

Ферид МУХИК

СТАВОТ НА КИРКЕГОР КОН ВЕРАТА И РАЗУМОТ — НЕКОИ ДИЛЕМИ

„Зелен е животот, сива е теоријата“, па сепак, дефинитивниот избор е невозможен: оставен, хипотетски, во најведрото зеленило, човекот носталгично сонува за сивилото. Најнапред незабележливо, кратко, со долги паузи на радост, а потоа зачестено — сè додека не ги пресврти, додека не ги види спротивставени боите: сивото, по кое копнее, му станува зелено, зеленото, по кое копнеел, се претвора во сиво.

Поради тоа, и биографскиот метод на интерпретацијата, во науката никогаш не може да се смета за апсолутно релевантен и целосно валиден. Дури и во случаевите во кои животот на еден мислител сам по себе претставува привлечна, романтична, или импресивна целина, каузалното поврзување со ставите ретко доведува до плодосни теоретски резултати. Во примерот со Киркегор ова е особено јасно, поради тоа што филозофските интерпретации на неговото дело, многу често, за основен методолошки принцип ги земаат настаните од неговиот живот.¹

Филозофски непожелната последица — сè позачестеното концентрирање врз анализите на животот, што Киркегор навистина трагично и во постојана корелација со сопствените филозофски ставови го поминал — бездруго се должи на ваквиот пристап. Се разбира, тоа натаму предизвикува определена стериленост во таквите интерпретации, кои, еднаш замрзнато сраснати со биографскиот пристап, попречуваат во развивање продлабочени, изнијансирани и критички размислувања за неговата филозофија.

Фасцинантната разлика во резултатите на филозофските иследувања, јасно ја открива пресудната важност на изборот на

¹ Како пример на делата од овој вид можат да бидат спомнати студиите на Walter Lowrie (Kierkegaard), Eduard Geismar Lectures on the Religious Thoughts of Soren Kierkegaard), Kurt Reinhardt (The Existentialst Revolt) i Theodor Haecxer (Kierkegaard, The Cripple).

основниот методолошки инструмент. Во делата кои на Киркегор му приоѓаат од с и н о п т и ч к и, а не од биографски агол, материјата на неговата филозофија се активира, оживува, отвора, и веднаш создава низа нови можности за инспиративна размисла.²

И еве, одново, „зеленото“ станало „сиво“, а „сивото „зелено“. Самиот живот не е толку активен, толку ж и в, како теоријата, која, по долги тишини сочувала способност одново да прозбори, да разговара. Киркегор ја имал оваа можност предвид, покажувајќи дека теоријата и животот, можноста и стварноста, мислата и дејството, не мораат да бидат различни во својата содржина, но дека, во поглед на формата, разликата станува битна:

„Меѓу дејствувањето кое е само замислено, од една страна, и вистинското дејствување, од друга, меѓу можноста и стварноста, можно е, во поглед на содржината, да не постои никаква разлика. Меѓутоа, во однос на формата, разликата е суштинска. Стварноста претставува интерес во дејствувањето, во постоењето.³

Со ова е означен и еден од основните ориентири на филозофскиот ангажман на Киркегор — животот и мислата стојат во напната, тесна, заводлива, но и неподнослива присност. Човекот размислува за да постои, но воедно, постои за да може да размислува за сопственото постоење. Осуден на двете страни, тој не може да се потпре цврсто ниту на едната: разумот и верата, сменувајќи се наизменично, или постоејќи симултано, го определуваат и неизвесниот однос на човекот кон сопствениот живот и неговите доминантни содржини.

Киркегор ја согледал дијалектичката трагика на човечкиот теориски и практичен однос кон светот и сопствениот живот, истакнувајќи дека таа важи универзално, без оглед на непосредната тема. Сепак, најјасно може да се согледа сознавачката немоќ, и воедно, неизбежноста на потребата од сознавање, преку односот кон религијата, конкретно, кон христијанството:

„Можеме да претпоставиме дека христијанството претставува субјективност, еден вид внатрешна трансформација, или остварување на внатрешната содржина, и дека само два вида луѓе можат воопшто нешто да знаат за него: тие што преку бесконечниот страстен интерес во вечната среќа го засновуваат своето верување во ваквата среќа врз верувањето во христијанството, и тие, кои со една спротивна страст, но страствено, ја

² Меѓу особено успешни пристапи на филозофијата на Киркегор, во рамките на синоптичкиот притап, ги истакнуваме: James Collins (The Mind Of Kierkegaard) Robert Jolivet (Introduction to Kierkegaard), Gregor Malantschuk (Kierkegaard's Thought), Reidar Thomte (Kierkegaard's Philosophy of Religion) i Adi Shmueli (Kierkegaard and Consciousness).

