Istorija filozofije 4b, 5.3.2014.

Predavanje.

Tema: Strah i drhtanje.

Rezime prošlog predavanja: smisao različitih stadijuma egzistencije. Rekli smo da postoje tri stadijuma – estetski, etički i religiozni. Međutim, kada se to kaže na taj način, neko može pomisliti da postoje jasne razlike između tih stadijuma, i da su pojedinačni stadijumi prilično monolitni. To bi bilo protivno Kjerkegorovoj filozofiji koja je fleksibilna i iznijansirana, što će reći da i kada govorimo o različitim egzistencijalnim stadijuma, postoje različiti oblici, nijedan nije homogen, nego je heterogen, uključuje različite stadijume i oblike svaki od njih. Kjerkegor je govorio o različitim vidovima estetskih stadijuma, recimo pravi razliku između stadijuma koji najbolje izražava figura Don Žuana, donžuanovski estetski stadijum; razlikuje od njega stadijum koji je svojstven Faustu, isto tako ono što se zove romantična ljubav razlikuje se od ova dva stila života. vidimo da u okviu estetskog stadijuma imamo različite varijante. Na jednom mestu Kjerkegor kaže da je osnovna karakteristika estetskog stadijuma čulno i \_\_\_\_\_ pijanstvo. Za Don žuana bi se moglo reći da mu je svojstveno čulno pijanstvo, dok je odlika fausta intelektualno pijanstvo. To znači da zavođenje u jakom simslu zapravo je prisutno više u figuri Fausta, nego u figuri Don Žuana, zavođenje koje podrazumeva nekakva lukavstva, strategiju, nekakvu racionalnost, to je svojstveno Faustu, estetski stadijum ne podrazumeva samo hedonistički način života, ispunjavanje sopstvenih čulnih prohteva. Odlika estetskog stadijuma generalno jeste sklonost ka eksperimentaisanju, mi možemo eksperimentisati svojim telima i čulima isto kao i intelektom. U tom smislu se razlikuju Don Žuan i Faust. Na jednom mestu Kjerkegor ističe i za don žuana i za fausta da su izraz demonskog pri čemu je don žuan izraz demonskog koje je određeno kao čulno a faust je izraz demonskog koje je shvaćeno kao duhovno, i to kao duhovno koji je suprotan princip u odnosu na hrišćansku duhovnost. Zanimljivo je to da kjerkegor na nekim mestima ukazuje na to da je i don žuan kao i faust nešto što je omogućeno hrišćanskom kulturom, nije slučajno don žuan vezan za srednji vek a ne za stari vek po kjerkegorovim tumačenjima kod starih grka nije postojala ideja zavođenja niti čulnim niti intelektualnim koja je svojstvena kasnijim civilizacijskim razvojem. Grci su imali boga erosa ali nisu imali erotizam kao princip, to je afirmacija čulnsoti na paradoksalan način proistekla iz hrišćanske kulture. Hrišćanstvo je uvelo čulnost u svet, kako? Isključivanjem. Onog časa kada se čulnost shvata demonskim i opasnim, ona biva uvedena. Važno je imati u vidu da se u ikviru svakog stadijuma se mogu neke razlike praviti i da je svaki stadijum zapravo višesmislen iako postoji i neka dublja veza između tih različitih varijanti unutar istih stadijuma, zato se i svrstavaju pod širi pojam. U tom smislu don žuan kao figura koja oslikava taj estetski stadijum iako na prvi pogled je sušta suprotnost ideji romantične ljubavi na jedan paradoksalan način svaki don žuan ima i tu romantičnu dimenziju, dakle, romantična ljubavi don žuanovskog ponašanja nije nešto što nema veze jedno s drugim, ta potreba za apsolutnom ljubavlju ili za bićem koje oličava sva druga kod don žuana se manifestuje tako što traži idealnu ženu u svim ženama sa kojima je. Važno je imati u vidu da kod kjerkegora stvari nikad nisu jednostavne.

Etički stadijum – bračna zajednica, gde se za razliku od rukovođenja emocijama ili čulnih prohtevima, ovde se uspotavlja odgovorno ponašanje, preuzimanje obaveeze prema drugoj osobi, prema supružniku, iz te zajednice proizilaze i druge neke obaveze, recimo, roditeljske obaveze. Roditeljske dužnosti po prirodi stvari proističu iz bračnih obaveza. Postoje i druge dužnosti koje pojedinac ima u odnosu na zajednicu kojoj pripada, građanske dužnosti. Česta je pojava da jedan tip etičkih dužnosti mora biti suspendovan zarad drugih etičkih dužnosti (recimo roditeljske dužnosti se suspenduju zarad građanskih: priča o Agamemnonu – postoji javni interes koji je iznad roditeljskog). Etički stadijum kao sfera odgovrnosti uključuje različite obaveze koje mogu biti u koliziji jedne sa drugim.

