Istorija filozofije 4b, 12.3.2014.

Predavanje.

Tema: Strah i drhtanje.

Prvi problem, da li postoji teleološka suspenzija etičkog. Drugi problem, da li postoji apsolutna dužnost prema Bogu? Na oba pitanja je odgovor da. Ova dva problema se prepliću. Oba problema su vezana za Kjerkegorov odnos prema Kantu, baveći se ovim problemima se na neki način razračunava sa Kantom.

Pre razmatranja ova dva problema pozabavićemo se suštinom Kjerkegorovog iracionalizma. Suština skoka sa etičkog na religiozni stadijum je u nekoj vrsti žrtvovanja razuma u korist vere. Dakle, etičko implicira po Kjerkegoru racionalnost, razumno vladanje sobom i razumno komuniciranje u zajednici za razliku od čega skok vere, prelazak na najviši stadijum, podrazumeva neku vrstu iracionalizma. Kjerkegor je jedan od karakterističnih predstavnika iracionalističke filozofije. Koja je vrsta iracionalizma prisutna kod Kjerkegora?

Kada govorimo o iracionalizmu, svakako treba imati u vidu to da kjerkegor ne odbacuje u potpunosti racioonalnost, on nije iracionalnost da potcenjuje iracionalnost, već na jedan specifičan način se određuje prema racionalističkoj tradiciji i zastupa iracionalizam kao jedan drugačiji stil mišljenja. u tom smislu bi se moglo reći da suština njegovog iracionalizma nije u afirmisanju nečega što bi bilo protivrazumsko ili vanrazumsko već u nastojanju da se dođe do nadrazumskog. Iracionalizam zapravo ima značenje nekakvog nadracionalizma ili supraracionalizma, dakle, postoji nešto što je iznad razuma a do toga se može doći samo preko razuma, razum je nezaobilaazan u konstituisanju egzistencije, i u tom smislu kjerkegor afirmiše veru kao nešto superiorno ili nadređeno razumu. Mi smo u više navrata pominjali neka mesta iz knjige Strah i drhtanje gde Kjerkegor potencira da je od ključnog značaja u egzistencijalnim situacijama sagledati nemogućnost stvari, beznadežnost nekog htenja, što implicira realno sagledavanje situacije, sačuvane racionalne sposobnosti. Da bi se načinio skok vere mi ne smemo biti lakoverni, moramo biti potpuno načisto sa tim da je nešto nemoguće, u tom smislu svakako da kjerkegor ne govori o vitezu vere kao maloumniku ili detetu koje je naivno, koje ne zna šta čini. Vera ne znači neku jurodivost. Kjerkegor kada afirmiše veru kao najviši stadijum egzistencije nije na tom stanovišu već potencira u fazi beskonačne rezignacije racionalno sagledavanje situacije i jasnu svest o tome da je nešto što bismo mi želeli nemoguće. Ako ne bismo bili svesni da je nešto nemoguće, mi ne bismo mogli postati verujući u pravom smislu. drugim rečima, neka vrsta samoobmane se isključuje sa najvišim stadijumom egzistencije. Konstituisati se kao autentična egzistencija znači osloboditi se svih iluzija, vera u tom smislu nije nekakva uteha, slatka laž već podrazumeva nemilosrdno viđenje stvari onakvim kakve one jesu u jednoj fazi. I upravo u tom sklopu kada uviđamo nemogućnost nečega do čega nam je jako slabo mi i činimo odricanje od konačnih vrednosti, beskonačna rezignacija počiva na racionalnom sagledavanju stvari. Mi racionalno sagledavamo ograničensot svega što je konačno, svest o nemogućnosti jeste svest o konačnosti i rezignacija u tom smislu jeste kao što smo pominjali filozofsko racionalno kretanje, bivamo rezignirani zato što shvatamo ograničenost. Skok vere u tom smislu nipošto ne proizlazi iz sužene ili pomračene svesti, priča o avramu i isaku ako bismo pravili poređenje sa nekim psihijatrijskim slučajevima sa situacijama u kojima neke osobe imaju verbalne halucinacije pa čuju glas božji i u ime tog glasa izvršavaju ubistva, ono što je spolja pogotovo kada se događaju te situacije nemoguće opaziti a što je presudno jeste to da li je reč o jasnoj ili suženoj svesti, to se naknadno ispostavlja o čemu se radilo, ali pravi skok vere koji nije skok ili čin ludila u tom pogledu zahteva jasnu svest, koja se kombinuje sa strahom i drhtanjem, sa strepnjom. Ono što je bitno uočiti jeste to da samo kretanje vere je paradoksalno jer nadilazi nekakve jednostavne podele i razlike između afektivnosti i racionalnosti, avram je istovremeno i potpuno racionalan i neko ko u toj situaciji biva razdiran osećanjima, on strepi ali je prihvatio tu situaciju na jedan trezven način na način koji isključuje paniku. Kada imamo u vidu i druge egzistencijalne situacije, onda ćemo i sami shvatiti da na neki način to može da se spoji ta duboka emotivnost i racionalnost. To nije nešto što bi se isključivalo i samo onda, ako zanemarimo pitanje vere, samo onda kada su emocije udružene sa razumom mi možemo da prevaziđemo, odnosno da razrešimo kompleksnu situaciju u kojoj se nalazimo. Ono što kjerkegor u vezi sa tim želi da potencira jeste to da postoji posle racionalnog sagledavnanja stvari nekakav ostatak ili višak u ljudskom biću, neko duplo dno. Kada je prisutno to previranje u pojedincu onda se ispostavlja da postoje neki dodatni rezervoari i potencijali ljudskog bića koji ga vuku dalje i omogućavaju mu da na neki način učini nešto što izgleda njemu samom nemoguće. Dakle, skok vere jeste taj prelaz sa svesti o nemogućnosti na čin koji nemoguće pretvara u moguće. To bi teološki mogli da opišemo kao neku vrstu čuda. Znači skok vere u tom smislu jeste činjenje čuda ili činjenje nemogućeg, pominjali smo tu odredbu da granice razuma nisu granice egzistencije. Taj višak taj ostatak koji se otkriva u tim kritičnim životnim situacijama tiče se nečeg nadracionalnog, nečeg što prevazilazi granice racionalnog. To su situacije gde postajemo svesni toga da je ono što deluje najneverovatnije se ponekad dešava. Upravo taj ostatak jeste presudan za formiranje egzistencije. Avramovska situacija jeste situacija u kojoj se definiše ličnost, to definisanje onda nije stvar racionalnog stava, već nekog viška, ostatka u ljudskom biću zahvaljujući kojem se razrešavaju paradoksi u nekoj životnoj situaciji.