³³ S. Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript, Princeton, N. Y. 1941, p. 304.

одбиваат верата — среќните и несреќните заљубеници. Според тоа, можеме и да претпоставиме дека ставот на објективната индиферентност не може на ништо да нè научи. Сличното се разбира само преку сличното . . .“⁴

Предложените претпоставки резултираат во најмалку две, за нас мошне важни, консеквенци. Најнапред, критиката на објективниот пристап во испитувањето, заострена до ставот дека тој универзално неадекватно и немоќно го испушта својот предмет, значи дека теоретското размислување за филозофските концепции би можело да биде целосно промашен напор. Филозофскиот дијалог би бил според ова, невозможен.

Втората последица се сведува на тврдењето според кое рационалниот, теорискиот приод ја испушта суштината на сопствениот предмет. Единствениот адекватен метод се состои во слободното изложување на страственоста, на заљубеничкиот, или непријателскиот, но битно емотивен однос кон предметот кој се испитува. Со други зборови, разумот е девалвиран како гносеолошки неадекватен инструмент.

Во однос на првиот аргумент, објективноста на пристапот може да се брани со укажувањето на ограничениот обем во кој Киркегор му придал важност на својот став. Имено, тој не зборува за сознанието во о п ш т о, дури ни за филозофското сознание. Тој зборува за разбирањето на христијанството, што, со други зборови, значи дека, можеби, немал намера да зборува за универзално, туку партикуларно подрачје.

Од истите премисли може да се изведе и ублажувањето на ригорозноста на втората премиса, со која разумот е фрлен во агностичката бездна. Според контекстот, можно е да се претпостави и тоа, дека за Киркегор разумот не е од никаква сознајна вредност с а м о во прашањата кои, по самата своја суштина не се разумски, туку емоционални појави (какво што е христијанството, односно религијата), што би можело имплиците да значи дека во проблемите со рационален карактер, разумот останува најадекватен инструмент, додека, обратно, односно, во конверзија, страстите остануваат, во таквите случаи, немоќни. Ваквиот заклучок особено убедливо може да се брани ако се потпре на последниот став од цитираното место, во кое Киркегор укажува на тоа дека „истото се знае преку истото“.

Меѓутоа, јасно е дека односот меѓу разумот и верата не е, во Киркегоровите поими, ни оддалеку решен со ова. Напротив, самиот факт дека е можно нивно спротивставено интерпретирање, што е отворен пат и кон нивната афирмација и кон нивното оспорување, укажува на сета комплексност на проблемот.

⁴ Ibid. p. 553.

Дури и разбирањето на филозофските гледишта на Киркегор произлегува од адекватното разграничување на овие два поима. Самиот Киркегор не пишувал во форма на консеквентно изведен филозофски систем, ниту пак инсистирал врз внатрешната логичка кохеренција на исказите и деловите во своите списи. Ова, индиректно, може да упатува на помислата дека за него разумското познание не претставува поуздано, а сигурно не е омилено средство во филозофскиот дискурс. Ваквата позиција, пак, носи во себе нијанса на апсурд: филозофот кој не го става разумот — основниот инструмент на филозофијата — на прво место во своите размислувања, едноставно не може успешно да се докаже како филозоф.

Киркегор за себе и не вели дека е филозоф. Во одбрана од можните забелешки од спомнатиот вид, а воедно, како доказ дека ги имал предвид консеквенциите на сопствениот метод, тој себе се определува како „религиозен писател“, односно, како поет. Меѓутоа, одбраната од првиот тип критички забелешки, со новата определба на својот однос кон сопствената теоретска ангажираност, воведува во игра спротивни интонации на не помалку остри прашања и критика. Имено, улогата што Киркегор му ја припишува на разумот, во сопственото дело, но и во човечкиот живот воопшто, никако не е маргинална. Всушност, според мислењето на Киркегор, ниту едно познание нема вредност доколку не е поткрепено со разумската аргументација, доколку не е последица и на рефлексивната.⁵

Со ова, апсурдот, елиминиран од едното подрачје, се вратил во другото: доколку употребата на елементите на ирационалното во својот систем Киркегор го оправдал со тоа што одбива да ја прифати определбата дека е филозоф, а го усвојува мислењето дека е религиозен писател и поет, тогаш, не е прифатливо, односно, сигурно е апсурдно, што употребата на разумските, рационалните обрасци, во религиозно-поетското творештво го оправдува со тоа што тој НЕ Е само поет, туку и филозоф. Со други зборови: кога пишува филозофски, методот мора да биде нефилозофски, што значи, натаму, дека пишувајќи филозофски тој не е филозоф, и воедно, кога пишува нефилозофски, методот е филозофски, па следствено, кога не е филозоф тој е филозоф-

Апсурд? Да! Десмислица? Не! Голем дел од своите сили Киркегор ќе му посвети токму на овој излудувачки апсурд, покажувајќи дека тој не е последица на логичка инконсистентност, ниту пак, на теоретската стерилност и немоќ, туку дека е најсүштинскиот израз на човечкиот однос кон светот и кон сопствениот живот.

