

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΜΗΜΑ  
ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ  
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

## Η ατομικότητα στον Soeren Kierkegaard

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Της

**Μητσάκου Κατίνας**

Διπλωματούχου: Σχολής Ανθρωπιστικών Σπουδών: Τμήματος Ελληνικού Πολιτισμού  
Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου- 2011

Επιβλέπων Καθηγητής:  
Συνεπιβλέποντες καθηγητές:

Ηλιόπουλος Παναγιώτης, Δρ. Φιλοσοφίας  
Πολίτης Γεώργιος, Επίκουρος Καθηγητής του  
Τμήματος Φ.Π.Ψ. του Ε.Κ.Π.Α.  
Φουρνάρος Σωτήριος, Λέκτορας του Τμήματος  
Φ.Π.Ψ. του Ε.Κ.Π.Α.

Καλαμάτα Αύγουστος 2014

Περιεχόμενα	Σελίδα
Εισαγωγή	6
1 <sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ:            Η ΑΛΗΘΕΙΑ	
1 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Το άτομο, η στιγμή και ο χρόνος.	10
2 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Θεός Έρωτας: Πηγή αλήθειας.	19
3 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Το άλμα στο παράδοξο ως συνέπεια του πάθους της πίστης.	27
2 <sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ:            ΑΓΩΝΙΑ	
1 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Το συναίσθημα της αγωνίας στο άτομο.	37
2 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Η εμφάνιση της αγωνίας και οι τρόποι ύπαρξής της.	47
3 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Η αγωνία ως απουσία συνείδησης της αμαρτίας.	54
• Παγανισμός: υποκειμενική συνείδηση ενοχής	
• Ιουδαϊσμός: η αντικειμενική αντιμετώπιση της ενοχής, διαμέσου του Νόμου.	
• Χριστιανικός ειδωλολατρισμός: η απατηλή αποκατάσταση της ενοχής.	
• Ενσυνείδητη αγωνιώδης πάλη με την ενοχή: η περίπτωση του μεγαλοφυούς.	
4 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Η αγωνία ως επακόλουθο της αμαρτίας εντός του ατόμου.	66
• Η αγωνία ενώπιον του Κακού.	
• Αγωνία για το Καλό (δαιμονισμός).	
• Σωματική και ψυχική απώλεια της ελευθερίας	
• Πνευματική απώλεια της ελευθερίας	
• Εσωτερικότητα: η γέφυρα του υποκειμένου με την ατομικότητα	
• Η αγωνία που λυτρώνει μέσω της πίστης.	
3 <sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ:            ΠΙΣΤΗ	
1 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Το πάθος ως δυνατότητα υπέρβασης.	85
2 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Η διαλεκτική της πίστης.	90
3 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο: Η ατομικότητα υπό το φως της πίστης.	97

4 <sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ :	ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ	
1 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο:	Το Εγώ: η αναγκαιότητα του ατόμου.	109
2 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο:	Η διαλεκτική του Εγώ.	113
	<ul style="list-style-type: none"><li>• Απελπισία με βάση τους παράγοντες της ανθρώπινης σύνθεσης</li><li>• Η απελπισία θεωρούμενη υπό τον καθορισμό της συνείδησης.</li></ul>	
3 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο:	Η διαλεκτική της ατομικότητας	133
4 <sup>ο</sup> Κεφάλαιο:	Η κατάκτηση της ατομικότητας	138
	Επίλογος	147
	Βιβλιογραφία	151

Η εργασία αυτή αφιερώνεται στη μνήμη της αδελφής μου Μαρίας

Αισθάνομαι την ανάγκη να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στους ανθρώπους του συγγενικού και του φιλικού περιβάλλοντος που συμπαραστάθηκαν σε αυτή μου την προσπάθεια. Στους καθηγητές μου και ιδιαίτερα στον επιβλέποντα, που παρακολούθησαν και καθοδήγησαν τη συγγραφή αυτής της έρευνας, οφείλω ένα ευχαριστώ για τις γόνιμες παρατηρήσεις και την ενθάρρυνση.

## Εισαγωγή

Ο Soeren Kierkegaard, ο Δανός στοχαστής του 19<sup>ου</sup> αιώνα, για πολλές δεκαετίες υπήρξε μία αφανής φιλοσοφική μορφή που επισκιάστηκε από τους διανοητές του γερμανικού ιδεαλισμού και άλλοτε από τους ευρύτερα γνωστούς υπαρξιστές. Η θέση του Kierkegaard στην ιστορία της φιλοσοφίας δεν μπορεί παρά να κριθεί με όρους που αφορούν τόσο την οικεία συγγραφική παραγωγή του όσο και την κρισιμότητα της παραγωγής αυτής στη διαμόρφωση του μετέπειτα δυτικού στοχασμού. Το έργο του είναι αντίθετο προς την κυρίαρχη φιλοσοφική αφήγηση της εποχής του και ασύμβατο με τα αιτήματά της. Ο Kierkegaard έθεσε το όριο υπέρβασής της, καθώς στο έργο του εκδηλώνεται τόσο η άρνησή της όσο και το δημιουργικό ξεπέρασμά της, θέτοντας έτσι τα θεμέλια για τη φιλοσοφία της ύπαρξης. Στο έργο του θα ακμάσει ο λόγος περί της υποκειμενικότητας και της εσωτερικής αλήθειας, στον αντίποδα των προσπαθειών για αντικειμενικοποίηση της πραγματικότητας της φιλοσοφίας της εποχής του. Ο Kierkegaard έκρινε ως άστοχο το εγχείρημα εγκλεισμού της ύπαρξης σε ένα σύστημα το οποίο θα ήγειρε αξιώσεις απόλυτης υποστολής της. Κυρίως αντιτάχθηκε στο εγγεγραμμένο σύστημα και έγραψε, «θα μπορούσε κανείς να πει ότι εγώ είμαι η στιγμή της ατομικότητας, αλλά εγώ αρνούμαι να γίνω μία παράγραφος σε ένα σύστημα»<sup>1</sup>. Ο Kierkegaard λογίζεται την ύπαρξη ως ένα διαρκές διαφεύγον το οποίο ανθίσταται σε κάθε προσπάθεια εκλογίκευσής της εφόσον δεν δύναται να τεθεί ως αντικείμενο της καθαρής συνείδησης. Η ύπαρξη αντίθετα προηγείται της σκέψης που επιχειρεί να την αναστοχαστεί. Ενόσω δε διατηρεί την οντολογική της προτεραιότητα και την αυτονομία της, η ένταξή της σε θεωρητικά σχήματα είναι άγονη και προβληματική. Ως συνέπεια, η προσπάθεια διαύγασης και κατανόησής της δεν μπορεί να οριοθετηθεί στη σφαίρα μιας ορισμένης αλλά ταυτόχρονα αφηρημένης ερωτηματοθεσίας. Η ύπαρξη απαιτεί την επιστροφή σε μορφές γνώσης του εαυτού υπό όρους υποκειμενικής αναδίπλωσης και προσωπικής εμπάθυνσης. Για τον Kierkegaard η επιστρεπτική διαδικασία προς τον εαυτό είναι δυνατόν να συμβεί μέσα στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας, πέραν της αντικειμενικής γνώσης και του διανοητικού ενδιαφέροντος. Με αυτούς τους όρους, θα θέσει ο Kierkegaard τα κρισιμότερα διακυβέματα για την ύπαρξη της σχέσης προς τον εαυτό, τον Θεό την ελευθερία, το άλλο πρόσωπο. Το υποκείμενο του Kierkegaard θα

---

<sup>1</sup> Wahl J., *A Short History of Existentialism*, <http://philosophymagazine.com>, 10/02/2014.

αποφύγει τις έλλογες απαιτήσεις του πνεύματος. Θα αναζητήσει το περιεχόμενο της σχέσης του προς την ύπαρξή του, στη βίωση του θρησκευτικού εαυτού και στην οικειοποίηση του άμεσου χαρακτήρα αυτής της γνώσης έξω από τη μορφή ενός αφηρημένου στοχασμού. Το είναι της θρησκευτικής αλήθειας δεν αποκαλύπτεται με την επιμονή στη θεωρητική αναζήτηση, ούτε όμως είναι δυνατό να γνωστεί απλά με τον ενστερνισμό του χριστιανικού δόγματος. Θα αποκαλυφθεί ως οικεία σύλληψη και βίωση του πιο συγκεκριμένου περιεχομένου, τόσο της θεωρητικής αναζήτησης όσο και του χριστιανικού δόγματος. Αυτό είναι εφικτό ενόσω προϋποτίθεται ότι αυτό το περιεχόμενο εκφράζεται στο πεδίο της ζωής μέσα από μία πλήρη ανταπόκριση με τον τρόπο ύπαρξης του εκάστοτε υποκειμένου το οποίο οριοθετεί μ' αυτό τον τρόπο την ατομικότητά του.

Το ανωτέρω πρόταγμα θα γίνει η πιο κρίσιμη συνιστώσα του έργου του Kierkegaard και θα ορίσει τον ορίζοντα εντός του οποίου θα κινηθούν στο σύνολό τους όλες οι κερκεγκωριανές έννοιες. Ο ορίζοντας αυτός θα προσδώσει και το αντίστοιχο ύφος στην ίδια τη μορφή της συγγραφικής έκφρασης του Kierkegaard. Ο λόγος του είναι βαθειά προσωπικός, μη συστηματικός, και εκδηλώνεται σ' αυτόν ένας ιδιαίτερος τρόπος συσχέτισης του ιδίου του Kierkegaard με τα έργα του. Αυτό κατέστησε τα κείμενά του πλήρη σε βιωματικά χαρακτηριστικά και υπέδειξε έναν τρόπο ανάγνωσης ο οποίος απαιτεί το υποκειμενικό βύθισμα του αναγνώστη σε αυτά. Η κατανόηση των κερκεγκωριανών εννοιών, καθώς συμβαδίζει απόλυτα με το αξίωμα περί της μη ύπαρξης της δυνατότητας της έλλογης σύλληψης της ύπαρξης, θα προκύψει δια μέσου της ενεργοποίησης του θεμελιακού υπαρξιακού συναισθήματος του υποκειμένου. Το οποίο θα θέσει στο περιθώριο κάθε τρόπο προσέγγισης που αφορά σε μία αποστασιοποιημένη αξιολόγηση των εννοιών.

Κατόρθωσε έτσι ο Kierkegaard να περιχαρακώσει την ύπαρξη και την ατομικότητά της από την αθέμιτη μεταβολή της αφηρημένης σκέψης, όπως υποστήριξε, επαναπροσδιορίζοντας τα δικαιώματα της φιλοσοφίας πάνω στην ύπαρξη και διαμόρφωσε καινούργιους τρόπους κατανόησής της. Η ύπαρξη μέσα από την ηθικοθρησκευτική διάσταση νοείται ως αντίφαση, την οποία είναι αδύνατο να συμπεριλάβει εντός της και η πιο πλήρης οντολογία, καθώς, όσο την καθιστά αντικείμενο του στοχασμού της, την καταργεί<sup>2</sup>. Ο στοχασμός του Kierkegaard με τις

---

<sup>2</sup> Κωσταράς Γ., (1974), *Soren Kierkegaard Ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας*, Αθήνα, σ. 198.

ενστάσεις του ακυρώνει τη φιλοσοφική φιλοδοξία των στοχαστών της εποχής του, κυρίων των Καντ και Χέγκελ<sup>3</sup>, για μία οριακή κατάτμηση της ατομικότητας σε υποκειμενική και αντικειμενική και αναιρεί συγχρόνως κάθε δυνατότητα διατύπωσης γενικών ορισμών που αφορούν την ατομικότητα. Στόχος του Kierkegaard είναι να αναγνωρίσει στην ατομικότητα της ύπαρξης το απόλυτο δικαίωμα της οικείας κατανόησης με την επανατοποθέτηση του ερωτήματος περί του αληθούς. Εφόσον η αλήθεια ενυπάρχει στην υποκειμενικότητα δηλαδή στην ουσιώδη ιδιαιτερότητα της ατομικότητας, το ερώτημα δεν είναι το τί είναι η αλήθεια που αναζητείται, αλλά το πώς προκύπτει η συσχέτιση προς αυτήν<sup>4</sup>. Ο Kierkegaard συνέλαβε την κίνηση της υποκειμενικότητας έξω από τους καθολικά ισχύοντες νόμους και κανόνες. Ανήγαγε τον αγώνα της ανθρώπινης ύπαρξης με την εσωτερική της συνείδηση σ' έναν αγώνα για την εύρεση της αλήθειας, αλήθεια η οποία υπόκειται στην εποπτεία διαφορετικών επιπέδων θεώρησης και προκύπτει ως μία, αλλά ταυτόχρονα πολλαπλή αλήθεια. Και παρόλο που δεν μπορεί να υπάρξει καμμιά εξωτερική διαβεβαίωση ως προς την αλήθεια μιας παράδοξης δράσης ή ενός παράλογου ισχυρισμού, ο Kierkegaard θα ορίσει την πίστη ως φορέα αυτής αλήθειας. Και θα υποστηρίξει ότι ο βαθμός του πάθους της αναζήτησης είναι που θα κάνει την αλήθεια αυτή επαρκή προς τον εαυτό της<sup>5</sup>. Ο στοχασμός του Kierkegaard αναδεικνύει την ατομική ελευθερία και συγκροτεί έτσι την έννοια της ατομικότητας, όχι δια μιας συσχέτισης του υποκειμένου με κάτι έξω από τον εαυτό του, αλλά την ανακαλύπτει στο άπειρο πάθος της εσωτερικότητας ενώπιον της αλήθειας του εαυτού της.

Στην παρούσα εργασία, θα επιχειρηθεί να αναδειχθούν οι συνιστώσες που περιγράφηκαν ανωτέρω μέσα από μία αναλυτική παρουσίαση κεντρικών εννοιών του στοχασμού του Kierkegaard. Από αυτές αναμένεται να προσδιοριστεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο δύναται να αναδυθεί η ατομικότητα στο εκάστοτε υποκείμενο ως ουσιώδες χαρακτηριστικό της ύπαρξής του. Συγκεκριμένα, η ανάπτυξη του θέματος θα πραγματοποιηθεί μέσα σε τέσσερις βασικές θεματικές ενότητες. Στην πρώτη ενότητα θα

---

<sup>3</sup> Οι θέσεις περί ηθικής και ελευθερίας του Καντ και του Χέγκελ συνιστούν δύο θεμελιώδη παραδείγματα της νεωτερικής ηθικής φιλοσοφίας. Με χαρακτηριστικό παράδειγμα την αντιπαράθεση στη μετάβαση από την υποκειμενική ηθική (moralitat) στην αντικειμενική ηθική (sittlichkeit).

<sup>4</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 179

<sup>5</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η Επανάληψη*, μτφρ. Σ. Σκοπετέα, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, σ. 165, «Για τούτο απαιτείται πάθος. Κάθε κίνηση του απείρου συμβαίνει δια του πάθους και καμιά διάνοηση δεν μπορεί να προκαλέσει κίνηση. Τούτο είναι το αιώνιο άλμα μέσα στην ύπαρξη, που εξηγεί την κίνηση».



διερευνηθεί το ζήτημα της αλήθειας μέσα από τις παραμέτρους που θέτει ο Kierkegaard, ήτοι τη γνώση ως ατομική αλήθεια, την πηγή της ατομικής αλήθειας, την σχέση της γνώσης με το πάθος, την πίστη, το χρόνο και τη στιγμή ως έκφραση της αιωνιότητας εντός του χρόνου. Στην δεύτερη ενότητα θα παρουσιαστεί η έννοια της αγωνίας, η οποία θα συζητηθεί στην σχέση της με την αμαρτία και την ελευθερία του ατόμου. Η μελέτη της έννοιας της αγωνίας θα γίνει μέσα από τα στάδια της εμφάνισης, της ανάπτυξης και των τρόπων ύπαρξής της και τέλος ως επακόλουθο της αμαρτίας εντός του ατόμου. Η πίστη είναι το θέμα της τρίτης ενότητας, όπου θα μελετηθούν η κίνηση της πίστης ως τρόπος ύπαρξης και η διαλεκτική της προκειμένου να διερευνηθεί η θρησκευτική κρίση που βιώνει το ηθικό υποκείμενο στη σχέση του ατομικού με το καθολικό. Θα εξετασθούν επίσης οι συνθήκες εγκαθίδρυσης της σχέσης του υποκειμένου με τον Εαυτό, καθώς και ο επαναπροσδιορισμός του ηθικού μέσω της έκφρασής του στο παράδοξο της πίστης. Τέλος, με τη τετάρτη ενότητα γίνεται αναφορά στην ατομικότητα. Θα παρακολουθήσουμε τη συγκρότηση του Εγώ σε μία ενότητα με τον εαυτό του δια μέσου του πνεύματος. Οι θέσεις του Kierkegaard για το Εγώ αναπτύσσονται σε αναφορά με τη σχέση του προς τον κόσμο, τον εαυτό του και τον Θεό, ενόσω αυτές προκύπτουν από το συναίσθημα της απελπισίας του μετεωριζόμενου Εγώ, καθώς αυτό τίθεται ενώπιον της σύνθεσής του και αντιμετωπίζει από την μία πλευρά το άπειρο και περατό και από την άλλη την αναγκαιότητα και δυνατότητα της ύπαρξής του. Στόχος του Kierkegaard είναι να οδηγήσει τη συζήτηση στη θεμελίωση της ταυτότητας του ατόμου ενώπιον του Θεού, ώστε να οριοθετηθεί η διαδικασία κατάκτησης της ατομικότητας δια της οποίας το άτομο δύναται να οδηγηθεί στη σωτηρία του.

# 1<sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ

## Η ΑΛΗΘΕΙΑ

### 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Το άτομο, η στιγμή και ο χρόνος.

Η γνώση της αλήθειας είναι ένας παράγοντας που βρίσκεται στη βάση κάθε ηθικού συστήματος, εφόσον μέσω αυτής οδηγείται το άτομο στη γνώση του εαυτού του. Αυτό μας το έχει αφήσει κληρονομιά η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία με την αποδοχή του δελφικού «γνῶθι σ' αὐτόν». Το σωκρατικό ηθικό ερώτημα, «πώς βιωτέον» είναι αναπόφευκτα συνδεδεμένο με τα ερωτήματα «τί είναι η αλήθεια; τί μπορώ εγώ να κάνω»; Μάλιστα, ο τρόπος κατανόησης του εγώ από τον Kierkegaard είναι ο ουσιαστικότερος ορίζοντας στη συγκρότηση της ηθικής του θεωρίας.<sup>6</sup> Ο Kierkegaard στο έργο του «Φιλοσοφικά Ψυχία ή κνήσματα και περιτιμήματα» αρχίζει με την τοποθέτηση μια ερώτησης, «Μέχρι ποίου σημείου μπορούμε να μάθουμε την αλήθεια;»<sup>7</sup> Στόχος του, προφανώς, δεν είναι να αποδείξει την ύπαρξη της αλήθειας. Μάλλον, ο Kierkegaard προτίθεται να απαντήσει στην υποθετική ερώτηση: Εάν υπάρχει μία υπαρξιακή αλήθεια για την ανθρώπινη ύπαρξη και εάν αυτή μπορεί να είναι γνωστή, τότε ποιοι είναι οι δυνατοί τρόποι με τους οποίους κάποιος θα μπορούσε να προσεγγίσει τη γνώση αυτής της αλήθειας; Μας υπενθυμίζει δε ότι το ερώτημα για τη γνώση της αλήθειας αναδείχθηκε για πρώτη φορά στη φιλοσοφία του Σωκράτη. Πράγματι, τέτοια αμφισβήτηση είναι κληρονομιά του Σωκράτη.

Στην ερώτηση του Μένωνα από τον ομώνυμο διάλογο του Πλάτωνα «Μένων», «Μπορείς να μου πεις Σωκράτη, είναι η αρετή άραγε διδακτή, ή όχι, αλλά την αποκτά κανείς με άσκηση, ή ούτε με μάθηση ούτε με άσκηση την αποκτούμε, μόνο έρχεται στους ανθρώπους από τη φύση ή με κάποιον άλλο τρόπο;»<sup>8</sup>, βλέπει ο Kierkegaard τη δική του ερώτηση, «μπορεί η Αλήθεια να είναι εκμάθηση»; Η απάντηση του Σωκράτη στην ερώτηση του Kierkegaard είναι «όχι», καθώς η εκμάθηση δεν είναι τίποτα περισσότερο παρά η ανάμνηση γνώσης του μαθητή, την οποία ήδη κατέχει. Ούτε η

<sup>6</sup> Stack G.,(1973 ), *Kierkegaard: The Self and Ethical Existence*, <http://www.jstor.org>, 25/02/2014,pp.108-125.