Isto to važi za religiozni, ni on nije monolitan, i on uključuje različite oblike religioznosti. O tome ćemo detaljnije govoriti kasnije. Uporedo sa tim različitim vrstama ili varijantama unutar jednog egzistencijalnog stadijuma ide i nemogućnost da se napravi jasna granica između pojedinih stadijuma. Ne možemo jasno odrediti prelaz iz estetskog u etički ili iz etičkog u religiozni stadijum. Ono što je zagonetno kada je reč o prelazu iz estetskog u etički jeste obrt, romantična ljubav ka bračnoj ljubavi. Kako to da se u jednom trenutku dogodi skok sa jednog na drugi stadijum, gde nisu bitna osećanja nego i racionalne odluke, nekakva odgovornost, kako to da se iz emocionalnosti koja je supstancijalna (kritikuje Hegela, ljubav je posledica odluke za brak, smatrao je da emocije proističu iz racionalnosti, pa bi osećanje bilo proizvedeno racionalnom odlukom), Kjerkegor smatra da ljubav mora prethoditi braku, ne nešto što nastaje brakom, nego preduslov braku. Kada je reč o prelazu sa etičkog na religiozni stadijum, imamo nejasnu situaciju, tzv kretanje rezignacije jeset i etički fenomen i religiozni fenomen. Ono što Kjerkegor naziva vitezom rezignacije, ili prvi stupanj religioznosti, može se shvatiti i kao filozofsko kretanje, kao nešto što je svojstveno tragičnom junaku koji vrši supsenziju dužnosti nižeg reda zarad dužnosti višeg reda. Tu imamo da se na paradoksalni način rezignacija etičkog tipa transformiše u rezignaciju religioznog tipa.

Ono što treba imati u vdiu kada govorimo o prelazima, jeset to da ti prelazi uvek podrazumevaju neku vrstu skoka, a i ta reč skok nam ne govori mnogo, sem da se ne može racionalno propratiti. Postoji neki skok, za racionalnu misao je neuhvatljiv taj prelaz, ne može se izvesti nekim racionalnim postupkom ta dijalektika egzistencije. Te unutrašnje transformacije su skokovite, u tom smislu što su paradoksalne, neobjašnjive. Za razliku od Hegela – postoji posredovanje, sinteza. Kod kjerkegora se radi o skoku u smislu obrta, nešto što se transformiše u vlastitu suprotnost. Naša egzistencija je zagonetna jer ne znamo kada će se stvari za 180 stepeni preokrenuti. Kjerkegor na to skreće pažnju.

Religiozni stadijum kao najviši stadijum egzistencije, u nekom smislu se može shvatiti kao sinteza prethodna dva stadijuma. Estetski stadijum – radost, zadovoljstvo kao opšta karakteristika, etički stadijum – odricanje, spremnost na patnju na žrtvu, onda je zapravo suština religioznog stadijuma u tom čudesnom spoju radosti i odricanja, toj sposobnosti i da se odričemo i radujemo istovremeno. Utoliko će kjerkegor reći za pripadnike religioznog stadijuma, koliko god oni mogu nekome da se učine kao nedovoljno suptilni i rafinirani u odnosu na obeležja estetske egzistencije, on potencira to da je religiozna egzistencija nešto najtananije i najlepše što se može postići, ona je u svakom smislu superiorna u odnosu na estetsku egzistenciju, zbog obeležja plemenite radosti, radost na estetskom stadijumu je neposredna radost, koja nema iskustvo bola, rezignacije, kada se to dogodi prelazimo na etički, ali čudo religiozne egzistencije jeste da ono što smo izgubili ponovo dobijemo, radovanje koje je opstalo uprkos odricanju uprkos patnji, uprkos nečemu što sledi posle etičkog stadijuma egzistencije.

Kada govorimo o paradoksalnosti koja je vezana za egzistencijalne skokove, prelaze s jednog stadijuma na drugi, onda je važno uočiti to da se uvek radi o nekakvim neočekivanim obrtima u našem doživljavanju istih stvari, u priči o Avramu i Isaku koja će kjerkegoru poslužiti kao paradigma za objašnjenje religioznog stadijuma, obrt od roditeljske ljubavi ka spremnosti da se žrtvuje vlastito dete, ili od čudesnog obrta od ubistva u pokušaju, od tog žrtvovanja u sposobnost da se opet raduje isaku i tome što nije sprovedena njegova vlastita odluka. Zapravo se tu uvek radi o nekakvoj sposobnosti da se prihvati nešto suprotno od onoga što smo racionalno odlčili, kretanje egzisetncije je paradoksalno ili ironično, u tom smislu što ti egzistencijalni obrti podrazumevaju prevazilaženje tvrdoglavosti koja je svojstvena svakoj racionalnoj odluci, koja ima tendenciju da bude dosledna. Vrhunac u sazrevanju ličnosti jeste okretnost duha i srca, sposobnost da prihvatimo bilo koji tok događaja i da u tom smislu ne budemo zarobljeni vlasittom racionalnošću. To posebno dolazi do izražaja na religioznom stadijumu gde se događa suprotno od onoga što smo racionalno odlučili, to nije mana nego lična vrlina sadržana u toj sposobnosti da učestvujemo u životu na način koji nije rigidan gde ne postoji tvrdoglavost ili jednosmernost svojstvena bilo kojoj racionalnoj odluci. Na etičkom stadijumu imamo jasan cilj koji sledimo, na religioznom se radio sposobnosti da prihvatimo ono šo je suprotno od naše racionalne odluke. Suština sazrevanja je u tom smislu u dostizanju nečega što možemo nazvati živost duha ili živost srca gde zapravo ne postoje nikakve krute granice između suprotnosti, gde je pojedinac podjednako u stanju da prihvati i ono što je negativno i ono što je pozitivno u njegovom životu. Ono što je kjerkegor moga oda uradi jeste odluka da raskine veridbu, ali on je ostao dosledan toj odluci i tu je pogrešio, okretnost duha i srca bi podrazumevala da prihvatimo drugačiji tok događaja u odnosu na ono što smo prethodno odlučili. To je suština priče o avramu i isaku, gde je avram krenuo u jednom pravcu sasvim odlučno, ali spreman je bio da prihvati sa radošću drugi put od odlučenog. Važno je imati u vidu to da je kod kjerkegora suština tih egzistencijalnih proboja u nekoj vrsti skoka ili proboja gde se dešavaju čudesne stvari koje se ne mogu raciojnalno objasniti, što je neko sposoban za više skokova i obrta, to je na višem egzistencijalnom nivou. Ne postoji priča o doslednosti, to je zamka racionalnog mišljenja, suština je u prihvatanju ambivalentnosti vlastitih osećanja, dvosmislenost nije mana nego bogatstvo, jednosmislenost je nedostatak stvarnosti.