⁵ Без оглед на тоа дека за Киркегор разумот и рефлексивната, не се синоними, сепак е несомнено дека тие и кај него спаѓаат во појави од ист род и ред.

Верата е можна само доколку постои и разумот, а разумот може да функционира само доколку е базиран врз некритичката, догматската вера. Киркегор оди подалеку од Тертулијан: Не само што „верувам затоа што е апсурдно“, туку „морам да поседувам разум за да можам да верувам против него“.

Разгледувањето на нашиот однос кон објектите во кои разумот не е ангажиран, или не е примарно потребен, може најдобро да го разјасни односот на верата и разумот:

„Секој човек, како најумниот, така и наједноставниот, јасно може да го разграничи она што му е јасно и што го разбира, од она што му е нејасно и неразбирливо . . . а сепак, може и да согледа дека постојат и таквите нешта кои **се**, кои постојат, без оглед на тоа што му противречат на разумот и неговиот начин на мислење. Кога ќе го постави сопствениот живот врз овој апсурд, тогаш тој се движи кон апсурдот, и тогаш тој **сүштински е измамен доколку се докаже дека апсурдот што тој го има усвоено, сүшност не е апсурд.**„⁶ Според тоа, разумот е евидентно воведен како неопходен реквизит, како сүштински инструмент, без чие присуство и самиот апсурд, натаму определен како темел со кој отпочнува верата, не би бил можен — апсурдот да се побие разумот. Киркегор ова го експлицира во ставот според кој, токму во религијата (конкретно во христијанството), каде што разумот, навидум, не е од битна важност, тој станува неопходен, така што игнорирањето на разумот би довело до порекнување и на субјективитетот и на христијанството, како слободно избрани определувања:

„Ова е особено значајно за оној што навистина е Христијанин . . . Тој исто така може да има одличен разум и разбирањето (поправо, тој мора да ги поседува за воопшто да може да верува наспроти разумот) . . .“⁷

Продолжувајќи да го развива овој приод, Киркегор истакнува дека „ . . . подрачјето на верувањето не е резерват на тапоглавци, ниту азил на слабоумници . . .“⁸ односно, дека „ . . . христијанството претпоставува највнимателна употреба на дијалектички разум . . . без што тоа се сведува на дрдорење на бабите . . .“⁹

Според тоа, релацијата на верата и разумот (рефлексијата) отвара неколку филозофски теми, значајни и за определувањето на помалку јасните места во филозофијата на Киркегор, но исто толку релевантни и за разјаснувањето на една од општо-гносеолошките дилеми: проблемот на основни критериуми на сознанието.

Од можниот избор ние ќе се определиме за две теми: 1. Во каков однос се наоѓаат верата и рефлексијата во првите две

⁶ Postscript. . . p. 495—6.

⁷ Ibid. p. 503.

⁸ Ibid. p. 291.

⁹ Ibid., p. 385.

сфера на егзистенцијата (естетската и етичката); 2. Прецизирање на сфаќањето на Киркегор за суштинската, универзалната релација меѓу верата и разумот.

1. Односот кон човечкиот живот Киркегор го воспоставува врз проблемот на слободата. Таа е постојан контекст, перманентна цел, и непрекинатата опсесија на човекот. Меѓутоа, човечкиот живот не е процесуалност без свиоци, ниту хоризонт без планини и провалии. Тој се одвива преку неколку основни фази, неколку начина, на кои, пак, им соодветствуваат и различните видови можна слобода, како и менување во сфаќањето на слободата. Човекот дава различна интерпретација на своите начини на егзистирањето, фаворизирајќи го, по правило, оној во кој непосредно се наоѓа. Воедно, секој од овие начини се карактеризира со адекватен систем на вредности, како и специфичен начин на изразувањето, еден вид сопствен јазик во кој концентрацијата и термините ја следи хиерархиската скала на вредностите.

Меѓутоа, фактот дека Киркегор не дава една апсолутна категорија на слободата, и што човечкиот живот, сметајќи го променлив, а не за квалитативно хомоген, го третира донекаде релативистички, никако не значи и дека Киркегоровата позиција може да се сведе врз еден вид морално и семантичко безредие.

