema čemu se ironija onda nalazi na prijelazu između konkretnog i apstraktnog. Opravdano je očekivati kako će dodjeljivanje značenja ironiji aficirati obje kategorije – konkretnu i apstraktnu. Posredstvom Wolfsdorfa i Tittlera utvrđeno je kako ironija može biti situacijska, verbalna ili možda εἰρωνεία, čime se otvara drugo gledište, odnosno da ironija pretpostavlja tumačenje i namjeru kao važne sastavnice. Prema tome, postavi li se odnos tumačenja nasuprot bivanja tumačenim, u pozadini takvog odnosa nalazi se namjera. Shvaća li se Kierkegaardov egzistencijalizam mitski, tada prikazane razdiobe razumijevanja ironije ujedno predstavljaju svojevrsno sredstvo ili pristup dodjeljivanju značenja, koje je ključno za identificiranje funkcionalnog 'dobra'. Utoliko se iznalazi hermeneutička važnost koja se očituje u širini takvoga odnosa. Zaključeno je kako Kierkegaardova ironija predstavlja:

1. Dijalektički princip, odnosno afirmiranje ljudske kontingentnosti te dinamičnost egzistencije. S obzirom da su spoznaja i čin vazda nepotpuni, izokretanje smisla ili motrišta tako proširuje spektar mogućnosti.

2. Meta-analiitičko analoško sredstvo, pri kojemu razumijem otvaranje prostora na kojemu se jastvo može iskazati tako da objekte ironije postavlja u svojevrsnu analogiju, dok ironičar samim time postavlja referent koji može biti eksterno percipiran. Time razumijevanje ironije postaje oblik razumijevanja referenta. Drugim riječima, razumijevanje ironije može se shvatiti i kao razumijevanje manjeg udjela jastva kojeg ironičar postavlja.

⁶⁹²Unutar izlaganja i okvira ovoga doktorskoga rada. Utoliko povezivanje između ostalih tema (Očaja, problema subjektiviteta, afirmacije ružnoće i očuvanja iluzija) odvijat će se na razini izvoda, analogije ili asocijacije, ali takvo povezivanje ne smatram metodičkim zaokretima, već ispunjavanjem iznesenih zahtjeva koherencije. Ne tvrdim da je takvo izlaganje nužno niti jedino moguće, već da je na taj način strukturirano u okvirima ovoga doktorskoga rada.

Prikazano razumijevanje Kierkegaardove ironije nosi izravne ontološke implikacije: Dančeva sintagma kojom razumije ironiju kao „ono što jest i nije“, odnosno „fenomenon esencije suprotan esenciji“ ne predstavlja kontradikciju, s obzirom da se takvo „jest i nije“ uglavnom nalazi u različitim smislovima. Štoviše, iskaz „fenomenon suprotan esenciji“ metodički korespondira s razumijevanjem analogije izloženim u ovome doktorskom radu.⁶⁹³ Također, podsjećam na Sansomov treći korak ironije, tj. indirektnu kritiku. Ona izravno korespondira s Kierkegaardovom indirektnom komunikacijom (pojašnjenom u poglavlju „problem subjektivizma“) – s obzirom da dolaze uz istu ontološku pozadinu: jastvo i iskustvo jastva je izravno i kao takvo nepriopćivo.

Kao primjer ironije upotrebljeni su Learovi primjeri bivanja kršćaninom u kršćanskom svijetu, kao i analogija „Među svim patkama- ima li pataka?“, čime je Lear zapravo naglasio ulogu pretvaranja. Time se podcrtava odnos između „bivanja nečime“ i „igranja uloge nečega“, između čega se očituje razlika, ali i otvara put kasnijim pojašnjenjima u „očaju“. Očituje se introspekcijska razlika pri kojoj nije razjašnjena pozicija namjere, odnosno upit očituje li se εἰρῶνεία u ovom slučaju. Sam Kierkegaard pozicionira „bivanje kršćaninom“, kako ga on razumijeva, na mjesto 'dobra'. Dodijeli se funkcionalni značaj pojmu 'dobra', utoliko će se vrednovanje konkretnih djela vrednovati pod referentom koliko su takva djela akcidenti bivanja kršćaninom. Predloženo razumijevanje kršćanstva Kierkegaard načelno vidi u smjeranju prema jastvu. Utoliko Dančev vidik kršćanstva nosi subjektivistička i introspekcijska obilježja. Zato se Beabout, Frazier i Golubović slažu da za Kierkegaarda postati kršćaninom znači postati potpuno ostvarenom osobom. Utoliko zaključujem kako se kod egzistencijalista tumačenje i refleksije često pojavljuju povezano. Stoga je lako uvidjeti kako Sokrat postaje primjer Kierkegaardove misli. Predstavljen je kao reflektirajuća individua, kritičar, vrednovatelj, te ironičar Sokrat svoju filozofiju zapravo pokazuje vlastitim primjerom, odnosno aktualnom egzistencijom, kako uviđa Stack. Stoga utvrđujem kako je Sokrat za Kierkegaarda uzorni primjer utjelovljenja vlastite filozofije. Također, korištenje figure Sokrata kao primjera zapravo predstavlja oblik indirektnog Kierkegaardovog izričaja kojime pristup filozofiji i jastvu prikazuje kroz primjere. Aksiološko-egzistencijalistička sastavnica mita ovdje je očita – elaboracija Sokratove egzistencije i njegovih vrednovanja donosi koherentnu slikovitu priču o Sokratu. Njegov pristup bivanju je filozofski izričaj koji ne potrebuje iscrpne filozofske traktate

kako bi ilustrirao svoju misao. Istim primjerom vodi se i Kierkegaard – opisom figure Sokrata i isticanja Sokratovih obilježja koje vrednuje ostavlja tekst, književno djelo svojim čitateljima. U opisu Sokrata i odabiru obilježja Kierkegaard zapravo zrcali sastavnice koje i sam vrednuje. Način na koji opisuje „Oca etike“, kao i naglašavana obilježja koja cijeni govore više o samom Kierkegaardu nego o Sokratu. Utoliko se pojašnjava odnos egzistencija – i Sokrat i Kierkegaard predstavljaju upečatljiv oblik bivanja. Pa ipak, onaj „kako“ umjesto „što“ nosi osjetne razlike. Moglo bi se reći kako je mitski Sokrat analogan mitskom Kierkegaardu, međutim, ne mogu se poreći njihove razlike. Zato je važna uloga tumačenja u mitskom govoru: Kierkegaard se može koristiti vrijednosno-egzistencijalnim obilježjima koje iznalazi kod Sokrata radi oplemenjenja vlastite egzistencije. Međutim, Kierkegaard *nije* Sokrat, i ostvaruje li svoje jastvo, tada neće ni pokušati postati njime. Na isti način, opredijeli li se tko učiti iz primjera Sokrata ili Kierkegaarda, te takvo učenje primijeniti u vlastitoj aktualnoj egzistenciji, tada se lanac dijalektike nastavlja dalje. Takvoj dijalektici je upravo ironija intrinzična, s obzirom da rascjep praktičnog i apstraktnog utjelovljen u konkretnim bivanjima pojedinca, analogijom omogućuje subjektovo prepoznavanje primjera, obrazaca, ili pak samoosvještenja vlastitih želja prema daljnjem bivanju. Zaključujem kako Kierkegaardova ironija predstavlja duhovni, odnosno tipično ljudski čin, pristup prema uskom povezivanju tumačenja i proširenja spektra raspoloživih mogućnosti⁶⁹⁴, odnosno duhovne plodnosti. Ironija je, između ostalog, hermeneutičko-refleksivno sredstvo introspekcije. Nietzscheov jezično-literarni stil analogiju pretpostavlja na drugačiji način, unatoč zajedničkim obilježjima s Kierkegaardom. Kako je primijetio Zamir, Nietzscheov književni izraz je supstancijalna sastavnica vlastite filozofije.⁶⁹⁵ Literarni stil ovdje razumijem dvojako:

A: Kao informacijsko sredstvo. U ovu kategoriju ubrajam jasne eksplicitne uvide, pjesničke izraze i filozofske principe. Utoliko se načini izražavanja mogu svesti klasični oblik informacije.⁶⁹⁶ Pojavljuju se opći pojmovi, univerzalno primjenjivi, pitki, lako razumljivi. Utoliko se formira svojevrsna poruka. Koristi li se pjesnički izraz, Nietzsche tada još uvijek barem dijelom izražava sebe, ali mitski se pojam tada udaljava od stvarnih, konkretnih životnih događanja.⁶⁹⁷ Čini se kako je životno iskustvo, i Nietzscheovo i čitateljevo, važan faktor ove kategorije.

⁶⁹⁴Ovdje raspoložive mogućnosti razumijem kao vidike, usmjerenja, nagnuća ili čak oblike tumačenja.

⁶⁹⁵Uvjetno rečeno, naravno. „Supstancijalna sastavnica“ je moj nadodani pojam.

⁶⁹⁶Ovaj postupak može narušavati oblike misli koje autor nudi, ali je teoretski moguć.

⁶⁹⁷Vjerojatno je „smrt Boga“ *Radosne znanosti* najpraktičniji primjer, ali zbog njegove slojevitosti možda je slučaj lakše opisati likom velikog psa ili mudracem što spava u djelu *Tako je govorio Zaratustra*.

B: Kao egzistencijalni izraz. Nietzsche je sklon malim aforizmima. Babich uočava hermeneutički princip iza malih pjesničkih izraza. Naime, mali aforizmi, poput malih doza⁶⁹⁸ su prikladno sredstvo poziva pojedinca na male promjene. Tako su filozofske misli kod ovoga autora fragmentirane na literarne komadiće, imitirajući upravo na kakav se način navike stvaraju malim promjenama. Kao i kod Kierkegaarda, Nietzscheovo pisanje predstavlja izraz vlastite egzistencije. Za razliku od Danca koji je sklon psihološko-refleksijskom pristupu kao podlozi konkretnog egzistiranja, Nietzscheov izričaj istovremeno poziva na aktualan konkretan čin, literarno-stilski oblikujući poziv kao umjetničko djelo. Utoliko se izričaj približava smjeru holističkog shvaćanja kao i kod Kierkegaarda, ali ipak osjetno drukčijim bojama. Dok će Kierkegaard svoj fokus posvetiti emocijama i nutrini, Nietzsche će način pisanja doživljavati kao glazbu ili ples – odnosno umjetnost u kojoj postoje nekakva pravila, nekakav slijed. Stoga rado poseže za zagonetkama, parabolama i igri riječima kao izražajnim sredstvima.

Držim kako je kod Nietzschea poziv na djelovanje eksplicitnije i jasnije iskazan nego kod Kierkegaarda. Vjerujem kako dio te zasluge pripada Nietzscheovom shvaćanju umjetnosti. Pa ipak, čini se da kako je zajedničko obilježje Kierkegaardovog pojma ironije, kao i Nietzscheovog literarnog izričaja zapravo pokušaj nadilaženja tinjajućeg „ništa“. Time ne tvrdim da su navedene dvije tematike nose ulogu protuotrova nihilizmu, nego radije motrište okrećem naopačke. Podsjećam na podjelu mitova generalnosti i eshatološke mitove. Ključ ove podjele mitova počiva na pretpostavci egzistencije Božjeg *jest*, što izravno utječe na egzistencijalno razumijevanje uloge vremenitosti za pojedinca. Pojedinac je za vrijeme vlastite egzistencije lišen mogućnosti verifikacije jesu li njegovi izbori kojima kreira vlastiti život bili „najbolji“, kao i konačnog odgovora o Božjem opstojanju (pa samim time i o odabiru između spomenutih kategorija mitova). Dakle, pojedinac u vlastitoj egzistenciji biva uronjenim u svojevrsan koherencijski sustav, čak slagalicu ili – „sliku“. Iz takve slike ne može izaći. Prema tome, ne može se imati znanje o onome izvan slike (što god to *jest*, ako *jest*). Tako neobična praznina, tišina i tjeskoba slijede egzistirajućeg pojedinca. Utoliko tvrdim kako okrećem motrište – Praznina se ne može spoznavati s dodatnom prazninom; „ništa“ je tek formalno i funkcionalno odredivo. Ne može se proučavati prema sadržaju, nego tek u odnosu na *nešto* (što *jest*).⁶⁹⁹ Zato držim kako je Kierkegaardova ironija i

⁶⁹⁸Nietzscheov pojam, Babich ga prepoznaje i afirmira.