U vezi sa tim može se uočiti sličnost između Kjerkegora i Šopenhauera, Kjerkegor nije imao visoko mišljenje o Šopenhauru, zato što je mislio da on nije oličenje iskrenosti u filozofiji, ta neiskrenost se ogleda u tome što je zastupao pesimističku filozofiju, a živeo je kao jedan dendi, posećivao skupocene restorane, provodio se, ako neko zaista smatra da je ovaj svet užasan i loš trebalo bi da povuče u svom životu neke praktične konsekvence. Po kjerkegoru je suština filozofije u posledicama koje ona ima po život. Ako zanemarimo lični odnos prema Šopenhaueru, očgiledna sličnsot je to da i po šopenhaueru suština života i sveta nije u racionalnom mišljenju već u volji, htenju. Kjerkegor samu veru shvata kao nekakvo beskompromisno htenje, spremnost da se ide do kraja, nepokolebljivo teženja ka onome do čega nam je najviše stalo. I volja kod šopenhauera podrazuemva nešto što prevazilazi racionalno sagledavanje uzročno posledičnih odnosa. Kada uspevamo da sagledamo celinu sveta i života, mi to ne činimo zahvaljujući razumu, nego intuiciji. Dakle, ono što Šopenhauer naziva principom razloga, racionalno mišljenje, biva nužno prevaziđeno onda kada se upustimo u sagledavanje prvih i poslednjih principa sveta, dakle, i kod Kjerkegora kao i kod Š razum je shvaćen kao instrument htenja. Obojica uočavaju nešto čudno neprirodno u tom očekivanju da bi razum mogao biti vodič našeg htenja, preko nekih racionalnih procena oblikujemo svoje htenje, to je poizcija koja je svojstvena racionalističkoj tradiciji, zapravo je razum sluga strasti a ne vodič strasti. To se manifestuje i u egzistencijalnim situacijama koje kjerkegor tumači. U priči o avramu i isaku se ispostavlja da razum ne može biti poslednja reč našeg bića postoji nešto dublje od racionalnog mišljenja to dublje jeste samo htenje i snaga tog htenja, snaga koja nužno u nekim trenucima postaje snaga apsurda, poprava smisao verovanja snagom apsurda. Upravo su te najvažnije i najteže egzistencijalne situacije one u kojima uočavamo nedovoljnost razuma i spremnost da zauzmemo emotivni stav, da se ravnamo prema srcu, a ne prema razumu.