Разграничувањето на човечкиот живот, изразено во три основни сфери на егзистенцијата (естетската, етичката и религиозната), замислени се кај Киркегор така, што треба воедно, и да ја проследат вистинската разноролност на фазите низ кои човечкиот живот минува, но и да обезбедат теоретски консистентна позиција за елинствено интерпретирање и сфаќање на вистинскиот континуитет на животот. Значи, самиот овој обид за категоризација раководен е и со практичните сознанија за фактицитетот, но и со теоретскиот императив на објаснувањето на целината.

Инаку, разновидноста на животот, без оглед на тоа како ќе биде разбрана, за Киркегор може да се сведе на централен поим и основна содржина — слободата. Меѓутоа, тој поим не се открива интегрално, туку преку спомнатите сфери, при што, во секоја од нив, конкретното збиднување се случува преку различното интензивирање на релацијата меѓу верата и рефлексивноста.

Со оглед на ваквото определување на содржината што на верата и рефлексивноста им се придава, имено, со оглед на тоа што тие претставуваат и фактички, онтолошки, но и субјективни, вредносни категории, јасно е дека и нивното испитување нема да биде формалистичко, ниту строго логичко. Киркегор не ги мери „димензиите“ на верата и рефлексивноста, за потоа да ја пресмета дистанцата меѓу нив. Дури, тој не дава

ни прецизна дефиниција на овие поими. Призмата низ која овие поими за него се значајни, не е формално-логичката валидност, ниту методолошката минуциозност, туку е егзистенцијална. Со други зборови речено, значењето на овие два поима произлегува од нивната важност за реализацијата на основната животна содржина, имено, слободата. Затоа, неговиот пристап воедно е и практичен, а логички претставено, индуктивен. На овој начин, јасно е дека за Киркегор ова не се стриктно теоретски, ниту апстрактно теолошки прашања — чистата спекулативност не е, за него, воопшто филозофска тема.

Јасно е дека ваквото третирање на верата и слободата, со кое човечкиот живот, во сите свои фази и манифестации се испитува како динамички контекст на трите фактора (слободата, верата, рефлексивната), на самиот проблем му дава конкретна хуманистичка содржина и релеванција. Обработката на верата и рефлексивната, поради ова, секогаш има и разновидно контекстуално значење, една настојчива напнатост, и неизвесен исход, зависен од степенот на кој тие се испитуваат.

1. А. На првиот степен — естетичкиот — разумот не е дозреан, знаењата не се стекнати, искуствата сè уште и не почнале да се акумулираат. Човекот, поради тоа, непосредно се „лепи“ за животот, прифаќајќи го со онаа хелиотропна страст карактеристична за млади стебла. Постоеноста на светот не е проблем, туку се усвојува директно, аксиоматски, сопствениот живот не се доведува под критичко сомнение, ниту под разочарувачки скептицизам. Дистанцата на разумот никаде не се јавува, па дури ни во однос на мотивирањето на сопствените постапки. Затоа, вегетативната, интуитивно активирана афирмација на сензитивната извесност, сродна со функционирањето на хлорофил кај растенијата, го исклучува разумот, ја отфрла рефлексивната и го наметнува авторитетот на верата.

Сепак, потребна е јасна дистинкција: Киркегор не ја идентификува оваа вера со автентичното религиозно чувство. Разграничувањето меѓу неповиот став и ставот на Шлајермахер, може да биде јасна илустрација на суштината на таа разлика. Имено, за Шлајермахер, изворот на религиозното чувство лежи во спонтаното и универзалното чувство на зависност кое се јавува кај човекот како неговиот примарен однос кон универзумот. Според тоа, карактерот на ова чувство е изведен од самата природа на човекот — религијата му е, така да се рече, природена — и воедно, таквото чувство е детерминирано со околностите надвор од човекот. За Киркегор, напротив, религиозното чувство го има својот извор во една способност која е подарок на Бог, и поради тоа, не е натуралистички објаснива. Важно е да се истакне и тоа дека, без оглед на тоа што коренот лежи во милоста на Бог, религиозното чувство за Киркегор, како однос што е најдобро изразен со верувањето и ве-

рата, не е каузален чин, туку претставува слободен човечки избор, односно, негов одговор.

Очигледно е дека Киркегор ја критикува позицијата на Шлаермахеровото верување во спонтана дивинација на апсолутната сила на универзумот, како некритичка и наивно-натуралистичка, која, освен тоа, мора постојано да се потпира врз рационално оправдување на религијата.

Поради тоа, Киркегор сака да изгради нов пристап, во кој религијата ќе биде разјаснета не само посовршено, туку и поадекватно во однос на Шлаермахеровата концепција. Естетичката вера, според тоа, треба да се разбере како етапа во општото движење на човечките познајни и ментални капацитети, кои се, во целост и секогаш, упатени кон остварувањето на целта на сета човечка егзистенција — реализација на религиозната вера. За него, тоа е јасно, ниту религиското чувство не е ослободено од учеството на разумската и рефлексивната способност, туку е, како највисоката точка до која човечкиот живот може воопшто да стаса, токму нужно условено со целосна активизација и мобилизација на највисоките и најсложени човечки способности.