⁶⁹⁹Usp. Bunoza, Radić: “Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea”, 132.

Nietzscheov jezični izraz pokušaj iznalaženja plodnosti, odnosno mogućnosti iz uvida u prazninu. Oba pokušaja u određenome smislu predstavljaju stvaralački čin.⁷⁰⁰ Na taj način ne samo da smjeraju nadilaženju „ništa“, već utiskuju vlastiti, individualni biljeg na vlastito bivanje. Drugim riječima, nešto što sada *jest* pečat je i spomenik osobne, individualne egzistencije. Time se očitava ontološka podloga mitološkog govora: Egzistirajući pojedinac nužno ne može izaći iz slike, nalazi se u njoj. Kao odgovor na uvid u prazninu, egzistirajući pojedinac obilježava manji dio slike osobnim izrazom. Dakle, ne samo da takav pojedinac *jest*,⁷⁰¹ već *jest* kao egzistirajući pojedinac! Upravo zato što je ograničen „slikom“ i vremenitošću, a obogaćen refleksijom prema vlastitom jastvu, tada takav pojedinac su-kreira sliku dok je istovremeno dio nje. Također, su-kreiranje slike, odnosno postavljajući vlastiti biljeg, egzistirajući pojedinac se udaljava od formalnih okvira. te nadodaje „boju“ u sliku – time želim reći kako će biljeg, odnosno izraz zbilja očitavati ne samo život, već i egzistenciju jastva, poruku nutrine koju konkretno živeći pojedinac želi ponuditi. Stoga prikazanu dinamiku opisujem mitom, tj. slikom – iako je ograničena, obojena je. U tom kontekstu, egzistencijalizam je tematiziranje boja i oblika takve slike.

Ostatak ovoga poglavlja svoj fokus prenosi s mitološkog vidika kao hermeneutičkog ključa na pojedine teme proučavanih proto-egzistencijalista, za koje držim da sadrže najlakše uočljive aksiološko-egzistencijalističke sastavnice.

Opravdano je tvrditi kako pojam estetike zauzima posebno mjesto među ovim filozofima. Ipak, čini se da pojam estetike shvaćaju radikalno različito. Dok za Kierkegaarda estetika prije svega označava neposrednost i senzizam, Nietzsche joj, posebice za vrijeme ranijeg autorstva, pripisuje joj dublji i sveobuhvatniji filozofski značaj. Ostavlja se dojam kako kod Danca estetika predstavlja

⁷⁰⁰Pod pojmom “stvaranje” u ovom kontekstu priklanam se Nietzscheovom obliku uporabe ovog pojma (izv. *Schaffen*). U takvom slučaju naglašava se tvorbeni aspekt, odnosno nešto što čovjek može načiniti, a da prethodno nije bilo tu. Iako sam Nietzsche većinski pojam “stvaranja” koristi u smislu “stvaranja vrijednosti”, pojam se može koristiti u istom smislu ali širem opsegu: primjerice, slikarstvom kao umjetnošću (slikam sliku – ali stvaram umjetničko djelo). Kiparstvo bi također bilo izvrstan primjer. Također, držim da je važna odrednica pojma stvaranja u ovome smislu to što je stvaranje ono što nazivam duhovnim činom; dakle tipično ljudsko djelovanje, te se kao takvo razlikuje od, primjerice, proizvodnje.

⁷⁰¹Širina pojma *jest* je već prethodno pojašnjena. Kamen, misao, jednorozi – također *jesu*. Vidi str. 26. ovog rada!

nekakav antropološki temelj, polazište na kojem tek valja graditi, te ga u određenom smislu i nadići (iako ne i zatomiti). Takva postupnost, prijelaz između određenih razina u predloženom smislu nije primjenjiva na Nietzscheovo razumijevanje estetike. Ne samo da će egzistirajućem pojedincu biti uvijek dostupna, već prema Nietzscheu i otvara mogućnost umjetničkog izričaja – prema van. Drugim riječima, dade li se egzistirajući pojedinac u umijeće plesa, kiparstva, slikanja ili glazbe, tada takva umjetnost može biti percipirana, eksplicitna. Kierkegaardova estetika se ipak nalazi na jednome drugome polju – ne samo da se sam pojam kod Danca ne pojavljuje univočno, već ima tendenciju biti iznesena uz primjere konkretnog događanja. Ponekad ju se iščitava iz gledišta *Dnevnika zavodnika* kao opojenost vlastitim emocijama, klasično-estetsko izlaganje u shvaćanju glazbe i Don Juana u djelu *Ili-ili*, a ponekad kao odnos impresija u vremenitom tijeku, opisanome kao maskenbal.

Već su spomenuti mali aforizmi u funkciji malih doza karakterističnih za Nietzscheov izričaj. Uz njih valja istaknuti i metaforu kao izražajno sredstvo. Metafora je u tekstu pojašnjena kao svojevrsno prenošenje, te je opravdano tvrditi kako se posrijedi očitava prenošenje smisla i značenja preko različitih semantičkih oblika. Prikazano razumijevanje metafore pogodno je za Nietzscheov pjesnički jezik, uslijed čega si kao autor otvara mogućnost stvarati umjetnost,⁷⁰² ali i prikazati svojevrsnu igru dinamizacijom značenja. Drugim riječima, filozof iz Röckena rado će posezati za igrom riječi, aforizmima i zagonetkama izbjegavajući tako rigidni i formalni karakter filozofskog izričaja. Metafora zasigurno tvori funkcionalno 'dobro' (kako ga shvaćamo u ovome radu) kod Nietzschea, s obzirom na to da je smisao filozofskih izraza često supstancijalno ovisan o njoj. Međutim, vrednovanje (metafore) kao 'dobro' lakše se uviđa usporedi li ga se s Kierkegaardovom indirektnom komunikacijom. Ključna misao ovog Dančevog principa je umetanje nekakvog (X) posrednika koji bi bio medij osobnog iskustva. S obzirom da je osobno iskustvo kao takvo neprenosivo (posebice ne na jasan, pregledan i izravan način), medij je obično sadržan u nekakvoj mitskoj slici. Kierkegaard na mjesto takve slike najčešće stavlja konkretni primjer, koji čak ne mora biti stvaran, ali svaki put izražava (ili imitira izražavanje) konkretne pojedine egzistencije. Poruke takvih uzora (*exemplars*, dakle ne podatak ili stvar, već individua),

⁷⁰²U smislu prethodno pojašnjenog značenja riječi “stvarati”, te razumijevanja umjetnosti iz prethodnog paragrafa – slikarstvo, kiparstvo, ples... itd. Ovdje – pjesništvo.

u svrhu indirektnog komuniciranja prepoznaju se analogijom.⁷⁰³ Kod Nietzschea se pak metafora pojavljuje kao stilsko izražajno sredstvo unutar pjesničkog govora – što znači da se poruka prenosi kroz semantičke izričaje. Analogija ne izostaje kod Nietzschea, i zasigurno će se, čak intenzivnije nego u Dančevim tekstovima, čitatelj osjećati prozvanim. Pa ipak, metaforičnost kod Nietzschea prethodi analogiji uslijed koje će čitatelj sebe iznaći kao dio slike. Prema tome, analogija je plodna metoda za tumačenje oba proto-egzistencijalista: Kod Kierkegaarda će pak zauzeti sokratsko-retoričke boje, a kod Nietzschea metaforično-pjesničke. Estetski značaj pjesničkog pisanja zasigurno odražava Nietzscheovu umjetničku strast, za kakvu Pearson drži da je kod Nietzschea uvjet kojim se znanju daje estetsko značenje. Čini se da se funkcionalno 'dobro' metaforičnosti iznalazi u dinamičnosti prenošenja između hermeneutike i semantike, dok se vrednovanje kao 'dobro' nalazi pod vidikom strasti. Utoliko je strast, kao egzistencijalno obilježje Nietzscheovog (osobnog) življenja zajedničko obilježje pristupa estetici i spoznavanju. Poziv kao čest egzistencijalni motiv u Nietzscheovom pisanju ostaje istaknut u oba navedena slučaja. Drugim riječima, s obzirom da je holističnost obilježje egzistencije, utoliko se strast kao obilježje egzistencije pretpostavljeno nalazi u pristupu estetici i spoznaji.

Predloženo Pearsonovo razumijevanje strasti pomoću koje se povezuje estetika i spoznaja kod Nietzschea konkretiziran je primjer šireg i temeljnijeg principa. Radi se o ontološkom značaju principa 'volje za moć'. Naime, sam Nietzsche inzistira na maksimizaciji opsega ovog principa, često ga tako poistovjećujući sa životom, smislom i slobodom, pa ipak, čini se kako ga je praktičnije opisati kako podmet bića. Nietzscheovo maksimiziranje ovog principa nije slučajno – lako je iščitati barem dvije implikacije. Ne samo da se radi o ilustriranju holističnosti individue, već se ontološki princip prikazuje pomiješanim s konkretnim obilježjima. Utoliko, Nietzsche rado afirmira biologizirane i psihologizirane pristupe filozofiranju, pokazujući tako vlastiti stil povezivanja filozofske misli s konkretnim bivanjem – koje dijelom uključuje materiju.

Materijalizam je kod Nietzschea jasno iskazan, za razliku od Kierkegaarda koji je skloniji psihologiziranju. Čini se da volja za moć, jednostavno rečeno, proširuje spektar mogućnosti koje

⁷⁰³Upućujem čitatelja na pojašnjenje ovoga pojma na prethodnom primjeru pokvarenog televizora. Ključ za razumijevanje prikazane analogije jest što se dva koherentna sustava (X,Y) razumiju kao podudarni upravo radi umetanja (zajedničkog) referenta – prema čijem tumačenju jedan koherentni sustav može pojašnjavati drugi. Takav referent je nadodan.

su dostupne pojedincu, pa samim time i izražavanje vlastitog jastva. Afirmirani se materijalistički elementi zapravo, u konkretnom praktičnom smislu, čine manje određenim. Tako se moć može očitovati kao fizička snaga, politički utjecaj, inteligencija, bogata introspekcija, vještine, umijeća, pa čak i vrsnost u oblicima umjetnosti. Funkcionalno određenje u ontološkom kontekstu je prethodno već ponuđeno, no konkretno upriličenje ovisi o konkretnom pojedincu. Tim više na važnosti dobiva perspektivizam: naime, već je naglašeno Campbellovo pojašnjenje i uloga samo-interpretiranja za povezivanje subjekta i objekta u egzistencijalnom značenju, te da osobne interpretacije podliježu osobnim interesima. Drugim riječima, prikazano je kako na taj način samo-interpretiranje i interpretiranje spada u istu kategoriju. Valja zaključiti kako su (barem) strast i interes važni iskazi volje za moć, kako ih shvaća Nietzsche. Time naravno, ne tvrdim da su jedini. Također podsjećam na već navedene opise volje za moć kao života, slobode i smisla. Kako bi se, prema prethodnome definiranju, egzistiranje razlikovalo od ostalih oblika *biosa*, dodijelimo riječi „život“ ovdje značenje bivanja, uz pretpostavljenu materijalističku sastavnicu (u smislu na koji način fizičko tijelo *biva*). Prihvati li se takav pristup, zaključuje se kako sva tri obilježja odgovaraju onome što je nazivano duhovnim, odnosno tipično ljudskim. Drugim riječima, tipično-ljudsko i duhovno ovdje ima sveobuhvatniji značaj – pretpostavlja se konkretno upriličenje, dakle zajedno sa svojim oblikom materijalne sastavnice. Strast i interes mogu se nadodati kao konkretni izrazi volje za moć – oba motiva pretpostavljaju volju za moć u svojoj pozadini, te oba smjeraju konkretnosti jastva. Takav iskaz se nadopunjuje s već istaknutim navodom da volja za moć samim svojim identitetom isključuje pojam stvari-po-sebi. Stoga se volja za moć pokazuje diferencijacijskim faktorom između konkretnih bića. Time se objelodanio još jedan dio ontološke podloge.