Kada govorimo o tome da je kjerkegorov iracionalizam nadracionalizam da on podrazumeva nekakav višak u odnosu na racionalnost onda to nužno uključuje i praktični um. U tom smislu, dakle, nadracionalizam jeste i prevazilaženje moralnih okivra egzistencije, u tom smislu se govori o teleološkoj suspenziji etičkog. Pri tome treba biti oprezan, to što je religiozna egzistencija iznad etičke ne znači da vitez vere može biti nemoralna osoba, kao što je visok stupanj racionalnih sposobnosti neophodan za skok vere, tako je i izgrađena moralna svest nešto što osoba koja ide stazom vere mora imati u sebe, zato po K nije moguće sa estetskog stadijuma, na kome se rukovodimo principom zadovoljstva, moguće skočiti na religiozni. Etički stadijum u tom smislu jeste preduslov pravog kretanja vere, te Kjerkegorov fideistički iracionalizam u podjednakoj meri zahteva razvijene sposobnosti i teorijskog i praktičnog uma. u svakom slučaju ako se može govoriti o naivnosti i jednostavnosti viteza vere kao tog dostignuća u okviru kretanja vere ta naivnost je postignuće ona nije datost, ni u kom slučaju se ne može biti istinski verujući čovek tek tako sam od sebe, to bi bila lažna vera, ako neko ne bi imao jasnu svest, moralnu svets, onda on ne bi mogao biti vitez vere, jer ta neposrednost je posredovana nepsorednost. Ta sfera etičkog je sfera posredovanja, zato je ona neophodna posle estetskog stadijuma, u tom smislu što mora biti prevaziđena. Ili kako bi se generalno moglo reći za razum razum nam je potreban da bismo mogli da ga se oslobodimo, da bismo mogli da uočimo njegove granice. Radi se o paradoksalnom odnosu prema racionalnosti i moralnosti.

Kjerkegor je načisto sa tim da racionalnost teorijska i praktiččna, u bilo kom smislu ne može osmisliti naš život. Upravo zato što je i teorijski i praktični um samo instrument samo sluga našeg htenja, neosnovano je očekivati od razuma da nam on bude osnova nekog smisla života, iako nas sama reč navodi na to da smisao uklučuje neku misao, mišljenje, to je pogrešna jezička intuicija, htenje je ono koje osmišljava život. Utoliko se može reći da je smisao uvek zasnovan na iracionalnim temeljima. Nikada smisao nije, koliko god nam se moglo činiti da imamo razloge zašto je naše životno opredeljenje takvo kakvo je, uvek su ti razlozi samo racionalizacija, smisao našeg života konstituiše smer našeg htenja. Kao u priči o avramu ključno je bilo usmerenje avramovog htenja a ne ishod događaja, on je mogao biti drugačiji a smisao avramovog života bi ostao isti. Emotivno-voljni stav je ono što određuje smisao života, a ne kognitivni stav. To implicira kada K govori o verovanju snagom apsurda, to možemo razumeti i htenje snagom apsurda, taj višak u odnosu na razum koji smo pomenuli jeste ono što implicira neku neosnovanost našeg htenja, htenje je zasnovano samo na sebi, ono se autogeneriše i nema nikakve racionalne pretpostavke postoje samo sekundarne racionalizacije, ono što nas definiše u prelomnim situacijama jeste emotivni i voljni stav, a ne racionalno mišljenje. Ono što proističe iz ovakvog K načina razmišljanja jeste to da vlastito ja odnsono lični identitet zapravo počiva na iracionalnoj osnovi, dakle, ako nam se može učiniti sumnjivom ova priča u kontekstu vere i čuda, ono što je manje sporno jeste to da ono što zovemo vlastitim ja ili ličnim identitetom nikada nije niti može biti racionalno zasnovano. Primer iz psihologije, narativni model vlastitog ja, naše vlastito ja popunjava praznine u sećanju, uvek falsifikuje činjenično stanje, lični identitet uvek podrazumeva neku vrstu izmišljanja nešto što neki autori nazivaju fikcijom, pa samo vlastito ja smatraju fiktivnim entitetom ali taj odnos prema sebi i to što nije racionalno utemeljeno jeste važno i K stavlja akcenat na to, na vlastito ja, na odnos prema sebi koji se nikada ne zasniva na razlozima. Nećemo poštovati sebe same zbog nekih razloga ili zbog vlastitih intelektualnih sposobnostima već zbog nekog emotivnog stava koji smo zauzeli ili ne u nekoj situaciji. Iracionalnst naše egzistencije ili paradoksalnost naše egzistencije ogleda se u tome što nikada ne možemo u potpunosti da se razumemo sa drugima, tj možemo da se razumemo u stvarima koje nisu od krucijalnog znčaaja za našu vlastitu egzistenciju, ali nesporazumi su neminovni kada se radi o definisanju vlastite egzistencije. U tom smislu K govori o uskoj stazi vere, kada definišemo svoju ličnost mi to ne možemo ni sa kim da podelimo, to su trenuci u kojima smo prepušteni sebi samima. I nadracionalnost o kojoj je ovde reč podrazumeva nemogućnost komuniciranja, komuniciranje je sfera racionalnosti i sporazumevanja, mi se možemo sporazumevati o manje bitnim stvarima, ali o onome najvažnijem se sami pitamo i to nekako na jedan iracionalan način prelamamo u vlastitom biću.