U uvodnom delu knjige Kjerkegor se bavi odnosom između spoljašnjeg sveta i sveta duha. Rekli smo da je po kjerkegorovom shvatanju za spoljašnji svet karakteristična ravnodušnost, u spoljašnjem svetu se stvari dešavaju slučajno i tok događaja u spoljašnjem svetu ne mari za ljudske emocije, postoji ravnodušnost kao odlika spoljašnjeg sveta, onda mislimo na neku vrstu surovosti, on je nemilosrdan, ravnodušnost treba shvatiti u smislu nemilosrdnosti. To kjerkegor ilustruje primerima da imate ljude koji ništa ne rade a imaju basnoslovno bogatstvo, ili obrnuto neko ko radi mnogo a nema ništa. Ne postoji pravda, sve je igra slučajnosti, neko je slučajno bogat, uspešan i lep, neko drugi potpuno nezasluženo je siromašan, ružan, neuspešan, itd. i po kjerkegoru, dakle, jedino u svetu duha ili unutrašnjem svetu postoji jedan drugi princip koji podrazumeva to da se na neki način prevazilazi ta nemilsordnost ili ravnodušnost svojstvena spoljašnjem svetu, u svetu duha ništa nije slučajno, „samo onaj koji rad hleb svoj zavređuje, samo onaj ko u teskobi strepi, mir zadobija...“, u svetu duha postoji neki dublji smisao. Kada govorimo o dubljem smislu s obzirom na osnvoni tok kjerkegorovog mišljenja, ne treba shvatiti kao odliku racionalnosti, smisao proističe iz nečega što je iracionalno. Smisao nije tako u tesnoj vezi sa racionalnošću, sa mišlju, smisao uvek proizlazi iz unutrašnjeg iskustva koje je paradoksalno, što znači da ako govorimo o smislu života, smisao životan ikada ne počiva na racionalnoj kalkulaciji, pronaći smisao života znači odrediti šta vam je blisko srcu, smisao proističe iz emocionalnosti ne iz racionalnosti, u tom smislu kada govorimo o tom svetu duha ili unutrašnjem svetu, kao nečemu što podrazumeva smisao, to znači da u tom unutrašnjem svetu stvari dolaze na svoje mesto ne na osnovu racionalne kalkulacije nego na osnovu intenziteta onoga što doživljavamo, na osnovu unutrašnje dinamike, ili egzistencijalne drame, to da nema slučajnosti u unutrašnjem svetu znači to da sve ono što dobijemo u spoljašnjem svetu, ako u našoj duši nismo u stanju da prihvatimo na pravi način, to ćemo izgubiti. To je razlika između sreće i dostojnosti da se bude srećan. U spoljašnjem svetu neko može biti srećan ali ako je nedostojan sreće ta sreća će nestati. I obrnuto, ono što je u unutrašnjem svetu stvar nekog kaljenja, kada se neko s obziorm na unutrašnju dinamiku iskali i prođe kroz neku krizu egzistencijalnu, on zapravo zadobija tu dostojnost da bude srećan i onda se ta unutrašnja sreća manifestuje u spoljašnjem svetu. Poenta je da koliko god se ta dva sveta razlikovala, da je ono što se dešava u unutrašnjem svetu neuporedivo važnije od onoga što se dešava u spoljašnjem svetu i ako se to kretanje unutra sprovede do kraja, ono će se ispoljiti u spoljašnjem svetu. Unutrašnji svet na kraju ima prevagu u spoljašnjem svetu. I to je sada slučaj viteza vere – on nije neko ko apstinira od običnog života, nego neko ko u ovozemaljskom životu, svakodnevnim životnim situacijama ume da se raduje, da žvii kvalitetno, neko ko nije do kraja prošao to unutrašnje kretanje, tu duševnu dinamiku, taj ima raskorak sa spoljašnjim svetom. Kjerkeogorova ideja je ta da uprkos razlici koja postoji zavisno od toga šta se dešava u nečijoj duši, moguće su sve transformacije, sva čuda. Neko ko je u spoljašnjem svetu sasvim mminoran, zahvaljujući onome što se dešava u njegovoj duši postaje prihvaćen i cenjen i u spoljašnjem svetu. Kod kjerkegora se tu manifrestuje takođe jedna razlika u odnosu na Hegela. Hegel je smatrao da je spoljašnje identično unutrašnjem, kjerkegor ne misli da je spoljašnje identično unutrašnjem, već da je unutrašnje superiorno u odnosu na spoljašnje, sličnost postoji utoliko što po kjerkegoru ono što se unutra dešava će se na kraju manifestovati u spoljašnjem svetu, ali daleko od toga da je kao kod Hegela sam čin ili objektivacija nekog htenja mnogo važnija od motiva samog htenja, tu je kjerkegor bliži kantu i ideji o dobroj volji, jedinoj stvari koja je istinski dobra, samo je smer našeg htenja ono što može biti van svake sumnje u pogledu vrednosti. Kod hegela ima ta ideja da namere nisu važne, nego samo ono što se dogodi, kod kjerkegora nije tako, kod njega je i ono što će se dogoditi i kako će se dogoditi uvek ima veze sa unutrašnjim kretanjem, sa kretanjem u vlastitoj duši i to je sad i slučaj sa avramom i isakom, gde od kvaliteta strepnje u avramovoj duši je zavisilo šta će se na kraju dogoditi sa isakom. Zahvaljujući tome što je avram bio dostojan on je spasio isaka. Ishod naše patnje na paradoksalan način zavisi od toga šta se dešava u našoj duši, to je unutrašnji svet koji probija i u spoljašnji svet, u tok događaja. Ono što je po kjerkegoru pogubna tendencija to je nastojanje da se i u svet duha uvede zakon ravnodušnosti i on tu tendenciju pronalaiz u Hegelovoj filozofiji (lukavstvo uma, svetski um radi na veliko, pojedinci su minorni i nevažni, istorijski ciljevi se nužno ostvaruju bez obzira šta im subjekkivno doživljavali i mislili o tome). Po kjerkegerou suština religiioznog stadijuma egzistencije jeste u afirmaciji principa koji je suprotan zakonu ravnodušnosti, principa koji možemo nazvati principom milosrdnosti, milosrđa, zato je po kjerkegoru etički sstadijum egzistencije nešto što ne može zadovoljiti težnju našeg srca, naše srce je prikraćeno svim onim maksimalnim što nam može etička sfera pružiti, i u tom smislu Lav Šestov koji je jedan od najinteresantnijih tumača kjerkegora, ističe da zapravo etičke dužnosti uvek podrazumevaju nekakvu nužnost, sfera etičkog ima smisao disciplinovanja u krajnjoj liniji, etičko po Šestovu, uvek tržai od nas nešto i kažnjava nas ako ne izvršavamo