<sup>7</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά ψυχία ή κνήσματα και περιτιμήματα*, μτφρ. Παπαγιώργης Κ., εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, σ. 17.

<sup>8</sup> Πλάτωνος, *Μένων*, (70a), σ. 89

αλήθεια, ούτε οτιδήποτε άλλο μπορεί διδαχθεί σε αυτόν.<sup>9</sup> Ο Σωκράτης μας λέει ότι ο Θεός, εάν αναγνωρίσουμε την πηγή αλήθειας ως θεία, υπάρχει μέσα σε κάθε εαυτό. Η γνώση της αλήθειας ή εάν την θέσουμε με την Πλατωνική γλώσσα, η γνώση του θεού, είναι εσωτερική σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη.<sup>10</sup>

Ο Kierkegaard, ερμηνεύοντας τη Σωκρατική αντίληψη για την αλήθεια μέσα από την έννοια της στιγμής, διαπιστώνει ότι η στιγμή της ανακάλυψης ή της εκ νέου ανακάλυψης, από τον μαθητή, της αλήθειας, είναι ασήμαντη για τη Σωκρατική οπτική επειδή ο μαθητής πάντα κατέχει τη δυνατότητα να ανακαλύψει την αλήθεια, όπως σε οποιαδήποτε άλλη στιγμή. Η αλήθεια ποτέ δεν παρουσιάστηκε στο μαθητή για πρώτη φορά· ήταν παρούσα στην ψυχή του από την αιωνιότητα. Ο Kierkegaard γράφει σχετικά με αυτό: «Το χρονικό αφετηριακό σημείο είναι ένα μηδέν· γιατί, τη στιγμή που ανακαλύπτω ότι γνώριζα ανέκαθεν την αλήθεια, αλλά εν αγνοία μου, ταυτόχρονα αυτή η στιγμή βυθίζεται στην αιωνιότητα, απορροφάται από αυτήν, ώστε δεν θα μπορούσα να τη βρω αν την έψαχνα, μια και δεν εντοπίζεται αλλά είναι ένα *ubique et nusquam* (παντού και πουθενά)»<sup>11</sup>. Ο Kierkegaard θα υποστηρίξει ότι εφόσον η στιγμή είναι ασήμαντη από τη Σωκρατική σκοπιά, μία μη-Σωκρατική οπτική θα μπορούσε να είναι μία η οποία θα αντιμετώπιζε τη στιγμή με υπέρτατη σημασία. Η στιγμή γίνεται σημαντική, εάν, αντί να υποτεθεί ότι η αλήθεια είναι εσωτερική στην ανθρώπινη φύση, θεωρηθεί ότι είναι υπερβατική για το μαθητή. Η αλήθεια πλέον για να αποκτηθεί από τον μαθητή, πρέπει να έρθει σε αυτόν μέσα στον χρόνο εφόσον η ανάμνηση είναι αδύνατη γι' αυτόν. Σ' αυτό το σημείο ο Kierkegaard κατασκευάζει τη δική του εναλλακτική οπτική για την αλήθεια σε σχέση με αυτή του Σωκράτη. Με δεδομένο δε ότι η προσπάθεια αυτή αποδίδεται στο θείο στοιχείο του ανθρώπου το οποίο φέρει εντός του, εντοπίζει την αληθινή δυνατότητα<sup>12</sup> σχέσης του θείου με το ανθρώπινο και την θεωρεί αφετηρία της σχέσης του ανθρώπου με το απόλυτο.<sup>13</sup> Αυτό αποτελεί και το βασικό σημείο της γνώσης, διότι ο Σωκράτης έχει ανάγκη την αφετηρία της γνώσης σε ένα στοιχείο ουσιαστικό της ανθρώπινης ύπαρξης· στοιχείο το οποίο συνδέει τον άνθρωπο με

<sup>9</sup> Πλάτωνος, *Μένων*, (81c-d).

<sup>10</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 21, «κάθε άνθρωπος έχει κέντρο τον εαυτό του, και ολόκληρος ο κόσμος συγκεντρώνεται σε αυτόν, επειδή γνωρίζω τον εαυτό μου σημαίνει γνωρίζω τον Θεό».

<sup>11</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 24.

<sup>12</sup> Κωσταράς Γ., (1974) *Soren Kierkegaard Ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας*, Αθήνα, σ. 181.

<sup>13</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 19-20.

το χρόνο και είναι εγγενές, φυσικό χαρακτηριστικό του.<sup>14</sup> Ο ρόλος του σωκρατικού δασκάλου είναι επικουρικός, δεν προσφέρει τίποτα παραπάνω, κάθε προσπάθεια δε από μέρους του δασκάλου να προσθέσει κάτι διαφορετικό, απογυμνώνει το μαθητή. Ο Kierkegaard θα επισημάνει ότι μεταξύ των ανθρώπων η σχέση μαθητή- δασκάλου παραμένει πάντα μόνο μία αφορμή για να κατανοήσει ο καθένας τον εαυτόν του και δεν είναι σε θέση να δημιουργήσει οποιαδήποτε σχέση αλληλεξάρτησης.<sup>15</sup> Αυτό διακρίνει στην απολογία του Σωκράτη ο Kierkegaard, όταν ο πρώτος ισχυρίζεται ότι οι θεοί του απαγόρευσαν να παρέχει την αλήθεια στους μαθητές του.<sup>16</sup> Όμως ο Kierkegaard στο «Η έννοια της ειρωνείας με συνεχή αναφορά στον Σωκράτη» εντοπίζει στη συνειδητή άγνοια του Σωκράτη, την αμφιβολία της γλώσσας που προετοιμάζει το άτομο για να αντιμετωπίσει την κατανόηση του εαυτού του και το θεωρεί κάτι το οποίο χρειάζεται να αποκαλυφθεί ως ουσιώδης αντίθεση· συνεπώς μεταβάλλει την αυτό-κατανόησή του ως ηθικού υποκειμένου.<sup>17</sup> Στο έργο του «Επανάληψη» ο Kierkegaard βλέπει σ' αυτή την αντίθεση μία μορφή του κύκλου της επανάληψης, είναι η στιγμή που εφάπτονται το ιδεατό με την πραγματικότητα και προκύπτει η τελευταία, αυτό μπορεί να συμβεί μόνο μέσα στη συνείδηση. Είναι επομένως η επανάληψη ζήτημα της συνείδησης και δεν προκύπτει ούτε μέσα στο χρόνο ούτε μέσα στο ιδεατό, αλλά χρειάζεται πάντα τις αντιφάσεις που δημιουργεί η συνείδηση στο άτομο.<sup>18</sup> Τον κύκλο της επανάληψης υπό την έννοια της σύγκρουσης την οποία κάθε φορά το υποκείμενο καλείται να αντιμετωπίσει για να εγκαθιδρύσει τη σχέση του Εγώ με τον Εαυτό του θα τον παρατηρήσουμε σ' όλη την έκταση αυτής της εργασίας, ως το υπόβαθρο εντός του οποίου το άτομο συγκροτεί την ατομικότητά του.

Την αφετηρία για την προετοιμασία του ατόμου ο Kierkegaard, την εντοπίζει στη σχέση του ατόμου με το χρόνο, την αιωνιότητα και τη γνώση. Η διαπίστωση αυτή μπορεί όμως να διατηρήσει την αφετηριακή της σημασία ως σύνδεση του αιωνίου με το χρόνο. Για τον Kierkegaard, είναι η αρχή για τη συνειδητοποίηση του ατόμου η οποία του

---

<sup>14</sup> Gallagher P., (1999), *The Religious Philosophy of "Johannes Climacus"*, treatise for Master of Arts, Religious Studies, McMaster University, Hamilton, Ontario, p. 45.

<sup>15</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 45 «ο δάσκαλος δεν αφήνει πίσω του εμπιστοσύνη στην ψυχή του μαθητή, όπως και ο μαθητής δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι ο δάσκαλος του οφείλει κάτι».

<sup>16</sup> Elleray R., (2007), *Kierkegaard and Socrates and Existential Individuality*, p. 4.

<sup>17</sup> Elleray R., (2007), p. 5.

<sup>18</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 97.

αποκαλύπτει τη σχέση του με την αιωνιότητα. Ο Kierkegaard εισάγει μία καινοφανή θεώρηση για την έννοια της στιγμής, με στόχο να της αποδώσει καίριο ρόλο στη συγκρότηση του ατόμου. Στη στιγμή διευκρινίζει ο Kierkegaard, ο χρόνος αποκτά άλλα χαρακτηριστικά και τη σύνδεση του χρόνου με την αιωνιότητα την κάνει το άτομο με την προϋπόθεση ότι αναγνωρίζει κάτι νέο το οποίο είναι τόσο αποφασιστικό για το ίδιο, ώστε δεν μπορεί να το λησμονήσει.<sup>19</sup> Συχνά στο «Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα» γίνεται αναφορά στον Σωκράτη με τη χρήση της φράσης, «πέρα από τον Σωκράτη» αυτή η έκφραση υπονοεί την έννοια της στιγμής και την ιδιαίτερη σημασία που καταλαμβάνει στο έργο του Kierkegaard. Με την χρήση της έννοιας της στιγμής αναδύεται ένα ενδιαφέρον για το άτομο τόσο φιλοσοφικό όσο και θεολογικό, ένα ενδιαφέρον το οποίο αποκαθιστά το άτομο ως ένα συγκεκριμένο υπάρχον υποκείμενο για το οποίο το ταξίδι προς την αλήθεια εμπλέκει ένα μετασηματισμό του είναι του. Με την έννοια ότι η υπαρξιακή θεώρηση του ατόμου αναδεικνύει, πώς η ύπαρξη του ατόμου, μπορεί να είναι μία ύπαρξη σε σχέση με την αλήθεια.<sup>20</sup> Εδώ μπορούμε να επισημάνουμε ότι σύμφωνα με τον Kierkegaard, μία λογική μετάβαση από μία ποιότητα σε μία άλλη είναι αδύνατη, με την έννοια ότι η λογική δεν μπορεί από τους δικούς της πόρους να προβλέπει τη μετάβαση από την μία ποιότητα στην άλλη. Στον κόσμο των γεγονότων τέτοιες μεταβάσεις πραγματοποιούνται με ένα άλμα. Διακρίνεται δηλαδή ένας στατικός χαρακτήρας της γνώσης ο οποίος στην προκειμένη περίπτωση αντιπαραβάλλεται με τον δυναμικό χαρακτήρα της πρόσκαιρης εμπειρίας καθιστώντας τη γνώση της αλλαγής εφικτή εμπειρία.<sup>21</sup> Ο Kierkegaard έχει συνδέσει πλέον, την αφηρημένη σκέψη του ανθρώπου, με την οποία μπορεί να κατηγοριοποιεί κάθε έννοια, με το χρόνο, τη δική του συνείδηση και την πραγματικότητα: έχει εισάγει μία άλλη αντίληψη για την αλήθεια. «Να εδώ ένας τέτοιος ορισμός της αλήθειας: μια αντικειμενική αμφιβολία που κατακτήθηκε γρήγορα μέσα σε μία οικειοποιητική διαδικασία από την υπέρμετρα

---

<sup>19</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σσ. 24-25, «ώστε σε καμιά στιγμή του χρόνου ή της αιωνιότητας να μην μπορώ να τη λησμονήσω, μια και το αιώνιο που δεν υπήρχε πρωτύτερα έρχεται στο είναι αυτή τη στιγμή».

<sup>20</sup> Elleray R., (2007), p. 6.

<sup>21</sup> Swenson D., (1916). *The Anti-intellectualism of Kierkegaard*, pp. 567-586 from: *The Philosophical Review*, vol. XXV, N.Y., Edited by J.E. Creighton with cooperation of J. Seth., p.576.

παθιασμένη εσωτερική φύση, είναι η αλήθεια, η υψηλότερη αλήθεια εφικτή για ένα υπάρχον άτομο»<sup>22</sup>

Στη συνέχεια, ο Kierkegaard, θα ασχοληθεί με το κατά πόσο αυτή η εσωτερική φύση του ατόμου και η αλήθεια που μπορεί να κατακτήσει, αλλάζει τη μορφή της ερώτησης σχετικά με το αν η αλήθεια είναι διδακτή.<sup>23</sup> Ο συνειδητός μετασχηματισμός του ατόμου το συνδέει με την δική του πραγματικότητα, το τελευταίο δεν μπορεί πλέον να αντιμετωπίσει την ερώτηση περί αλήθειας διαζευκτικά, διότι αποδίδει την κατοχή της αλήθειας σε όλους και τα αποτελέσματα αυτής της συνέπειας έναντι της στιγμής<sup>24</sup> τα παρακολούθησαμε στον Σωκράτη. Συγκεκριμένα, ο Swenson βλέπει εδώ τη στροφή που έδωσε ο Kierkegaard στην ανάλυση για την επάρκεια της γνώσης, η οποία υπήρξε και σημείο εκκίνησης για μια βαθιά κριτική της ατομικότητας. Διαπιστώνεται με την στροφή αυτή η ασυμμετρία μεταξύ του γενικού και του συγκεκριμένου, στο γεγονός ότι η λογική συντυχαίνει μόνο με το γενικό, όμως το συγκεκριμένο είναι απολύτως αδιαχώριστο από το πραγματικό. Κατά συνέπεια, με αυτή την ασυμμετρία αποκαλύπτεται η ανικανότητα της λογικής όταν αποπειράται να καθορίσει την πραγματικότητα, καθόσον το συγκεκριμένο, ως συγκεκριμένο, είναι απαραίτητο στην πραγματικότητα και απωθεί κάθε προσπάθεια λογικής σύλληψης.<sup>25</sup> Όταν η λογική σκέψη προσπαθεί να κατανοήσει το συγκεκριμένο, το μετατρέπει σε γενικό. Το πρώτο μπορεί να απαντηθεί μόνο από ένα άτομο, ως άτομο, το οποίο βρίσκει στην ακρίβεια του χρόνου και του χώρου τη συγκεκριμενοποίηση της εμπειρίας και της σκέψης του. Η αφηρημένη σκέψη επιλύει όλες τις δυσκολίες της ζωής αφαιρώντας από αυτές και από εκεί πηγάζει η αυτάρεσκη ανιδιοτέλειά της. Για την αφηρημένη σκέψη δεν υπάρχει Είτε/είτε, κανένας απόλυτος διαχωρισμός· «γιατί στον κόσμο θα πρέπει να υπάρχει, αφού η αφηρημένη σκέψη αφαιρεί από την ύπαρξη, όπου η απόλυτη διάξευξη ανήκει;»<sup>26</sup> Αλλά για τον στοχαστή, ο οποίος αντιμετωπίζει το μέλλον με το υποκειμενικό πάθος συνυφασμένο κατ' εξοχήν με την εθελοντική πράξη, εκεί υπάρχει ένας απόλυτος διαχωρισμός, μία έγκυρη αντιφατική

---

<sup>22</sup> Kierkegaard S., (2009), *Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge Texts in History of Philosophy by Alastair Hannay, p. 182.

<sup>23</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ.25.

<sup>24</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ.25.

<sup>25</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, μτφρ. Τζαβάρα Γ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, σ. 66, «Αν υπάρξει αυτή η διάκριση, υπάρχει μόνο σαν προαισθήση, που μπορεί όμως με τη σειρά της να σημαίνει άλλοτε τούτο και άλλοτε το άλλο».

<sup>26</sup> Swenson D., (1916). p, 581.

αντίθεση. «Όποιος αποπειράται να την αφαιρέσει αφαιρεί την ύπαρξη και επομένως δεν την αφαιρεί υπάρχων»,<sup>27</sup> όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Swenson.

Εδώ διακρίνουμε επίσης τη σημασία της διαλεκτικής για το υπάρχον άτομο, η οποία σε συνδυασμό με την προτεραιότητα της υποκειμενικής αλήθειας, αποτελεί την πιο κρίσιμη εφαρμογή στην αντιμετώπιση του προβλήματος της αλήθειας. Η αναζήτηση της απάντησης στην ερώτηση για την αλήθεια στο λογικό στοχασμό βρίσκεται στην ανακήρυξη της ταυτότητας, δηλαδή στη ταυτότητα σκέψης και ύπαρξης.<sup>28</sup> Ο λογικός στοχασμός όμως δεν είναι κατάλληλος για μια τέτοιου είδους απάντηση.<sup>29</sup> Η εμπειρική ύπαρξη στο χρόνο και το χώρο ξεχωρίζει τη σκέψη από την ύπαρξη, όπως αντίστοιχα η σκέψη και η ύπαρξη ξεχωρίζουν τον αγώνα του ατόμου από την εκπλήρωση.<sup>30</sup>

Το άτομο σε αυτή την κατάσταση όπου έχει συνειδητοποιήσει τη νέα αντίληψη για την αλήθεια, τονίζει ο Kierkegaard, προσφεύγοντας στον εαυτό του ανακαλύπτει ότι στερείται την αλήθεια. Αυτή η γνώση για την αλήθεια είναι καινή για όλους τους ανθρώπους και μόνο έτσι μπορεί να υπάρξει, γιατί διαφορετικά είναι ανάμνηση. Μας δίνει έτσι ο Kierkegaard την απάντηση στην υποθετική ερώτηση με την οποία ξεκίνησε τον προβληματισμό του για την υπαρξιακή αλήθεια: «Όθεν, για να έχει αποφασιστική σημασία, πρέπει ο άνθρωπος που αναζητεί να μην κατέχει ως εκείνη τη στιγμή την αλήθεια, έστω εν αγνοία του, διαφορετικά η στιγμή θα είναι απλή ευκαιρία μάλιστα, ο άνθρωπος δεν πρέπει να είναι ο ερευνητής, γιατί εδώ έγκειται ο δικός μας τρόπος να εκφράσουμε τη δυσκολία, αν δεν την εξηγήσουμε με τον σωκρατισμό».<sup>31</sup>

Ο δάσκαλος λοιπόν, αν πρέπει να είναι αφορμή αφύπνισης του μαθητή, εκείνο που του προσφέρει, έστω και αν είναι θεός, είναι η αποκάλυψη της α(ν)-αλήθειάς του, η οποία όμως τον απομακρύνει περισσότερο από την αλήθεια, αφού τον φέρνει σε

---

<sup>27</sup> Swenson D., (1916), p.581

<sup>28</sup> Chadwick H., (1958), *A Library of Modern Religious Thought*, p.47.

<sup>29</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 26, «Κι' αν έχεις την έμπνευση να επιγράμεις το τελευταίο κεφάλαιο της Λογικής \*Πραγματικότητα\*, θα κερδίσεις το πλεονέκτημα πως όλοι θα νομίσουν ότι χωρίς να βγεις από τη Λογική, έφτασες στην κορυφή της γνώσης, ή, αν προτιμάς, στο εσώτατο βάθος της. Ωστόσο θάναυ φως φανάρι πως κάτι δεν πάει καλά: γιατί ούτε η Λογική ούτε η πραγματικότητα θα κερδίσουν με τούτο. Και η μεν πραγματικότητα: γιατί ποτέ η τύχη, που ουσιαστικά είναι αχώριστη απ' την πραγματικότητα, δεν κατορθώνει να περάσει την πόρτα της Λογικής αλλά ούτε κι' η Λογική θα κερδίσει τίποτα με τούτο, γιατί αν σκέφτεται η Λογική την πραγματικότητα, τότε την απασχολεί κάτι με το οποίο δε μπορεί να εξομοιωθεί, κι' αναγκάζεται να προϋποθέσει την πραγματικότητα».

<sup>30</sup> Swenson D., (1983), *Something about Kierkegaard*, p.122.

<sup>31</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ.25.