Kao posljednji dio ovdje izlagane Nietzscheove ontološke podloge treba istaknuti filozofovo izričito određenje pojma 'dobra' iz *Antikrista* gdje tvrdi da je „dobro ono što čini jačim, zdravijim, što donosi moć.“ Valja primijetiti sva navedena obilježja pridonose proširenju spektra mogućnosti. Uporabom analogije opravdano je usporediti ponuđeno Nietzscheovo određenje dobra s tematiziranjem bića u klasičnoj filozofskoj misli, pri kojemu se, u govoru o konkretnome biću ne razdvaja bit i bitak.⁷⁰⁴ Time se otvara stari Parmenidov poziv: biće *jest*, nebiće *nije*. Utoliko Nietzscheov poziv smatram analognim: ne može se biti bolesnim, i baš tako biti zdravim; ne može

⁷⁰⁴ Ne može nešto bivati, a da pri tome, nije nešto. Samim time što jest, jest nešto.

se biti nemoćnim, i baš zato bivati moćnim. Ključni par referent razlike valja istaknuti – klasično ontološko razumijevanje bića, kao i njegova predikata *jest* pretpostavlja općenitost na razini principa. Pokazuje se zahtjev za općenitošću koje obilježava ono postojeće. Klasično poimanje bića pretpostavlja određeni vidik pojma-po-sebi, te si može dozvoliti apstrakciju kojom dolazi do razine općenitosti. Nietzsche kao proto-egzistencijalist odbacuje pojam-po-sebi, te polazi od konkretnog bića, odnosno nečega što *jest*, tu, kao takvo. Stoga ne treba čuditi da se pojam *Dasein* često koristi u djelu *Tako je govorio Zaratustra*. Valja uočiti paradoksalnost – izloženo određenje 'dobra' kod Nietzschea smjera konkretnoj individui. Pa ipak, opis koji je pridodan smjera općenitosti. Drugim riječima, tematiziranjem egzistencije pojedinog konkretnog bića, Nietzsche posredno izriče općenitost (za svako biće vrijedi: postajanjem moćnijim ne može se postati nemoćniji, zdravijim nezdraviji itd...).⁷⁰⁵ Utoliko pretpostavljeni ontološki elementi volje za moć emergiraju na površinu, čime se samim time utjelovljuju i pretpostavljaju u konkretnome biću. Dijalektika se nastavlja: perspektivističko biće, što pretpostavlja strast i interes, interpretira i performira moć na sebi svojstven način, čime se proširuju mogući oblici moći (već spomenuto: snaga, inteligencija, vještina, utjecaj....). Naravno, jasna formalna razdioba kakvu ovdje izlažem nije vjerni odslik tako predstavljene moći. S obzirom da individua biva holistički, tako se i volja za moć iskazuje holistički. Takva je veza konkretnog i apstraktnog. Kao što se u klasičnoj filozofiji u prirodi ne može pronaći samostalan, izoliran bitak, tako je se ne može pronaći ni samostalno izolirano zdravlje ili snaga – bez konkretne individue koju ti pojmovi obilježavaju. Razlika između bića i bića ovdje je predstavljena kao:

A – biće u klasičnom smislu, opće biće. Izriče se tek da ono *jest*;

B – biće u egzistencijalnom smislu, konkretno biće. Izriče da ono *jest* ovdje (tu, izv. njem. *da*) i sada.

Valja istaknuti da pri ovom razdjeljivanju ne smjeram prema materijalizmu ili fizikalizmu, već da egzistencija ovdje označava duhovni, tipično ljudski element. Tek uslijed takve refleksije, dakle pod njenim vidikom, afirmira se konkretnost, pa samim time i materijalna sastavnica bića.

⁷⁰⁵Izlaskom iz dvojakog pristupa (moćniji-nemoćniji) u ovom slučaju se otvara prostor dionizijskoj tragediji. Primjerice, trojanski junak Hektor stradava pod mačem Ahileja, između ostalog, jer je Hektor moćan i velik ratnik. Propast velike osobe je jedan od elemenata tragičnog karaktera ovog mita.

Afirmiranje kao jedan od ključnih čina egzistiranja nosi posljedice na razumijevanje spomenutog odnosa estetike i spoznaje. Svracam pozornost na prethodno istaknuti uvid u tinjajuće 'ništa', koji svakako valja povezati s razumijevanjem moći. Stvaranje, odnosno stvaralaštvo označava najviši oblik moći, kako sam Nietzsche tvrdi. Utoliko stvaranje postaje duhovni, tipično ljudski odgovor na 'ništa'. Sama bitna kontingentnost individue pritom ne može biti nadidena, što pretpostavlja određeni dinamizam – stvaranje i propadanje, *nešto* i *ništa*, pa čak i lijepo-ružno, istina-laž. Zato i Heidegger razumije kako takav dinamizam, čak i obezvrjeđivanje vrijednosti neće voditi u ništavilo, već ga shvaća kao afirmativni čin. Prihvatiti takav dinamizam, kao i vlastitu ulogu u njemu približava individuu nalaženju vlastitog izraza – takav će karakter poprimiti čin vrednovanja pojedinca. Zato je Nietzsche sklon naglašavati važnost Dionizijske tragedije, koja također smjera maksimiziranju afirmiranja. Prepoznavanje propadanja grandioznih narativa, čak epoha, što također može označavati intenzivan primjer prevrednovanja vrijednosti te afirmiranje vlastite uloge unutar takvih previranja predstavlja ne samo određenje vlastitog 'ja', već i uvid u takvu propast. Dionizijska tragedija, odnosno epsko propadanje za Nietzschea ne označava dolazak nihilizma, već svjedočenje dinamizmu moći, prevrednovanje vrijednosti, pad i sjeme novog nastanka. Odnos prema 'ja' je analogan – ne radi se o bijegu od stvarnosti i zanemarivanju užasa i bola, već o prihvaćanju stanja kakvog jest, te prihvaćanju vlastitog aktivnog položaja koji je izložen bolnim stanjima. Sličan pristup opisan je u „rezignaciji“ kod Kierkegaarda, od iskazom Hamiltona koji sam nazvao stoičkim. Važno je istaknuti se afirmacija razumije različito kod Hamiltonovog pridijevanju Kierkegaardovoj rezignaciji i mome pridijevanju Nietzscheovoj dionizijskoj tragediji. Očito se ne radi o istome činu, a čini se – čak niti o analognome.

Čini se opravdanim tvrditi da Kierkegaardova ironija i Nietzscheovo „afirmiranje nihilizma“ smjeraju plodnosti, odnosno u ovim principima se najjasnije prikazuje pokušaj iznalaženja stvaralačkog potencijala. Time spominjana praznina počinje označavati „otvorenost mogućnostima“. Stoga valja imati na umu kako će se Kierkegaardova ironija često nalaziti u podlozi izlaganja koje nudi. Štoviše, takav stav je komplementaran s uzorima (*exemplars*) egzistencija, stvarnih ili pseudo-pojedinaca, kojima Danac nudi ilustraciju egzistencije, upriličujući tako indirektnu komunikaciju. Ilustriranje primjera slijedit će pristup kojeg Danac vrednuje čak do filozofske razine: introspektivno-psihološki pristup, pri kojemu introspekcija prethodi vlastitome *jest*. *Jest* moga 'ja', kako shvaća Danac, može biti jedino sloboda, odnosno slobodno odabrani *jest*.

Utvrđeno je, također, kako Kierkegaard pod egzistencijom pretpostavlja (barem) dvije implikacije:

1. Ljudska egzistencija pretpostavlja način, tj. “kako” se biva,
2. Polazi se od konkretnog pojedinca (a ne od metafizičkog pojma). Takva konkretnost individue izražava je u dva slučaja:

A: ja činim (instrumentalno orijentirana radnja) i

B: ja *bivam*, i upravo takvo *bivanje* izričem određenim činom (egzistencijalistička radnja).

Kako bi Kierkegaard poštivao kriterije vlastite misli, eksplicitno nije sklon stupanju u općenitosti metafizike. To pak ne znači da elementi metafizike, upravo ontološki, nisu pretpostavljeni. Prema tome, čini se da se Kierkegaard u ontološku sliku svrstava pomoću djelovanja: široki skup klasično poimanog bića, odnosno ono što *jest*, može se suziti na konkretno postojeća bića (npr. kamen, ptica, pa i čovjek), dok se taj skup sužava na shvaćanje egzistiranja kod Kierkegaarda. Egzistiranje je kao takvo rezervirano isključivo za čovjeka, odnosno ono predstavlja duhovni, tipično ljudski čin. Kao takvo, egzistiranje sam shvatio dvojako – kao činjenje (instrumentalno) i kao bivanje (egzistencijalno). Valja pojasniti – svako bivanje je dijelom i činjenje, ali nije svako činjenje bivanje.⁷⁰⁶ Djelovanje, odnosno činjenje je tako prisutno u oba slučaja. Prikazani slučaj Kierkegaard je ilustrirao kako je to prethodno prikazano primjerom propovjednika, odnosno razlikovanjem nekoga tko djeluje, čini kao propovjednik i nekoga tko *jest* propovjednik. Dodjeljivanje značenja za vlastito 'ja', iznalaženja vlastitog 'ja' čini krucijalnu razliku između navedena dva slučaja. S obzirom da je određenje 'ja' iz definicije *Bolesti na smrt* složenijeg karaktera, skratio sam ga na „odnošenje odnosa“. Time se čini kako se definicija iz *Bolesti na smrt* prikladno nadopunjava s Kierkegaardovom razdiobom propovjednika i glumca, pa samim time i razlikovanje „odnosa“ i „odnošenja odnosa“. Analogno se prikazuje razlika između instrumentalnog i egzistencijalnog čina. U prvom slučaju se izriče sam čin, dok se u drugom slučaju uz čin izriče i identitet 'ja' koji taj čin izvršava.⁷⁰⁷ S obzirom da u oba slučaja postoji djelovanje,

⁷⁰⁶Opravdano je povući paralelu sa skolastičkim načelom *agere sequitur esse* (djelovanje slijedi bivanje) uvažavajući, naravno, razliku između klasično skolastičkog poimanja bivanja i egzistencijalističkog poimanja bivanja. Paralela smjera prema pojmu 'egzistencijalističkog habitusa' koji je prethodno korišten.

⁷⁰⁷Stoga ne treba čuditi da egzistenciju kod Kierkegaarda dijelim na instrumentalne i egzistencijalne čine; odnosno da egzistencijalni čin svrstavam pod egzistenciju. Pri tome nemam namjeru predstaviti redundanciju, već se referiram na Kierkegaardove stilske izraze. Podsjećam na 'jastvo' koje traži 'jastvo', 'odnošenje odnosa' i sl. Kierkegaard je sklon takvim sintagmama. Tematiziranjem očaja i subjektiviteta rado će posezati za paradoksima i samoreferenciranjem. S

tada djelovanje postaje ključno za suženje spomenutog skupa – od *jest* bića klasične misli do Kierkegaardovog egzistiranja. Obrnuto rečeno, izostane li konkretno činjenje, tada prikazano suženje skupa gubi smisao. Također, čini se da djelovanje u koje subjekt svjesno utiskuje biljeg vlastitog jastva čini kategoričku razliku od djelovanja u kojeg subjekt nesvjesno utiskuje biljeg vlastitog jastva. Iako oba oblika jesu egzistencijalna, senzizam i neposrednost koji se pripisuju Kierkegaardovoj estetskoj sferi ljudskog razvoja odgovaraju onome što ovdje nazivam nesvjesnim utiskivanjem biljega vlastitog jastva, dok će svjesno potrebovati refleksiju. Shodno tome, svijest, tj. refleksija je uvjet iznalaženja vlastitog 'ja'. Time se dobiva rezultat da je refleksija o vlastitome 'ja' samim time uvjet mogućnosti uvida o konceptualnosti pojma 'ja' uslijed egzistiranja kao djelovanja na ontološkoj podlozi.