Kada govorimo o tom kretanju vere, odnosno o definisanju vlastite ličnosti pomoću vere onda možemo razlikovati veru u nekom širem smislu, u smislu lične vere ili uverenja, to je nešto što čini čoveka postojanog u životu, to bi bilo jedno značenje vere. a drugo značenje jeste specifičnije koje se odnosi na nekoga ko pravi izbor da se bavi teologijom, da se pitanjima vere bavi profesionalno a ne intimno, u oba slučaja po K nije moguć nikakav ortakluk, odnosno tu je pojedinac sam pred bogom, nikakav sveštenik ne može da posreduje, već je pojedinac u apsolutnom odnosu sa apsolutom i pomoću tog odnosa definiše svoje biće. U tom smislu K zastupa tezu da pravi vitez vere ne može nikada biti učitelj drugima već samo svedok, vitez vere može predstavljati primer za druge, ali primer da svako sam pronađe svog Isaka, da svako sam definiše svoju ličnost. Utoliko je razumljivo zašto K smatra da je gomila laž, to je shvatanje istine kao konsenzusa, nekakva nebitna istina, to bismo mogli nazvati kontingentnim istinama, prava istina je lična istina, istina koja se tiče nas samih, kako definišemo vlastito biće, a tu smo nužno usamljeni. Mogli bi se reći da je istina ono za šta vredi živeti i umreti, K pod istinom shvata ne samo ono što izgrađuje naš život, već i ono zbog čega smo spremni da umremo. Takvo shvatanje istine je nužno individualno i subjektivno i daleko od uobičajenog shvatanja istine.

Kada je reč o teleološkoj suspenziji etičkog, ona podrazumeva individuaciju pojedinca iz sfere opštosti. Jedno od ključnih značenja tse je to da se mi okrećemo ka sebi, da upravo krećemo tim ličnim putem, putem na kome nas niko ne može pratiti, pri čemu je supsenzija uvek privremena, TSE ne podrazumeva to da smo mi zauvek prestali da komuniciram sa drugima ili da ne poštujemo nekakve dužnosti u zajednici kojoj pripadamo već da u nekim trenucima nužno moramo staviti van snage i važenja obaveze koje nas vezuju za druge ljude da bismo se kosntituisali kao pojedinci, na taj način se pojedinačno izdiže iznad opšteg.

Teleološka suspenzija je suspendovanje nečega u ime višeg cilja, više vrednosti, ako je moguće nešto apsolutno, ako je moguće izboriti se za večnost, za nešto što ima beskonačnu vrednost, onda je to viša svrha našeg postojanja, viša vrednost u odnosu na sve etičke vrednosti, u tom smislu supsendovati etičke vrednosti teleološki znači doći u situaciju da uvidimo da postoji nešto superiorno u odnosu na sferu etičkog, a to bi bilo nešto što možemo nazvati spasenjem, afirmacija večnog važenja ličnosti.