επικοινωνία με την άγνοιά του.<sup>32</sup> Η επικοινωνία με την άγνοια αποκλείει τον μαθητή από τον εαυτό του και αυτό ο μαθητής το κάνει από μόνος του. Αυτός ο οποίος παρέχει στον άνθρωπο την αλήθεια αλλά και την προϋπόθεση για να την κατανοήσει και να την κάνει κτήμα του, δεν είναι ένας απλός δάσκαλος, είναι ο ίδιος ο Θεός. Η παροχή της δυνατότητας και της κατανόησης στον μαθητή δεν είναι διδαχή αλλά αναδημιουργία του, γι' αυτό και το άτομο επαφίεται μόνο στη θεότητα.<sup>33</sup>

Η κατάσταση της α(ν)-αλήθειας λόγω προσωπικής υπαιτιότητας του μαθητή ορίζεται από τον Kierkegaard ως αμάρτημα, αμαρτωλός είναι ο στερούμενος της αληθείας του. Η στιγμή αφύπνισης του μαθητή είναι το μεσοδιάστημα μεταξύ του τυχαίου και του απόλυτου, «που αρνούμαστε να καταλάβουμε από βάθους καρδιάς»<sup>34</sup>, αποκαλύπτει τη θεία βούληση και ως γεννάν παραμένει υπόθεση του θείου<sup>35</sup> και οδηγεί στην έννοια της αποκάλυψης.<sup>36</sup> Όμως είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι, όσο ο δάσκαλος ή ο θεός είναι αφορμή και τυχαία έχει συντελέσει στην θύμηση του μαθητή, ο τελευταίος θα λησμονεί τον δάσκαλο και μαζί με τον δάσκαλο τον εαυτό του και τη στιγμή.<sup>37</sup> Αυτό σύμφωνα με τον Kierkegaard καθιστά τον μαθητή α(ν)ελεύθερο, δέσμιο της άγνοιάς του και αποκλεισμένο από τον εαυτό του. Παρατηρούμε δηλαδή μία αντίφαση στη φύση του ανθρώπου, όπου κάθε εκδήλωση της θέλησής του με τις δικές του δυνάμεις δεν τον οδηγεί στην αλήθεια αλλά τον διατηρεί δέσμιο της α(ν)-αλήθειας.<sup>38</sup> Επομένως, η στιγμή αποκλείεται να έχει αποφασιστική σημασία, ο ρόλος του δασκάλου που χορηγεί τόσο την προϋπόθεση όσο και την αλήθεια είναι πέρα από τις υπάρχουσες κατηγορίες.<sup>39</sup> Εκείνος ο οποίος επαναδίδει<sup>40</sup> στον άνθρωπο την ελευθερία του είναι ο Θεός, γι' αυτό και Τον ονομάζουμε σωτήρα, επειδή σώζει τον άνθρωπο, και ελευθερωτή

<sup>32</sup> Κωσταράς Γ.,(1974), *Soeren Kierkegaard ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας*, Αθήνα, σ.147,

<sup>33</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 27.

<sup>34</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 20.

<sup>35</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 20.

<sup>36</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 21, «Με κουβέντες του αέρα, που εξηγούν τα πάντα, εκτός από το ίδιο το βασικό σημείο; Ποτέ, πόσο μάλλον που έτσι δεν φτάνει κανείς στην έννοια της αποκάλυψης· απλώς, παραμένει μέσα στη φλυαρία».

<sup>37</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 31, «Επίσης, ήταν μία εποχή, που με την ίδια τιμή, ο άνθρωπος μπορούσε να εξαγοράσει τόσο την ελευθερία, όσο και την α(ν)-ελευθερία, ήταν η ελεύθερη εκλογή της ψυχής και η εγκατάλειψη στην εκλογή».

<sup>38</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 29, «αν εξαιρείται από την αλήθεια, σημαίνει πως είναι αποκλεισμένος· και αν είναι αποκλεισμένος από τον εαυτό του, αυτό δεν σημαίνει τάχα πως είναι δέσμιος;».

<sup>39</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 30, «Γιατί, ενώ πρωτότερα ήμασταν σύμφωνοι, τώρα βρεθήκαμε πέρα από τα κατηγορήματα του δασκάλου».

<sup>40</sup> Κωσταράς Γ.,(1974), *Soeren Kierkegaard ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας*, σ. 147.



διότι τον απελευθερώνει από τα δεσμά που ο ίδιος κατασκεύασε για τον εαυτό του. Δεν υπάρχουν τόσο ισχυρά δεσμά, παρατηρεί ο Kierkegaard, όσο αυτά τα οποία το ίδιο το άτομο κατασκευάζει για τον εαυτό του.<sup>41</sup> Συγκεκριμένα, υπονοείται ότι, όσο ο μαθητής αναζητεί την αυτογνωσία του στη θύμηση, η ελευθερία του εαυτού του εξαρτάται από κάτι το οποίο δεν μπορεί να είναι εγγενές προϊόν της ανθρώπινης βούλησης αλλά είναι συμβεβηκός, γι' αυτό και απομακρύνεται από τον εαυτό του. Ο εγγενής εαυτός αναγνωρίζεται από τον Kierkegaard ως ένα ουσιώδες στοιχείο της ανθρώπινης φύσης το οποίο αποδεικνύει την αλήθεια της υπόστασής του και τον συνδέει αναπόδραστα με το θείο. Την αλήθεια αυτή ο άνθρωπος την βιώνει ως μία πνευματική ατομική κατοχή και αυτό τον ανυψώνει υπεράνω του ζωικού είδους.<sup>42</sup> Με αυτή την ερμηνεία ενεργοποιεί ο Kierkegaard τη βάση της υποκειμενικής συνείδησης. Ο μαθητής είναι δικαιούχος μιας παρακαταθήκης την οποία οφείλει πάντα να λαμβάνει υπόψη του.<sup>43</sup> Η χορήγηση της προϋπόθεσης και της αλήθειας είναι κατάσταση την οποία ο μαθητής δεν έχει δικαίωμα να λησμονήσει, διότι είναι μία παρακαταθήκη. Ως παρακαταθήκη παραμένει μία προϋπόθεση της αλήθειάς του. Αν το άτομο λησμονήσει αυτή την προϋπόθεση της αλήθειας του, τότε λησμονεί την ύπαρξη του Θεού και καθίσταται ανελεύθερο.<sup>44</sup> Αυτή η αποτελεσματικότητα της παρακαταθήκης, στο να κάνει τη θέληση πραγματικότητα, διατηρείται και έτσι η ελευθερία του ατόμου είναι διαφυλαγμένη.<sup>45</sup> Η στιγμή κατά την οποία ο μαθητής γίνεται αποδέκτης της προϋπόθεσης και της αλήθειάς του έχει τα χαρακτηριστικά κάθε χρονικής στιγμής, είναι όμως επιπλέον αποφασιστική και «μεστή αιωνιότητας»<sup>46</sup>. Στη χρονική στιγμή αναγνωρίζεται ότι υπάρχει η δυνατότητα για ένα απόλυτο ξεκίνημα σε αντίθεση με το χρονικό αφετηριακό μηδέν της σωκρατικής άγνοιας. «Ενώ όλη η περιπάθεια της ελληνικής σκέψης συνοψίζεται στην ανάμνηση, η περιπάθεια της δικής μας υπόθεσης συνοψίζεται στη στιγμή! Τι το παράδοξο; Ή μήπως

---

<sup>41</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 32.

<sup>42</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 28..

<sup>43</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 33-.

<sup>44</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα* σ. 31 «Όντως, αυτό ισχύει γιατί χρησιμοποιεί τη δύναμη της ελευθερίας στην υπηρεσία της α(ν)-ελευθερίας, και μάλιστα ελεύθερα: έτσι, αυξάνεται η δύναμη της α(ν)-ελευθερίας αυξημένη από τον άλλο και τον καθιστά δούλο της αμαρτίας».

«Η προϋπόθεση, όντως, ήταν παρακαταθήκη, και ο δικαιούχος οφείλει πάντα να το λαμβάνει υπόψη», .

<sup>45</sup> Hinkson G., (1993), *Kierkegaard's Theology: Cross and Grace. The Lutheran and Idealist Traditions in His Thought* pp. 169-170.

<sup>46</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 34.

είναι αδιάφορο το να περάσουμε από το μη ον στο γίνεσθαι;»<sup>47</sup> Το όνομα που απαιτείται γι' αυτή τη στιγμή είναι «Πληρότητα του χρόνου»<sup>48</sup>, εδώ ο Kierkegaard συμφωνεί με τον Απ. Παύλο.<sup>49</sup>

Έχουμε ήδη επισημάνει ότι το άτομο φέρει πάντα τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου, όταν όμως δέχεται την προϋπόθεση γίνεται ένας καινούριος άνθρωπος, ισχυρίζεται ο Kierkegaard. Αναγνωρίζει δηλαδή μία μεταβολή του ανθρώπου την οποία αποκαλεί μεταστροφή. Πρόκειται για την αντιστροφή από την πορεία της αναλήθειας που απέκλειε τον άνθρωπο από τον εαυτό του.<sup>50</sup> Η αντιστροφή αυτή αφήνει στο άτομο ένα αίσθημα θλίψης που το πραγματώνει με την μετάνοια. Μετάνοια που το ωθεί στην αναγέννηση. Μία δεύτερη γέννηση από το μη ον στο ον,<sup>51</sup> από την αφαιρετική αντίληψη που είχε για τον εαυτό του στη συνειδητοποίηση της ατομικότητάς του.<sup>52</sup> Εδώ το άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αμαρτωλό, έχει δεχτεί πλέον την αναίρεση της δυνατότητάς του, έχει μεταβεί στη χριστιανικότητα.<sup>53</sup>

Η στιγμή, για την οποία τόσο λόγο κάνει ο Kierkegaard, αποκτά το νόημά της, όταν το άτομο την συνδέει με τη γέννηση του Χριστού, όπου εκφράζει την Πληρότητα του Χρόνου, την ενσυνείδητη μεταβολή του ατόμου, η οποία το τοποθετεί μέσα στην αιωνιότητα ως ατομική ύπαρξη και το συνδέει με την αρχέγονη προέλευσή του, τον Θεό. Βέβαια ο Kierkegaard αντιλαμβάνεται ότι η αναγέννηση, η δεύτερη γέννηση ενός ήδη γεννημένου ανθρώπου, είναι ασύλληπτη για τη νόηση, είναι ένα παράδοξο<sup>54</sup> και επιχειρεί μία ερμηνεία αυτής της αντίφασης. Το πεδίο μέσα στο οποίο σύμφωνα με τον Kierkegaard είναι δυνατή η αναγέννηση είναι αυτό της συνείδησης και προϋποθέτει απαραίτητα ένα υποκειμενικό χαρακτήρα. Η συνείδηση αντλεί το έρεισμά της μόνο από

---

<sup>47</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 40.

<sup>48</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 34.

<sup>49</sup> Κωσταράς Γ.,(1974), σ.147.

<sup>50</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 35, «Ως α(ν)-αλήθεια, δεν έπαυε να απομακρύνεται από την αλήθεια».

<sup>51</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 36, «Μόνο που αυτή η μεταβολή, από το μη ον προς το ον, είναι γέννηση. Εντούτοις, όποιος υπάρχει, δεν μπορεί να γεννηθεί· κι όμως, εδώ γεννιέται. Ας αποκαλέσουμε αυτό το πέρασμα αναγέννηση».

<sup>52</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), *Υπαρξιακό και νοητικό γίνεσθαι κατά τον Kierkegaard*, <http://www.philosophicalbibliography.com>, 12/12/2013, σ.37.

<sup>53</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 38 «Πρέπει να είναι ο άνθρωπος που γεννιέται δεύτερη φορά, γιατί, αν το έκανε εκείνος που δεν γεννήθηκε, θα ήταν παραλογισμός· πόσο μάλλον γελοίο θα ήταν δε, αν το επιχειρούσε ο άνθρωπος που δεν γεννήθηκε δεύτερη φορά!».

<sup>54</sup> Τζαβάρας Γ.(2013), σ. 36.

την πραγματικότητα του υποκειμένου. Το μηδέν, το μη ον, ως μία αναιρεμένη ύπαρξη δεν μπορεί να αποκτηθεί αντικειμενικά και σε κανένα χρόνο ή τόπο, παρά, μονάχα τη στιγμή που γίνεται. «Μέσα στη Στιγμή, ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι γεννήθηκε· γιατί η προηγούμενη κατάστασή του, την οποία δεν μπορεί να επικαλεστεί, ήταν το μη ον.»<sup>55</sup>. Μας οδηγεί έτσι ο Kierkegaard σε έναν άνθρωπο ο οποίος παρατηρεί την ατομική του περίπτωση, γι' αυτό ο χαρακτήρας όλων όσων νοήθηκαν καταδεικνύεται και γίνεται σαφής μόνο στον αναγεννημένο άνθρωπο.<sup>56</sup> Ο Kierkegaard θεωρεί ότι η αδυναμία ή η δραστικότητα της σκέψης για την εκκίνηση προς την αναγέννηση ή την παραμονή στο μη ον βρίσκεται στην κατεύθυνση που ακολουθεί η σκέψη. Όταν η σκέψη περιορίζει όλη την προσπάθεια, όλο το πάθος της στην ανάμνηση, ο άνθρωπος διαρκώς βυθίζεται στην ανυπαρξία, την α(ν)-αλήθεια. Όταν η δύναμη της σκέψης, το πάθος της (περιπάθεια) αρχίζει και τελειώνει (συνοψίζεται) στη στιγμή, επιτυγχάνεται το πέρασμα από το μη ον στο γίνεσθαι.<sup>57</sup> Το ον ως γίνεσθαι παραπέμπει τώρα σε μία διαρκή ατομική προσπάθεια, μία κατάκτηση του ατόμου στην προσωπική του πορεία προς την αναγνώριση και την εδραίωση της ατομικότητάς του.

## 2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

### Θεός Έρωτας: πηγή της Αλήθειας.

Ο Kierkegaard θεματοποιεί την κατανόηση της ενσάρκωσης του θείου προσεγγίζοντάς την με δύο τρόπους, φιλοσοφικά και ποιητικά, προκειμένου η αλήθεια την οποία έχουμε περιγράψει ανωτέρω να παρουσιαστεί στο μαθητή. Με το ποιητικό εγχείρημα του δεύτερου κεφαλαίου στο «Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα» περιγράφεται η σχέση μεταξύ θεού και μαθητή με όρους ενός μύθου, αυτού της αγάπης ενός βασιλιά και μιας απλής νέας. Στα επόμενα κεφάλαια του ίδιου βιβλίου, ο Kierkegaard θα συνεχίσει τη συζήτηση για την ενσάρκωση αλλά θα χρησιμοποιήσει γλώσσα η οποία είναι μάλλον περισσότερο φιλοσοφική παρά ποιητική. Σε αυτά τα τελευταία κεφάλαια ο Kierkegaard μιλάει για την ενσάρκωση ως ένα παράδοξο και μάλιστα πραγματικά ως το απόλυτο παράδοξο.

<sup>55</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 39.

<sup>56</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ.38, «Αλλά ποιος θα σκεφτεί την δεύτερη φορά; Πρέπει να είναι ο άνθρωπος που γεννιέται δεύτερη φορά, γιατί, αν το έκανε εκείνος που δεν γεννήθηκε θα ήταν παραλογισμός· πόσο μάλλον γελοίο θα ήταν δε, αν το επιχειρούσε ο άνθρωπος που δεν γεννήθηκε δεύτερη φορά!».

<sup>57</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 40.

Χρησιμοποιεί τη φιγούρα του Σωκράτη προκειμένου να εισαγάγει τη συζήτησή του για την ενσάρκωση όπως έκανε με τη θεωρία του αμαρτήματος και για μία ακόμη φορά αναφέρεται στο ρόλο του Σωκράτη ως δασκάλου. Ο Kierkegaard παρουσιάζει τη ξεχωριστή μορφή του Σωκράτη ως δασκάλου και εστιάζει στο γεγονός ότι ο Σωκράτης, δίδασκε τόσο για να κατανοήσει τον εαυτό του όσο και για να γίνει αφορμή των μαθητών, προκειμένου αυτοί να κατανοήσουν τον εαυτό τους.<sup>58</sup> Ο Kierkegaard μας υπενθυμίζει εδώ ότι η αυτοπραγμάτωση είναι πάντα ένα σημαντικό στοιχείο στην απόφαση μιας ανθρώπινης ύπαρξης να γίνει δάσκαλος.

Ενώ στον άνθρωπο υπάρχουν ορισμένα ευπρόσιτα και κατάλληλα κίνητρα, από τα οποία μπορεί να αναγνωριστεί η απόφασή του να γίνει δάσκαλος<sup>59</sup>, δεν είναι σαφές τί μπορούσε να ενεργοποιήσει το θεό για να γίνει δάσκαλος. Σε αντίθεση με το Σωκράτη, ο Θεός, υποστηρίζει ο Kierkegaard, δεν εμπνέεται από οποιαδήποτε κοινωνική εκδήλωση. Η διδασκαλία δεν εκπληρώνει μία ανάγκη για μάθηση και προσωπική ανάπτυξη στον Θεό· εντελώς αυτάρκης ο Θεός δε χρειάζεται τον μαθητή προκειμένου να καταλάβει τον εαυτό Του.<sup>60</sup> Με μία αναφορά στον Αριστοτέλη, ο Kierkegaard περιγράφει το Θεό ως εκείνον που «ἀκίνητος πάντα κινεῖ», ο οποίος δεν έχει καμία ανάγκη έξω από τον εαυτό του. Όμως, σε αντίθεση με τον ακίνητο αριστοτελικό Θεό, που κινεί τα πάντα, ο Θεός του Kierkegaard δεν είναι μία λογική φιλοσοφική αρχή. Είναι μία ορισμένη οντότητα, της οποίας η σταθερή κίνηση κατευθύνεται από το πάθος ως εσωτερική ανάγκη. Η μόνη αιτία η οποία θα μπορούσε να ωθήσει τον Θεό να γίνει δάσκαλος είναι ο έρωας, «τότε τι άλλο τον κινεί αν όχι ο έρωας, ο οποίος δεν θέλει να ικανοποιήσει μία εξωτερική αλλά μια εσωτερική ανάγκη»<sup>61</sup>. Συνεπώς, είναι η αγάπη η οποία ενεργοποιεί τον Θεό για να γίνει δάσκαλος.

Η αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο είναι ο στόχος των δραστηριοτήτων Του και σε μία τέτοια απόλυτα ανιδιοτελή αγάπη το κίνητρο και ο στόχος πρέπει να συμπίπτουν. Μέσα στη σύνθεση της θείας απόφασης και της ανθρώπινης αφορμής, ξαφνικά η στιγμή

---

<sup>58</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 45.

<sup>59</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 45-46, «Ω σπάνις των ημερών μας, όπου δεν βλέπουμε κανέναν να πηγαίνει μακρύτερα από τον Σωκράτη στην τέχνη της αυτοεκτίμησης, της προώθησης ενός μαθητή, της ύπαρξης ενός σόφρονος εμπορίου ή του να βρίσκει ευχαρίστηση στις θερμές θωπίες του θαυμασμού!».

<sup>60</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 46. «Αλλά ο θεός δεν έχει ανάγκη μαθητού για να δει ξεκάθαρα τον εαυτό του».

<sup>61</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 46.