Со ова, интенцијата на Киркегор станува јасна. Тој го критикува и наивниот натуралистички рационализам, особено во неговото некритичко истакнување на самодоволноста и универзалноста на разумот, но воедно, се дистанцира и од мистичкото идентификување на религијата и чистата вера, која стои наспроти разумот, како негова негација.

1. Б. До слични консеквенци доведува и анализата на рефлексивната во естетичката сфера. Имено, органското единство на функционирањето на верата и рефлексивната не е резервирано, ниту сведено само на еден вид, или фаза од животот. Развојноста на овие две способности несомнена е, меѓутоа, самиот тој факт не само што не ја исклучува, туку ја претпоставува и нивната зостојана поврзаност — веќе во првите пројавувања. С еразбира, самиот однос не е праволиниски, ниту е секогаш пропорционален.

Со оглед на тоа дека е фазата на естетичкиот животен стан нужно определена со верата (на определеното анимално-непосредно-непосредувано ниво), јасно е дека улогата на рефлексивната е маргинална. Меѓутоа, веќе во повисоките степени од оваа фаза, местото и значењето на рефлексивната станува евидентно и незамисливо.

Во својот највисок дострел, естетичката свест станува јасно селективна, што значи, дека таа веќе ја напушта првобитната позиција на општа афирмација и усвојување на светот, без учество на критичка дистанца. Суштината на естетичката сфера се напластува околу хедонистички обликуваната задача да се бараат најексклузивните и најинтензивните задоволства и радости. За постигнувањето на оваа високо усовршена пози-

ција потребен е цел систем филозофско покритие, потребна и јасна, разграничена и префинета критериологија. На тој начин, функцијата на човечкиот живот се одвива веќе преку паралелното, во соработка впрегнато, дејствување на верата и рефлексивноста.

Меѓутоа, како што верата не е, на овој степен, вистинската, односно, религиозната вера, така и разумот сè уште не оној вид рефлексивност кој е потребен за религиозното чувство. Имено, таа е сè уште упатена кон себе, а не кон еден објективно конституиран идеал; со оглед на субјективната променливост, и содржината на ваквата рефлексивност варира, наместо да е постојана и фиксирана врз вечниот објект — Бог. По правило, оваа фаза може да прерасне во повисоката (етичката) но може и да остане на исто ниво засекогаш: вечен „playboy“, саможив епикуреец и стерилен мислител се највисоки илустрации и достигнувања на оваа сфера.

1. В. Дали естетичката фаза ќе прерасне во етичката, или бесплодно ќе заврши во сопственото самозадоволство, зависи директно од сопствениот однос кон рефлексивноста, а не кон верата. Така, крајот на оваа фаза се одликува со дијаметрално спротивното распределување во хиерархиските позиции на верата и рефлексивноста: безначајното во почетокот, станува пресудно во завршетокот!

Не без причина, Киркегор е познат и како „дански Сократ“. Сличноста со Сократ повеќекратна е, а се потврдува и во решавањето на овој проблем. Имено, како и Сократ, и Киркегор смета дека „неиспитаниот живот не е вреден за живеење“, што значи дека е рефлексивноста, односно, само-рефлексивноста, оној битен чинител кој пресудува за вредноста и невредноста на животот. Меѓутоа, некои разлики сепак се присутни. Сократ не влегува во нијансирање на поимот „испитување“, додека за Киркегор некои видови рефлексивност вредат повеќе и стојат повисоко од другите. Развивајќи конкретен аналитички пристап, Киркегор упатува на потребата од јасни дистинкции и темелно испитување на различни начини рефлексивност.

Рефлексивноста, доведена до етичката фаза, одигрува, (слично како кај Аристотел во односот на материјата и формата), клучна улога во почетокот на оваа нова и повисока сфера од животот. Таа успева да го разреши проблемот на недостатоците и на естетичката вера и не естетичката рефлексивност, превладувајќи го и непосредното прифаќање на светот, и моментното лично задоволство како принципи кои веќе не можат да бидат присутни во новото согледување на животот.