Utoliko se, introspekcijski rečeno, do jastva dolazi očajavanjem. Ovaj Kierkegaardov pojam (kao i brojne druge) lako je shvatiti pogrešno iz jednostavnog razloga – Danac preuzima pojmove iz uobičajenog međuljudskog razgovora, te im pridodaje drugo značenje.⁷⁰⁸ Pojam očaja, kako je prikazan u ovome doktorskom radu označava apsolutni odnos prema apsolutnome. Drugim riječima, jastvo, koje se i samo motri kao apsolut odnosi se prema transcendentnom apsolutu, pri čemu dijalektički takvo jastvo postaje samoreferencijalno. Kierkegaard, za razliku od Nietzschea, puno bliže pozicionira konkretnu individuu i transcendentnu vječnost, unatoč njihovoj „beskrajnoj razlici“, kako sam Danac tvrdi. Nietzsche je, naime, sklon svjesno ostajati u granicama prikazane navedene slike. Afirmira takvu sliku i svoje bivanje unutar nje. Prema tome, pojavi li se u njegovoj misli kakav oblik tematiziranja vječnosti, obično se takvo tematiziranje odvija holističkim ljudskim činima, dakle nečime što je dostupno stvarnom (a ne idealnom!) čovjeku. Kod Kierkegarda, za razliku od Nietzschea, takvo tematiziranje uglavnom ovisi o korištenom pseudonimu. Time je uočljiva ironija, s obzirom da Kierkegaardov egzistencijalizam naglašava vlastitu autentičnost i izražavanje. Tvoru se umjetna egzistencija, pseudo-pojedinac, kako bi indirektno komuniciranje bilo ostvarivo. Drugim riječima, vlastito iskustvo izrazivo je isključivo posredno. Time se dolazi

obzirom da će vjera, za koju se pojedinac mora slobodno odlučiti, predstavljati mogućnost konačnog iznalaženja subjektovog 'ja', odnosno tematiziranje vjere od strane subjekta će smjerati ultimativnom samoreferenciranju, tada držim da je legitimno poslužiti se istim samo-referenciranjem. Tako 'ja' vjerom iznalazi 'ja', ostvarujući odnošenje odnosa prema samome sebi, ili se pak egzistencijalnim činom ostvaruje egzistencija. Drugim riječima, u Kierkegaardovoj misli čovjek može biti čovjek bez da pronade svoje 'ja', u mojoj podijeli pojedincu se može pripisati egzistencija bez da egzistencijalno biva. Također analogno, vjera, kao princip kojim 'ja' iznalazi 'ja' je ponuđena čovjeku upravo zato što je čovjek – to ne znači da će se svaki čovjek odlučiti za nju. To ne znači da čovjek koji odbija vjeru prestaje biti čovjek, iako prema Kierkegaardu neće zahvatiti svoje 'ja'.

⁷⁰⁸Tako drugačije značenje dobivaju pojmovi očaja, tjeskobe, pa i – kršćanstva!

do rezultata kako Kierkegaard slikovitost vlastite mitske slike doživljava i retorički. Za razliku od Nietzschea koji za vlastitu slikovitost prigrljava oblike umjetnosti i umjetničkih iskaza, Kierkegaard čitatelja izlaže većem broju odvojenih egzistencija. Prozivanje čitatelja raznim retoričkim navodima od strane pseudo-pojedinaца tako vraća čitatelja natrag samome sebi. Čitatelj se, naime, može složiti ne samo sa sadržajem, već i formom izlaganja određenog pseudonima, može ga odbiti, ili njime čak biti iritiran, zgrožen ili pak ushićen. Osim korištenja Sokratske dijalektike pri retorici, valja primijetiti i posljedice za razumijevanje spomenute mitološke slike. Za razliku od pretpostavljene stabilnosti, intrinzičnog uređenog tijeka Nietzscheove slike, Kierkegaard ju, slikovito rečeno, „zaokreće“, „izokreće“, „protresa“, „baca“, „grli“, „grize“, „ljubi“ – bogato opisujući emocije koje slijede iz egzistencijalističkih uvida. Čitatelj lako može uočiti Kierkegaardovo naglašeno individualiziranje samog sebe (ponekad čak i kroz pseudonime) i Dančevo entuzijastično eksperimentiranje raznim oblicima egzistencija, kao da ga zanima njihov međusoban odnos. Tako njegovo izlaganje neće obilježiti intrinzična jasnoća i stabilnost, već često i emotivno egzistencijalna igra: lako je primijetiti sreću, zadovoljstvo, strah, ljutnju, iritaciju, uznemirenost; ali i različita gledišta k vrednovanju, različite načine dodjeljivanja smisla, te izlaganje navedenih emotivističkih elemenata pod okvir kakvog filozofskog narativa.⁷⁰⁹ Takvi filozofski narativi Danca u pravilu nisu odviše sustavni (izuzev *Bolesti na smrt*, pa i izlaganja sudca Williama u *Ili-ili*). Utoliko valja postaviti u odnos očaj kao apsolutni odnos prema apsolutnome uslijed tvrdnji o djelovanju, odnosno instrumentalnih nasuprot egzistencijalnim radnjama koje su ilustrirane na primjeru propovjednika. Očaj je vapaj autentičnosti, te, između ostalog, povezivanje transcendencije i aktualne prakse. To su intrinzični elementi ontološkog skupa suženog do razine egzistencije u Kierkegaardovom smislu. Djelovanje koje je ključna odrednica egzistiranja unutar tog skupa je većinski dio odgovora na zahtjev autentičnosti. Iako ovi elementi zajednički opisuju identitet očaja, jedna supstancijalna karika nedostaje.

Ta karika je vjera. Vjera je, između ostalog, potrebna kako bi se prikladno omogućio pristup paradoksima pomoću kojih Kierkegaard tako blizu pozicionira konkretnog pojedinca i transcendentnu vječnost. Utoliko je unesen formalni medij – naime, „beskrajna razlika“ između konkretnog pojedinca i Boga, tj. neuhvatljivost i neobgrljivost njezina opsega je (barem) dijelom

⁷⁰⁹Podsjećam na završetak poglavlja o Kierkegaardovom problemu subjektivizma. Vjera kao najpotpuniji pristup samome sebi vodi u muk, tišinu. Čak je i ugođaj ironiziran: vodi li takvo određenje vjere u tjeskobu, ili se pak pomoću upravo takve vjere tjeskoba nadilazi?

prenesena na paradokse. Međutim, paradokse nije problem formalno odrediti – enciklopedije su pune mogućih i vrijednih tumačenja. Problem se pojavljuje pri pokušaju svođenja paradoksa na preciznu, konkretnu, kategoričku veličinu, čemu se paradoksi prema vlastitoj definiciji opiru. Zato je ironija kao hermeneutičko sredstvo izvrsna metoda unutar ove problematike: ne samo da se njome afirmira širina ljudskih potencijala, već i širina mogućeg egzistencijalnog izraza, zadržavajući pri tome određenje duhovnog, odnosno tipično ljudskog čina. Tako ljudske mogućnosti i izraz zahvaćaju nešto za što je uvjetno moguće da se nalazi izvan same mitske slike. Time se naravno, nije potvrdilo da zbilja nečega ima (niti Kierkegaard na to poziva, dapače). Radi se o izvođenju unutar neuhvatljivo širokih skupova – poput širine ljudskih potencijala, širine plodnosti ironije, ali i dijalektičkoj neobgrljivosti paradoksa. Dojma sam kako Kierkegaard, unatoč svome kršćansko-egzistencijalnom svjetonazoru zapravo u filozofskom opusu i ne tematizira Boga kao takvog, već radije ljudske pristupe samome sebi, pa samim time i Bogu. Dakle, čini se da se tematizira pristup, a ne objekt; „kako“, a ne „što“. Jasno je kako širina ovih principa nadilazi spoznajne kapacitete kognitivnog čovjeka, ostavljajući, kako govori Miščin, zijev teksta, ponor. Pa ipak, takav ponor ne može biti identificiran s „ništa“ i prazninom s početka ovog poglavlja, ponajprije iz jednostavnog sadržajnog razloga. „Ništa“ je ovdje odredivo kao praznina, odnosno, radi li se o „ništa“, tada se jasno zna kako u tom skupu nema elemenata, prazan je. Kognitivni ponor prema kojem vode Kierkegaardovi principi je misterij, veliki upitnik. „Ništa“ je jasno i odredivo, kognitivni ponor nije. Na primjeru djeteta iz poglavlja o očaju, valja uzeti u obzir da mogućnost subjekta da percipira paradoks može varirati. Čak i ne-paradoksalne pojave mogu se činiti paradoksalnim prema tumačenju pojedinaca. Čini se da ovakvo razumijevanje paradoksa nije univočno – ne samo prema jednom mogućem tumačenju/shvaćanju, već i pristupu nasumičnih pojedinaca prema tumačenju. Lijek nad takvim, „neprobavljivim“ pojavama je vjera. Podsjećam na krik „i ja sam dio slagalice“ – što vodi do uvida da se iz gledišta jednog komadića slagalice ne može vidjeti cijela slika. S obzirom na naglašenu introspektivno-psihološku metodu unutar poglavlja o problemu subjektivizma, kao i religijsko-psihološko tumačenje s početka poglavlja o očaju, tada je izvodivo gledište da ovaj pristup vjeri sadržava oboje. Dakle, traži se mir sa samim sobom, samoafirmacija vlastitog ja upravo na posredan način – samim time što je pojedinac ograničen i kontingentan, te uronjen u egzistenciju, konkretno bivanje značilo bi i način odnosa (instrumentalnog ili egzistencijalnog) prema svojoj okolini. Utoliko je vjera strast – jer afirmira vlastitu egzistenciju i bivanje – baš zato što je pojedinac ograničen i kontingentan.

Kierkegaard je, jasno, kršćanin. Taj pojam kod njega nosi određenu bremenitost. Međutim, ovdje se iznosi zahtjev kojega i ateist može razumjeti: Dančev pojam vjere utoliko označava afirmaciju vlastite kontingencije uslijed bačenosti u egzistenciju. „Dio slagalice“ koji sam istaknuo ne pretendira na povratak idealističkog „kotačića u stroju“, već obrnuto, da se ta egzistencija ne odvija u vakuumu, praznini, niti solipsistički. Okolina (u zbirnom smislu) koja označava ne-ja; nešto što nisam ja sam, očito *jest*. Afirmacija vlastite egzistencije posredno donosi zahtjev kako se takva okolina ne može ni ignorirati niti potpuno spoznati. Utoliko uvid u vlastitu kontingenciju, uvid u sebe kao „dio slagalice“. Izvodi se: slagalica, koje sam dio, može biti percipirana iz moje vlastite perspektive, pa time i tuđe. Utoliko nije nemoguć neki oblik, makar teoretski, relacijski ili pogodbeni, koji bi hegelijanski motrio slagalicu s vidika slagalice. Sam Danac ovakvo izlaganje vjerojatno ne bi podržao – ne samo zbog hegelijanskih tragova, već zato što biti kršćanin u njegovoj verziji podrazumijeva veliku širinu. Bog za njega nije tu kako bi Ga se dokazivalo, već da se vjeruje. Utoliko, ovaj *τέλος* se razlikuje od onoga koji bi zanimalo našeg fiktivnog ateista.