naše dužnosti, ali na ovom stupnju egzistencije nije moguće ponovo dobiti ono što ste izgubili. Ili kako to Šestov kaže: na etičkom stupnju egzistencije imamo samo mogućnost da se nešto proklinje, a ne i da se blagosilja. Mogućnost da se ponovo dobije nešto što je izgubljeno prevazilazi okvire etičkog stadijuma egzistencije. Etičko kao običajnost, kao nešto što je svojstveno spoljašnjem svetu, taj spoljašnji svet je upravo i sfera etičkog, u tom spoljašnjem svetu imamo i zakon ravnodušnosti i zakon pokornosti, suština spoljašnjeg sveta je pokoravanje, adaptacija, u razvoju jedinke se očekuje da se prilagodi realnosti, spoljašnjem svetu, pa sve dužnosti koje pojedinac usvaja imaju taj smisao uvažavanja nečega što je nužno, pokoravanja razumu i to je sad ta tačka gde se vera i razum razilaze. Vera u razum podrazumeva to pokoravanja nužnosti, i to imamo kod raznih racionalističkih filozofa, kako kod Hegela, tako i kod Spinoze, sloboda kao spoznata nužnost, ali interesantna je Spinozina misao, ne treba plakati, ne treba se smejati, ne treba proklinjati nego treba razumevati. Razumevanje je suština vrline, razumevanje u smislu prihvatanja neminovnosti, nužnosti, bez povišenih emocija. Po kjerkegoru to je suština duha pokornosti i duha rezignacije gde se zapravo odustaje od poverenja u vlastite želje i emocije, suština unutrašnjeg sveta ili kretanje vere jeste prevazilaženje tog pokoravanja razumu u ime strasti, u ime vere koja jedina može da prevaziđe ograničenja, i zahvaljujući kojoj se može dobiti ono što se prethodno izgubilo (verovanje snagom apsurda). U tom smislu kjerkegor pristupa i priči o avramu i isaku naglašavajući da ta priča se može na pravi način razumeti samo ukoliko slušaoci i propovednici i oni koji se suočavaju sa tom pričom prolaze kroz iskustvo strepnje. Kao što je strepnja od ključnog značaja za ishod te situacije u kojoj se avram našao, kao što je ishod te situacije presudno zaviiso od njegove strepnje, od onoga što se dšeavalo u duši, razumevanje je moguće samo ako ponovo prođemo kroz tu egzistencijalnu dramu, ako smo u stanju da doživemo egzistencijalne obrte koji su se događali u avramovoj duši. Ono što je obespokojavajuće u ovoj priči, zbog čega se ponovo čitanje uvek oseća ubijen, i isrcepn, više nego kada čita Hegelovu filozofiju, ona je ništa u odnosu na efekat koji pozivodi ova priča, ono što izaziva strepnju kod čitalaca ove priče jeste zapravo paradoksalnost te situacije koju kjerkegor opisuje kao nemogućnost da se jasno razgraniči zločin, od žrtvovanja i od religioznog podviga. Drugim rečima, ono što je najkompleksnije u ovoj priči jeste to što se u toj situaciji nekako sustiču i prepliću ono što je najuzvišenije sa onim što je najgroznije, najodvratnije i u tom kontekstu kjerkegor govori o tome da u egzistencijalni previrenjima mi nikada ne možemo jasno da razlučimo dobro od zla, onako kako smo navikli da pojednostavljeno odvojimo dobro od zla, ono najviše, sakralno se uvek udružuje sa najnižim, suština žrtvovanja jeste zapravo u nekakvoj spremnosti na nešto uključuje nasilje, nešto što uključuje prestup, u tom kontekstu pojedini autori ističu kako je nasilje duša svetog, duša sakralnog, u tom doživljavanju i suočavanju sa nečim što je od apsolutne vrednosti, uvek imate nešto što je nasilno, i to jeo no što je zbunjujuće i to je ono gde zastaje racionalna misao. Kjerkegor iz ovog izvlači poentu da i u drugim životnim sferama imate susret najuzvišenijeg i najnižeg kao i u priči o avramu i isaku. Na jednom mestu pominje ljubav – najuzvišenija osećanja sa najprljavijom pohotom. Isto kao što je avram velik po svojoj veri a ne po zločinu, isto tako je ljubavnik veliki po svojoj ljubavi a ne po svojoj pohoti, iako u oba slučaja postoji ovo preplitanje, koje se ne može odvojiti. Interesantna su Batajova razmišljanja koji je bio učenik Šestova, kod Bataja imate zapravo isticanje teze da je nasilje nešto što je konstitutivno za sve najviše vrednosti našeg postojanja, dakle, nasilje je duša erotizma, gde je erotizam širi pojam koji uključuje i fizički erotizam, i duševni, i sakralni erotizam, mistično iskustvo kao sakralni erotizam, kod Bataja podrazumeva tu crtu nasilnosti, sama strepnja koja je neophodna da bi se razumela egzistencijalna situacija avramova, ili da bismo mi sami prošli u životnim situacijama kroz neke krize, jeste neka vrsta nasilja. Unutrašnja strepnja jeste razdiranje, rana (zajednička rana – raspeće Hrista), početak hrišćanstva jeste vrhunski zločin i žrtva, ali Batajeva teza jeste ta da u uspostavljanju bilo koje apsolutne vrednosti, mi moramo imati neko iskustvo unutrašnjeg razdiranja, moramo proći kroz nekakvu patnju, i priča o avramu i isaku je samo ilustracija neminovnosti da se kroz patnju dođe do najuzvišenijeg, sakralnog, apsolutnog. U tom smislu priču o avramu i isaku treba razumeti kao metaforu egzistencijalnih obrta i neminovnosti da budemo skandalizovani, ako se govori o paradoksalnosti te situacije, onda paradoks nužno uključuje sablazan, skandal, sam um je skandalizovan onim što se dešava u nekim životnim situacijama, ali bez toga ne bi bilo moguće ni uspostaviti nešto što ima sakralnu ili apsolutnu vrednost. Ili u duhu Batajeve filozofije, ključni egzistencijalni proboji zahtevaju neku vrstu proboja. Poenta u kojoj se našao avram jeste da ako niste spremni na prestup, vi nećete razrešiti egzistencialnu situaciju od koje se nalaize, od lojalnosti poštovanja dužnosti se ne sazreva, uvek su skokovi u kojima se prestupaju neke granice gde se brišu jasne granice između dobra i zla i zato je to iskustvo tegobno, ali otvorenost i spremnost da se stvari dožive na taj način jeste nešto što konstituiše autentičnu egzistenciju.