Суштината на овој пресврт презентирани е со тоа што етичката рефлексивност поставува принцип на вечност, како дијаметрално спротивен на естетичко-рефлексивниот принцип на непосредност и сегашност. Упатувајќи се кон размислата за вечниот морален закон, етичката рефлексивност го укинува но и вклучува

чува естетичкото ниво на рефлексива. Додека во естетичката рефлексива доминира непобитно сознание за минливоста, темпоралноста на човекот и човечката слобода, која веќе по себе исклучува сериозна размисла за вечното, бидејќи тоа се покажува како апстрактно, недофатно, празно, етичката рефлексива открива дека во човекот постои и упатеност кон вечноста. Според тоа, основната функција на етичката рефлексива се состои во сознанието на стремежот кон вечноста, лоциран во темпоралното човечко суштество.

Треба, сепак, да се истакне дека Киркегор има сериозни тешкотии прецизно да го разјасни начинот на кој естетичката рефлексива преминува во етичката. Воедно, импликациите на овој премин му задаваат не помали проблеми. Имено, доколку етичката рефлексива стои супериорно над естетичката, таа воедно ја надминува, укинува и негира естетичката вера што, од своја страна, отвора сериозно може, но тешко прифатлив заклучок според кој рефлексивата е супериорна на верата. Проблемот е отежнат и со тоа што појавата на повисоката, етичката рефлексива, не може да се објасни поинаку, освен како последица на природен процес, (бидејќи таа не доаѓа како подарок од Бог, ниту пак, како последица на социјално влијание или научно образование).

Едновремено, рефлексивата се докажува како супериорна и по тоа што е, барем на етичко ниво, единствен, кохерентен и компактен феномен, додека верата не е.

Чувството на поединецот, кој со полна доверба гледа на интегритетот на сопствените морални идеали, односно, увереноста на општеството дека неговите цели се хумани и корисни — ете ја суштината, но воедно и критериумот, на етичката рефлексива. Меѓутоа, оваа доверба, која е свет на природното согледување, само го овозможува, но не го имплицира нужно, преминот кон религиозната фаза.

Со други зборови, неопходно е, не само практично, туку и поради конзистентноста на сопствената теорија, Киркегор да ја покаже недоволноста и на етичката вера и на етичката рефлексива, без оглед на нивната упатеност кон идеалното и вечното. Најнапред, се открива дека етичката рефлексива завршува во верувањето, дека изворот на моралните закони е Бог, но не може тоа да го изведе и рационално. Суштината на религиозното чувство, пак, не може да се идентификува како единство на етичката вера и рефлексива, поради тоа што тие се губат во бесконечното преиспитување на безличните принципи на моралот и хуманитетот, неспособни, да го конкретизираат тој апстрактен план во конкретност на интерперсоналните односи и сознанието на Бог, карактеристични за религијата.

Етичката рефлексива, убедена во исправноста на универзалните морални норми, а воедно, соочена со практичниот живот во кој од таквите норми нема ни трага, се изолира и затво-

ра: слаба да ја превладее стварноста, доволно силна да опстане во резерват на неделотворен став. Во најдалечни, но тоа значи и најдоследни, консеквенци, етичката рефлексija завршува во очајување, бидејќи не може да ја воспостави врската меѓу сопствената осаменост и Бог, кон кого веќе има одреден став и чувство на потреба.

Затоа е потребно и етичката рефлексija и етичката вера да бидат надминати со уште повисока активност, со „втората рефлексija“, или, како што Киркегор понекогаш ја определува, со „двојната рефлексija“. Нејзината суштина, пак, се изразува како ослободена можност, вечниот и безличен морален закон да се внесе во личните односи на смртните луѓе, грешници што копнеат во вечноста, и со тоа, да се овозможи соочувањето со Бог. Се разбира, преминот на оваа фаза можен е само по изминувањето на претходните две, што значи, дека целосното разрешување на егзистенцијата не може да се постигне пред, ниту само во религиозната вера.

2. Преминот на етичката рефлексija, во сферата на религиозната вера, се случува слично како и преминот од неопределената состојба на незрелост во естетичката фаза: непосредно, наеднаш. Сепак, потребно е внимателно да се разграничи меѓу двата вида непосредност и директност. Естетичката вера е непосредна на дословен начин. Религиозната вера, меѓутоа, се јавува наеднаш, но нејзе ѝ претходи долг период на развивањето на етичката рефлексija. Освен тоа, и непосредноста кон која човекот се приклонува во овие две фази, е различна. Во естетичката, тоа е непосредност на личната животна околина, на конкретните предметни содржини со кои тој е опкружен; во етичката, зрелата религиозна свест и вера се приклонуваат кон Бог, а не кон етичкиот идеал, или пак кон животот.

Јасно се гледа дека, според Киркегор, постои фундаментална разлика во двата нивоа, без оглед на фактот дека и етичката фаза претставува квалитативен чекор во однос на естетичката. Методолошки, од ова следи, дека за преминот кон едно битно ново ниво, мора да се претпостави и прекин на континуирано, постепено кревање на двете основни животни сфери — верата и рефлексijата. Киркегор ја усвојува оваа премиса и преминот во религиозната сфера го објаснува со поимот на с к о к.