Međutim, upotpunjujući Kierkegaardov doprinos ontološke podloge, valja istaknuti kako je vjera apsolutna za apsolutnu egzistenciju. Drugim riječima, ne može se pomalo vjerovati ili pomalo egzistirati. Stvarnost koja *jest* je kao takva apsolutna (u kierkegaardovskom smislu riječi). U takvu stvarnost je egzistirajući pojedinac bačen, čime se želi reći da određenja koja donosi čovjek, poput mjere, gradacije i poželjnosti blijeđe u odnosu na faktualnu stvarnost. Upravo se u takvoj točki nalazi ključ egzistiranja – umjetnost skladanja (pomirivanja, ili pak podnošenja) unutarnjeg jastva s faktualnom stvarnošću. Takva umjetnost skladanja iskazuje se djelovanjem kao odrednicom egzistencije čovjeka i zauzimanjem svoga položaja u slici *bivanja*. Pojam vjere kod Kierkegaarda izložen u ovome radu ostaje konceptualno specifičan iz razloga što jedini prema vlastitoj definiciji svoj objekt vidi izvan navedene slike, u nadnaravnom i transcendentnom. Jasno, njegov objekt se kao takav ne može verificirati (niti je to njegov cilj i smisao), već se istovremeno može pozicionirati uz sve ostale aksiološko-egzistencijalističke principe. Vjera, kako ju shvaća Kierkegaard, jest samoreferencijalna strast jastva, očitovanje identiteta jastva upravo stoga što povezuje apsolutni odnos s apsolutnim. Istovremeno, *pristup* vjeri jest naravna i egzistencijalna sastavnica života individue, čime zadržava svoju naravnu dimenziju. Uz određenu dozu misterija i *religioznog straha*, Kierkegaard očito snažno vrednuje vjeru i vjerovanje. Štoviše, djelovanje i pristup – kao

važne prikazane sastavnice Kierkegaardove pozadinske ontologije svoj vrhunac mogu uvidjeti u vjeri. S obzirom da je vjerovanje (barem) dvodimenzionalno,⁷¹⁰ zadržavajući svoju naravnu (egzistencijalnu) i nadnaravnu (transcendentnu) dimenziju, subjektivno gledište ne omogućuje individui potpunu komprehenziju njenog smjeranja i objekta. Time valja zaključiti kako Kierkegaardova ontologija uz djelovanje i pristup kulminira u višedimenzionalnoj vjeri kao intrinzičnoj otvorenosti Kierkegaardove filozofije. Otvorenost se očitava kroz misterij, što je dosljedan posljedak nepoznanice koju sačinjava ljudska kontingencija, pa samim time i korištenje ironije, paradoksa i dijalektike. Takav misterij omogućuje otvorenost spomenute slagalice, na način da otvara mogućnost prema transcendenciji. Time naravno, naglašavam, ne vrijedi slučaj da transcendencija *jest*, već da: A – nije isključena (teoretski nemoguća), i B – čovjek (subjekt) nije nužno odvojen od nje, već je moguć odnos prema njoj. Egzistencijalna dimenzija tako poimane vjere stoji prvenstveno u Kierkegaardovom razumijevanju riječi kršćanin⁷¹¹ što podrazumijeva, između ostalog:

A – djelujuće refleksivno biće,

B – okrenutost vlastitome jastvu,

C – slobodu (slobodu odluku jastva koje kao slobodno odabire samoga sebe).

S obzirom na to da je objekt vjere transcendentan, utoliko po sebi ne može biti razjašnjen izlagani problem odnosa etičkog življenja i etike božanske zapovijedi koja je prikazana kroz mitsku sliku Abrahama i Izaka. Time što ontološka podloga zbog vjere kao vlastite sastavnice obdržava otvorenost (misterij) time otvara mogućnost Apsurda. Možda je upravo to važan identitet ontološke podloge kod Kierkegaarda – konkretni čovjek ostaje bačen u egzistenciju (pa samim time se posredno dotiče ontološke podloge), ali ne može izlagati i strukturirati ontološke veličine kako bi to činili, primjerice, idealisti. Prema tome, odmak od *logosa* i svjesni upliv u *mythos* kao tumačenje nosi svoje posljedice na konkretnoj razini – sve manje čovjek ima ontologiju, sve više ontologija ima čovjeka.

⁷¹⁰Neki autori primjećuju kako Kierkegaard koristi vjeru u mnoštvu oblika. Nije jasno radi li se pri tome o iskazu holistične individue (što identitet vjere čini višestrukim), ili je pak pojam vjere u Dančevu opisu, kao takav, višestruk.

⁷¹¹Ovu riječi radije koristim nego “kršćanstvo”. Kršćanstvo je za Kierkegaarda, između ostalog, okrenutost jastvu, kako je već izlagano. Konsenzus oko polazišta stoji u konkretnom pojedincu..

7. Zaključak

Zaključujući vlastite rezultate kao i izlaganje argumenata, opravdano je primijetiti da Kierkegaard i Nietzsche s razlogom spadaju u istu filozofsku struju. Osim što pripadaju bliskom vremenskom razdoblju, pa čak i relativno bliskom geografskom podneblju, ovi filozofi nude reakcije na protresene krhotine minule idealističke filozofije. Ovo obilježje eksplicitnije je izraženo kod Kierkegaarda u izričitim kritikama hegelijanstva, dok se Nietzsche odlučuje za ekspresivniji pristup – dodjeljujući ponekad i filozofskim raspravama oblik pjesme. Stoga će reakcija na idealizam biti zaokret prema konkretnom pojedincu, poziv za autentičnošću individue, kao i uvažavanje osobnog izražaja. Potraga za smislom vlastitog življenja ostaje važna okosnica, lebdeći *τέλος* nad njihovim konkretnim bivanjem. Takav smisao, pa čak i karakter poziva unutar njihova jezičnog izražaja na neki način zadržava elemente (ponekad izokrenute) minule idealističke filozofije koja im je prethodila, utjecaj romantičarskih pjesnika, ali i antičkih uzora. Kako bismo ostali dosljedni izloženim premisama, valja tvrditi kako poziv za iznalaženjem samoga sebe nipošto nije proizvod 19. stoljeća – već se radi o starom narativu koji je zabilježen u doba antike. Stoga držim kako je važnost emergencije egzistencijalizma kao filozofske struje u njegovoj metodi, možda i više nego u samome sadržaju. Specifičnost kojom navedeni proto-egzistencijalisti tragaju za svojim jastvom, što uključuje povijesne prilike, dostupna filozofska, znanstvena i umjetnička otkrića,⁷¹² kao i nova društvena paradigma; razlikuje se od antičkog poziva, unatoč zadržavanju njegovog biljega.

Također, očita je razlika između ovih proto-egzistencijalista. Unatoč nominalnoj pripadnosti istoj filozofskoj struji, pa čak često razrađujući slične probleme, koristeći slične riječi, njihove filozofije pretpostavljaju različit pristup pozadinskoj ontologiji.⁷¹³ Stoga tumač valja na umu imati takvu

⁷¹²Možda je najznačajnije spomenuti razvoj željeznice, Hegelovu misao, a kao i spomenuti Darwinovo djelo *O podrijetlu vrsta*. Valja spomenuti i Freuda, te njegovo otkriće nesvjesnog (odnosno podsvjesnog), prije svega pod vidikom društveno historijske konstelacije kao uvjetno rečeno, dodatnog poticaja odmaku od hegelovskog sustava kao strukturiranog i dovršenog.

⁷¹³Podsjećam na sintagmu 'gustoća bitka' koja je prethodno korištena u izlaganju mita. S obzirom na to da opći ontološki principi razumljeni na klasičan način ne opisuju prikladno razvoj misli niti jednog od motrenih filozofa, naglasak se postavlja na oblike (i načine) bivanja. Takvom bivanju ovi autori pristupaju različito. Ovaj blagi dodir konkretnosti otežava korištenje klasičnog pristupa, pa ipak, ne isključuje važnost i mogućnost ontološkog pristupa.

razliku posebice pri proučavanju njihovih pojmova – čak i ako označavaju isti objekt, u pravilu valja biti oprezan. Čini se da su najvažnija ovdje izložena zajednička obilježja:

A – polaznje od konkretnog pojedinca,

B – reakcija na uvid u tinjajuće „ništa“, čime tragaju za (filozofsko-egzistencijalnim) plodonosnim sredstvom. Time se pojavljuju Kierkegaardova ironija i Nietzscheov jezični izražaj.

Ova zajednička obilježja spadaju u važna obilježja njihovih (zasebnih, u određenoj mjeri međusobno odvojenih) ontoloških podloga. Kao takva, konstantno će se pojavljivati (više ili manje jasno) unutar njihovih misli, na zbilja raznolik način iskazivanja. Utoliko se čini kako se kod naših proto-egzistencijalista, dakle, u oba slučaja pojavljuje noumenon gdje se pri polaznju od konkretnog pojedinca, samim time javlja praznina. Praznina se, logično, obično motri kroz određeno gledište, a ne kao praznina-po-sebi. Time se ostavlja dojam kako polaznje od konkretnosti pojedinca i prikradajuće „ništa“ idu rukom pod ruku: afirmira li se čak i božanska egzistencija, iz vidika konkretne individue ne može joj se prići drugačije nego kroz misterij. Misterij tako uključuje nepotpunost i nepoznanice za kognitivne snage konkretnog pojedinca. Opravdano je zaključiti kako suočavanje s navedenim prazninama postaje zahtjev intrinzičan ponudnome gledištu. Drugim riječima, prihvate li se premise polaska od konkretnog pojedinca i uvid u „ništa“, tada se tematizira holističan pristup nadilaženju „ništa“ koji se uprizoruje raznim oblicima. Na taj se način subjekt vlastitom egzistencijom zadržava u spomenutoj slici, a ne pada u „ništa“.

S obzirom na to da je polazište konkretni pojedinac, jasno je kako će oblici izražavanja vlastitog jastva varirati od pojedinca do pojedinca. Ontološki značaj se u tom slučaju određuje funkcionalno, dok sam sadržaj poprima drugačiju ulogu. Funkcionalno izražen ontološki značaj može se eksplicitno iznaći u oblicima izražavanja vlastitog jastva, dok se implicitni pronalazi uvjetovano shvaćenom pojmu vrednovanja, koji je u ovom doktorskom radu prikazan kao aksiološko-egzistencijalistička sastavnica. S obzirom na izložene argumente, implicitna sastavnica ovdje prethodi eksplicitnoj, te ju supstancijalno uvjetuje. Drugim riječima, aksiološko-egzistencijalističke sastavnice uvjetuju identitet izražavanja jastva. S obzirom da je polazište konkretni pojedinac, svaki polazišni narativ nužno se motri kroz gledište konkretnog pojedinca. Utoliko se pojedinac koji egzistira opredjeljuje za neke vrijednosti, neka su mu dobra vrijednija od

drugih, možda ih čak kategorizira i postavlja u hijerarhije. S obzirom da se naš pojedinac pojavljuje i izražava holistički, nije opravdano tvrditi da je neko vrednovanje isključivo logično, racionalno, emotivno, traumatsko, svrishodno, filantropsko itd. Ma kakvo se pojavilo, korijen mu je holistički, i takav se holizam na određeni (neki oblici su često zastupljeniji od drugih) iskazuje. Na isti se način pristupa značenju: na početku rada ponuđeno je pojašnjenje pomoću pjesme – značenje pjesme iščitava se iz cjeline, a ne zbroja dijelova. Analogno se iščitavaju vrijednosti do kojih egzistirajući pojedinac drži – iz cjeline, a ne zbroja dijelova. Utoliko se kod promatranih proto-egzistencijalista umjesto formalne potpunosti ontologije pojavljuju fragmenti konkretnog izražavanja na polju ontologije. S obzirom na to da se ontološke kategorije mogu tek funkcionalno iskazati (i takvo funkcioniranje može biti općenito iskazano), konkretni činovi pojedinih osoba nisu kao takvi ontološki, ali njihovo podrijetlo, vrednovanje i pristup izražavanju jesu. Drugim riječima: Kierkegaardovo konzumiranje skupocjenih cigara i duhana, kao i brojne vožnje kočijama nisu iskazi ontoloških kategorija. Nasuprot tome, odnos Kierkegaardovog filozofskog narativa uslijed kojeg se opredjeljuje za neke vrijednosti s njihovim zbiljskim ostvarenjem – jest ontološki. Dakle, stvarni konkretni, faktualni čin konkretnog pojedinca – prema definiciji nije ontološki iskaz. Razrada pak filozofskih iskaza (sustavnih ili ne) može i ne mora imati svoju ontološku podlogu. Stvarno opredjeljivanje konkretnog čovjeka prema nekim vrijednostima, te tvorba filozofskih konstrukcija na temelju takvog vrednovanja – ima ontološku podlogu (prema prethodnim premisama iskazanim u A i B). Utoliko je na temelju navedenih premisa vrednovanje jedno od ključnih sastavnica očitovanja ontološke podloge kod proto-egzistencijalista.