Dinamika vere, odnosno kjerkegorovo razumevanje vere. u vezi sa tim da se podsetimo toga da kjerkegor kada u bolest na smrt govoi o grehu, kritikujući sokrata i njegovo shvatanje greha, pokazuje da suprotnost grehu nije vrlina nego vera. Vera je suprotnost grehu. Ako bi suprotnost grehu bila vrlina kao što je sokrat smatrao onda bi se greh mogao ispraviti racionalnim putem, sokrat je i smatrao da vrlina podrazumeva sposobnost racionalne procene stvari, da bi smo postigli vrlinu mi moramo imati ispravno znanje, kada kjerkegor insistira na tome da je suprotnost grehu vera a ne vrlina, mi ne možemo racionalnim prosuđivanjem da se oslobodimo greha, to nije nešto što se može korigovati i prevaizđi racionalnim putem. U kotnekstu takvog razmišljanja saržana je pretpostavka da je racionalnost sastavni deo greha, racionalnost nije nešto što nam može omogućiti da prevaziđemo greh, već racionalno mišljenje u velikoj meri proizvodi greh. Što će reći da po kjerkegoru religiozni stadijum egzistencije, odnosno vera zahteva suspenziju razuma, dakle, vrhunac vere bi bio oproštaj od razuma, dokle god mi razmišljamo na strogo racionalan način mi ne uspevamo da razrešimo te egzistencijalne konflikte u kojima se zatičemo i ono što je unutrašnja granica racionalnosti, to je nekakva malodušnost ili nekakav kukavičluk, naše htenje se uvek zaustavlja na nekoj tački pod nalogom našeg razuma. I tu je greška racionalnosti što isključuje u krajnjoj liniji nešto što se može nazvati čudom, racionalnost, ne veruje u čuda, suština racionalnosti da se nešto kvalifikuje kao nemoguće i da se ne pokušava, po kjerkegoru suština vere je upravo u tom stremljenju ka nemogućem, prevazilaženju granica nemogućeg, gde se onda dešavaju čuda, onda se ispostavlja da nešto što nam se činilo da je nemoguće, nije nemoguće, nego se zaista događa u tom smislu je vera neko paradoksalno iskustvo, ili nadracionalno iskustvo, isksutvo koje uključuje spremnost da se ide dalje od objektivnosti, ako smo maločas pominjali princip ravnodušnosti, on je sadržan u naučnom saznanju, scijentističkoj kulturi koja podrazumeva tendenciju da budemo objektivni da realistički sagledavamo stvari. U ključnim egzistencijalnim situacijama da bismo mogli da prevaziđemo krize u kojima se nalazimo mi moramo da zaboravimo na objektivnost, ona je samo jedna prepreka za rešavanja konflikta i problema, a ne nešto što nam omogućava da se dobro snađemo u toj situaciji. Dakle, vere je ono više i dalje od racionalnosti, od objektivnosti, od realističnosti. Pri čemu kjerkegor zastupa tu tezu da se vlastitim životom možemo uveriti da neke stvai postojau moguće a delovale su kao nemoguće. To je svojstveno samo onima koji su otišli najdalje na tom uskom putu vere, to su vitezi vere. kjerkegor je od svoje egzistencijalne drame shvatio da je on racionalno procenio da je nešto nemoguće, a da nije bilo nemoguće, samo da je on bio dovoljno srčan, da je njegovo htenje bilo snažnije i dublje i iskrenije.