Kada govorimo o Avramu i Isaku, ako imamo u vidu taj primer TSE, onda se zapravo taj skok vere ili ono što je iracionalno i paradoksalno u ovoj priči, između ostalog može sagledati i u kontekstu toga da mi ne možemo jasno razlučiti ono što bi bilo sebično od onog što bi bilo nesebično u Avramovom ponašanju i držanju. Dakle, TSE jeste upravo nekakav iskorak u paradoksalno iskustvo, gde ne možemo jasno pratiti šta se dešava u nečijoj duši. Recimo ono što tu može biti čudnovato to je način na koji se spajaju avramova ljubav prema bogu sa njegovom brigom za spasenje vlastite duše, i isakovo mesto u tom kretanju. Neko bi mogao reći da je neprihvatljivo da avram spreman da žrtvuje svog sina zbog svog vlastitog odnosa prema bogu, zbog ljubavi prema bogu, i zbog vlastitog spasenja duše. Zašto avram nije pokušao da spasi isaka umesto sebe? Ono što K u vezi sa tim želi da pokaže jeste to da zapravo spasenje jednog pojedinca da eventualni avramov uspeh da spase vlastitu dušu da se izbori za večnost jeste i spasenje za njegovog isaka i za sve ostale ljude, ono što je poenta ove priče jeste to da je ključna stvar da se pojedinac izdigne iznad opšteg, da jedan pojedinac uspe u tome, onda je to postignuće i za sve ostale. To može delovati neuverljivo, ali ako imamo u vidu odnose u zajednici koji podrazumevaju da se svi pojedinci nužno pokoravaju nekakvom zakonu onda možemo uočiti to da najčešće zajednica funkcioniše tako što se u ime opšte pravde čini nepravda prema svakom pojedincu da bi postojala opšta pravda, vrši se nepravda nad svakim ponaosob. U tom smislu uspeh da se jedan pojedinac afirmiše u odnosu na sistem, da se izdigne iznad njega, onda jeste primer koji je važan i za sve ostale.

Kjerkegor često skreće pažnju na tu paradoksalnost apsolutnog odnosa prema apsolutu u tom smislu što se u toj nekoj komunikaciji između pojedinca i boga zapravo dešava očekivanje pojedinca da se bog bavi privatnim problemima, paradoksalno je tu to zašto bi se sad bog bavio ako imamo u vidu priču o Jovu timeš to je jedan pojedinac ostao bez svog blaga, stoke koju je čuvao, a Jov je kao i Avram veliki upravo zbog toga što ima hrabrosti da od apsolutnog bića traži rešenje svog privatnog problema. Opet se javlja pokušaj da se pojedinac afirmiše i uzdigne u odnosu na sistem, isto važi i za K ličnu sudbinu u odnosu na Reginu. K je sebe smatrao nesposobnim da bude suprug i onda je on od boga očekivao da mu vrati tu sposobnost da mu omogući nešto što je svojstveno svim ostalim ljudima. Suština TSE je u prevazilaženju principa ravnodušnosti koji važi u zajednici, sistemu, bez obzira da li je reč o društvenom ili logičkom sistemu, u oba slučaja nema mesta za bilo kakve lične probleme, svaki sistem je ravnodušan prema problemima pojedinca, i onda je prodor jednog pojedinca afirmacija večnog važenja jednog pojedinca nešto što afirmiše i sve ostale pojedince. Dakle, ono što na prvi pogled može delovati kao sebično, kao sebična briga Jova za stokom koju je izgubio, ili Avramova briga za spasenje duše, ispostavlja se posledično kao nešto što je korisno za sve ostale pojedince, ako bi avram uspeo da spasi svoju dušu da afirmiše svoju ličnost u večnom važenju, on bi predstavljao primer za sve ostale, a pogotovu za svog vlastitog sina isaka. Utoliko TSE jeste nešto što zapravo afirmiše ako ništa drugo onda stav pojedinca, njegovo nepristajanje na zakon ravnodušnosti koji vlada u spoljašnjem svetu, afirmisanje jednog principa ličnosti koji je zanemaren u sferi etičkog, u sferi u kojoj nužno dolazi do uprosečavanja i zanemarivanja onog pojedinačnog.