Na temelju istih premisa, polazeći od konkretnog pojedinca, lako je utvrditi kako će se sadržaji egzistencijalističkih (i egzistencijalnih) iskaza razlikovati između filozofa. Različiti pojedinci će uslijed različitih vrednovanja različito pristupati vlastitoj egzistenciji. Stoga je razvidna uporaba paradoksa kod oba promatrana proto-egzistencijalista. Iako je uporaba paradoksa potpuno prikladna, u njima se posredno pojavljuje posljedica za ontološku podlogu upravo radi prikazanog argumentiranja. Naime, izlaganje je započelo premisom koja polazi od konkretnog pojedinca, te drugom kojom se konkretni egzistirajući pojedinac suočava s „ništa“. Time je dobivena jedna od konkluzija gdje je formalna potpunost ontološke podloge zamijenjena s konkretnim izrazima egzistencije u čijoj se pozadini nalaze ontološki fragmenti. Govori li se o formalnoj potpunosti, tada mislim na potpunu zaokruženost rabljenih elemenata, gdje svaki ima svoju ulogu, te, pri tome,

objašnjavaju jedan drugoga na način da upotpunjuju opseg pojmova jedan drugome pomoću istog metodičkog sadržaja. Istaknuta konkluzija koja iznosi zamjenu od formalne ontološke potpunosti do konkretnih egzistencijalističkih izraza s pozadinskim ontološkim fragmentima po sebi pretpostavlja jednu drugu razinu. Ta razina predstavlja konkretna djelovanja koja očito nisu ontološki izrazi. Takva konkretna djelovanja nisu i ne postaju ontološka, a ipak ontološka pozadina jasno upućuje na njih, te se za međusobnu povezanost ontoloških fragmenata u ovome kontekstu izravno potrebuje postojanje takvih ne-ontoloških konkretnih djelovanja. Govori li se, stoga, o ontologiji kod proto-egzistencijalista uz ponuđene premise, tada se pretpostavlja određena paradoksalnost i dijalektika.⁷¹⁴ Time je jasnije da se stoga paradoks i dijalektika ne odnose isključivo elemente klasične filozofije (ovdje mislim – refleksivne, sistematizirane misli), već se odnose i na stvarne, konkretne stvari i pojave, bez obzira što konkretne stvari i pojave nisu po sebi paradoksalne. Paradoksalnost nije obilježje konkretnih stvari i pojava, već pojam paradoksalnosti kao takav potrebuje refleksiju. Prema tome, govori li se o paradoksalnosti, tada se potrebuje ljudski utjecaj. Jasno, egzistencijalizam si ne može prisvajati pojavu paradoksa – ali intrinzično obilježje ovdje viđenog proto-egzistencijalizma (temeljenog na ponuđenim premisama A i B) upućuje prema paradoksalnosti (ne isključujući pri tome dijalektičnost). Drugim riječima, konkretne stvari i pojave mogu se motriti paradoksalno iako nisu po sebi paradoksalne. Time još uvijek nije odgovoreno ima li subjekt nekakvo potpuno znanje o promatranome objektu ili tek površno – time se tek izriče kako je promatrajući subjekt uslijed reflektiranja tijekom svoje misli doveo do formalno samodokidajuće točke, što je unutar ovog doktorskog rada uglavnom predstavljano kao samoreferencijalnost. Dakle, izloženi vidik proto-egzistencijalizma uključuje paradoks, i takvo uključivanje paradoksa slijedi iz samih ključnih pojmova koji obilježavaju proto-egzistencijalizam.

Razumijevanje argumentiranja oko paradoksa unutar proto-egzistencijalističke tematike potrebno je za pojašnjenje sljedeće točke ontološke podloge. Naime, time što je formalna potpunost ontološke podloge zamijenjena konkretnim izrazima ontološke podloge, time se otvorila nova (paradoksalna) razina gdje se uz ontološke iskaze (u klasičnom smislu riječi) nalaze konkretne stvari i pojave koje nisu ontološki. Njihova povezanost, kako je izloženo, se pokazuje dijalektičkom. Prihvate li se ti iskazi, tada reći kako su primjerice, Kierkegaardove i Nietzscheove

⁷¹⁴Kako već u ponuđenome primjeru biva – univerzalno potrebuje konkretno (partikularno), životno i aktualno se veže s formalnim.

filozofske misli različite zapravo predstavlja problematičnu, bremenitu tvrdnju. Takva tvrdnja nipošto nije problematična zato što pretendiram međusobnoj identifikaciji njihovih misaonih tvorevina jedne s drugom (takav slučaj bio bi potpuno pogrešan) – tvrdnja je problematična jer na temelju izloženog argumentiranja riječ „različito“ više nije univočan opis. Lako je utvrditi kako je, primjerice, Nietzsche drugačije pristupao fizičkom tijelu od Kierkegaarda – jer je pojam 'različitog' ovdje jasan i univočan. Usporedimo sada Hamiltonov opis Kierkegaardovog pojma rezignacije (koji sam prethodnom prilikom nazvao stoičkim) s Nietzscheovom afirmacijom života (primjerice, u razumijevanju Dionizijske tragedije, iako su i drugi izbori valjani). U ovom slučaju, oba navoda se (površno) mogu opisati istim riječima, iako iza njih stoje radikalno različit pristup ontologiji. Uključi li se stoga dobiveni navod o konkretnim izrazima pozadinske ontologije (kao novodobivenoj zamjeni), uspoređivanje postaje otežano i nejasno. Naime, pođe li se od konkretnog pojedinca i njegovog nastojanja nadvladavanja prikradajućeg „ništa“, tada se očitava subjektivno vrednovanje (ponekad čak nad konkretnim, ne-ontološkim stvarima i pojavama) može reflektirati i sistematizirati, i tako dobivenoj filozofskoj misli utisnuti vlastiti biljeg. Utoliko je posrijedi više razina (konkretna, opća, razina subjektivnog vrednovanja (itd.??)), te se pojavljuju sfere unutar kojih nije jasno (a često ni određivo) radi li se o rezultatu subjektova vrednovanja ili rezultatu subjektovog (specifično misaonog) reflektiranja. Dobiveni rezultat ne treba čuditi s obzirom na polazišne kriterije, odnosno konkretnog pojedinca i njegovo holistično shvaćanje. Utoliko se paradoks pokazuje izvrsnim sredstvom izražavanja pri proto-egzistencijalističkoj tematici; naime, kontradikcija (u klasičnom smislu) podrazumijeva element (X) i njegovu isključivu suprotnost – u istome smislu, vremenu i na isti način.⁷¹⁵ Uvid subjekta da egzistencijalističke tvrdnje često nisu kontradiktorne, već paradoksalne počiva na uvidu da neki (jedan ili više) od takvih kriterija kontradiktornosti nisu zadovoljeni. Naravno, prikazanim postupkom ne mora se nužno dobiti paradoks; primjerice, uvidom da se radi o elementima koji pripadaju različitim kategorijama se dolazi od suda o različitosti, kao što je vrijedilo za primjer Hamiltonovog opisa Kierkegaardova pojma rezignacije i Nietzscheovog afirmiranja života. Prema tome, filozofske iskaze na polju proto-egzistencijalizma problematično je međusobno uspoređivati bez njihova konteksta. Hermeneutički vidik ne može biti zanemaren.

⁷¹⁵Odrednice ove formulacije mogu varirati u logici koja se bavi neformalnim iskazima.

Zato upravo na točki hermeneutičkog vidika kulminira ideja ovog doktorskog rada, pri izloženom argumentiranju Kierkegaardove i Nietzscheove filozofske misli. Podsjećam kako se pomoću slikovitosti, odnosno specifičnog vidika mitskog izričaja pri razvijanju argumenata iznjedrio pretpostavljeni pojam 'dobra', odnosno aksiološko-egzistencijalistički princip. Određenje mita s početka doktorskog rada pojasnilo je važnu podjelu – *mythos* generalnosti i eshatološki *mythos*. Kao odgovor na problem vremenitosti, odnosno svojevrsnog klasično-mitološkog odgovora na prikradajuće „ništa“ pojavljuje se hermeneutički pristup koji počiva na temeljnoj varijabli – pozitivno ili negativno opredjeljenje za opstojanje Božjeg *jest*.⁷¹⁶ Iz početne premise, odnosno gledišta konkretnog pojedinca ne može se doseći jasna spoznaja oko opstojanja Božjeg *jest*, ali se može imati opredjeljenje, ili konkretnije – vjera. Stoga se vjera unutar izlaganja ovog rada promatra kroz misterioznu prizmu – naime, vjera kao takva je dostupna konkretnoj egzistirajućoj individui, ali njezin ultimativni objekt nije. Takva paradoksalna dijalektičnost upravo čini definiciju vjere (inače ne bi bila vjera). Stoga je izložen Nietzscheov „horizontalni“ pristup – pri tematiziranju njegove misli, elementi su nešto dostupno konkretnoj individui, nešto što je dostupno vlastitim snagama i mogućnostima. Poželi li se produbljivati Nietzscheova tematika do transcendencije pomoću principa „Nadčovjeka“ i „Vječnog vraćanja istog“ koji nisu predstavljeni u ovome radu, tada će se ponovo morati početi od konkretnog pojedinca, afirmacijom kontingencije, aktivnom uporabom vlastitih snaga i mogućnosti. Stoga se Nietzscheova transcendencija paradoksalno temelji na konkretnosti, kontingenciji i stvarnom djelovanju. Prikazane teme, „afirmacija ružnoće“ i „očuvanje iluzija“ ne samo da podupiru spomenuta obilježja (i proto-egzistencijalizma i puta prema eventualnoj transcendenciji), već su i same paradoksalne. Estetika se u klasičnom smislu bavi „filozofijom lijepog“, dok se uz nietzscheansku afirmaciju holistične kontingencije opravdano može braniti stav o afirmaciji ružnoće, kao dosljedni izvod zadanih premisa. Isti se slučaj događa s 'iluzijama': klasična epistemologija bavi se istinitom i opravdanom spoznajom, dok se na temelju zadanih premisa opravdava očuvanje iluzije, dakle privida, nečega što kao takvo nije u klasičnom smislu istinito. Samim time što se polazi od spomenutog zajedničkog polazišta, dakle konkretnog pojedinca, holističnog i kontingentnog, time se pretpostavlja i princip volje za moć. Tako se argumentiranje „afirmacije ružnoće“ i „očuvanja „iluzija“ može shvatiti kao izraz ontoloških postavki tako shvaćenog pojedinca, kao izraz moći, dakle instrument, sredstvo podjarmljivanja; ili

⁷¹⁶Izbjegavam koristiti izraze „za“ i „protiv“ jer su ateizam i anti-teizam različiti oblici opredjeljenja. Ulaz u takvu tematiku zapravo predstavlja odmak od teme.

pak možda oboje – kao umjetničko-egzistencijalistički instinkt uzdizanja pojedinca (vlastitim snagama!) do transcendencije.