Религиозната вера не е последица, што значи дека не произлегува од каузална низа, но таа не е ниту заклучок изведен од своите премиси, а не е ни дијалектичка синтеза на своите претходни етапи. Со оглед на радикалната разлика во нивното, што меѓу религиозната вера и сите други сфери, па и етичката рефлексija, за Киркегор несомнено постои, јасно е дека е потребен радикален, метафизички незаснован, но бес-

конечно смел и долг скок со кој се стигнува од етичката до религиозната фаза.

До тоа доаѓа со еден вид слободна акција на волјата, со кој минливиот и ограничен живот дефинитивно се засечува во млазот на вечната светлина. Меѓутоа, ова воедно му дозволува на Киркегор, без многу грижа за непријатните логички последици, во најдлабоката внатрешност на верата да ја воведо рефлексијата. Разумот веќе не е сила која би ја загрозила верата — бидејќи таа може да им одолее на големите потенцијали на разумот — ниту пак, мора да биде затворено гето во кое разумот нема пристап. Поделбата на подрачјата на нивното дејствување исто толку е прифатлива, колку и претпоставката за нивното постојано, заедничко содејствие, па дури и постоење во колизија и исклучување.¹⁰

Јасно е дека воведувањето на религиозната фаза, особено преку анализата на христијанството, на Киркегор му служи како принцип на ориентација во испитувањето на суштината на човечката егзистенција. Заклучокот, што во својата анализа на оваа секција и овој аспект на Киркегоровата филозофија го изведува Г. Маланчук, добива полна афирмација: „Според тоа, Киркегор сака да го постави Христијанството за прв принцип во својата задача да го разбере односот на егзистенцијата и човекот...“¹¹.

Едновремено, овој резултат упатува и на практичната ориентација на филозофијата на Киркегор. Вратени во таков контекст, неговите анализи на сферите на верата и рефлексијата се покажуваат како инструменти со кои животот може само да се усовршува, но не и да се порекне, или битно побие. Проблемот на нормите, со кои човечкиот живот нужно е соочен, може, според него, само теоретско-пробно да се испитува, но во егзистенцијата тоа е целосно невозможно.¹² Човекот мора да поседува нешто во што ќе биде убеден како во сопствената егзистенција, инаку, самиот живот би бил невозможен, и стриктно сведен на консеквентен nihilizam, би значел самоубиство.

Меѓутоа, по својата суштина, односот меѓу верата и рефлексијата не е изведен исклучиво од практичните мотиви на човековиот опстанок. Одбивањето на трансцендентните идеали и вечни содржини кон кои човечкиот живот се стреми, би значело битно да се изневери филозофијата на Киркегор.. Согледана целосно и синоптички, како единство на развојните моменти на верата и рефлексијата, човечката свест токму и претставу-

¹⁰ Темелно аргументирана анализа на овие можности како типично за Киркегор, види во James Collins: *Crossroads in Philosophy*, Henry Regnery Comp. Chicago 1969.

¹¹ Gregor Malantschuk: *Kierkegaard's Thought*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1974, p. 131.

¹² Види исто дело, стр. 130.

ва „... бесконечно движење на настанувањето, изразено во човечката фундаментална аспирација да го оствари трансцендниот свет во кој ќе го пронајде своето сопствено Јас, Едното, Апсолутот...“¹³.

Меѓутоа, токму во ова е и содржано апсурдното разјаснување на релацијата на верата и разумот, разјаснување за кое, од самиот почеток, Киркегор инсистира дека е изведено од, но и сведено на, апсурдот. Имено, стремежот по Апсолутот одамна е филозофска, односно, метафизичка, тема. Кај Киркегор, тоа е и цел, но воедно, објавена е и апсурдноста на таа цел, нејзината трансцендентност. Рефлексијата, без оглед на нивото, никогаш не може да стаса до ноуменалната сфера, туку е нужно врзана со светот на феномените. Апсолутот е, според тоа, предмет на верата, и во рефлексијата воопшто не се јавува. И само верата може да го воведо човекот во третата димензија на постоењето — во религијата — од која тој успева да го согледа амбисот во кој постои како практично суштество. Верникот, а не филозофот, ја достигнува трансценденцијата.