Drugi problem, da li postoji apsolutna dužnost prema bogu. Možemo se zapitati kakav je smisao i kontekst ovog pitanja da li postoji apsolutna dužnost prema bogu. Kontekst je u vezi sa Kantom, koji je smatrao da ne postoji posebna ili apsolutna dužnost prema bogu već izvršavajući redovne dužnosti, mi se stavljamo u odnos prema bogu. Kjerkegor se pita da li postoji posebna dužnost, koja bi bila apsolutna. Ovo pitanje se tiče da li postoji nešto izvan sfere etičkog što bi učinilo naše postojanje vrednim. Kant je smatrao da ne postoji apsolutna dužnost prema bogu jer bi to podrazumevalo da se negira princip autonomije volje, to je ono što osmišljava naš praktični život. Autonomija u smislu samozakonodavstva volje, uvek se misli na umsku volju, tako da je autonomija volje uvek i autonomija uma. tako da bi posebna dužnost prema bogu negirala um kao osnovni princip našeg postojanja. Po Kantu i sam bog bi se morao povinovati samozakonodavstvu uma, to je nešto što ima univerzalno važenje obavezuje sva inteligibilna bića, pa po toj pretpostavci ne bi ni sam bog mogao biti izuzet od toga. kjerkegor smatra da kant nije u pravu kada tako misli zato što po njemu postoji nešto u našem htenju što prevazilazi autonomiju, autonomija za K nije poslednja reč, nije nešto što bi nužno podrazumevalo opoziciju između autonomije i heteronomije. Za kanta je autonomija vrhunac jer podrazumeva da se pojedinac oslobađa pokornosti u odnosu na psoljašnje autoritete koji nisu autoriteti uma. K smatra da postoji u našem htenju nešto što nije ni autonomno ni heteronomno, i upravo kretanje kao htenje za nečim nemogućim jeste takvo da se ne može jednosmisleno odrediti kao autonomno, isto kao što pojedinac kao egzistencija ima obeležja slobode a da ta sloboda po K ne podrazumeva autonomiju. U pozadini ovog problema jeste razumevanje slobode i odnosa između slobode i autonomije. K stoji na stanovištu da sloboda nije isto što i autonomija i tu je K neko ko je posle uticao i na druge predstavnike egzistencijalne filozofije kao što je Jaspers i Buber, misao o tome da misao nije samovolja, sloboda se ne može svesti na samozakonodavstvo, ne može se svesti na samovolju uma. sloboda je prevazilaženje samovolje ili prevazilaženje autonomije.

Ovo kjerkegorovo odbacivanje ideje o samozakonodavstvu uma je samorazumljivo s obzirom na iracionalističku filozofiju koju zastupa. Vera je nešto više od autonomije. Kada govori o kretanju vere ima u vidu neku vrstu sinergije, usklađivanja vlastitog htenja sa nečim što prevazilazi pojedinca, to je kod Kjerkegora božja volja, vera je takva vrsta izbora, takva vrsta htenja, koja je otvorena za neizvesnost i koja podrazumeva odustajanje od toga da mi kao pojedinci budemo sudije, da mi budemo gospodari situacije, da imamo samokontrolu, vera se radikalno razlikuje od takvog stava, ona podrazumeva vlastiti izbor koji je otvoren za neizvesnost koji je otvoren za nšeto što ne kontrolišemo, odluku za nešto što ne znamo u potpunosti kuda vodi i utom smislu se smisao apsolutne dužnosti prema bogu može razumeti kao otvorenost prema nečemu što je apsurdno kada govori o verovanju snagom apsurda onda on afirmiše htenje koje nema do kraja jasan smisao, skok vere, ili prevazilaženje racionalnosti to i podrazumeva. Dakle, moglo bi se reći da apsoltuna dužnost podrazumeva da doprinesemo nešto bez izvesnosti da će se to dogoditi na šta smo spremni. Avram je bio spreman da žrtvuje isaka i to je bila njegova apsolutna dužnsot da ispolji tu spremnost. Apsolutna dužnost se sastoji u spremnosti ili otvorenosti za proces koji mi ne kontrolišemo u potpunsoti, a kakav će biti ishod, avram o tome nije pokušavao da odluči, to je kvalitativno različita pozicija u odnosu na etičku gde pojedinac ima neke razloge gde postoji racionalna procena situacije, dakle, priča o avramu i isaku jeste primer pomenute sinergije individualngo htenja i enčega što možemo nazvati božjom voljom. Dakle, ono što je poenta za k varijantu egzistencijalne fil jeste to da sloboda ne počiva na vlastitoj volji. Da bismo bili slobodni nije dovoljno da imamo samo vlastitu volju potrebna je neka vrsta podrške i od strane božje volje, ovdei mamo jasnu svest o tome da naše htenje nije ono što je u krajnjoj instanci odlučujuće već da je uvek nekakva saradnja interakcija sa bogom sa aspolutom ono što određuje zapravo našu slobodu.