Nasuprot tome, Kierkegaard radije poseže za „vertikalnim pristupom“. Time ne tvrdim da se Danac odriče naših početnih premisa, odnosno svojih egzistencijalističkih polazišta, već da pretpostavljena vrednovanja unutar njegove filozofije ultimativno upućuju na vjeru. Tematiziran je „očaj“ i „problem subjektiviteta“, te valja primijetiti kako Kierkegaardove teme također sadrže paradoksalnu dijalektičnost. Ključni motiv obje teme je traganje za vlastitim jastvom. Pri izlaganju „očaja“ pojašnjen je problem nemogućnosti dolaska do vlastitog jastva koje se naposljetku pronalazi u vjeri, dok se kod „problema subjektiviteta“ započelo iz drugog gledišta – pojavi pseudonima i odstupanju pojma istine od klasičnog filozofskog značenja. Takvo problematiziranje subjektiviteta uz religijsku sferu također završava na vjeri. Međutim, pristup vjeri je kontraran (nasuprotan, dakle nije nužno isključiv) iz tematiziranja očaja dolazak do vjere je uspjeh i blaženstvo, nalaženje samoga sebe. Nasuprot tome, vjera iz „problema subjektiviteta“ vodi u muk, tišinu, nedostatak čvrstog tla pod nogama. Dobiveni rezultati mogu biti komplementarni, pa ipak, time je opravdano nazvati Kierkegaardov pristup „vertikalnim“, s obzirom da ključno tematiziranje „jastva“ kulminira u vjeri s oba gledišta.

Tako se izlaganje prikazanih Nietzscheovih i Kierkegaardovih misli, te, kako ga nazivam, horizontalnim i vertikalnim pristupom, zapravo pružaju elaboriran oblik odgovora na podjelu *mythosa* generalnosti i eshatološkog *mythosa*. Iz zadanih proto-egzistencijalističkih premisa se ne može izaći iz mitološke slike, već se oblikuje izgled takve slike. Utoliko je jasnija tvrdnja gdje sam prethodno donio iskaz da proto-egzistencijalizam donosi možda važniji zaokret na polju metode nego samog sadržaja. Također, vjera s razlogom ostaje misterij i utoliko najposebniji pojam ove tematike upravo zbog vlastite funkcije. Iz zadanih nam premisa ne može se odgovoriti pozitivnim ni negativnim opredjeljenjem prema vjeri, jednostavno zato što iz zadanih premisa pogled na vjeru postaje oskudan, iz kuta kontingencije, ograničen, te ja kao takav nepotpun. Istovremeno, pojam vjere dovoljno je snažan da mitsku sliku podijeli dvojako. Držim da, zadrže li se polazišne premise, pojam vjere ostaje misterij.

Oba oblika *mythosa* pretpostavljaju vremenitost, odnosno destruktivnost vremena kao sastavnicu. To je vrlo jednostavan izvod premise o konkretnosti bića. Stoga pri proto-egzistencijalističkim

iskazima valja na umu imati određenu predodžbu vremenitosti. Vremenitost ostaje intrinzična sastavnica navedene mitološke slike. Time se, naravno, ne izriče da je svo 'dobro' propadljivo ni potpuno nespoznatljivo, već se poziva na osvještavanje takvog konkretnog bivanja. Naime, Nietzsche koristi pojam *Dasein*⁷¹⁷ što bi u doslovnom prijevodu označavalo „biti-tu“. Ovaj doktorski rad ponudio je svoj opus na pojam 'bivanja', međutim, 'tu' – je, kao takav, tek dotaknut. Vremenitost, pa i okruženje, zavičaj, okolina itd. također postaju važne sastavnice ove sintagme. Time ne želim proširiti vremenitost koja je supstancijalna našoj podjeli *mythosa* na sve ove čimbenike, već ih navodim iz određenog usmjerenja – oni ne bi trebali biti zanemareni. Konkretno biće ih se, prema polazišnoj premisi, svakako dotiče. Tako se olakšava postupak kojim sam prethodno implicirao ili pak izričito prozivao čitatelja u prethodnom tekstu. Naime, s obzirom na ukazane „razine različitosti“⁷¹⁸ lako je pozvati nepoznatog čitatelja na konkretan čin, ali iz perspektive autora ovog doktorskog rada nemoguće je poznavati „različitost“ (i razine različitosti) između pristupa pozadinskoj ontologiji čitatelja i autora teksta. Utoliko je vidljiva ironija, jer spomenutu perspektivu uvjetuje vrijeme – nije nemoguće da neke čitatelje neću upoznati. Na prikazanome primjeru želim reći da perspektiva uz svoje mjesto, okruženje i okolinu čini važnu odrednicu razumijevanja. Tim važnije za vremenitost jer ono utječe na sve navedene čimbenike. Stoga utvrđujem analognu povezanost odgovora mita na protok vremena s odgovorom proto-egzistencijalizma na tinjajuće „ništa“. Radi se o duhovnim, tipično ljudskim naporima pojedinih individua da pronađu svoj značaj i smisao u moru vječnosti.

⁷¹⁷Ovaj pojam će doseći određenu filozofsku slavu kod Heideggera.

⁷¹⁸Iz gledišta prikazane ontološke podloge jasno je kako podloga može upućivati na konkretne čine i pojave koji po sebi nisu ontološki. Uz taj iskaz imamo i spomenuti o tome da je formalna potpunost ontologije zamijenjena konkretnim egzistencijalističkim izrazima s ontološkom podlogom. Tako spomenuta ontološka podloga, umjesto formalnog upotpunjenja, zadobiva razine (konkretni čin, vrednovanje konkretnog čina od strane konkretnog subjekta, torba vrijednosti, refleksija, filozofska misao, filozofski koherentni sustav).

Bibliografija

Izvori

Kierkegaard, Soeren: *Bolest na smrt*, NIRO „Mladost“, preveo Milan Tabaković, Beograd, 1980.

Kierkegaard, Søren, *Brevijar*, preveo D. Najdenović, ur. Igor Marković, Moderna, Beograd, 1990.

Kierkegaard, Sören: *Dnevnik Zavodnika*, preveo Danko Grlić, Beogradski izdavačko-graficki zavod, Beograd, 1975,

Kierkegaard, Søren: *Filozofijsko trunje ili: Trunak filozofije*, priredio i preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb, 1998.

Kierkegaard, Søren: *Strah i drhtanje. Dijalektička lirika Johannaesa de Silentija*, prijev. Branko Miloš, Verbum, Split, 2000.

Kierkegaard, Søren, *The sickness unto death. A christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.

Kjerkegor, Seren: *Ili-ili*, preveo Milan Tabaković, Grafos, Beograd, 1989.

Nietzsche, Friedrich: *Antikrist: Prokleto kršćanstvo*, prevela Neda Paravić, Izvori, Zagreb, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Ljudsko, odviše ljudsko. Knjiga za slobodne duhove*, preveo Berislav Podrug, Demetra, Zagreb, 2012.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, Kritische Studienausgabe, Band 13, prir. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Radosna znanost*, Demetra, preveo Davor Ljubimir, Zagreb, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Rođenje tragedije*, prev. Vera Čičin-Šain, Matica Hrvatska, Zagreb, 1997.

Nietzsche, Friedrich: *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti*, prevela Dubravka Kozina, AGM, Zagreb, 2002.

Nietzsche, Friedrich: *Sumrak idola / Ecce homo / Dionizovi ditirambi*, preveo Davor Ljubimir, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Svitanje. Misli o moralnim predrasudama*, Prijevod Davor Ljubimir, Demetra, Zagreb, 2005.

Nietzsche, Friedrich: *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i nikoga*, Izdavačko knjižarska radna organizacija Mladost, preveo Danko Grlić, Zagreb, 1983.

Nietzsche, Friedrich: *Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopic, AGM, Zagreb, 2004.

Nietzsche, Friedrich: *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, preveo Ante Stamić, Mladost, Zagreb, 1988.

Literatura

Aldwinckle, R. F.: "Myth and Symbol in Contemporary Philosophy and Theology: The Limits of Demythologizing", *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 34, No. 4, 1954, str. 267-279.

Anderson, R. Lanier: "Truth and objectivity in perspectivism", *Synthese*, vol. 115, no.1. Springer, 1998, 1-32.

Babich, Babette E. :”Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 57, Fasc. 2, Friedrich Nietzsche (1844-1900): II: Aspectos do seu Pensamento, 2001, 225-245

Babich, Babette E.,”The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic“, *Nietzsche's On the genealogy of morals: critical essays*, ed. Christa Davis Acampora, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 177–190.

Baldwin, Brigit: “Irony, that ‘Little, Invisible Personage’: A Reading of Kierkegaard's Ghosts”, *MLN*, The Johns Hopkins University Press, Comparative literature, Vol. 104, No. 5, 1989, 1124-1141.

Beabout, Gregory R.; Frazier, Brad: “A Challenge to the "Solitary Self" Interpretation of Kierkegaard”, *History of Philosophy Quarterly*, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, Vol. 17, No. 1, 2000, 75- 98.

Berry, Jessica: “Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation”, *Philosophical topics*, Vol 34, No. 1, University of Arkansas Press, 2005, 19-44.

Broudy, Harry S.: “Kierkegaard on Indirect Communication”, *The Journal of Philosophy*, Journal of Philosophy Inc., Vol. 58, No. 9, 1961, 225-233.

Bunoza, Tomislav; Radić, Stjepan: “Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea *Filozofska istraživanja*”, sv.1, br. 165, 2022, 131-152.

Cady, Linell, E: “Alternative Interpretations of Love in Kierkegaard and Royce”, *The Journal of Religious Ethics*, Blackwell Publishing Ltd on behalf of Journal of Religious Ethics Inc., Vol. 10, No. 2, 1982, 238- 263.

Campbell, David: "Nietzsche, Heidegger, and Meaning", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press No. 26, 2003, 25-54.

Cannon, Dale: "An Existential Theory of Truth", *The Personalist Forum*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of American Philosophy, Vol. 12, No. 2., 1996, 135-146.

Carr, Karen L.: "Nietzsche on nihilism and the crisis of interpretation", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Penn State University Press, Vol. 73, No. 1, 1990 85-104.

Church, Jeffrey: "The Aesthetic Justification of Existence: Nietzsche on the Beauty of Exemplary Lives", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 46, No. 3, 2015, 289-307.

Cobb, John B. Jr.: "Christianity and myth", *Journal of Bible and religion*, Oxford University press, vol. 33, no. 4, 1965, 314-320.

Copleston, Frederick C.: "Existentialism", *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 23, No. 84, 1948, 19-37.

Coates, J. B.: "Existentialism", *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 28, No. 106, 1953, 229-238.

Creasy, Kaitlyn: "On the Problem of Affective Nihilism", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, sv. 49, br. 1, 2018, 31-51.

Crocker, Sylvia F.: "Sacrifice in Kierkegaard's 'Fear and Trembling'", *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, Vol. 68, No. 2, 1975, 125- 139.

Detweiler, Eric: "Disfiguring Socratic Irony", *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, Vol. 49, No. 2, 2016, 149-172

Džinić, Ivo: *Snaga mita. Uz filozofiju Ernsta Casirera*, Fakultet hrvatskih studija, ur. Stjepan Radić, Zagreb, 2023.

Edwards, Paul: "Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity", *Philosophy*, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, Vol. 46, No. 176, 1971, 89-108.

Eller, Vernard: "Fact, Faith, and Foolishness. Kierkegaard and the New Quest", *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 48, No. 1, 1968, 54-68.

Evans, Stephen, C.: "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?" *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer Vol. 7, No. 1, 1976, 288-299.

Frazier, Brad: "Kierkegaard on the Problems of Pure Irony" *The Journal of Religious Ethics*, Blackwell Publishing Ltd on behalf of *Journal of Religious Ethics*, Inc., Vol. 32, No. 3, 2004, 417-447.

Fremstedal, Roe: "Kierkegaard's Views on Normative Ethics, Moral Agency, and Metaethics", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © Blackwell Publishing Ltd., 2015, 113-125.

Garff, Joakim: *Søren Kierkegaard. A biography*, preveo Kirmmse, Bruce H, Princeton University press, 2007.

Glenn, Paul E.: "The politics of truth. Power in Nietzsche's epistemology", *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4., Sage Publications, Inc., 2004, 575-583.

Green, Ronald M.: "Enough is Enough! 'Fear and Trembling' is Not about Ethics", *The Journal of Religious Ethics*, Published by: Blackwell Publishing Ltd on behalf of *Journal of Religious Ethics*, Inc., Vol. 21, No. 2, 1993, 191- 209.

Griffin, James T.: "The Fathers of Existentialism", *Philippine Studies*, Ateneo de Manila University, Vol. 6, No. 2, 1958, 155-164.