ολοκληρώνεται και αποκτά σημασία. Προκύπτει τότε το παράδοξο, δηλαδή παρόλη την ασυμβατότητά τους ενοποιούνται, «η στιγμή γεννιέται από τη σχέση της αιώνιας απόφασης με την άνιση αφορμή»<sup>62</sup>. Ο Θεός μετά φροντίζει να εγκαθιδρύσει μία σχέση αγάπης με τον μαθητή, όμως η εγκαθίδρυση μιας τέτοιας σχέσης δεν είναι ένα απλό ζήτημα, διότι μία τεράστια ανισότητα υπάρχει μεταξύ του μαθητή και του θεού. Ο Θεός-δάσκαλος δεν βρίσκεται σε μία αμοιβαία σχέση με τον άνθρωπο όπως ο Σωκράτης. Ο μαθητής είναι πλήρως εξαρτημένος από τον Θεό, στον οποίο οφείλει τα πάντα· εάν δεν ήταν για χάρη του Θεού η παροχή της προϋπόθεσης, ο μαθητής δεν θα ήταν σε θέση να επιτύχει την αλήθεια. Θα υπενθυμίζονταν στον τελευταίο, ότι είναι μέσα στην α(ν)-αλήθεια από δικό του λάθος, έτσι ο Θεός δεν είναι υποχρεωμένος να κάνει τίποτα, δεν οφείλει στον μαθητή τίποτα. Εντούτοις, ο Θεός σχεδόν κρατάει για τον εαυτό του ότι μπορεί να απορρίψει τον μαθητή, κρατάει «τη γνώση της αδυναμίας», τον έρωτά του για τον μαθητή, διότι διαφορετικά, η κατανόηση και η ισότητα εξαφανίζονται και ο έρωτας είναι δυστυχία. Χωρίς την υποψία αυτής της θλίψης ο άνθρωπος «είναι ταπεινή ψυχή, του λείπει η εικόν αυτή και η επιγραφή»<sup>63</sup>. Εδώ μπορούμε να ανιχνεύσουμε μία βάση της ελευθερίας του ανθρώπου, ως ελευθερία επιλογής, η οποία επικυρώνει το καλό πάνω στο οποίο στέκεται, δηλαδή τη Χάρη του Θεού. Κατόπιν ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να συνεχίσει μέσα στην πίστη.<sup>64</sup>

Εξ αιτίας της θεμελιώδους διαφοράς μεταξύ του Θεού και του μαθητή, ο Kierkegaard, περιγράφει τον έρωτα του Θεού ως δυστυχισμένο<sup>65</sup>, και διαχωρίζει μεταξύ δύο τύπων δυστυχισμένου έρωτα. Επισημαίνει ότι στον πρώτο τύπο η αδυναμία των εραστών οφείλεται σε εξωτερικές συνθήκες αρχικά, εσωτερικά όμως δεν υπάρχει λόγος ματαίωσης της σχέσης και αυτή είναι η θλίψη του πεπερασμένου, του χρονικού έρωτα, ο οποίος μπορεί να πραγματοποιηθεί στην αιωνιότητα. Ο δεύτερος τύπος δυστυχισμένου έρωτα, που βασανίζει τον Θεό είναι περισσότερο προβληματικός. Οι εραστές δεν μπορούν να έχουν ο ένας τον άλλον ούτε χρονικά ούτε μέσα στην αιωνιότητα εξ αιτίας της ανισότητας και της αδυναμίας που εμποδίζει την κατανόηση. Η αγάπη του Θεού θα συνεχίζει να είναι δυστυχής, εκτός, εάν αρθεί η ανισότητα μεταξύ του μαθητή και του

---

<sup>62</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 47.

<sup>63</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 53-54.

<sup>64</sup> Hinkson G., (1993), p. 175.

<sup>65</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 48.

Θεού. Φυσικά, μόνο ο Θεός είναι γνώστης της κατάστασης, ο μαθητής έχοντας δεσμεύσει τον εαυτό του στην α(ν)-αλήθεια δεν γνωρίζει καν ότι είναι ο αγαπημένος του Θεού. Αυτή η θλίψη είναι μεγάλης βαθύτητας και ανήκει μόνο στον ανώτερο άνθρωπο, είναι δε ο μόνος που μπορεί να καταλάβει την «ακατανοησία»<sup>66</sup>. Κατά βάθος όμως, υποδεικνύει ο Kierkegaard, η θλίψη ανήκει στο Θεό, «εφόσον καμιά ανθρώπινη σχέση δεν μπορεί να έχει κάποια εδραία αναλογία»<sup>67</sup>.

Ο Kierkegaard δεν αντιμετωπίζει την ανισότητα μεταξύ του Θεού και του μαθητή ως μεταφυσική, δεν εδραιώνει την ανισότητα στην αντίθεση της άπειρης φύσης του Θεού και της πεπερασμένης φύσης του ανθρώπου. Η ανισότητα στηρίζεται αποκλειστικά στην εξάρτηση του ανθρώπου από το Θεό, και αυτή την αναλογία τη βρίσκει και στη σχέση μεταξύ του βασιλιά και της κόρης. Στόχος του στοχασμού του Kierkegaard, υπενθυμίζουμε, είναι να δείξει έναν εναλλακτικό τρόπο προσέγγισης της αλήθειας και πώς αυτός επιτυγχάνεται σε αντίθεση με τον τρόπο μεταξύ του Σωκράτη και των μαθητών του. Στη σωκρατική σχέση υπάρχει μία φυσική ισότητα μεταξύ των μαθητών και του δασκάλου και ως εκ τούτου κάθε μαθητής είναι τελικά υπεύθυνος να φθάσει στην αλήθεια με τις δικές του δυνάμεις, εφόσον η γνώση είναι ανάμνηση. Επιπλέον, αμφότεροι ο δάσκαλος και οι μαθητές, συμμετέχουν αμοιβαία στην παροχή και λήψη γνώσης, η οποία λαμβάνει χώρα στην ανθρώπινη κοινωνία. Με αποτέλεσμα μία ανθρώπινη ύπαρξη να μην είναι οφειλέτης σε μία άλλη με οποιαδήποτε ανώτερη έννοια. Ο Kierkegaard, θα καθιερώσει την εξάρτηση του μαθητή από τον Θεό ως μία από τις κυριότερες προϋποθέσεις για την εναλλακτική υπόθεσή του.

Επειδή δεν υπάρχει τέλεια αναλογία μεταξύ του Θεού και του δασκάλου, ο Kierkegaard θα εισαγάγει το μύθο του βασιλιά, ο οποίος ερωτεύεται μία νέα χωρική, ως μία επαρκή αναλογία. Ο ποιητικός μύθος επιτυγχάνει το σκοπό του, αποτελεσματικά αποδίδει την ανισότητα μεταξύ του Θεού και του μαθητή και μεταφέρει τη λύπη που προκαλεί στον Θεό. Σχεδιάζοντας πώς θα πετύχει να κερδίσει την κόρη ο βασιλιάς διαπιστώνει ότι απλά, με το να την κάνει βασίλισσά του, της προσφέρει μία χάρη, για την οποία η κόρη δεν θα είναι ποτέ επαρκώς ικανή να τον ευχαριστήσει. Ο βασιλιάς μόνος του παγιδεύεται στο συναίσθημα της λύπης, που του προκαλεί η σκέψη ότι η κόρη

---

<sup>66</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 49.

<sup>67</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 49.

μπορεί να μην αποκτήσει επαρκή αυτοπεποίθηση, ώστε να ξεχάσει την μεταξύ τους διαφορά. Κάτι που μόνο ο βασιλιάς επιθυμεί να ξεχάσει.<sup>68</sup> Ο βασιλιάς βρίσκεται σε δύσκολη κατάσταση. Η αληθινή αγάπη επιθυμεί να εμπνεύσει αυτοεκτίμηση στον αγαπημένο, όμως η αγάπη του βασιλιά μπορεί να προκαλέσει αντίθετο αποτέλεσμα. Η πράξη του πιθανόν να καταστρέψει την αίσθηση αυτοεκτίμησης της αγαπημένης του λειτουργώντας ως υπενθύμιση της ταπεινότητάς της.

Αυτό που τονίζει ο Kierkegaard με την ανωτέρω αναφορά, δηλαδή την εξάρτηση του ανθρώπου από τον Θεό όπως αυτή της κόρης από τον βασιλιά, μπορεί να κατανοηθεί με μία αναγωγή στη συζήτηση ότι η συναίσθηση του αμαρτήματος συγκροτεί το μαθητή και τον καθιστά ικανό να γίνει ένας αληθινός εαυτός, το οποίο είναι απαραίτητο εάν αυτός θέλει να εγκαθιδρύσει μία σχέση με το Θεό· σχέση η οποία οδηγεί τον άνθρωπο στην αποδοχή της συνείδησης του αμαρτήματος και της συγχώρεσης. Εφόσον δε, η συναίσθηση του να είσαι αμαρτωλός και να είσαι συγχωρεμένος είναι εξίσου παρούσες στη συνάντηση με την αποκάλυψη του Θεού, είναι ο εν εξελίξει στόχος του μαθητή, ο οποίος θα ισορροπήσει αυτούς τους δύο πόλους. Η επιτυχία όμως του μαθητή με αυτό τον τρόπο δεν είναι καθόλου εγγυημένη,<sup>69</sup> ο μαθητής αντί να ανταποκριθεί στην αποκάλυψη του Θεού με πίστη, ίσως τραυματιστεί από τη θέα της αμαρτωλότητάς του και απελπιστεί για την αμαρτία· ή γνωρίζοντας ο μαθητής ότι ο Θεός τον συγχωρεί ίσως απελπιστεί για τη συγχώρεση, την οποία θα θεωρήσει ότι δεν δικαιούται. Η κατάσταση του αμαρτήματος ως εμμονή στην συνειδητή αμαρτία, έχει τη βάση της στην αυτοσυνείδηση του ατόμου.<sup>70</sup> Η ανάπτυξη αυτού του θέματος θα μας απασχολήσει περαιτέρω στη συζήτηση για την συγκρότηση του Εγώ. Θα ήταν καλύτερα για το μαθητή να μην είχε συνειδητοποιήσει τη γνώση της ύπαρξης του Θεού και ως εκ τούτου την αμαρτία του; Θα ήταν καλύτερα για την κόρη να παραμείνει στο απλό φυσικό της

---

<sup>68</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 51, «Απομονωμένος ο τελευταίος, έφερνε και ξανάφερνε στον νου του τη θλίψη του: η κόρη θα ήταν ευτυχής με αυτόν τον γάμο; Θα είχε το σθένος να μη σκεφτεί ποτέ αυτό που πάσχισε να λησμονήσει ο βασιλιάς, ότι δηλαδή το βασιλικό του αξίωμα δεν ταίριαζε με την φτωχή κόρη;».

<sup>69</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σσ. 52-53, «παρότι πιστεύουμε ότι έχουμε φύγει μακριά, ο μαθητής βρίσκεται στην α(ν)-αλήθεια, μάλιστα με δική του υπαιτιότητα-παρότι είναι ερωτικό αντικείμενο του θεού, που θέλει να γίνει δάσκαλός του και μεριμνά να αποκαταστήσει την ισότητα».

<sup>70</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς θάνατον, η έννοια της απελπισίας*, μτφρ. Παπαγιώργη Κ., εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, σ. 207.

περιβάλλον, όπου δεν θα ανησυχούσε για την ταπεινότητά της, όπως αυτή θα ανησυχούσε στο παλάτι του βασιλιά;

Στο ανωτέρω ερώτημα εκφράζεται η ανησυχία του Θεού. Υπάρχει κίνδυνος να βλάψει αυτό που ελπίζει να σώσει, «γιατί ο μίσχος του κρίνου είναι τρυφερός και σπάζει εύκολα».<sup>71</sup> Ο στόχος της κατάκτησης της αγάπης του μαθητή φαντάζει πιο επίπονος από την προάσπιση και δημιουργία του σύμπαντος.<sup>72</sup> Ο βασιλιάς, σαν τον Θεό, αναγνωρίζει ότι όχι μόνο ίσως αποτύχει να κερδίσει την κόρη αλλά μπορεί ακόμη περισσότερο να την τραυματίσει με την απόπειρα. Αυτή είναι μία δυσκολία που κάνει την ιστορία του Θεού μία ιστορία θλίψης. Ο Kierkegaard υπαινίσσεται ότι η θλίψη του Θεού δεν περιορίζεται στην παράδοσή Του στον θάνατο αλλά Αυτός υποφέρει κάθε στιγμή από τη γήινη ζωή Του, διότι πολλοί θα Τον παρεξηγήσουν. Η ίδια πράξη με την οποία Αυτός αναλαμβάνει να προσεγγίσει το κάθε υποκείμενο και να εγκαθιδρύσει μία σχέση μαζί του, ίσως γίνει αυτή η οποία τους χωρίζει.

Υπάρχουν δύο τρόποι για να επιτευχθεί η ισότητα, ο βασιλιάς θα μπορούσε είτε να ανυψώσει την κόρη στο επίπεδό του είτε θα μπορούσε να κατέβει στο δικό της επίπεδο. Για την πρώτη περίπτωση ο Kierkegaard μας παρουσιάζει ένα ζεύγος δυνατών περιπτώσεων με τις οποίες ο βασιλιάς θα μπορούσε να το πετύχει. Από την μία πλευρά ο βασιλιάς μπορεί να την εντυπωσιάσει, με τη θέση της βασίλισσας που της προσφέρει. Επιστρέφοντας στο Θεό εξηγεί ότι Αυτός θα μπορούσε να τραβήξει το μαθητή πέρα από τον εαυτό του με επαίνους, να τον τέρψει με ευχαρίστηση για χίλια χρόνια, επιτρέποντάς του να ξεχάσει την παρανόηση στο θόρυβο της χαράς.<sup>73</sup> Όμως, αυτή είναι μία ατελής έκφραση του έρωτα και ο Θεός θα αντιλαμβανόταν ότι εξαπάτησε το μαθητή.<sup>74</sup> Επίσης, ο βασιλιάς θα μπορούσε φαινομενικά να παραβιάσει την ελευθερία της κόρης, ώστε να έρθει σε σχέση μαζί του με πλήρη συνείδηση της κατωτερότητάς της. Η κόρη ίσως να ήταν ευτυχής μέσα στη σχέση, αλλά ο βασιλιάς γνωρίζοντας την ανειλικρίνειά του δεν

---

<sup>71</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 56.

<sup>72</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 61, «Τι φορτίο και αυτό, να σηκώνει τον ουρανό και τη γη με ένα πανίσχυρο fiat (γεννηθήτω), ώστε όλα να κινδυνεύουν να καταρρεύσουν, αν λείπει το παραμικρό διάστημα χρόνου! Αλλά και τι ανάλαφρο φορτίο, όταν, αντί να φέρεις τη δυνατότητα σκανδάλου του ανθρώπινου γένους, γίνεσαι από αγάπη ο σωτήρας του!».

<sup>73</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 54, «Ο Θεός ανυψώνει τον μαθητή ως τη δική του θέση, τον δοξάζει, τον τέρπει με μία παναιώνια χαρά (χίλια χρόνια δεν είναι τάχα γι' αυτόν μια μόνο μέρα;)».

<sup>74</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 56-57.



θα ήταν. Εδώ, ο παραλληλισμός στη σχέση μεταξύ Θεού και μαθητή, αφορά στην αμαρτωλότητα του μαθητή. Σε αντιστοιχία με το Θεό και το μαθητή, ο Θεός μπορεί να είχε επιλέξει να ελευθερώσει το άτομο από την αμαρτία με τέτοιο τρόπο, ώστε το τελευταίο να μην θυμάται ότι ήταν άλλοτε ένας αμαρτωλός, που δεν διατηρήθηκε σε αυτή την κατάσταση<sup>75</sup> αλλά μία τέτοια απάτη δύσκολα μπορεί να χαρακτηριστεί αληθινή ελευθερία. Η ανησυχία του Θεού εκφράζεται στα όρια της αντοχής της και τονίζεται η αντίφαση και η ανισότητα της σχέσης.<sup>76</sup> Η δεύτερη δυνατότητα θα ήταν ο βασιλιάς να ανυψώσει την κόρη στο επίπεδό του: «Έτσι, ο βασιλιάς κατάφερε να εμφανιστεί στην λαϊκή κόρη μέσα σε όλη του τη δόξα, σαν ήλιος πάνω στην καλύβα της, λάμποντας στην άκρη της γης όπου ανέτειλε και κάνοντάς την να λησμονήσει τον εαυτό της μέσα σε ένα λατρευτικό θαυμασμό»<sup>77</sup>, όμως και αυτή η προσέγγιση είναι προβληματική. Πρώτον, επειδή ο βασιλιάς αγαπάει την κόρη και δεν επιθυμεί «τη δική του εξύμνηση αλλά εκείνη της κόρης.»<sup>78</sup> και δεύτερον, ο πρώτος επιθυμεί η κόρη να τον αγαπήσει για τον εαυτό του όχι για τη δύναμή του και τον πλούτο· εάν ο βασιλιάς χρησιμοποιούσε τη θέση του για να έλξει την κόρη, δεν θα μπορούσε να είναι σίγουρος, ότι η ανταπόκρισή της θα οφειλόταν σε αυτόν ή στην επίδειξη του βασιλείου.<sup>79</sup> Ως ειλικρινής εραστής ο βασιλιάς, επιθυμούσε η κόρη να ανταποκριθεί με ελευθερία και αυτοσεβασμό. Έχουμε όμως παρατηρήσει στα παραδείγματα ότι, εάν ο βασιλιάς ανύψωνε την κόρη στο επίπεδό του, άθελά του θα επιβαλλόταν στην ελευθερία της και θα της επέτρεπε να συγκροτήσει μία απατηλή αυτό - εκτίμηση. Επομένως, αντί να ανυψώσει την κόρη στο επίπεδό του ο βασιλιάς, αποφασίζει να κατέβει στο δικό της. Ο βασιλιάς το επιτυγχάνει προσερχόμενος στην κόρη με το ένδυμα του χωρικού, το απλό ένδυμα του τελευταίου θα προστατέψει την κόρη από τον περισπασμό της δύναμης και του πλούτου του.<sup>80</sup> Θα είναι τώρα αυτή

---

<sup>75</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 58, «Όπως για τη σωκρατική σκέψη ο έρωτας του δασκάλου δεν είναι παρά έρωτας ενός απατεώνα, αν αφήσει τον μαθητή να πιστέψει ότι είναι όντως ο οφειλέτης του, ενώ θα έπρεπε να τον βοηθήσει να είναι αυτόρκης, έτσι και η αγάπη του Θεού, αν θέλει να είναι ο δάσκαλος, οφείλει να είναι μια αγάπη που σπεύδει σε βοήθεια αλλά γεννοβολά».

<sup>76</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 57, «Ποιος κατανοεί αυτή την επώδυνη αντίφαση; Να μην αποκαλύπτεις, και να θανατώνεις την αγάπη; να αποκαλύπτεις, και να προκαλείς τον θάνατο της αγαπημένης».

<sup>77</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 55.

<sup>78</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 55.

<sup>79</sup> Kierkegaard S., (1998), Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 56. «Αν έδινε στον έρωτά του μία ατελή έκφραση, θα επρόκειτο για μια εξαπάτηση στα μάτια του».

<sup>80</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 56, «Αρα, δεν είναι αυτός ο δρόμος που καθιστά ευτυχή τον έρωτα· ίσως να κάνει φαινομενικά ευτυχή τον έρωτα του μαθητή ή της

ελεύθερη να ανταποκριθεί στον ίδιο τον άνδρα παρά στην αίγλη της θέσης του. Να εμφανιστεί ο βασιλιάς ενώπιον της κόρης στο μεγαλείο του θα ήταν πολύ για την κόρη, όπως θα ήταν πάρα πολύ για τον μαθητή, εάν ο Θεός ήταν να εμφανιστεί ενώπιόν του στη δόξα.<sup>81</sup>

Η ενότητα με το Θεό πρέπει να εδραιωθεί συνεπώς με άλλο τρόπο. Διαπιστώνουμε ότι η αναλογία μεταξύ του Θεού και του βασιλιά αποδεικνύεται ατελής. Ο βασιλιάς φορά μόνο το ένδυμα του χωρικού, δεν γίνεται χωρικός. Ο Θεός, όταν κατεβαίνει στο επίπεδο του μαθητή με την ανθρώπινη μορφή, δεν ενδύεται μια μεταμφίεση· ο Θεός γίνεται πραγματικά άνθρωπος. Ο Kierkegaard τονίζει ότι «αυτή η μορφή δεν είναι δανεική, σαν το φτωχικό πανωφόρι του βασιλιά, που δεν του κάνει και τον προδίδει· ούτε ένα δάνειο, σαν τον ελαφρύ χιτώνα του Σωκράτη».<sup>82</sup> Ο Θεός δεν αναλαμβάνει καμμία ανθρώπινη μορφή, καθώς επιθυμεί να εγκαθιδρύσει μία σχέση αγάπης με όλες τις ανθρώπινες υπάρξεις, ο Θεός θα αναλάβει τη μορφή του υπηρέτη. Ως υπηρέτης ο Θεός «εμφανίζεται ίσος με τον πλέον ταπεινό».<sup>83</sup> Η ανθρώπινη υπόσταση του Θεού για τον Kierkegaard είναι τόσο πραγματική, που ούτε και Αυτός είναι σε θέση να την αφαιρέσει.<sup>84</sup> Μετά την ολοκλήρωση της ιστορίας της ενσάρκωσης, με την μορφή του μύθου του βασιλικού έρωτα για την νεαρή χωρική, ο Kierkegaard επιστρέφει σε μία επιχειρηματολογία, η οποία φαίνεται να ακολουθεί την αναγωγή του στη μη-Σωκρατική οπτική για την Αλήθεια. Μιλάει πλέον για το παράδοξο αναφερόμενος στη διττή φύση του Χριστού, αυτός ο Χριστός που πιστεύεται να είναι αμφότερα όντως Θεός και όντως άνθρωπος βρίσκεται σίγουρα στην καρδιά του παράδοξου.<sup>85</sup>

---

κόρης, αλλά όχι του δασκάλου ή του βασιλιά, που καμιά ανταπάτη δεν θα μπορούσε να τους ικανοποιήσει.».