U vezi sa tim pominjali smo ideju suverenosti kod Žorža Bataja, ovo o čemu govori K ima dosta sličnosti sa tom idejom suverenosti kod bataja. Inače bataj je zapravo bio pod velikim k uticajem tako da je samu ideju suverenosti razvio kako bi objasnio dinamiku htenja koja se razlikuje od racionalističke tradicije i Kanta. Suverensot kod bataja ne podrazumeva autonomiju već odustajanje od pokušaja da gospodarimo vlastitim životom. Suverenost je u tom smislu odustajeanje od samokontrole, mi smo suvereni ne kada vladamo sobom već kada se oslobodimo te potrebe, ili kada prestanemo da se pravimo da smo slobodni i da sve zavisi od nas. U tom smislu kod bataja, koji je bio ateista, ne postoji sinergija indivdiualne volje i božije volje, ali postoji otvorenost prema neizvesnosti, prema nečemu što je nekontrolabilno, nešto što ne možemo da kontrolišemo, suverenost ili najsloženiji motivacioni procesi se tiču tih situacija gde nemamo kontrolu, tu se egzistencija definiše i izgrađuje i po K to je sfera u kojoj je besmisleno govoriti o autonomiji volje, a bataj govori o igri slučajnosti, o ne odnosu prema bogu, već o odnosu prema sreći, kao neizvesnoj igri slučajnosti, nešto će nam se dogoditi na ovaj ili onaj način, ali je suština da mi privhatamo tu egzistencijalnu situaciju da imamo hrabrosti da živimo na taj način da ne pokušavamo sve da kontrolišemo. Kod k imamo sličnun ideju s tim da je tu u pitanju komunikacija sa bogom, očekivanje da će naš izbor naići na podršku apsolutnog bića, da će dakle božja volja biti podudarnosti sa našim vlastitim htenjem, ali postoji isti stav koji podrazumeva to da odustajemo od nekakve racionalne kalkulacije ili autonomije. U tom smislu kod bataja imate misao da je suverenost ono drugo od uma. suština racionalnosti se može shvatiti kao nastojanje da kontrolišemo procese da vladamo procesima, i onda je težište i kod K i kod B u tom skoku vere ili skoku našeg htenja koje više ne počiva na tom nastojanju da mi budemo glavni kontrolori toga događaja.

Apsolutna dužnost prema Bogu kod K razumeva se kao apsoltuna dužnost prema sebi kao ličnosti, K Boga ne shvata kao biće spoljašnje čoveku vće je on u unutrašnjosti čoveka, i u tom smislu dinamika htenja o kojoj govorimo podrazumeva afirmisanje onog božanskog u samoj ličnosti, božanske instance u nama samima, večno važenje ličnosti. Suština apsolutne dužnosti prema bogu jeste u afirmisanju ličnosti kao beskonačne vrednosti. Ono što vitez vere čini jeste odustajanje od konačne vrednosti zarad beskonačne. Apsolutna dužnost je u funkciji uspostavljanja apsolutnog odnosa prema apsolutu, apsolutnog odnosa prema apsolutnom.

Kako se afirmiše ličnsot kao apsolutna vrednost? Kroz odricanje konačnog i prolaznog u vrednostima koje poštujemo i volimo. Avram se odrekao isaka kao konačnog sina, kao sina koji ima konačnu vrednost i egzistenciju na koju ga upućuje roditeljska briga, ali u tom odricanju on zadobija beskonačno i večno u isaku ili po nalogoji K odričući se od regien odriče se konačnog u regini ali ne i onog beskončanog. Način da se afirmiše nešto kao večna vrednost jeste odricanje od konačnog aspekta te vrednosti. Kroz odricanje konačne vrdnosti nekog drugog zapravo mi se odričemo i od konačnog vlastitog ja ili konačnog vida sopstva. To je složena dinamika sa drugim koje konstituišu vlastito ja. Kroz odricanje od isaka avram se odrekao i sebe kao konačnog oca, ali je dostigao i ono beskonačno. Kroz odricanje konačnih apsekata onoga do čega nam je najviše stalo, afirmišemo vrednosti koje imaju neprolazno večno važenje. Ono što se hoće reći jeste da je odnos prema drugom konstitutivan za vlastito ja. Afirmisati vlastito ja kao apsolutno i sveto, a to je ono što je vlastito ja, sama ličnost, da bi čovek sebe afirmisao kao beskonačnu vrednost on to može postićći samo rpeko drugih tako što će se odreći konačnih vrednosti drugih. Način da afirmišemo isaka u beskonačnom smislu upravo odricanje od konačnog aspekta u vezi sa tim u jednom drugom spisu Bolest na smrt, K zapravo govori da se vlastito ja uvek konstituiše u odnosu na nešto drugo, vlastito ja pastira je nešto što se konstituiše u odnosu na stoku koju čuva, da se vlastito ja gospodara konstituiše u odnosu na podanike, a apsolutno ja se konstituiše samo u odnosu prema bogu. Bog je pojam koji Jaspers određuje kao šifru za dinamiku htenja i nekih psihičkih procesa u nama samima preko kojih mi dolazimo do osećanja beskonačnog u nama, do saznanja o postojanju beskonačnih vrednosti. U tom smislu k odnos sa apsolutom koristi da bi objasnio vlasitot ja kao odnos prema samom sebi. Upravo u spisu bolest na smrt on potencira to da je odnos prema samm sebi ono što je božanska instacna u čoveku. Taj samoodnos jeste nešto šot se upravo konstituiše kroz odricanje od nekih spoljašnjih vrednosti i to je božanska instanca u tom smislu što nije ničim ograničena. Mi jesmo ograničeni nekim spoljašnjim događajima ali ono u čemu smo potpuno neograničeni to je naš odnos prema spoljašnjosti. Sličnu misao imamo i kod hegela koji je isticao to da spoljašnje okolnosti vladaju nama u onoj meri u kojoj mi sami to dopustimo, uvek imate instancu odnošenja prema spoljašnjem okruženju i ta ideja je prisutna i kod Sartra kada govori o slobodi on slobodu shvata kao kreiranje značenja od odnosa prema nekakvim neminomnostima zavisi značenje situacije u kojoj se mi nalazimo, čovek je bačen u svet, u neke konrektne situacije ali nije bačen u značenje tih situacija, on sam kreira značenje i toj e ono božansko u čoveku. Kada govorimo o vlasitotm ja kao božanskoj instanci to se tiče toga da kroz odnos, način na koji se odnosimo prema spoljašnjem svetu mi slobodn definišemo značenja tih situacija, ne postoje data značenja situacija nego su one stvar izbora i slobode. U tom smislu se može reći da je čovek slodoan jer se može na različite načine odnositi prema sebi i vlastitom životu, i od toga presudno zavisi njegova egzistencija, egzistencija je nešto što ima značenje, a to značenje nije nešto što je unapred dato, kroz žviotne situacije se definiše vlastita egzistencija.