Što se tiče religioznog stadijuma, takođe se mogu razlikovati neki podstadijumi ili različiti oblici religioznosti. Na primer, u njizi koja je napisana nedugo posle knjige strah i drhtanje, nezavršen podskriptum, narator Johanes Klimatus, razlikuje tri oblika religioznosti: religioznost a, religioznost b, i religioznost u najstrožem smislu. religioznost a je ono što se podjednako može okvalifikovati i kao i etički stadijum, kao jedan oblik etičkog stadijuma, kao nešto što prethodi religioznom stadijumu ali nešto što pripada religioznosti: kretanje beskonačne rezignacije. Nakon tog stadijuma sledi tzv religioznost b koja podrazumeva paradoksalnu religioznost, gde to kretanje vere više nema obeležja nekog filozofskog kretanja, religioznost a je filozofsko kretanje, filozofi su skloni toj vrsti religioznosti, u tom smislu je i Sokrat bio na tom stupnju religioznosti a tipa, za razliku od tog tipa tip b je prvo taj skok dalje od racionalnosti, skok u paradoks vere, dok je religioznost u najstrožem smislu zapravo hrišćansko stanovište, hrišćanstvo. Pri čemu smatra da samo isus hrist zapravo jeste nosilac vere u tom najstrožem smislu, što može navesti na pomisao na analogiju sa ničeom, da je poslednji hrišćanin umro na krstu. Savršenu veru ili veru u najstrožem smislu imao je samo Isus Hrist. Ko su oličenja drugih stupnjeva, to su Avram i Jov. I u avramovom i jovom slučaju imate tzv paradoksalnu veru veru koja premašuje razum. Što se tiče prvog stupnja religioznosti rekao bih da je Sokrat na tom stupnju ali da svi ostali veliki racionalistički filozofi, poput Spinoze, je takođe na tom stupnju religioznosti. Šta je suština tog prvog stupnja religioznosti, suština je u odricanju od svih konačnih dobara, svih konačnih vrednosti, kada kjerkegor taj stupanj naziva stupnjem beskonačne rezignacije, želi da istakne to da se našom spremnošću da žrtvujemo da se odreknemo bilo čega do čega nam je inače veoma stalo afirmiše svest o večnom važenju vlastitog ja. Kroz žrtvovanje onoga što je konačno, zadobijamo svest o beskonačnom, o beskonačnoj važnosti nas koji smo spremni na žrtvu. Kjerkegor će u strahu i drhtanju napisati da je dostojanstvo koje imamo kada smo cenzori sami sebi, kada se sami odričemo nečega mnogo više od dostojanstva cenzora čitave rimske republike. Afirmacija se događa kroz negaciju svega što je konačno. Svest o večnoj ljubavi zadobio je tako što se odrekao Regine. On je bio sposoban za taj korak, i kaže da je vitez beskonačne rezignacije. Ta svest se može okvalifikovati već kao religiozni stadijum egzistencije. Tu se konstituiše nešto što ima apsolutnu vrednost. Ta ideja proizlazi iz odricanja od nečeg konačnog, ili kako bi to rekao u kontekstu ljubavnog osećanja, tu se zadobija svest o večnoj ljubavi koju nam niko ne može oduzeti. Askeza, odricanje se dešava na prvom stupnju religioznosti, pri čemu tu imamo duh pokornosti (kako bi Šestov rekao), mi se pokoravamo nekakvim neminovnostima. To je najniži stupanj religioznosti, zato što je obeležen nekom vrstom frustracije, mi se pokoravamo nekakvom poretku i utoliko kod Kjerkegora imate stalno kolebanje na šta Šestov skreće pažnju, između Sokrata i Avrama. Znači, u trenucima malodušnosti, kada je kjerkegor bio sklon da smatra da ono što smo izgubili više nikada ne možemo ponovo dobiti, njemu se činilo da je sokrat ili spinoza vrhunski autoriteti, oni su afirmisali ideju pokoravaju umu; u situacijama u kojima mu se činilo da ponovo ima nade da se dobije ono što se izgubilo bio je sklon Avramu i Jovu, Šestov: stalno postoji dilema Atina ili Jerusalim, duh filozofije ili duh religije. U svakom slučaju na tom prvom stupnju religioznosti zadobija se duševni mir, ono što je svojstveno vitezu beskonačne rezignacije, to je zapravo duboki unutrašnji mir koji proizlazi i opraštanja od konačnih okolnosti i to je naravno nešto što po kjerkegoru veoma visoko ceni, ali to nije poslednja reč u kretanju vere, to je nešto što podrazumeva nepotpunos kretanje vere, kretanje koje nije sprovedeno do kraja. Negiranje konačnih vrednosti je samo početak religioznosti, ili najniži stupanj religioznosti. Viši stupanj podrazumeva nešto što naziva kretanje konačnosti. Tu se radi na tom drugom stupnju o ponovnom zadobijanju onoga čega smo se prethodno odrekli, znači ta jviši stupanj religioznosti podrazumeva mogućnost da se mi opet radujemo onome od čega smo se oprostili, onome što smo prethodno žrtvovali i to je sfera paradoksalnog iskustva. Dakle, pojam ponavljanja kod kjerkegora, koji se može susresti u raznim njegovim spisima, podrazumeva vraćanje onoga što je prethodno, ponavljanje jeste ponovno zadobijanje konačnog, konačne vrednosti, koje smo bili spremni da se odreknemo i to zadobijanje onoga što smo žrtvovali jeste nešto što podrazumeva neku vrstu čuda. Iz ugla razuma je potpuno neobjašnjivo. Nekim čudom dobijete tako što ste se odrekli. Po kjerkegoru tek je to pokazatelj vere u pravom smislu, ovo prethodno filozofsko kretanje nije nešto što može doneti čoveku životnu radost, tek na drugom stupnju imate onu sintezu tuge i radosti, sposobnosti da se ponovo radujemo onome čega smo se prethodno odrekli, ta religioznost na prvom stupnju je nužan ali ne i dovoljan uslov istinske vere, zato to u strogom smislu nije ni vera, nego nešto što ima određene sličnosti ali figura viteza vere onako kako kjerkegor opisuje, jeste ličnost koja je potpuno na zemlji, čvrsto stoji na zemlji i nema nikakve obeležje nesamerljivosti ili genijalnosti, on se ne može razlikovati od ostalih ljudi, vitez vere može biti bilo koje profesije, nije vitez vere neko ko jen užno sveštenik ili neko koživi životom vere u institucionalnom smislu, osnovna odlika viteza vere jeste jednostavnost i sposobnost da se raduje svim životnim situacijam i to je sad ona priča kada se vitez vere vraća kući ako ga čega omiljena večera on će biti srećan, ako nema te večere on će opet biti srećan, imamo opis viteza vere kao ličnosti koja se odlikuje fleksibilnošću okretnošću duha i srca, te može da prihvati bilo koji tok događaja sa podjednakom radošću, za razliku od viteza rezignacije koji je upadljiv, za razliku od viteza vere koji je neupadljiv, vitez rezignacije svoje dostojanstvo uvek pokazuje. Poenta je to da se stvari kojih smo se odrekli racionalno kao što to vitez rezignacije se odriče, mogu se ponovo zadobiti ako se veruje snagom apsurda. Vitez vere je sposoban da veruje snagom apsurda, što sam Kjerkegor nije bio sposoban. Sve ono što se zadobija na tom nekom višem stadijumu jeste potpuno paradoksalno i nešto što proističe iz snage htenja, a ne iz neke racionalne kalkulacije. Kod viteza vere, kod Avrama, racionalno kalkulisanje je odavno prestalo, tu više nema toga, ali imate čistotu srca i sposobnost da vlastitim htenjem dobijete nešto što se čini nemogućim, upravo na drugom stadijumu vere se potvrđuje to da granice razuma nisu granice egzistencije, da ono što je nemoguće za razum, ne mora biti nemoguće za egzistenciju, htenjem se može kompenzovati ono što deluje kao racionalno nemoguće.