<sup>81</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 56, «Ενώ τώρα, πλήρη εμπιστοσύνης, αφήνουν αμέριμνα τον άνεμο να πνέει μέσα στον λειμών· στην άλλη περίπτωση, τι μαρασμός και τι αδυναμία να σηκώσουν έστω το κεφάλι τους!».

<sup>82</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 60.

<sup>83</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 60.

<sup>84</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 62, «Αλλά η μορφή του υπηρέτη δεν αποτελούσε δάνειο, ως εκ τούτου ο θεός οφείλει να υποφέρει, να υποστεί, να ανθέξει τα πάντα, την πείνα στην έρημο, τη δίψα στα βασανιστήρια, την εγκατάλειψη στον θάνατο, να εξισωθεί απολύτως με τον έσχατο των εσχάτων...Τι άνθρωπος!».

<sup>85</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 68, «Νιώθω όμως την ψυχή μου γεμάτη με μια νέα απορία, και μάλιστα ένα θαυμασμό! Γιατί πόσο παράδοξο θα ήταν αν επρόκειτο για μια ανθρώπινη επινόηση!».

### 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Το άλμα στο παράδοξο ως συνέπεια του πάθους της πίστης.

Ο Kierkegaard προκειμένου να ανοίξει τη συζήτηση για το απόλυτο παράδοξο ως μία μεταφυσική χίμαιρα, όπως το χαρακτηρίζει, θα αναφερθεί εκ νέου στο Σωκράτη. Τώρα όμως, για να υποδείξει το πάθος της διάνοιας του ανθρώπου για την αλήθεια. Ο ίδιος ο Σωκράτης αναρωτιέται και εκφράζει την απορία του για τη φύση του ως ανθρωπογνώστης.<sup>86</sup> Αυτό είναι το παράδοξο πάθος της σκέψης, το οποίο ωθεί την ανθρώπινη διάνοια στην αμφιβολία,<sup>87</sup> στον κλονισμό που επιφέρει και τη συντριβή της, εφόσον η διάνοια επιχειρεί να ανακαλύψει «κάτι το οποίο δεν μπορεί να σκεφτεί»<sup>88</sup>. Το πάθος της σκέψης είναι τόσο πραγματικό, ώστε υπάρχει κατά βάθος ακόμα και στη σκέψη του ατόμου με την έννοια ότι, όταν αυτό σκέπτεται, συμμετέχει σε μια διαδικασία υπέρβασης του εαυτού του.<sup>89</sup> Το πάθος δηλαδή είναι δυναμικό στοιχείο για την ανθρώπινη ύπαρξη· γεγονός όμως, που η συνήθεια δεν επιτρέπει στο άτομο να το ανακαλύψει. Το δυναμικό στοιχείο του πάθους είναι η αφετηρία του ατόμου που το ωθεί σε μία αδιάκοπη κίνηση, την κίνηση του απείρου, την «επανάληψη», εφόσον έτσι δύναται να υπερβαίνει τη συνήθεια, να απορρίπτει την καθημερινή, άμεσα συναντώμενη πραγματικότητα, για να στραφεί προς το ιδεώδες.<sup>90</sup> Αν υποθέσουμε, λέει ο Kierkegaard, ότι, εκμεταλλευόμενοι με γόνιμο τρόπο την ελληνική φιλοσοφία, γνωρίζουμε τί είναι ο άνθρωπος, τότε διαθέτουμε το «κριτήριο αναζήτησης, αμφιβολίας, αξίωσης ή καρποφόρας εκμετάλλευσης όλης της ελληνικής φιλοσοφίας».<sup>91</sup> Αυτό παρέχει επαρκή αιτιολόγηση στον Kierkegaard ότι είναι αποδεκτή η πρότασή του για την αλήθεια του ατόμου και για τον τρόπο που αυτό μπορεί να την αποκτήσει. Υπενθυμίζει όμως ότι η αλήθεια δεν πρέπει να περιορισθεί στη σωκρατική ανάμνηση και στη θέσης της για την ατομικότητα. «Ότι όλος ο άνθρωπος ενέχεται στην ατομικότητα».

Ο Kierkegaard διευκρινίζει ότι πράγματι υπάρχει επαρκής γνώση για το τί είναι ο άνθρωπος, την οποία δεν υποτιμά, και η οποία, αν και αυξάνει σε σπουδαιότητα και

---

<sup>86</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 71.

<sup>87</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 72, «και είναι υπέρτατο πάθος της διάνοιας να αναζητεί τον κλονισμό».

<sup>88</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 72.

<sup>89</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 72.

<sup>90</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 25, σημ. 12.

<sup>91</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 72-73.

γίνεται αλήθεια, δεν παύει να είναι γνώση μέσα στα όρια του νου. Πέρα από τη διάνοια υπάρχει όμως το παράδοξο πάθος της, το οποίο αντιδρά στην αυτογνωσία του ατόμου. Το άτομο δεν είναι πλέον βέβαιο για τη γνώση που διαθέτει για τον εαυτό του και αμφιβάλλει.<sup>92</sup> Ο Kierkegaard επισημαίνει ότι στην πραγματικότητα η ουσιαστική γνώση είναι πέρα από την κατανόησή μας, στο βαθμό που δεν μπορούμε να την πλησιάσουμε αντικειμενικά. Θεωρεί δε ότι εμφανίζεται σε μας με τη μορφή του παράδοξου. Μόνο με τους όρους του οντολογικού παράδοξου μπορούμε να αντιληφθούμε τη φύση του Χριστού, ως πλήρως θεία και πλήρως ανθρώπινη. Κανένας δεν μπορεί να καταλάβει πώς ένας τέτοιο υποκείμενο θα μπορούσε να υπάρξει. Ο Kierkegaard δεν εστιάζει το ενδιαφέρον του στη λογική αντίφαση, διότι η διττή φύση του Χριστού δεν παρουσιάζεται με μία κατ' αντίφαση πρόταση. Δεν επιδιώκει ο Kierkegaard να μας κάνει να πιστέψουμε ή να έρθουμε σε επαφή με το αδύνατο ή το αντιφατικό αλλά μάλλον με το αδιανόητο.

Ο Kierkegaard στη συνέχεια θα επιχειρήσει να προσδιορίσει τί είναι αυτό πάνω στο οποίο προσκρούει η διάνοια με το παράδοξο πάθος της αντιδρώντας έτσι στην αυτογνωσία του ατόμου. «Είναι το Άγνωστο»<sup>93</sup>. Αυτό το Άγνωστο δεν έχει τίποτα το ανθρώπινο. Το άτομο βρίσκεται εκεί «σε άγνωστο τόπο», οδηγείται στην αυτογνωσία του, συμβατικά αυτό το Άγνωστο είναι που μπορούμε να ονομάσουμε *θεό*. Το Άγνωστο ως προς την ύπαρξή του δεν αποτελεί περιεχόμενο της διάνοιας, καθώς αυτή δεν έχει ιδέα «περί αυτού»<sup>94</sup>. Τουτέστιν, ο Kierkegaard ξεχωρίζει, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, τη διάνοια από την περιοχή όπου το άτομο μπορεί να αντλήσει το περιεχόμενο της αλήθειας του. Μην λησμονούμε ότι η περιοχή της αλήθειας του ατόμου παραμένει το ζητούμενο. Τί σημαίνει λοιπόν αυτή διάκριση και πώς προκύπτει σύμφωνα με τον στοχασμό του Kierkegaard; Η απόπειρα να αποδειχτεί η ύπαρξη του θεού είναι λάθος να αντιμετωπισθεί ως κάτι για το οποίο αμφιβάλλει κανείς, γιατί από το ξεκίνημα περιλαμβάνεται μέσα στη σκέψη η προϋπόθεση ότι υπάρχει. Η απόδειξη στρέφεται σε άλλα πράγματα και η αναζήτηση είτε βρίσκεται στο πεδίο των αισθητών «χειροπιαστών πραγμάτων»<sup>95</sup> είτε στο πεδίο των ιδεών, με αποτέλεσμα το συμπέρασμα να μην καταλήγει ποτέ στην ύπαρξη, αλλά να ξεκινά από αυτήν. Όπως παραδείγματος χάριν, η

---

<sup>92</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 75.

<sup>93</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 76.

<sup>94</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 76.

<sup>95</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 77.

απόδειξη της ύπαρξης μιας πέτρας μας λέει μόνο ότι αυτό το υπάρχον πράγμα είναι μια πέτρα. Είτε ονομάσουμε την ύπαρξη κατηγορημα (accessorium) είτε (prius) ιδεολόγημα, ποτέ δεν θα είναι αποδείξιμη επισημαίνει ο Kierkegaard.<sup>96</sup> Έμμεσα, ο Kierkegaard μας προειδοποιεί εδώ ότι κάθε προσπάθεια από το ίδιο το άτομο να αποδείξει την ύπαρξή του είναι άκαιρη, διότι αυτό υπάρχει «με ή χωρίς απόδειξη» και κινδυνεύει να αποδείξει για το ίδιο ή για τον θεό ότι αρχίζει να υπάρχει μόνο μετά την απόδειξη.<sup>97</sup>

Θα μπορούσε άραγε να αποδειχτεί η ύπαρξη ενός ατόμου από τις πράξεις του; Όχι, παρατηρεί ο Kierkegaard, εφόσον η απόδειξη δεν μπορεί να συνδέσει τις πράξεις με το συγκεκριμένο άτομο, όταν αγνοώ τον υπαίτιο των πράξεων.<sup>98</sup> Οι πράξεις όμως του Θεού, συνδέονται με μία απόλυτη σχέση με Αυτόν, καθώς ο Θεός δεν είναι «λέξη αλλά έννοια».<sup>99</sup> Επίσης οι πράξεις του Θεού δεν είναι εύκολο να προσδιορισθούν, διότι η ύπαρξή του Θεού, δεν είναι άμεση για τα ανθρώπινα όρια<sup>100</sup>. Μία απόδειξη δε, έμμεση, μέσω των εκδηλώσεων της ύπαρξης του Θεού στην οικονομία της φύσης δια της Θείας Πρόνοιας θα ενέπλεκε τον άνθρωπο στις πιο φοβερές συνειδησιακές ανησυχίες. Ο Kierkegaard εκφράζει την αντίρρησή του για την άντληση επιχειρημάτων προς απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, από μία ιδεατή τάξη πραγμάτων, καθώς θεωρεί ότι είναι αδύνατη η αναγωγή στην ύπαρξη του Θεού. Η απόδειξη, υποδεικνύει, θα είναι πάντα ανοικτή στην αμφιβολία, «ακόμη και αν αρχίζα» λέει ο Kierkegaard, «δεν θα τελείωνα ποτέ, και επιπλέον θα μου χρειαζόταν μεγαλύτερη και αδιάκοπη δύναμη in suspensio, με τον φόβο ότι αίφνης, θα συμβεί κάτι τρομερό, όσο η απώλεια των μικρών μου αποδείξεων». <sup>101</sup> Ουσιαστικά αυτό που τονίζεται είναι ότι η ιδέα να αποδείξουμε την ύπαρξη του Θεού είναι παράλογη, εκτός αν αντιμετωπίσουμε το ζήτημα ως βρισκόμενο εκτός ελέγχου και αυτό μπορεί να είναι κίνητρο για τη σκέψη. «Αρχίζοντας, προϋπέθεσα λοιπόν τον ιδεαλισμό, καθώς και την επιτυχία μου έκβαση· αλλά τί άλλο έκανα από το να

---

<sup>96</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 77.

<sup>97</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 78.

<sup>98</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 78.

<sup>99</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 79.

<sup>100</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 80, «Αρα, τις πράξεις του Θεού μόνο ο θεός μπορεί να τις διαπράξει· πολύ καλά, αλλά ποιες είναι οι πράξεις του θεού; Δεν υπάρχει άμεση ύπαρξη, δια των πράξεων της οποίας να αποδείξω την ύπαρξή του».

<sup>101</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 81.

προϋποθέσω την ύπαρξη του θεού, η εμπιστοσύνη μου στον οποίο, αποτελεί το πρώτο μου κίνητρο;», παρατηρεί ο Kierkegaard.<sup>102</sup>

Στη συνέχεια ο Kierkegaard θα στρέψει τη συζήτηση για την ύπαρξη του θεού στην πρόσκρουση της διάνοιας με το Άγνωστο. Σειρά έχει τώρα να δειχθεί ο ρόλος της στιγμής, του χρόνου, όταν η διάνοια επιχειρεί να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού. Παρομοιάζει αυτή την προσπάθεια ως ένα ασταθές παιγνίδι των λέξεων, εφόσον διαρκεί χωρίς να προκύπτει κάποιο συμπέρασμα. Της λείπει ένα σύμμετρο προς τον άνθρωπο υπόβαθρο, να έχει δηλαδή τη βάση του στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Αυτό, για τον Kierkegaard, δεν μπορεί παρά να είναι η απόφαση του ανθρώπου να πιστέψει, να παγιώσει την απόδειξή του και αυτό είναι κάτι δικό του. Είναι μέρος της δικής του εμπειρίας και το έχει κατορθώσει με την πίστη, στη στιγμή, είναι ένα *άλμα*.<sup>103</sup> Μόνο με ένα άλμα από την αμφιβολία στην πίστη, από την αβεβαιότητα στην βεβαιότητα, είναι σε θέση ο άνθρωπος να αρχίσει την απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού.<sup>104</sup> Διαφορετικά, ή δεν θα αρχίσει φοβούμενος εν μέρει την αποτυχία από την πιθανότητα μη ύπαρξης του Θεού ή εν μέρει επειδή δεν έχει με τί να αρχίσει. Η πίστη στο Θεό είναι μία αγωνιστική και συχνά φοβερή πάλη του ατόμου να έρθει σε σχέση με το Θεό. Δεν υπάρχουν, τονίζει ο Kierkegaard, σταδιακές συσσωρεύσεις αισθητηριακών δεδομένων ή λογικές αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού. Η πραγμάτωση της πίστης είναι μία πράξη ενάντια στο φόβο, την αμφιβολία και την αμαρτία. Το άλμα δεν είναι εκτός απερισκεψίας αλλά εκτός γνώσης και επιτυγχάνεται με την βούληση που απορρέει από την πίστη, στη στιγμή.<sup>105</sup>

Η ανησυχία του Kierkegaard είναι να φωτίσει τη σημασία του άλματος στην επίτευξη της ατομικότητας για το υπάρχον υποκείμενο. Να καταδείξει την απόλυτη σχέση με τον Θεό, που απαιτείται προκειμένου το άτομο να οδηγηθεί συνειδητά στο νόημα της υπαρξιακής του κατάστασης. Το άλμα είναι απόλυτο και αδιαμεσολάβητο και δεν επιτυγχάνεται με ποσοτικές κινήσεις, στάδια ή αλλαγές. Δεν μπορεί να μεσολαβηθεί

---

<sup>102</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 81.

<sup>103</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 82.

<sup>104</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 157, «Η πίστη είναι το αντίθετο της αμφιβολίας. Η πίστη και η αμφιβολία δεν είναι δύο είδη γνώσεως που πρέπει να οριστούν σε αλληλουχία μεταξύ τους, διότι κανένα από τα δύο δεν αποτελεί γνωστική πράξη, παρά είναι αντίθετα πάθη».

<sup>105</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σσ. 84-85, «Το παράδοξο πάθος της διάνοιας προσκρούει, λοιπόν, πάντα σε αυτό το οπωσδήποτε ανύπαρκτο Άγνωστο, το οποίο παραμένει άγνωστο και, ως τέτοιο, ανύπαρκτο. Εκεί σταματά η διάνοια, και η παραδοξολογία της δεν την αφήνει να φτάσει ως εκεί και να ασχοληθεί με αυτό».

από αποδείξεις ή από το λόγο. Η συσσώρευση αποδείξεων, υποδεικνύει ο Kierkegaard κάνοντας χρήση του παραδείγματος του σωρείτη, είναι μία σειρά επιχειρημάτων σύμφωνα με την οποία κάποιος κλιμακωτά οδηγείται από μία αυτονόητη αλήθεια σε άλλες σχετικές υποθέσεις.<sup>106</sup> Μία σύγκριση με τη μέθοδο του Καρτέσιου φωτίζει ίσως πιο κατάλληλα τη χρήση του σωρείτη. Ο Καρτέσιος αρχίζει με τις *Mediationes* σκοπεύοντας να καταργήσει όλες τις προϋποθέσεις, εκτός αυτής η οποία είναι απρόσβλητα αυτονόητη, «*cogito ergo sum*».<sup>107</sup> Ο Kierkegaard αντιθέτως ανησυχούσε κατά της θεμελίωσης της φιλοσοφικής αλήθειας σε κάτι πιο συγκεκριμένο από την ανθρώπινη συνείδηση. Κάποιος μπορεί να εξηγήσει την επίδραση ενός φαινομένου, εάν κάποιος δεν μπορεί να εξηγήσει το ίδιο το φαινόμενο. Η αμεσότητα, την οποία αργότερα ορίζει ως πραγματικότητα, είναι αυτή όπου το πράγμα είναι μέσα και εκ του εαυτού του, χωρίς τη μεσολάβηση της γλώσσας· αυτήν την οποία αποκαλεί ιδανικότητα. Η απόλυτη πραγματικότητα δεν μπορεί απόλυτα να καθορίζεται μέσω της γλώσσας, η γλωσσική περιγραφή της πραγματικότητας είναι ιδεώδης και όχι το πράγμα καθαυτό· επιπλέον για την πεπερασμένη συνείδηση όλη η αμεσότητα (πραγματικότητα) είναι αληθινή ή ψευδής ισότιμα μέχρι να μεσολαβηθεί από τη συνείδηση, με άλλα λόγια η απευθείας πραγματικότητα είναι σκοτεινή για μας.<sup>108</sup> «Έτσι, το Άγνωστο γνωρίζει μία διασπορά και στα πιθανά ευρήματα της φαντασίας (το θαυμαστό, το γελοίο κτλ) η διάνοια θα βρει την άνεση να επιλέξει.»<sup>109</sup> Η σύγκρουση εμφανίζεται στην έκφραση (μέσω της γλώσσας) της πραγματικότητας (αμεσότητας, δηλαδή εκείνο το οποίο δεν είναι μεσολαβημένο από κάτι). Η αντιφατική φύση της συνείδησης είναι η απάντηση του Kierkegaard στις ποικίλες διερμηνείες των πραγμάτων και στη δυνατότητά μας να τις εκφράσουμε, με άλλα λόγια η σκέψη και η ύπαρξη δεν μπορούν να ενοποιηθούν στην ανθρώπινη συνείδηση. Ο Kierkegaard βλέπει εδώ την προστασία της ανθρώπινης συνείδησης από την αυθαιρεσία στην οποία θα μπορούσε να την οδηγήσει η διάνοια, να ταυτίσει δηλαδή τη διαφορά μεταξύ του ανθρώπινου και του θείου με την ισότητα, καθώς η συνείδηση,

---

<sup>106</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 82-83.

<sup>107</sup> Chadwick H., (1958), *A Library of Modern Religious Thought*, p. 61.

<sup>108</sup> Kierkegaard S.,(2009), *Concluding Unscientific Postscript*, p.168 «Η αμεσότητα είναι πραγματικότητα, η γλώσσα είναι ιδανικότητα, συνείδηση είναι σύγκρουση. Τη στιγμή που κάνω μια διαπίστωση για την πραγματικότητα, η σύγκρουση είναι παρόν, αφού ότι λέω είναι ιδανικότητα.»

<sup>109</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 86.

εάν δεν προσκρούει στο αδιανόητο της φύσης της θείας ύπαρξης, δεν θα διαθέτει ένα διακριτό σημείο<sup>110</sup>.