Da bi pojasnio smisao apsolutne dužžnosti prema bogu kjerkegor na jednom mestu korsiti i primer iz jevanđelja po luki: „Ako ko dođe k meni, a ne mrzi na oca svoga, majku svoju...i na samu dušu svoju, on ne može biti moj učenik“ te reči izražavaju suštinu apsolutne dužnosti prema bogu to da se pored svih ostalih dužnosti koje imamo prema bližnjima može govoriti i o posebnoj dužnosti prema bogu i ono što je zbunjujuće jeste to što ove reči deluju oprečno u odnosu na nalog ljubi bližnjega svojeg. Deluju kao zahtev da se zamrzi svoje okruženje a ne da se voli, Kjerkegor objašnjava da apsolutna dužnost prema bogu ima značenje konrketnog trenutka i situacija ona nije, i zato je u vezi sa TSE koja je uvek privremena, ne radi se o tome da bog od nas traži, ove reči isusa hrista možemo dovesti u vezu sa avramom i isakom, gde je avram bio u poziciji da je od njega traženo da mrzi svoje dete, zarad boga. Kjerkegor objašnjava ovo mesto, on zapravo potencira to da se radi o neophodnosti da zamrzimo ono što je konačno u našim bližnjima i nama samima, kod naših roditelja, supružnika, dece itd. da bismo krenuli putem vere mi moramo da se okrenemo od onoga što ima konačnu vrednost ka onome što ima beskonačnu vrednost, aliu to okretanje ne znači zanemarivanje svega toga već onoga što je prolazno u njima, što je slučajni deo njihovog bića. Ili ovim činom privremene mržnje prema svojim najmilijim onda kada se kreće putem vere mi pravimo rez u vlastitom životu. Nije poenta da za sva vremena terba da mrzimo svoje bližnje, već u svojim bližnijima i samim sebe ako krećemo putem vere moramo zamrzeti ono konačno u svojim roditeljima, supružnicima, deci, konačno u svojoj duši, ono na čemu je bila fiksirana naša pažnja na površinskom životu, da bismo se okrenuli ka neprolaznom i večnim. Što možemo dovesti i u vezu sa kritikom koju Hajdeger pravi u odnosu na tzv sferu neautentične egzistencije, da bismo napravili egzistencijalni proboj moramo se osloboditi prirodnih stega koje nas vezuju za sferu ravnodušnosti kako bi Šestov to u interpretaciji k istakao, tek kada se oslobodimo lažnog sopstva, možemo da afirmišemo pravo sopstvo, ili tek kada se oslobodimo nekih patoloških elemenata u naše odnosu prema bližnjima mi možemo voleti apsolutnu vrednost u njima. Smisao apsolutne dužnosti prema bogu jeste u prevazilaženju nekakvih ograničenja koja su stvar nekakvih navika u zajednici da bismo došli u poziciju da možemo da afirmišemo nekakve istinske vrednosti. Sa ovakvim idejama k je dosta uticao na svoje naslednike i na Hajdegera i na jaspersa i na sartra.