Golubović, Aleksandra: "Recepcija Kierkegaarda u Hrvatskoj", *Filozofska istraživanja*, 110 God, 28, sv. 2., 2008, 253–270.

Golubović, Aleksandra: „Vježbanje u kršćanstvu. Kierkegaardov doprinos tumačenju kršćanske religije”, *Filozofska istraživanja*, br. 112, sv. 4., God. 28, 2008, 857–868.

González, Darío: "Existence and the Aesthetic forms", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 355-366.

González Darío: "Kierkegaard's Skepticism", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 126-137.

Gottlieb, Roger S. : "Kierkegaard's ethical individualism", *The Monist*, Oxford University Press, Vol. 62, No. 3, The Concept of a Person in Ethical Theory, 1979, 351-367.

Hamilton, Christopher: "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 34, No. 1, 1998, 61-79.

Hatab, Lawrence: "Nietzsche, nature, and the affirmation of life", u: *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014, 32-48.

Hermann, Rolf-Dieter: "Art, Technology, and Nietzsche", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 32, No. 1, 1973, 95-102.

Heidegger, Martin: *Uvod u Nietzschea*: priredio i preveo Šime Vranić, ur. Slobodan Šnajder, Izdanja Centra za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1980

Hinman, Lawrence M.: "Nietzsche, Metaphor, and Truth", *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 43, No. 2, International Phenomenological Society, 1982, 179-199.

Howland, Jacob: „A Shimmering Socrates. Philosophy and Poetry in Kierkegaard's Platonic Authorship", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © Blackwell Publishing Ltd. 2015, 23-35.

Hussain, Nadeem J.Z.: "Metaethics and Nihilism in Reginster's The Affirmation of Life", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 1, 2012, 99-117.

Hutcheon, Linda: "The Complex Functions of Irony" *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 16, No. 2, 1992, 219-234.

Jacoby, Matthew, G.: "Kierkegaard on Truth", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol. 38, No. 1, 2002, 27-44.

Jelkić, Vladimir: "Matoševa recepcija Nietzschea. O 100. obljetnici smrti Antuna Gustava Matoša (1914-2014)", *Nova prisutnost* 12 (2014) 1, 37-48.

Jensen, Anthony K.: "The centrality and development of Anschauung in Nietzsche's epistemology", *Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 43, No. 2, Penn State University Press, 2012, 326-341.

Kaufmann, Walter: "Kierkegaard", *The Kenyon Review*, Kenyon College, Vol. 18, No. 2, 1956, 182-211.

Khan, Abraham: "Melancholy, Irony, and Kierkegaard", *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 17, No. 1/2, 1985, 67-85.

Kramer, Nathaniel: "Kierkegaard and the Aesthetics of the Danish Golden Age", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 311-322.

Krishek, Sharon: "The moral implications of Kierkegaard's analysis of despair", *Religious studies*, Cambridge university press, vol. 52, no. 1, 2016, 25-43.

Kosch, Michelle: "What Abraham Couldn't Say" *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 82, 2008, 59-78.

Lear, Jonathan: *A case for irony*, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2011.

Lemm, Vanessa: "Life and Justice in Nietzsche's Conception of History", u: *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014. 105-120.

Lippitt, John: "What Neither Abraham nor Johannes De Silentio Could Say", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 82, 2008, 79-99.

McLane, Earl: "Kierkegaard and Subjectivity" *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 8, No. 4, 1977, 211-232.

Mehl, Peter J.: "Despair's Demand. An Appraisal of Kierkegaard's Argument for God", *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 32, No. 3, 1992, 167-182.

Mikecin, Igor: *Nietzscheov Zaratustra i zadaća prevladavanja nihilizma*, u: D. Barbarić, (prir.), *Što je to metafizika. Friedrich Nietzsche: Tako je govorio Zaratustra*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2019.

Miščin, Daniel: „Abrahamove dvojbe i etika Božje šutnje U strahu i drhtanju Sørenea Kierkegaarda”, u: *Život biraj - Elige vitam. Zbornik radova prigodom 75. rođendana msgr. prof. dr. sc. Valentina Pozaića umirovljenog pomoćnog biskupa Zagrebačke nadbiskupije*, ur. Ivan Antunović; Ivan Koprek; Pero Vidović, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 2020, 415-430.

Mjalaand, Marius T.: ”Postmodernism and deconstruction. Paradox, sacrifice and the future of writing”, u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Willey Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd. 97-109.

Otis, Brooks: “Mythos and Logos”, *The Christian Scholar*, Penn State University Press, Vol. 38, No. 3, 1955, 219-231.

Pearson, Ansell Keith: “Overcoming the Weight of Man: Nietzsche, Deleuze, and Possibilities of Life”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 61, No. 241 (3), 2007, 245-259.

Pojman, Louis P. “Kierkegaard on Faith and Freedom”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 27, No. 1/2, 1990, 41-61.

Prather, Kieran: “Kierkegaard's Symbolic Use of ‘Don Giovanni’”, *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Vol. 12, No. 3, 1978, 51-63.

Rabar, Josip S.: “Vjera, umjetnost i filozofija u Sørenea Kierkegaarda”, *Filozofska istraživanja*, God. 28, Sv. 2, br. 110, 2008, 271–276.

Radić, Stjepan, *Dobro i norma. Lingvističko-analitički pristup problemu „biti“ vs. „trebati“*, Naklada Breza, Zagreb, 2022.

Radić, Stjepan: “Individualizam kao čovjekovo egzistencijalno uporište. Filozofijsko-teorijsko razmatranje individualizma s pripadajućim mu posljedicama”, *Bogoslovska smotra*, 81, 3, 2011, 537 -558.

Reginster, Bernard: „Nietzsche on Pleasure and Power”, *Philosophical Topics* , Vol. 33, No. 2, University of Arkansas Press, 2005, 161- 191.

Reginster, Bernard: “Nietzsche on Ressentiment and Valuation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2, 1997, 281-305.

Reginster, Bernard: “The Paradox of Perspectivism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 62, No. 1, 2001, 217-233.

Remhof, Justin: „Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 32, No. 2, University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, 2015, 181-194.

Ridley, Aron: “Nietzsche's Greatest Weight”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 14, Penn State University Press, 1997, 19-25.

Rosfort, René: “Kierkegaard’s Conception of Psychology. How to Understand It and Why It Still Matters”, u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © 2015 Blackwell Publishing Ltd, 454- 467.

Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. A philosophical biography*, translated by Shelley Frisch, Granata books, London, 2002.

Sansom, Dennis L: “Can Irony Enrich the Aesthetic Imagination? Why Søren Kierkegaard's Explanation of Irony Is Better Than Richard Rorty's”, *The Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois Press, Vol. 51, No. 2, 2017, 17-32.

Schacht, Richard: “Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'”, *Canadian Journal of Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. 2, No. 3, 1973, 297- 313.

Schenck, David: "A Panegyric To Søren De Silentio" *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 71, No. 4, 1988, 581-599.

Schleifer, Ronald: "Irony, Identity and Repetition. On Kierkegaard's The Concept of Irony" *SubStance*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 8, No. 4, Issue 25 1979, 44-54.

Sefler, George F: "Kierkegaard's Religious Truth: The Three Dimensions of Subjectivity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Springer, Vol. 2, No. 1, 1971, 43-52.

Slochower, Harry: "The Function of Myth in Existentialism", *Yale French Studies*, Yale University Press, No. 1, 1948, 42-52.

Söderquist, Brian K.: "Kierkegaard and Existentialism. From Anxiety to Autonomy", u: *A Companion to Kierkegaard*, ed. Jon Stewart, Blackwell Companions to philosophy, Wiley Blackwell, © Blackwell Publishing Ltd., 2015, 83-109.

Stack, George J.: "Kierkegaard. The Self and Ethical Existence", *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 83, No. 2, 1973, 108-125.

Strong, Tracy: "Language and Nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology", *Theory and Society*, Vol. 3, No. 2, Springer, 1976, 239-263.

Strong, Tracy: "Text and Pretexts: Reflections on Perspectivism in Nietzsche", *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, Sage Publications, Inc. 1985, 164- 185.

Strong, Tracy: "The Optics of science, art, and Life. How Tragedy Begins", u: *Nietzsche and the becoming of life*, ed. Vanessa Lemm, Fordham university press, New York, 2014. 19-31.

Swenson, David F.: "Sören Kierkegaard", *Scandinavian Studies and Notes*, University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian Study, Vol. 6, No. 1, 1920, 1-41.

Swenson, David F.: "The anti-intellectualism of Kierkegaard, *The Philosophical Review*, Duke University Press on behalf of *Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4, 1916, 567-586.

Swenson, Joseph: "Sublimation and Affirmation in Nietzsche's Psychology", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, Vol. 45, No. 2, 2014, 196-209.

Šuran, Fulvio: „Veritas filia temporis. Povijest, istina i jezik kao tehnološka konstrukcija“, *Filozofska istraživanja*, 127–128 God. 32 (2012) Sv. 3–4, 471–486.

Taylor, Mark C.; "Denegating God", *Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, Vol. 20, No. 4., 1994, 592-610.

Tilich, Paul: "Existential philosophy", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 5, No. 1, 1994, 44-70.

Tittler, Jonathan: "Approximately Irony", *Modern Language Studies*, Modern Language Studies, Vol. 15, No. 2, 1985, 32-46.

Tudor, Marija: "Bog Abrahama, Izaka i Jakova u *Mislina* Blaisea Pascala", *Nova prisutnost* V.2, 2007, 199-210.

van der Braak, André: "Zen and Zarathustra. Self-Overcoming without a Self", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University, Vol. 46, No. 1, 2015.

Welshon, Rex: "Saying Yes to Reality. Skepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, No. 37, 2009, 23-43.

Wolfsdorf, David: "The Irony of Socrates", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, Vol. 65, No. 2, 2007, 175-187.

Zamir, Tzachi: "Seeking truths", *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, No. 15, 1998, 80-87.

Zurovac, Mirko: „Dijalektika egzistencije u filozofiji Serena Kjerkegora“, u: Kierkegaard, Soeren: *Bolest na smrt*, NIRO „Mladost“, preveo Milan Tabaković, Beograd, 1980.

Žunec, Ozren, *Suvremena filozofija 1*, Školska knjiga, Hrestomatija filozofije, sv. 7. ur. Damir Barbarić, priredio Ozren Žunec, Zagreb. 1996.

Životopis

Tomislav Bunoza rođen je 30.6.1995. u Osijeku. Pohađa srednju Ekonomsku školu Braća Radić u Đakovu, smjer ekonomist. 2014. godine maturira i upisuje Filozofski Fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, danas pod imenom Fakultet filozofije i religijskih znanosti. Završava preddiplomski dvopredmetni studij filozofije i religijskih znanosti, te upisuje jednopredmetni diplomski studij filozofije, znanstvenog smjera. 2019. postaje magistar filozofije temom “Izgradnja nadčovjeka: Metafizičko-aksiološke sastavnice Nietzscheova pojma nadčovjeka”. Temu je mentorirao prof. dr. sc. Daniel Miščin. 2021. godine upisuje doktorski studij filozofije na Fakultetu hrvatskih studija u Zagrebu. Tijekom studiranja objavio je tri znanstvena članka: „Metafizičke implikacije smrti Boga u misli Friedricha Nietzschea,,, “Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea” i “Ekonomsko-poduzetnički vidik nepotizma”.

Objavljeni radovi

Daniel, Miščin; Bunoza, Tomislav: „Metafizičke implikacije smrti Boga u misli Friedricha Nietzschea“, *Nova prisutnost*, vol. 20, br. 2. 2022, prethodno priopćenje.

Bunoza, Tomislav; Radić, Stjepan: “Prolegomena za odredbu i pozicioniranje nihilizma kod Friedricha Nietzschea”, *Filozofska istraživanja*, god. 42, sv.1, br.165. 2022, prethodno priopćenje.

Bunoza, Tomislav: “Ekonomsko-poduzetnički vidik nepotizma”, U: *Nepotizam, sukob interesa i poslovna etika*, ur. Koprek, Zagreb, 2018.