Ως συνέπεια των ανωτέρω ο Kierkegaard, ισχυρίζεται ότι η ύπαρξη του Θεού πρέπει να προϋποτεθεί για να έχει νόημα μία διδασκαλία για τη θεότητα.<sup>111</sup> Και πάλι όμως αυτό το μέτρο με κανένα τρόπο δεν περνάει ως απόδειξη και αυτό διότι ο Θεός είναι το Άγνωστο. « Αυτός ο άνθρωπος είναι συνάμα ο Θεός. Αλλά πόθεν το γνωρίζω; Δεν μπορώ να το γνωρίζω· γιατί τότε θα έπρεπε να γνωρίζω το Θεό και τη διαφορά· την τελευταία την αγνοώ, γιατί η διάνοια την εξομοίωσε με εκείνο από το οποίο διαφέρει»<sup>112</sup>. Η διαφορά θα οριστεί με ένα βήμα του Kierkegaard, πέρα από το επιστημονικό δίλημμα του διχασμού «σκέπτομαι και υπάρχω».<sup>113</sup> Η διαφορά δεν είναι παρά το αμάρτημα, αφού η διαφορά, η απόλυτη διαφορά πρέπει να έχει προκληθεί από το ίδιο το άτομο. «Σε τί συνίσταται, λοιπόν, η διαφορά, αν όχι στο προπατορικό αμάρτημα, μια και η διαφορά, η απόλυτη διαφορά, είναι ο ίδιος ο άνθρωπος που οφείλει να είναι ένοχος γι' αυτό»<sup>114</sup>. Έτσι, «το παράδοξο μετατρέπεται ακόμα περισσότερο σε τρομερό ή μάλλον, παρότι το ίδιο έχει τη φυσική δυαδικότητα που το αναδεικνύει, σε απόλυτο: αρνητικό, αναδεικνύοντας την απόλυτη διαφορά του αμαρτήματος θετικό, αποσκοπώντας στην κατάργηση αυτής της απόλυτης διαφοράς μέσα στην απόλυτη ισότητα»<sup>115</sup> (με την ενσάρκωση).

Αλλά ένα τέτοιο παράδοξο σαν κι' αυτό μπορεί να είναι κατανοήσιμο; Η νόηση βεβαίως δεν μπορεί να το σκεφτεί, δεν μπορεί να το ανακαλύψει από μόνη της και, αν αυτό αναγγελθεί, η νόηση (διάνοια) δεν μπορεί να το καταλάβει και απλά διακρίνει ότι ίσως γίνει η καταστροφή της. Υπό αυτή την έννοια η νόηση έχει ισχυρές αντιρρήσεις προς αυτό το παράδοξο και κάτι ακόμη, από την άλλη μεριά μέσα στο παράδοξο πάθος της η νόηση όντως επιθυμεί τη δική της καταστροφή. Αλλά το παράδοξο επίσης επιθυμεί αυτή την καταστροφή της διάνοιας και έτσι και τα δύο έχουν μία αμοιβαία κατανόηση,

---

<sup>110</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 87, «Γεννώμενη μέσα στη διάνοια, η διαφορά την ταράζει μέχρι σημείου που το άλλο δεν αναγνωρίζεται και, λογικότητα, συγγέεται μαζί της».

<sup>111</sup> Storm D.A., (2014), *Commentary on Kierkegaard, Philosophical Fragments*, <http://srenkierkegaard.org/>, 20/01/2014.

<sup>112</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα* σ. 87.

<sup>113</sup> Coleman D., (2013), *Hegel and Kierkegaard's Soterio-Pneumatology: A contrastive -analysis*, p. 26.

<sup>114</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 89.

<sup>115</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 90.



«αλλά η συνεννόησή τους υπάρχει μόνο τη στιγμή του πάθους».<sup>116</sup> Μας συστήνει έτσι ο Kierkegaard το ζήτημα του πάθους, το πάθος είναι η εκδήλωση συναισθήματος για τους άλλους που έχει την καταγωγή του στον εγωισμό. Στην κορύφωσή του το συναίσθημα ζητεί την απώλεια του εγωισμού, έτσι οι δύο δυνάμεις, ο έρωτας και ο εγωισμός, συνεννοούνται μέσα στο πάθος της στιγμής, το πάθος του έρωτα. Στην περίπτωση του έρωτα, μας υπενθυμίζει ο Kierkegaard, ο εγωισμός μπορεί πάντα να υποκύπτει, αλλά δεν εκμηδενίζεται. Αιχμαλωτίζεται απλά και προσφέρει τα δώρα του έρωτα, η ανάσταση όμως του εγωισμού παραμένει εφικτή και εδώ «βρίσκεται ο σπαραγμός του έρωτα».<sup>117</sup> Ό,τι ισχύει για τη σχέση του εγωισμού με το πάθος του έρωτα, ισχύει και στη σχέση του παράδοξου με τη διάνοια, μόνο που αυτό το πάθος έχει ένα άλλο όνομα.<sup>118</sup>

Τη σύγκρουση της διάνοιας με το παράδοξο, θα την συζητήσει ο Kierkegaard, με την εισαγωγή της έννοιας του σκανδάλου. Εάν κατά την πρόσκρουση της διάνοιας και του παράδοξου υπάρξει μια κοινή κατανόηση της διαφοράς τους, τότε αυτή η συνάντηση μπορεί να είναι ευτυχής, όπως συμβαίνει με την κατανόηση του έρωτα μέσα στο πάθος. Αν όμως η σύγκρουσή τους δεν γίνεται με αμοιβαία κατανόηση, τότε το πάθος της διάνοιας είναι δυστυχές και μπορεί να οριστεί ως σκάνδαλο. Κάθε μορφή σκανδάλου, επισημαίνει ο Kierkegaard, κατά βάθος είναι έκφραση ψυχικής οδύνης, ένα πάθος.<sup>119</sup> Το σκάνδαλο εκδηλώνεται πάντα μέσω μιας πράξης του ατόμου, δεν είναι ένα συμβάν το οποίο υφίσταται το άτομο. Η εκδήλωση αυτή είναι είτε ενεργητική είτε παθητική και παραμένει πάντα μία πάλη, μία έκφραση οδύνης. Τον συνειδησιακό διάλογο θα τον θεματοποιήσει ο Kierkegaard στην *Έννοια της Αγωνίας*<sup>120</sup>. Το σκάνδαλο ως παθητική έκφραση παραμένει πάντα δραστήριο και ως ενεργητική οδηγεί σε αδυναμία, δεν μπορεί δηλαδή το άτομο να αγνοήσει το παράδοξο. Ουσιαστικά, διευκρινίζει ο Kierkegaard, «το σκάνδαλο δεν πλήττει, αλλά υφίσταται το πλήγμα, άρα παθητικά, αν και αρκετά ενεργητικά, ώστε να δεχτεί το πλήγμα».<sup>121</sup> Παρουσιάζει έτσι ο Kierkegaard το σκάνδαλο ως *διαμεσολαβητή* της διάνοιας μεταξύ του ατόμου και του παράδοξου, του Θεού. Το

<sup>116</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 91.

<sup>117</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 92.

<sup>118</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 91-92.

<sup>119</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 94.

<sup>120</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 98, «Για τον ψυχολόγο, το σκάνδαλο προικίζεται τότε με πλήθος κατηγορίες, εν μέρει ενεργητικές και εν μέρει παθητικές. Η περιγραφή τους δεν ενδιαφέρει την παρούσα έρευνα».

<sup>121</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 96, σημ.2.

σκάνδαλο είναι η στιγμή κατά την οποία το άτομο εμβαθύνει στον εαυτό του και ανακαλύπτει την α(ν)-αλήθειά του ως έλλειμμα, το οποίο του στερεί την αυτογνωσία του, την αλήθεια ως «κριτήριο του εαυτού του και του λάθους»· καθώς, εάν το παράδοξο είναι «κριτήριο και κριτής του εαυτού του και του λάθους», έμμεσα το σκάνδαλο εμφανίζεται ως το όριο, μεταξύ του ατόμου και του παραδόξου. Το σκάνδαλο δηλαδή συγκρούεται με το παράδοξο και όχι η διάνοια.

Το σκάνδαλο, διευκρινίζει ο Kierkegaard, δεν είναι επινόηση της διάνοιας, «όχι, μόνο με το παράδοξο αρχίζει να είναι· αρχίζει να είναι, και ιδού πάλι που είμαστε ενώπιον της στιγμής, του κέντρου γύρω από το οποίο στρέφονται τα πάντα. Από την εδραίωση της στιγμής εξαρτάται αν το άτομο θα εξέλθει του παραλόγου για να περάσει στο παράδοξο»<sup>122</sup>. Η πιο σύντομη μορφή του παραδόξου είναι η στιγμή που το άτομο έχει την ευκαιρία να εγκαταλείψει το παράλογο της διάνοιας και να συνειδητοποιήσει εντός του παραδόξου το αμάρτημα (την α(ν)-αλήθειά του).<sup>123</sup> Το σκάνδαλο, επισημαίνει ο Kierkegaard, παραμένει πάντα μία ψευδο-κατανόηση της στιγμής, δεν είναι δηλαδή αυτό που ενεργοποιεί τη συνείδηση, αυτό το αναλαμβάνει το παράδοξο. Το σκάνδαλο δικαιολογεί τον παραλογισμό της διάνοιας και επιβεβαιώνει το παράδοξο, στη στιγμή το σκάνδαλο μορφοποιείται σαν μία απάντηση (ανταπόκριση) της διάνοιας. Είναι σαν ένας φευγαλέος διάλογος εντός της συνείδησης του ατόμου, μία έκφραση έντονης διαταραχής, που οδηγεί το άτομο στο παράδοξο.<sup>124</sup> Το άτομο πρέπει να εγκαταλείψει την περιοχή της διάνοιας και να αντιμετωπίσει τον εαυτό του εντός της αλήθειάς του, εντός της ύπαρξης, εντός του παρόντος χρόνου,<sup>125</sup> στη στιγμή.<sup>126</sup>

Αρχίζοντας τη συζήτηση για το σκάνδαλο, ο Kierkegaard, όπως αναφέραμε ανωτέρω, στόχο είχε να δώσει περιεχόμενο στη σύγκρουση μεταξύ της διάνοιας και του

---

<sup>122</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 97 «Εδραιώνοντας τη στιγμή, φτάνουμε στο παράδοξο».

<sup>123</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ.98, «αντί για την αυτογνωσία, συνειδητοποιεί το αμάρτημα· άπαξ και θέσουμε τη στιγμή, όλα πορεύονται μόνα τους».

<sup>124</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σσ. 98-99, «Η έκφραση του σκανδάλου είναι να αντιμετωπίσουμε τη στιγμή σαν τρέλα, το παράδοξο σαν τρέλα· έκφραση που αποτελεί την επιβεβαίωση του παραλόγου της διάνοιας από το παράδοξο, αλλά η οποία φαίνεται σαν μία αντήχηση της εξόδου από το σκάνδαλο» .

<sup>125</sup> Coleman D., (2013), p. 26.

<sup>126</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτιμήματα*, σ. 99, «Επίσης, εδώ η διάνοια δεν συντελεί στην αποκάλυψη, στρέφει τη στωμυλία της υπέρ του παραδόξου, όσο παράξενο κι αν φαίνεται· το ίδιο το παράδοξο λέγει: Μυθιστορήματα και ψεύδη πρέπει να είναι αληθοφανή, αλλά εγώ πώς να είμαι;».

παράδοξου. Ο Kierkegaard παρουσίασε πώς το άτομο αντιλαμβάνεται ότι βρίσκεται ενώπιον του παραδόξου δείχνοντας μία σχέση (συνάντηση) μεταξύ της διάνοιας, του παραδόξου και του χρόνου, «με μία ευτυχή πρόσκρουση της διάνοιας πάνω στο παράδοξο και μέσα στη στιγμή, όταν η διάνοια αυτό-εκμηδενίζεται και το παράδοξο εγκαταλείπεται».<sup>127</sup> Στόχος αυτής της παρουσίασης είναι αυτό το διακριτό σημείο, που έχουμε αναφέρει ανωτέρω, ως απαραίτητη προϋπόθεση για την προστασία της ανθρώπινης συνείδησης, τον κίνδυνο δηλαδή της ταύτισης της διαφοράς μεταξύ θείου ανθρώπινου με την ισότητα. Τί λαμβάνει χώρα κατά την στιγμιαία αυτή σύγκρουση; Λαμβάνει χώρα ένα γεγονός μέσα στο οποίο ούτε η διάνοια παραμερίζεται ούτε το παράδοξο εγκαταλείπεται, αλλά γίνεται η συνάντηση του παραδόξου με την διάνοια μέσα στο ευτυχές πάθος· αυτός είναι ο τρίτος όρος, μέσα στον οποίο λαμβάνει χώρα η σύγκρουση και τον οποίο ο Kierkegaard ονομάζει πίστη<sup>128</sup>. Αυτό που έχει σημασία για τον Kierkegaard επί του παρόντος δεν είναι το όνομα που θα δώσει στον τρίτο όρο, αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να δείξει τη σημασία της χρονικής στιγμής ως το αφετηριακό σημείο της γνώσης, της αλήθειας του ατόμου. Σύμφωνα με τον Kierkegaard, μέσα από το ευτυχές πάθος της πίστης, η οποία έχει ως αντικείμενό της την αντίφαση της διττής φύσης του Χριστού, δίνεται στον άνθρωπο άπαξ δια παντός το δώρο της προϋπόθεσης. Παράλληλα, αντιμετωπίζεται και η αντίφαση της ανθρώπινης ύπαρξης, στη στιγμή ο άνθρωπος με την πίστη αποδέχεται αυτή την προϋπόθεση ως μοναδική για την κατανόηση της αλήθειας και ως τέτοια «είναι ipso facto αιώνια προϋπόθεση»<sup>129</sup>.

Εντοπίζουμε εδώ τη διαφορά της προϋπόθεσης της σωκρατικής γνώσης ως αιώνιο αξίωμα, το οποίο δεν συγκρούεται βέβαια με τον χρόνο αλλά μένει πάντα εκτός του χρόνου,<sup>130</sup> από την αιώνια δια παντός γνώση ως προϋπόθεση που δίνεται από τον θεό στον άνθρωπο και η οποία είναι σύμμετρη με τις κατηγορίες του αιωνίου και του χρονικού.<sup>131</sup> Έτσι κατανοείται, επισημαίνει ο Kierkegaard, ότι η βούληση του ατόμου δεν

---

<sup>127</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 112.

<sup>128</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 112, «η οποία παραμερίζεται, ούτε για το παράδοξο που εγκαταλείπεται- μια και όλα αυτά συμβαίνουν σε έναν τρίτο όρο».

<sup>129</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 118-119.

<sup>130</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 119, «δεν προσκρούει εχθρικά στον χρόνο, αλλά παραμένει ασύμμετρο προς τις κατηγορίες του εφήμερου».

<sup>131</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψυχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σσ. 118-119, «Άπαξ δια παντός το δώρο της προϋπόθεσης δίνεται από τον θεό στον άνθρωπο».

πηγάξει από την γνώση, όταν πρόκειται για την πίστη, διότι τότε η πίστη δεν αρκεί για την κατανόηση του εαυτού του, κοντολογίς η βούληση όταν πρόκειται για την πίστη είναι εκτός γνώσης.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Kierkegaard S., (1998), *Φιλοσοφικά Ψιχία ή Κνήσματα και Περιτμήματα*, σ. 119, «Αλλά αν δεν τη κατέχω ,...όλη μου η βούληση δεν χρησιμεύει σε τίποτε, μολονότι, δεδομένου του δώρου της προϋπόθεσης, ό,τι ίσχυε από σωκρατική σκοπιά ισχύει εκ νέου εδώ».

## 2<sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ

### ΑΓΩΝΙΑ

#### 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

##### **Το συναίσθημα της αγωνίας στο άτομο.**

Τη σχέση του υποκειμένου με την αμαρτία επιχειρεί να αναδείξει ο Kierkegaard μέσα από την έκθεση της αγωνίας. Η ανάπτυξη του εν λόγω θέματος γίνεται στο πλαίσιο μιας θεολογικής αναφοράς, ήτοι του προπατορικού αμαρτήματος, ενώ συγχρόνως αντιμετωπίζονται οι έννοιες μέσα από ένα ψυχολογικό πρίσμα. Στο βαθμό που αφορά την έρευνά μας για την ατομικότητα θα παρατηρήσουμε την ανάπτυξη εννοιών με κεντρικό πυρήνα την αγωνία, διαμέσου της οποίας πρόκειται να αναφανεί το περιεχόμενο της βιβλικής εξιστόρησης περί του αμαρτήματος<sup>133</sup> ως η κίνηση μιας συγκεκριμένης ανθρώπινης ύπαρξης προς την ελευθερία της. Συγκεκριμένα θα διερευνηθεί το ερώτημα πώς προβάλλει η ελευθερία εκ του συναισθήματος της αγωνίας, αλλά και ποιες είναι οι αναγκαίες προϋποθέσεις για την εγκαθίδρυσή της. Αρχικά, κρίνεται το έδαφος της επιστήμης στο οποίο πρέπει να αναπτυχθούν οι έννοιες της αγωνίας και της αμαρτίας, αφού η φύση τους δεν τις καθιστά επιστημονικό πρόβλημα.<sup>134</sup>

Η Αισθητική αποκλείεται, διότι στο πεδίο της υπάρχει ο κίνδυνος διολίσθησης σε μια ατμόσφαιρα επιπολαιότητας ή μελαγχολίας, ενώ η ατμόσφαιρα που αντιστοιχεί στην αμαρτία είναι η σοβαρότητα. Επίσης, το πεδίο της Ηθικής παρουσιάζει δυσκολίες, αφού η Ηθική προσανατολισμένη από την ιδανικότητα στην πραγματικότητα και όχι το αντίστροφο απωθεί έξω από τον εαυτό της την αμαρτία προκειμένου να προστατέψει την ιδανικότητά της. Η ηθική, αν συμπεριλάβει την αμαρτία, πρέπει κατά αναγκαίο τρόπο η ίδια να εκπέσει από την ιδανικότητά της.<sup>135</sup> Ο Humbert βλέπει εδώ ότι ο Kierkegaard αναδεικνύει το πρόβλημα της ηθικής, προκειμένου να αποκαλύψει την αδυναμία του ατόμου να καλύψει τις ηθικές απαιτήσεις με τις δικές του δυνάμεις.<sup>136</sup> Η Ηθική, όταν κάνει αντικείμενό της την αμαρτία, την θεωρεί ως ένα δεδομένο που αποτελεί καθολικό ανθρώπινο γνώρισμα. Προκειμένου δε να εξηγηθεί η προέλευσή της, η αμαρτία

<sup>133</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 21.

<sup>134</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.23.

<sup>135</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 24.

<sup>136</sup> Humbert D.(1983), *Freedom and Time in Kierkegaard's concept of anxiety*,<http://hdl.handle.net/25/03/2014> , pp. 21-22.

παρουσιάζεται ως συστατικό του ανθρώπινου γένους με τη βοήθεια της Δογματικής. Η Δογματική εγκαθιδρύει την έννοια του προπατορικού αμαρτήματος ως μία συνθήκη, από την οποία κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να εξαιρεθεί, και με αυτό τον τρόπο εξηγεί την εμφάνιση της αμαρτίας στο ανθρώπινο γένος. Η Δογματική μπορεί να έχει ως αφετηρία την πραγματικότητα, όμως προσφέρει μία εξήγηση της αμαρτίας, την οποία έχει ήδη προϋποθέσει, «Το προπατορικό αμάρτημα δεν πρέπει να εξηγείται με τη Δογματική, αλλ' η Δογματική το εξηγεί προϋποθέτοντάς το»<sup>137</sup>. Εφόσον δε τόσο η Ηθική όσο και η Δογματική φαίνεται ότι εξηγούν μόνο ό,τι αφορά την εμφάνιση της αμαρτίας και όχι την προέλευσή της, ο Kierkegaard εξηγεί ότι η Ψυχολογία δικαιούται μεν να προσφέρει το πώς η αμαρτία μπορεί να γεννηθεί, όχι όμως το ότι γεννιέται.<sup>138</sup> Διότι η Ψυχολογία, όταν φτάνει στο πρόβλημα της αμαρτίας, δεν προοδεύει πια «παρά με τον όρο να μεταβληθεί σε μελέτη του απόλυτου πνεύματος. Εκεί βρίσκεται η Δογματική»<sup>139</sup>.

Ο Kierkegaard, πριν προχωρήσει στη διερεύνηση των εννοιών που θα τον απασχολήσουν, θα αναλάβει να καταδείξει την ανεπάρκεια της Δογματικής να ερμηνεύσει το προπατορικό αμάρτημα με τρόπο λογικά συνεπή. Τούτο βασικά έγκειται στο γεγονός ότι με τη ταύτιση των ερωτημάτων περί του προπατορικού αμαρτήματος και περί ενοχής του Αδάμ, εκείνο που πραγματεύεται η Δογματική δεν είναι τελικά το πώς προέκυψε το πρώτο παρά το εξετάζει στις συνέπειές του<sup>140</sup>.