Najviši stadijum religioznosti – kjerkegor o tome ne piše mnogo, to je prosto savršena vera, znači vera koja prevazilazi mogućnost njegovog razumevanja i tumačenja, on je neko ko slavi viteza vere, koji je na stupnju paradoksalne religioznosti, ovo je nedostižni ideal vere koju je imao Isus Hrist.

Što se tiče nekih bitnih karakteristika religioznog stadijuma egzistencije, treba istaći to tek na ovom stadijumu egzistencije ličnost postaje u pravom smislu slobodna i sloboda koju ličnost stiče na tom stadijumu egzistencije proizlazi iz nečega što kjerkegor naziva apsolutnim odnosom sa apsolutom (Jaspers – odnos između egzistencije i transcendencije), ključna stvar koja se dešava na religioznom stadijumu egzistencije jeste zapravo suspendovanje ne samo društvenih zakona, ne samo principa moralnosti nego i prirodnih zakona. Kada govorimo o slobodi, onda govorimo o čudu, sloboda je čudo u smislu da neko može negirati prirodne zakone. Kjerkegor kao religiozni mislilac, smatra da je moguće, da je nšeto natprirodno moguće, zahvaljujući interakciji koju pojedinac uspostavlja sa bogom – sam pojedinac zadobija neka svojstva apsolutnog bića, apsolutni odnos sa apsolutom podrazumeva internu komunikaciju sa bogom, na tom stupnju pojedinac postaje božiji poverenik, on je na ti sa bogom, slobodna ličnost se može biti u onoj meri u kojoj se vezujete za boga, za apsolutno biće, jer je sloboda nešto što je natprirodno, suspendujete fiziološka određenja vlastitog bića, to se može razumeti samo ako verujemo u boga i u apsolutno biće preko apsolutnog bića i mi zadobijamo božansku instancu u samima sebi, i to je vlastito ja ili ličnost – ono što pojedinac konstituiše u odnosu sa apsolutom, sa bogom. U tom smislu je religiozni stadijum najvažniji za egzistenciju. Najviši nivo nivo koji podrazumeva slobodu nije moguć ukoliko nema boga, ili ukoliko ne verujemo u boga, ukoliko pojedinac ne vidi lice božije, ukoliko nije božiji poverenik. Ima slobode, onda ima i Boga, ili nema Boga, pa nema ni slobode. U slobodi u jakom smislu se može govoriti samo pod tom pretpostavkom da je moguć apsolutni odnos sa apsolutom. Šta znači ovo apsolutni odnos? To znači da je reč o odnosu gde nema posrednika, odnos koji se ne može deliti sa drugim, to jeste neka vrsta tajne, nešto što ni mi sami ne možemo da razumemo a samim tim ni da to iskustvo podelimo sa drugima. Zato avram nije mogao sa sarom da priča o tome. Niko ne može da razume pojedinca koji je u apsolutnom odnosu sa apsolutom, uvek je to isključiv odnos što niko treći ne može da razume o čemu se tu dešava. Puteve slobode niko treći ne može da razume. U stvarima u kojima smo istinski slobodni, mi smo nerazumljivi za druge. U tom smislu je sloboda nešto što je u vezi sa iracionalnošću. Ideja slobode kao saznate nužnosti, kao što imamo kod Hegela, to nije sloboda. Sloboda je kada nešto neobjašnjivo možete da učinite, kada to deluje nemotivisano, i onda stvari izgledaju čudesno. Kjerkegor je bio ubeđen da se dešavaju čuda, a ne samo da izgledaju kao takva, nego da ukoliko je čovek otvoren za čuda, da se tom čoveku čuda i događaju. U tom smislu je stanje u duši ono što je presudno.