Апсурдот, парадоксот, не е во ова сознание, туку, во инсистирањето дека верникот може да ја достигне религиозната состојба само преку спротивната активност, рефлексијата, и само додека рефлексијата е активно присутна. Особено е значајно што Киркегор инсистира врз еден перфекционистички контекст и максимална конотација на поимите, без што, инаку, нема ниту апсурд, ниту религиска свест. Потребни се, имено, највисока концентрација на рефлексијата, најдлабока вера и нивно потполно симултано постоење, за да се оствари религиската свест и да се открие дека таа е заснована врз апсурдот.¹⁴ Откога човекот сосема јасно ќе ја согледа апсурдноста на рационалните претензии, а тоа, се разбира може да го направи само преку рационален увид, дури тогаш тој мора да поверува во таа апсурдност, исправена наспроти разумското сознание, и да ја прифати дискредитирана вера. Верувањето во каков и да е друг апсурд, само е играње на карта на празен скептички разум — верувањето во **потврдената** невозможност да ја достигнеме вечната среќа, токму затоа што е докажана како невозможна — само тоа е вистинскиот апсурд и само тоа е вистинската религиска свест.

Филозофската антропологија низ историјата различно ја определувала суштината на човечкиот живот. Најчесто, сепак, нејзиното внимание било концентрирано околу поимите на верата (теолошко чувство), односно, разумот (*homo sapiens*). Нивниот однос, главно, е определуван како исклучувачки — меѓу

¹³ Adi Schmueli: Kierkegaard and Consciousness, Princeton 1971, p. 190.

¹⁴ Види и неочукуван заклучок за анти-христијанската суштина на Киркегоровата филозофија, во Herbert M. Garelick: The Anti-Christianity of Kierkegaard, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.

разумот и верата нема ниту братство, ниту пријателство. Киркегоров пристап несомнено е еден од ретките во кои овој постулат е не само оспорен, туку, неговото побивање е поставено на ниво на една од клучните задачи, не само на теорискиот разум, туку и на практичните императиви на човечкиот живот. Човекот е, според него, веќе толку осамено, слабо и конечно суштество, што секое натамошно осиромашување или поедноставување на неговите витални капацитети ја укинува автентичната можност да се согледа неговата бесконечна тага, бескраен стремеж. Човечката ситуација не е сведена само на драматична дилема „или-или“, туку е повистинито опфатена во трагичниот апсурд на единството на сите негови способности, па дури и оние кои стојат едната наспроти другата, во онаа постојана отвореност на сеопшта можност и универзална немоќ, изразена преку конјункцијата „и-и“.

Со тоа Киркегор разработува основи на реалистично, наместо идеализирано, сфаќање на човекот, отворајќи, воедно, можности за нова антропологија, без самозаблуди, без лажни надежи, без фанатична едностраност: отворена за неговите неспоредливи способности и бесконечна слабост.

Во анализата на верата и рефлексивната, Киркегор ја потврдил и остварил една од највисоките вредности на филозофијата. Наместо да ги херметизира во сложена термилошка шифра, корисна само за специјалистички монолози, тој своите размислувања и резултати ги преточил во сознанија широко релевантни и општо хумани. Дискриминационите фактори, без оглед на нивното потекло и вид, целосно се елиминирани од неговото мислење и пред човекот се појавува самиот човек, упатен на себе и својот дух.

Ferid MUHIĆ

REASON AND FAITH IN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY

(S u m m a r y)

Faced with the problem of general perspective, the author has to make a decision: biographical or synoptic approach? Although it is always tempting to fasten upon Kierkegaard's life, the fact that in this kind of analysis the aspects of philosophical development and critical inspection are frozen, if not lost, advocate the synoptic treatment of Kierkegaard's philosophy.

Next step is to make a clear distinction between the notions of reason, reflection and consciousness. Often, these notions are taken to be the synonyms, but, in Kierkegaard's philosophy, their distinction is more important than insignificant terminological question. Following conception o-

three phases in his analysis of faith and reflectin, the author discover the meaning of notions: consiousness and reason, showing explicitly that, in Kierkegaard's philosophy, they cannot be separated from the spheres of existence.

The key of Kierkegaard's position is his instistence on close relations between the structure of human consiousness and his life — seen wihtthin all three major stages — the esthetic, ethical and religious level of life. All this is in contradictory, but indispensable manner, shotted throughuman life, the problem of alienation and the problem of truth. Inspite of all contradictions, and just because of them, the dialectic coherence of Kierkegaard's conception is best seen exactly in the point, which is, superficially, most radically opposed in itself: the relation of Faith and Reason.

The passionate and irrational, that are the core of religion, are, at the same time, opposed to the necessity of logical defend of rationality, but this absurd is exactly the stuff that human life is made of. The shigest and the most absurd faith ends in reason — and the reason's background is afith. The main thesis is, thus, that the Kierkegaard's position in question of faith and reason, is not of accademic, bat, above all, of real and concrete interest: general humanistic perspective of this part of Kiekregard's research is of great value in reproaching the understanding of man, his spirit and life.