Ο Kierkegaard διαγιγνώσκει μέσα στη διαλεκτική της «φανταστικής Ιστορίας»<sup>141</sup>, την απροϋπόθετη δηλαδή έναρξη της Ιστορίας, ότι ο Αδάμ εκτοπίζεται από αυτήν με ταυτόχρονο διαχωρισμό του ατομικού από το καθολικό. Η προκειμένη του στοχασμού του Kierkegaard, δεν δέχεται ότι ο Αδάμ είναι είτε κάτι παραπάνω από το ανθρώπινο γένος είτε ότι στέκεται αποκομμένος από αυτό. Γι' αυτό και θα υποστηρίξει ότι η σύμπτωση του ατομικού και καθολικού στοιχείου στην ανθρώπινη ύπαρξη αποτελεί στοιχείο της σύστασής της.<sup>142</sup> Ο Αδάμ έτσι είναι ταυτόχρονα ο εαυτός του και το

---

<sup>137</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 28.

<sup>138</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 30.

<sup>139</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 32.

<sup>140</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 33-34

<sup>141</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 34.

<sup>142</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 37, «Η βαθύτατη αιτία αυτού του πράγματος βρίσκεται στην ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης, απ' το γεγονός ότι άνθρωπος είναι άτομο και σαν τέτοιο είναι ταυτόχρονα ο εαυτός του και ολόκληρο το ανθρώπινο γένος, έτσι ώστε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος να συμμετέχει στο άτομο, και το άτομο να συμμετέχει σ' ολόκληρο το ανθρώπινο γένος.»

ανθρώπινο γένος μαζί. Στο εξής ό,τι ειπωθεί για τον Αδάμ, δεν θα ειπωθεί στη βάση της καταγωγικής σχέσης του ανθρώπινου γένους με αυτόν<sup>143</sup> αλλά στη βάση ότι αυτός δεν διαφέρει ουσιαστικά από το ανθρώπινο γένος. Αφού, αν διέφερε, δεν θα υπήρχε καθόλου ανθρώπινο γένος. «Να γιατί οτιδήποτε εξηγεί τον Αδάμ εξηγεί και το ανθρώπινο γένος, κ' αντίστροφα»<sup>144</sup>.

Συνεπώς, η έννοια του προπατορικού αμαρτήματος μπορεί στη συνέχεια να αποδοθεί από τον Kierkegaard και με την έννοια του πρώτου αμαρτήματος όπου, το πεδίο ορισμού του διαμορφώνεται μέσα από ένα νέο πλαίσιο και συσχετίζεται με το πρώτο αμάρτημα κάθε μεταγενέστερου ατόμου. Σύμφωνα με την τοποθέτηση του Kierkegaard, το πρώτο αμάρτημα διαφέρει οριστικά από το υπ' αριθμόν δύο, διότι αυτό ορίζει την ποιότητα, είναι δηλαδή η αμαρτία.<sup>145</sup> Με βάση αυτή την ερμηνεία τόσο το πρώτο αμάρτημα του Αδάμ όσο και το πρώτο αμάρτημα κάθε μεταγενέστερου ανθρώπου, αμφότερα εισάγουν μία νέα ποιότητα χωρίς να προϋποτίθεται ο ορίζοντας των αμαρτωλών πράξεων, δηλαδή η αμαρτωλότητα<sup>146</sup>. Το πρώτο αμάρτημα εισάγεται στον κόσμο μόνο εν είδει ποιοτικού άλματος. «Η νέα ποιότητα προβάλλει εντελώς στην αρχή, με ένα άλμα, με το αιφνίδιο του μυστηριώδους»<sup>147</sup>, από μία εξακολουθητικά ποσοτική τάξη δεν μπορεί να προκύψει νέα ποιότητα. Ο Kierkegaard τονίζει με έμφαση ότι η εξήγηση της εισόδου της αμαρτίας στον κόσμο διαμέσου του ποιοτικού άλματος, είναι κάτι που παραμένει ερμητικά κλειστό και πως το να θέλει να δώσει κανείς μια λογική εξήγηση γι' αυτή είναι μία ανοησία, «γιατί έτσι και κάνει η λογική βουτιά στους μύθους, σπάνια βγαίνει κάτι περισσότερο από μπουρμπουλήθρες.»<sup>148</sup>. Στη βιβλική αφήγηση παρουσιάζεται η μόνη συνεπής εξήγηση της εγκατάστασης της αμαρτίας, «η αμαρτία εισέδυσσε στον κόσμο μ' ένα αμάρτημα», δεν προϋποθέτει την αμαρτωλότητα αλλά η πρώτη εμφανίζεται ως αυτάρκης ποιότητα που προϋποθέτει η ίδια τον εαυτό της,

---

<sup>143</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 38, «Κάθε λοιπόν προσπάθεια για να εξηγηθεί η σημασία του Αδάμ για το ανθρώπινο γένος σαν *caput generis humani naturale, foederale* (φυσική κεφαλή του ανθρώπινου γένους, που απ' το σπέρμα της καταγόμαστε, που έκλεισε την πρώτη συνθήκη με το Θεό), για να θυμηθούμε κάποιο δόγμα, μπερδεύει το κάθε τι».

<sup>144</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 38.

<sup>145</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 39.

<sup>146</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 40, Εάν το πρώτο αμάρτημα κάθε μεταγενέστερου ανθρώπου προέκυπτε από την αμαρτωλότητα, τότε ο ορισμός του ως πρώτου θα ήταν άνευ νοήματος, εφόσον θα μπορούσε να οριστεί βάσει της αριθμητικής σειράς του «στον ολοένα υποτιμώμενο πάτο του ανθρώπινου γένους».

<sup>147</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 39-40.

<sup>148</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 41.

εγκαθιδρυόμενη, καθώς εκτελεί το ποιοτικό άλμα.<sup>149</sup> Η αμαρτωλότητα διακρίνεται από την ποιοτική εγκατάσταση της αμαρτίας και θεωρείται ως ένας ψυχολογικός/ ηθικός προσδιορισμός<sup>150</sup> που απορρέει από την αμαρτία <sup>151</sup>.

Στη συνέχεια ο Kierkegaard, θα συζητήσει την αμαρτία με την προϋπόθεση ότι προκύπτει από το ενοχικό συναίσθημα του ανθρώπου το οποίο έχει ως πηγή την αγωνία. Το συζητάει έτσι σε συνάρτηση με τις έννοιες της αθωότητας, της ενοχής και της πτώσης. Φροντίζει αρχικά να κατοχυρώσει την υπερβατικότητα της κίνησης κατά την μετάβαση από την αθωότητα στην ενοχή, για να την διακρίνει από οποιαδήποτε παρέμβαση της λογικής σκέψης. Έχουμε ήδη συζητήσει, ότι για τον Kierkegaard η περιοχή του λογικού στοχασμού θεωρείται εμμενής και δεν μπορεί να αναφέρεται σε ό,τιδήποτε έχει σχέση με υπαρξιακές ηθικές κινήσεις-αποφάσεις του ανθρώπου. Η θεώρηση της αθωότητας στη διαλεκτική σχέση του σχήματος αμεσότητα- αθωότητα αντιμετωπίζεται από τον Kierkegaard ως μία σχέση αμοιβαίας προϋπόθεσης ενώ η σχέση μεταξύ αθωότητας- ενοχής βασίζεται στο απροϋπόθετο. Από την μεταξύ τους σύγκριση ο Kierkegaard, συμπεραίνει ότι η αμεσότητα μπορεί να υπάρξει μόνο σε σχέση με το έτερό της, δεν μπορεί να αυτοσυσταθεί παρά μόνο στο μέτρο που το προϋποθέτει ως συστατικό στοιχείο της. Καθώς επί της ουσίας, θα πει ο Kierkegaard, η αμεσότητα ουδέποτε υπάρχει και ουδέποτε υπήρξε, διαρκώς διολισθαίνει στο έμμεσο, και είναι (νοείται) ως ανηρημένη.<sup>152</sup> Με συνέπεια, κατά αναγκαίο τρόπο η αμεσότητα δύναται να νοηθεί μόνον εν είδει καθαρής αφαίρεσης. Αντίθετα, η αθωότητα είναι ποιότητα, είναι μία κατάσταση, που, ακόμη και αν είχε κάποτε αναιρεθεί, είχε υπάρξει ως τέτοια.<sup>153</sup> Η αθωότητα είναι αυτάρκης ποιότητα, «ξέρει πάντοτε να αρκείται στον εαυτό της», δεν είναι ατέλεια «που θα όφειλες να υπερνικήσεις ξεπερνώντας την», καθώς θα ήταν ανήθικο να ισχυριστεί κάποιος πως η αθωότητα πρέπει να απωλεσθεί με την έννοια ενός καθήκοντος. Δεν

---

<sup>149</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 41.

<sup>150</sup> Kierkegaard S.,(1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 35, «παρά εμφανίζεται το θρησκευτικό συναίσθημα (με ηθική τάση) να δίνει ελεύθερη διέξοδο στην αγανάκτησή του για το προπατορικό αμάρτημα, να αναλαμβάνει το ρόλο του κατηγορού ... μόνο τούτο να σκέφτεται, πώς να αποστραφεί όλο και περισσότερο την αμαρτωλότητα».

<sup>151</sup> Dunning N. S., (1985), *International Kierkegaard Commentary: The concept of anxiety*, Vol. 8, p. 13, «Η αμαρτία είναι ένα ποιοτικό άλμα από την αθωότητα στην ενοχή και λαμβάνει χώρα μόνο διαμέσου του πραγματικού αμαρτήματος ... είναι η διαλεκτική αντίφαση που προϋποθέτει τον εαυτό της. Η αμαρτωλότητα είναι ο ψυχολογικός /ηθικός προσδιορισμός που απορρέει από την αμαρτία».

<sup>152</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 47.

<sup>153</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 46-47.



πρέπει όμως να ιδωθεί ούτε ως μία κατάσταση τελειότητας, διότι το να την επιθυμεί κάποιος ως τέτοια συνεπάγεται ότι ήδη την έχει χάσει (είναι ήδη ένοχος).<sup>154</sup>

Η μετάβαση από την κατάσταση της αθωότητας στην κατάσταση της ενοχής δεν προκύπτει με ποσοτική μεταλλαγή της πρώτης στη δεύτερη, πραγματοποιείται με μία ποιοτική αλλαγή, η οποία, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, συνιστά μία υπέρβαση. Συνεπώς, η αθωότητα δεν είναι αμεσότητα, καθόσον αφενός δεν αναιρείται από το έτερό της, αλλά υπερβαίνεται από αυτό και αφετέρου επειδή δεν είναι καθαρό μηδέν. Αυτό που θα αναιρέσει την αθωότητα είναι η έξωθεν ενοχή και έτσι θα προκύψει η νέα ποιοτική κατάσταση. Η έννοια της αθωότητας μπορεί να προσδιορισθεί, σύμφωνα με τον Kierkegaard, ως άγνοια. Ως εκ τούτου δεν μπορεί να θεωρηθεί προσανατολισμένη προς τη γνώση και να «μολυνθεί με Πελαγιανισμό»<sup>155</sup>. Το πέρασμα από την αθωότητα στην ενοχή είναι ένα ποιοτικό άλμα, είναι μία πτώση, η οποία λαμβάνει χώρα με τον ίδιο τρόπο όπως στον Αδάμ και σε κάθε μεταγενέστερο άνθρωπο. Η ποσοτική συσσώρευση της αμαρτίας, το γεγονός της αμαρτωλότητας του ανθρώπινου γένους στην ιστορία, είναι αδιάφορο για το ποιοτικό άλμα, «αν μπορώ να εξηγήσω την ενοχή σ' ένα μεταγενέστερο άνθρωπο, μπορώ εξίσου καλά να το κάνω και στον Αδάμ.»<sup>156</sup>.

Ο Kierkegaard θα συνεχίσει τώρα με την προσέγγιση της έννοιας της αγωνίας. Θα περιγράψει τους προσδιορισμούς της, όταν αυτή αναδύεται για πρώτη φορά στη παραδείσια κατάσταση, δηλαδή στη συνθήκη της αθωότητας πριν από την πτώση, προκειμένου να αναδείξει την κεντρική της σημασία στην ανάδυση της προσωπικότητας του ατόμου. Ουσιαστικά, θα περιγράψει την κίνηση του πνεύματος ως δύναμη συγκρότησης της σχέσης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, καθώς και ως πηγή του αισθήματος της δυνατότητας για ελευθερία. Στη συνθήκη αθωότητας ο άνθρωπος δεν μπορεί να οριστεί ως πνεύμα, διότι στη φυσική του κατάσταση η ψυχή και το σώμα είναι ενωμένα. Το πνεύμα υπάρχει, αλλά δεν είναι εγκαθιδρυμένο, έτσι δεν διαμεσολαβεί τη σχέση ψυχής και σώματος· ορίζεται δε ως πνεύμα που ονειρεύεται και η πραγματικότητά του προβάλλεται ενώπιόν του ως το μηδέν. Ο Kierkegaard θεωρεί ότι το μηδέν μπορεί να προσδιοριστεί στη συνέχεια ως απουσία του πνεύματος. Το πνεύμα, την ίδια στιγμή που

---

<sup>154</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 47.

<sup>155</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 47-48.

<sup>156</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 48.

ποθεί να καταστεί ενεργώς πραγματικό, πυροδοτεί το αίσθημα της αγωνίας.<sup>157</sup> Το πνεύμα σκιαγραφούμενο ως ονειρευόμενο (όσο βρίσκεται εντός της αθωότητας) είναι ήρεμο και μακάριο και συγχρόνως βρίσκεται σε μία διαρκή κίνηση προς τη δυνατότητα της δυνατότητάς του.<sup>158</sup> Η δυνατότητα του πνεύματος παραμένει ένα μηδέν, επειδή ακριβώς αυτή αφανίζεται μόλις το πνεύμα τη φθάνει. Από αυτό προκύπτει και το δισήμαντο της φύσης της αθωότητας που ταυτόχρονα είναι αγωνία και μακαριότητα.

Δεν είναι όμως δισήμαντη μόνο η φύση της αγωνίας, αλλά με την ίδια λογική και το αίσθημα της αγωνίας είναι αμφίσημο. Όταν βιώνεται η αγωνία εντός της αθωότητας δεν εγκλείει μέσα της την ενοχή, αλλά ούτε είναι ένα φορτίο ή ενόχληση για το άτομο. Η αγωνία βιώνεται από το άτομο ως μια γλυκιά ανησυχία από την οποία όσο έλκεται άλλο τόσο απωθείται. Ο Kierkegaard ορίζει την αγωνία ως συμπαθητική αντιπάθεια και αντιπαθητική συμπάθεια και τη διακρίνει από την έννοια της φιληδονίας.<sup>159</sup> Η αγωνία στην κατάσταση αθωότητας είναι μία δύναμη εχθρική που μεταβάλλεται σε φιλική και αντιστρόφως.<sup>160</sup> Το πνεύμα είναι το τρίτο στοιχείο της σύνθεσης ψυχής-σώματος του ανθρώπου, εντός του οποίου ενοποιούνται τα δύο στοιχεία, είναι δε παρόν διότι διαφορετικά ο άνθρωπος στην κατάσταση αθωότητας θα ήταν σκέτο ζώο. Το πνεύμα είναι παρόν αλλά σε κατάσταση αμεσότητας, σε κατάσταση ονείρου, επιθυμεί δε να συγκροτήσει τη σχέση ανάμεσα στη ψυχή και το σώμα και να ενεργήσει ως δύναμη συμφιλιοτική. Επειδή όμως η άμεση σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής δεν θέλει να διαρρηχθεί, το πνεύμα αρχίζει να συμπεριφέρεται και αυτό ως αγωνία. «ποια λοιπόν είναι η συμπεριφορά του ανθρώπου προς αυτή τη διαφορούμενη δύναμη, πώς συμπεριφέρεται το πνεύμα στον εαυτό του και στην αρμοδιότητά του; Συμπεριφέρεται ως αγωνία»<sup>161</sup>. Επιθυμεί να απαλλαγεί από τον εαυτό του, την ίδια στιγμή που ποθεί να εγκαθιδρυθεί ως εαυτός, όμως το πνεύμα δεν μπορεί να κάνει τίποτα από τα δύο και αυτό είναι το σημείο

---

<sup>157</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 52-53, «Η πραγματικότητα του πνεύματος εμφανίζεται πάντοτε σε μορφή με την οποία δελεάζεται η δυνατότητά του, αλλά εξαφανίζεται αμέσως μόλις θελήσης να την αρπάξεις, κ' έτσι δεν είναι παρά μηδενικό που ξέρει μόνο να μας κάνει ν' αγωνιούμε».

<sup>158</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 52, «σε αυτή την κατάσταση υπάρχει ηρεμία και ανάπαυση· αλλά σύγχρονα υπάρχει και κάτι άλλο, που όμως δεν είναι ταραχή και αγώνας γιατί δεν υπάρχει τίποτα ενάντια στο οποίο να παλέψης.».

<sup>159</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 53.

<sup>160</sup> Νησιώτης Ν., (1956), *Υπαρξισμός και χριστιανική πίστις, κατά τον Kierkegaard και τους συγχρόνους υπαρξιστές φιλοσόφους Κ. Jaspers, Μ. Heidegger και J.P. Satre*, Αθήνα, σ. 67.

<sup>161</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 55.

όπου η αθωότητα φτάνει στο αποκορύφωμά της, είναι άγνοια. Το πνεύμα μέσα στην αθωότητα αγωνιά και η αγωνία του είναι μηδέν.<sup>162</sup>

Το περιεχόμενο της άγνοιας που έως τώρα είναι μηδέν θα αλλάξει με την απαγόρευση του Θεού. «'Από δέ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλόν καί πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ»<sup>163</sup>. η αγωνία αποκτά αντικείμενο στα λόγια της θεϊκής εντολής ἐστὼ και αν αυτά είναι ακατανόητα.<sup>164</sup> Το μηδέν της αγωνίας πληρώνεται σε περιεχόμενο και αντικαθίσταται από μία φράση αινιγματική και απροσδιόριστη. Το περιεχόμενο που προσδίδει η θεϊκή απαγόρευση στο μέχρι πρότινος μηδέν της αγωνίας διεγείρει στους πρωτόπλαστους για πρώτη φορά το συναίσθημα της δυνατότητας για ελευθερία, «η απαγόρευση ανησυχεί τον Αδάμ, γιατί διεγείρει μέσα του τη δυνατότητα ελευθερίας».<sup>165</sup> Η αγωνία έχοντας τώρα ένα αντικείμενο το οποίο στέκεται κατά και ἐναντί της, μετατρέπεται στην αγωνιώδη δυνατότητα του Αδάμ ότι μπορεί. Η αγωνιώδης αυτή δυνατότητα δεν έχει επίσης προσδιορισμένο περιεχόμενο, γι' αυτό και εμφανίζεται ως η ανώτερη έκφραση άγνοιας και αγωνίας στον Αδάμ «όσον αφορά το τί μπορεί δεν έχει ιδέα»<sup>166</sup>. Οι πρωτόπλαστοι αγνοούν το τί μπορούν, διότι αφενός δεν έχει εγκατασταθεί η διάκριση μεταξύ του καλού και του κακού, (δηλαδή η διαφορά καλού-κακού) και αφετέρου μόλις που προαισθάνονται την ελευθερία τους<sup>167</sup>. Εδώ μπορούμε να πούμε ότι με την απαγόρευση αναδύεται η ταυτότητα του ηθικού υποκειμένου, διότι έρχεται αντιμέτωπο με ένα αίτημα, το οποίο μπορεί να είναι και ηθικό. Παραμένει όμως αίτημα, μη ταυτόσημο με την απόκτηση γνώσης περί του καλού και του κακού και θέτει ένα όριο προ του υποκειμένου με την προειδοποίηση της μη υπέρβασης. Γι' αυτό η αθωότητα που έως τώρα προσδιοριζόταν ως άγνοια, το περιεχόμενο της οποίας είναι

---

<sup>162</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 52-53, «Η πραγματικότητα του πνεύματος εμφανίζεται πάντοτε σε μορφή με την οποία δελεάζεται η δυνατότητά του, αλλά εξαφανίζεται αμέσως μόλις θελήσεις να την αρπάξεις, κι' έτσι δεν είναι παρά μηδενικό που ξέρει μόνο να μας κάνει ν' αγωνιούμε. Περισσότερα δε μπορεί, μια και ξέρει μόνο να επιδείχεται».