Kada govorimo o apsolutnom odnosu prema apsolutu, tu se postavlja pitanje i paradoksalnosti egzistencije u celosti. Pošto je taj odnos paradoksalan a reč je o vrhuncu egzistencije, onda se i za celokupnu egzistenciju može govoriti da ima obeležje paradoksalnosti. Iz paradoksalnosti vere proističe i paradoksalnost egzistencije generalno. Suština paradoksalnosti vere i egzistencije, ona se sastoji u tome, pomenuli smo da paradoksalnost podrazumeva neku vrstu sintezu nečega što deluje nespojivo. U tom smislu će kjerkegor na jednom mestu napisati da je paradoksalno to što se večnost javlja u vremenu, bogočovek je paradoksalan, spoj večnog i apsolutnog sa nečim smrtnim i vremenitim jeste paradoksalno. Paradoksalnost podrazumeva susretanje nečega što se čini nespojivim, a ispostavlja se da je to realno, da se to događa, zato ova priča o avramu i isaku gde se pokazuje da ono najuzvišenije se prepliće sa nečim najnižim, ono sakralno se prepliće sa nečim profanim, jeste nešto paradoksalno, paradoksaln kod kjerkegora uključuje pojam sablazni. Onoga što nam deluje neverovatno, to spajanje nečeg naizgled nespojivog.

Sledeće karakteristike paradoksalnosti jesu to da paradoks podrazumeva primat pojedinačnog u odnosu na opšte. Pojedinačno je iznad opšteg, logički posmatrano opšte obuhvata pojedinačno, pojedinačno je deo opšteg, međutim, u razvoju egzistencije se ispostavlja a pogotovu u teleološkoj suspenziji etičkog, da je pojedinac iznad zakona, iznad opšteg. Paradoksalno je da nešto što se dešava u duši pojedinca, mnogo je važnije od onoga što se dešava u celom svetu, to je ta ideja da je pojedinačno iznad opšteg, da je neuporedivo važnije ono što se dešava sa jednim čovekom, jedan jedini sam stiže na cilj. Definitivno paradkosalnost podrazumeva neku vrstu izuzetnosti jedinke i suspendovanja svih zakonomernosti koje inače vladaju. Takođe, paradoksalno je to da je ono unutrašnje veće od onog spoljašnjeg. Unutrašnje bi trebalo da je uže od spoljašnjeg, spoljašnje obuhvata unutrašnje jer je šire, ali kao što je ono što se dešava u duši važnije od onoga što se dešava u spoljašnjem svetu, tako je egzistencijalno isksutvo ono koje potvrđuje da je unutrašnjost važnija od spoljašnjosti. Konačno, paradoksalnost podrazumeva tu nerazumljivost, nemogućnost da nas drugi prate u našem odnosu sa onim što je za nas apsolutni, paradoksalnost egzistencije je zapravo nerazumljivost drugog čoveka, u smislu razumevanja njegove slobode jeste sadržano u paradoksalnosti egzistencije. Svi ti oblici ili karakteristike paradoksalnosti zapravo proitsiču iz te mogućnosti da imamo apsolutni odnos sa apsolutom, upravo je mogućnost apsolutnog iskustva ili izgrađivanje neke apsolutne vrednosti ono što je paradoksalno a suština egzistencije jeste u tome.