<sup>163</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 55.

<sup>164</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.57, Ο Kierkegaard ισχυρίζεται πως η φωνή της απαγόρευσης δεν είναι από τον Θεό, αλλά από τον ίδιο τον Αδάμ. Αφού και μέσα στην αθωότητα η γλώσσα μπορεί να εκφράσει οτιδήποτε πνευματικό, χωρίς ωστόσο να προϋποτίθεται η κατανόησή του. Η ερμηνεία αυτή δίδεται προκειμένου να αποκατασταθεί η ατέλεια της βιβλικής αφήγησης, όπου είναι απαραίτητη η προϋπόθεση ότι κάποιος ομιλεί στον Αδάμ για κάτι που είναι καταφανές ότι δεν μπορεί να κατανοήσει.

<sup>165</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 55-56.

<sup>166</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 56.

<sup>167</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 56, «Γιατί σ' αυτό τον υπέρτερο βαθμό είναι και δεν είναι, γιατί σε υπέρτερο βαθμό την αγαπά και την αποφεύγει».

μηδέν, κλονίζεται· η αγωνία έχει ήδη θέσει την αθωότητα σε σχέση με αυτό που της έχει απαγορευθεί, δηλαδή με τη γνώση του καλού και του κακού. Η αθωότητα, αν και δεν έχει ακόμη μετατραπεί σε ενοχή, φαίνεται όμως πως έχει ήδη χαθεί.<sup>168</sup>

Στη συνέχεια, ο Kierkegaard επιχειρεί να προσδιορίσει το επακολούθημα της πτώσης στην αμαρτία, το οποίο θα δώσει έναρξη στην ιστορία του ανθρώπινου γένους, τη σεξουαλικότητα. Πριν από την πτώση οι πρωτόπλαστοι μπορούν να ειπωθούν μόνο μέσα από την ψυχοσωματική τους ενότητα· η Εύα είναι γεννημένη από το πλευρό του Αδάμ, είναι παράγωγο του, ένα αντίτυπο του ίδιου, επομένως είναι αδιαχώριστοι ο ένας από τον άλλον. Αυτό συνεπάγεται ότι στην κατάσταση αθωότητας η σεξουαλική διαφορά, αν και δεν είναι ολοκληρωτικά απύσχα, βρίσκεται σαν σε λήθαργο. Οι πρωτόπλαστοι σχετίζονται κατά τρόπο άμεσο με αυτή, και όχι προς αυτήν γι' αυτό η σεξουαλικότητα υπάρχει μόνο σαν ενστικτώδης σωματικός αισθησιασμός όμοιος με αυτό του ζώου.<sup>169</sup> Η διάκριση των φύλων μέσα στην αθωότητα δεν είναι ενεργή πραγματικά, αφού το πνεύμα δεν έχει ακόμα δράσει ως ενοποιητική δύναμη ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή.<sup>170</sup> Μόνο όταν το πνεύμα διαμεσολαβήσει τη σχέση σώματος και ψυχής, θα αναδυθεί η έννοια της σεξουαλικότητας διαμέσου της ικανότητας του πνεύματος για διαφορισμό. Δηλαδή στη σεξουαλικότητα μόνο (τη διάκριση των δύο φύλων) η σύνθεση εγκαθίσταται ως αντίφαση, αντίφαση η οποία ταυτόχρονα εγκαθίσταται και ως πρόβλημα που η ιστορία του αρχίζει την ίδια στιγμή.<sup>171</sup> Η εγκαθίδρυση του πνεύματος η οποία συμπίπτει με την πτώση, κάνει συνεπώς να εμφανιστεί η σεξουαλικότητα και ως εκ τούτου και η Ιστορία του ανθρώπινου Γένους.

Η αγωνία δεν είναι για τον Kierkegaard το προϊόν μιας εντελώς καταπιεστικής αναγκαιότητας αλλά ούτε προϊόν ελευθερίας. Είναι «δεσμευμένη ελευθερία»<sup>172</sup>, που προκύπτει από τη διαίσθηση ότι μπορώ να ξεπεράσω το εγγενές χάσμα μου και να

---

<sup>168</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.56, «Έτσι η αθωότητα αρχίζει να πνέει τα λείψα. Η αγωνία, με την οποία είναι αλληλένδετη, την έθεσε σε σχέση με το απαγορευμένο και την τιμωρία. Δεν είναι ενοχή, κι' όμως υπάρχει αγωνία, σα νάχε βυθιστή κιόλα στην απώλεια.»

<sup>169</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 61, «Πριν απ' αυτό το χρόνο δεν ήταν ζώο, αλλά στ' αλήθεια ούτε ακόμα και άνθρωπος· και τη στιγμή που γίνεται άνθρωπος, γίνεται χάρη σε τούτο, ότι είναι ταυτόχρονα ζώο».

<sup>170</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 60, «Συνεπώς η σύνθεση δεν ήταν πραγματική· γιατί μόνο το πνεύμα είναι ικανό να παίξει ρόλο συνδέσμου».

<sup>171</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 61.

<sup>172</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 61.

καταστήσω τον εαυτό μου ενιαίο.<sup>173</sup> Αυτή η δυνατότητα είναι ουσιώδες ανθρώπινο χαρακτηριστικό και δεν ταυτίζεται με την αυθαίρετη επιλογή να κάνω ή να μάθω ο,τιδήποτε.<sup>174</sup> Είναι η δυνατότητά μου ως ατόμου να πάψω να ονειρεύομαι έτσι όπως κάνουν τα ζώα και να πραγματοποιήσω την αλματώδη μετάβασή μου στην κατάσταση του ενεργού πνεύματος. Η ερμηνεία της εισόδου του αμαρτήματος από έναν επιστημονικό παρατηρητή, αποτυγχάνει, διότι αυτός αναγκάζεται να ξεχνάει τον εαυτό του, αφού «επιμένει σε μία λογική εμμένεια ή σε μία εσωτερική σταθερότητα, μέσα σε μία υπέρβαση που δεν μπορεί να εξηγήσει»<sup>175</sup>. Η αμαρτία δεν μπορεί να ερμηνευτεί μέσα από την αφαίρεση που εκφράζεται με την έννοια ανθρώπινο γένος· είναι μια κατηγορία συγκεκριμένη που εγκαθιδρύεται από το γεγονός πως το ίδιο το άτομο την εγκαθιστά με την ιδιότητά του ως ατομικότητα.<sup>176</sup> Η αμαρτία αφορά το άτομο, είναι «ακριβώς αυτή η υπέρβαση, αυτό το *discrimen rerum* (καμπή) με το οποίο η αμαρτία εισδύει στο άτομο επειδή είναι άτομο»<sup>177</sup>.

Ο Kierkegaard, έχοντας ταυτίσει τη σεξουαλικότητα με την αμαρτωλότητα, θα αναπτύξει την έννοια της ντροπής ως πηγή τροφοδότησης της αγωνίας. Η ντροπή εντός της αθωότητας θα οριστεί ως πρώτος προσανατολισμός της άγνοιας προς τη γνώση της διαφορετικότητας των δύο φύλων, «στην ντροπή έχει εγκαθιδρυθεί η διαφοροποίηση του φύλου αλλά χωρίς προσανατολισμό προς το άλλο»<sup>178</sup>. Η πραγματική άγνοια ως προς τη σεξουαλικότητα συναντάται μόνο στο ζωικό βασίλειο, όπου τα ζώα οδηγούνται ενστικτωδώς στην αναζήτηση το ένα του άλλου και εκεί η ντροπή ως αίσθημα απουσιάζει.<sup>179</sup>

Η ντροπή υπάρχει ως άμεση<sup>180</sup> και όχι ως μεσολαβημένη από το πνεύμα διαφορά, εφόσον το πνεύμα δεν έχει ακόμη εγκαθιδρυθεί εντός της αθωότητας και εξ' αιτίας αυτού του γεγονότος, η ντροπή συμπεριφέρεται ως αγωνία. Μέσα στην αθωότητα δεν

---

<sup>173</sup> Humbert D.(1983), p. 61.

<sup>174</sup> Kierkegaard S.,(1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 61, «Αλλά η δυνατότητα ελευθερίας δεν είναι να μπορείς να διαλέγεις ανάμεσα στο Καλό και στο Κακό. Μια τέτοια ασυλλογισιά είναι ξένη όχι μόνο στη Γραφή αλλά και στο στοχασμό».

<sup>175</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 62.

<sup>176</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 71.

<sup>177</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 62.

<sup>178</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 85.

<sup>179</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 84.

<sup>180</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 84, « Μες στην αθωότητα αρχίζει μία γνώση, της οποίας ο πρώτος όρος είναι άγνοια. Αυτή είναι η έννοια ντροπή».

υπάρχει σεξουαλικός πόθος, γι' αυτό η ντροπή, ενώ γνωρίζει τη διαφοροποίηση του φύλου, δεν μπορεί να σχετιστεί μ' αυτή. Την ίδια στιγμή που η αιδώς δεν μπορεί να οικειοποιηθεί την εσχάτη κορύφωση της σύνθεσης, το πνεύμα επιδιώκει να κορυφώσει τη διαφορά της σύνθεσης, ήτοι τη διαφορετικότητα των φύλων.<sup>181</sup> Δηλαδή, το πνεύμα επιθυμεί να θέσει και να υπερβεί τη διαφορά ανάμεσα στα δύο φύλα, ενώ την ίδια στιγμή το αίσθημα της ντροπής, λειτουργεί αποτρεπτικά προς την εγκαθίδρυση της διαφοράς· εδώ εμφανίζεται η αντίφαση εντός της σύνθεσης η οποία ως ψυχο-πνευματική εκφράζεται ως υπέρβαση, ενώ ως ψυχο - σωματική εκδηλώνεται ως αισθησιασμός. Από εδώ προέρχεται η αγωνία της ντροπής, «χωρίς να υπάρχει ούτε ίχνος αισθησιακού πόθου, υπάρχει ένα τρόμαγμα· τρόμαγμα από τί; Από τίποτα»<sup>182</sup>. Με την εγκατάσταση όμως του πνεύματος όχι μόνο ως ένα από τα συστατικά της σύνθεσης αλλά ανυψωμένο πάνω από αυτά, η σεξουαλική διαφορά καθίσταται αδιάφορη και το αίσθημα της ντροπής ως αγωνία εξαφανίζεται. Ο Kierkegaard επιχειρεί να αποδώσει μία ικανότητα διαφορισμού στον ερωτισμό και τον βλέπει αφενός ως λειτουργία συντήρησης του ερωτικού ένστικτου της αναπαραγωγής, που οδηγεί *eo ipso* στο «τέλος» τον άνθρωπο, αφετέρου ως μία δυναμική εκδήλωση του γνήσιου έρωτα της νόησης στην υπεροχή του πνεύματος.<sup>183</sup> Το πνεύμα δεν αναγνωρίζει τη διαφορά και την τρέπει σε αδιαφορία, όπου συνακόλουθα η σεξουαλικότητα τρέπεται στην κωμικότητά της. Ο Kierkegaard, παρατηρεί ότι η αντιμετώπιση του ερωτισμού από τον χριστιανισμό, θέλει την ατομικότητα να δραπετεύει από το γεγονός πως το πνεύμα δειλιάζει να ιδιοποιηθεί τη σεξουαλική διάκριση.<sup>184</sup>

Όσο το υποκείμενο βρίσκεται εντός της αθωότητας, όπου το πνεύμα δεν έχει εγκαθιδρύσει τη σύνθεση ως πραγματική, η αγωνία εκφράζει την απουσία του, καθώς μετατρέπεται σε ντροπή. Το υποκείμενο, όσο περισσότερο απουσιάζει το πνεύμα τόσο περισσότερο αγωνιά και σ' αυτήν του την αγωνία προστίθεται και το συν του

---

<sup>181</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 85.

<sup>182</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 85.

<sup>183</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 85, «εδώ αντίθετα είναι δύναμη και υπεροχή της νόησης, που βαραθρώνει μονομιάς τον ερωτισμό και την ηθική σχέση προς τον ερωτισμό στην αδιαφορία του πνεύματος».

<sup>184</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 87. «Κι' αντί να επιβληθεί στη σεξουαλικότητα με την ηθικότητα, πιάνει και κρέμεται από μία εξήγηση που βγαίνει απ' τις ύψιστες σφαίρες του πνεύματος».

αισθησιασμού που, όπως ήδη έχει προαναφερθεί, έχει ταυτιστεί με την αναπαραγωγή.<sup>185</sup> Η κορύφωση εδώ, μας υποδεικνύει ο Kierkegaard, «είναι αυτό το τρομαχτικό πράγμα, πως η αγωνία για την αμαρτία παράγει αμαρτία»<sup>186</sup>. Έτσι το άτομο μέσα από τη δισημαντότητα των προαισθημάτων του ανακτά την ατομικότητά του όπου δεν έχουν θέση έμφυτοι κακοί πόθοι, φιληδονία κ.λ.π.<sup>187</sup> και εξηγείται παράλληλα πώς το προπατορικό αμάρτημα παράγει αμαρτία χωρίς να την κληροδοτεί.

## 2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

### Η εμφάνιση της αγωνίας και οι τρόποι ύπαρξής της.

Ο Kierkegaard στη συνέχεια θα παρουσιάσει το στοχασμό του για την εμφάνιση της αγωνίας τόσο εντός του υποκειμένου όσο και μέσα στο φυσικό κόσμο και θα την διακρίνει αντίστοιχα σε υποκειμενική και αντικειμενική αγωνία. Για την εξήγηση της αντικειμενικής αγωνίας θα περιορίσει το ενδιαφέρον του στην εξήγηση της δυνατότητας της αγωνίας μέσα στον ορίζοντα της αθωότητας, ως εγγενούς ιδιότητας να φέρει την αμαρτία, την οποία διαχέει στην πλάση και την επιφέρει εκ νέου στο υποκείμενο ως αμαρτωλότητα του ανθρώπινου γένους.<sup>188</sup> Έχουμε ήδη παρακολουθήσει ότι με την είσοδο της αμαρτίας στον κόσμο μαζί της αναδύθηκε και η σεξουαλικότητα, η οποία έδωσε έναρξη στην Ιστορία του ανθρώπινου γένους. Η σχέση του μεταγενέστερου ατόμου με την αμαρτία, το οποίο είναι ταυτόχρονα το ανθρώπινο γένος αλλά και ο εαυτός του, αν και βρίσκεται μέσα στον ορίζοντα της αθωότητας, ερμηνεύεται από το γεγονός ότι η αμαρτία έχει διαπραχθεί από άλλα υποκείμενα μέσα στον ιστορικό χρόνο.

Η αγωνία σ' αυτό το στάδιο είναι παρούσα, όταν προβάλλει ως δυνατότητα και όχι ως πραγματοποιημένη κίνηση προς την αμαρτία.<sup>189</sup> Η σχέση του υποκειμένου με την αμαρτία υφίσταται προερχόμενη κατά κάποιο τρόπο εξ αντανάκλασεως, όπου η αμαρτία είναι αντικείμενο του αναστοχασμού του. Από αυτή τη θεώρηση της αμαρτίας, ότι δηλαδή δεν εγκαθιδρύεται από το ίδιο το υποκείμενο, προκύπτει ένα πρόβλημα και αφορά στο πώς συμβάλλει το υποκείμενο στην περαιτέρω εξέλιξη και ανάπτυξή της. Η

---

<sup>185</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 90.

<sup>186</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 90.

<sup>187</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 90.

<sup>188</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 71, «Με το αμάρτημα του Αδάμ η αμαρτωλότητα εισέδυσσε στον κόσμο».

<sup>189</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 67, «Να γιατί θα συναντηθείς εδώ με το φαινόμενο ενός, που μοιάζει να ενοχοποιείται μόνο με την ίδια του την αγωνία, πράγμα που δεν μπορούσε να γίνει από τον Αδάμ».

κληρονομικότητα του αμαρτήματος δεν είναι μια επαρκής απάντηση,<sup>190</sup> διότι η έννοια ανθρώπινο γένος είναι πολύ αφηρημένη για να παρουσιαστεί μια κατηγορία τόσο συγκεκριμένη όπως η αμαρτία, η εγκαθίδρυση της οποίας γίνεται όταν το ίδιο το άτομο την εγκαθιστά, με την ιδιότητά του ως ατομικότητα.<sup>191</sup> Στην κληρονομικότητα δεν έχει θέση η κριτική για την προσωπική ευθύνη του υποκειμένου, ούτε το άλμα του προς την αμαρτία, αν την ίδια στιγμή εξηγείται η αμαρτία ως πεπρωμένο. Η αμαρτία του ανθρώπινου γένους μπορεί να ερμηνευτεί μόνο μέσα από μία ποσοτική κατηγορία, αυτή της αμαρτωλότητας και συνδέεται ως προς την αρχή της με τον Αδάμ, ο οποίος ως άτομο εισάγει την ποιότητα, δηλαδή την αμαρτία.

Ο Kierkegaard βρίσκει εδώ την αλήθεια της έκφρασης ότι με το αμάρτημα του Αδάμ η αμαρτωλότητα εισέδυσσε στον κόσμο, συνεπώς η σημαντικότητα του Αδάμ κρίνεται ως προς τη σημαντικότητα οποιουδήποτε άλλου ατόμου στο ανθρώπινο γένος και όχι ως προς το ανθρώπινο γένος γενικά <sup>192</sup>. Αυτή την αλήθεια, υποστηρίζει ο Kierkegaard, πρέπει να παραδεχτεί η Ορθοδοξία, η οποία θέλει να κατανοήσει τον εαυτό της όταν διδάσκει την εισαγωγή της αμαρτίας με την βιβλική αφήγηση του προπατορικού αμαρτήματος. Όμως, σε ό,τι αφορά τη φύση, «δεν ταιριάζει να πεις πως η αμαρτία εισέδυσσε μέσα της σαν καινούρια ποιότητα»<sup>193</sup>. Η είσοδος της αμαρτίας στον κόσμο ήταν βέβαια σημαντική για ολόκληρη την Πλάση και μόνο υπό αυτή την έννοια μπορεί να χαρακτηριστεί η επίδραση της αμαρτίας στη μη ανθρώπινη ύπαρξη ως αντικειμενική αγωνία.

Βέβαια, είναι προφανές από την άλλη ότι το υποκείμενο σχετίζεται με την αμαρτία μόνο στο πλαίσιο μιας αναστοχαστικής διαδικασίας, η οποία εισάγει την αμαρτία στην Ιστορία και όχι μέσω της διάπραξής της. Η μόνη συνεπής απάντηση για τον Kierkegaard, η οποία δικαιολογεί την ίδια στιγμή τη συνύπαρξη των εννοιών «αμαρτωλότητα» και «ενοχή», μας γυρίζει πίσω στην έννοια της αγωνίας. Αγωνία «ως αποκαραδοκία της κτίσεως»<sup>194</sup>, όπου, αν και η αγωνία δεν έχει οδηγήσει ακόμη το υποκείμενο στην τέλεση της αμαρτωλής πράξης, φαίνεται πως είναι η ίδια πια αμαρτία,

---

<sup>190</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 71, «Αν το αμάρτημα του Αδάμ εγκαθιδρύει την αμαρτωλότητα του ανθρώπινου γένους με την αυστηρότητα ενός νόμου, όπως της καθετότητας κ.λ.π., τότε η έννοια (άτομο) καταστρέφεται».

<sup>191</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 71

<sup>192</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 72.

<sup>193</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 72

<sup>194</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 72.



αφού οριοθετεί τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο στο πλαίσιο της αμαρτωλότητας.

Η αγωνία που προκύπτει από τη γνώση της ύπαρξης της αμαρτίας στον κόσμο, είναι η αμαρτία που εισβάλλει στον κόσμο, καθώς αποτελεί την πρώτη έκφραση συσχέτισης του ατόμου με την αμαρτωλότητα. Το υποκείμενο αναπτύσσει μια αγωνιώδη σχέση με τον κόσμο, η οποία, ενώ δεν προϋποθέτει το βύθισμά του στην αμαρτία, το καθιστά ένοχο απέναντι στη δυνατότητα της ενοχής.<sup>195</sup> Αυτό το συναίσθημα ενοχής που διακατέχει το μεταγενέστερο άτομο, όσο προβάλλεται στο φυσικό κόσμο, καθιστά το φυσικό κόσμο συνένοχο του ατόμου, «γίνεται αυτονόητο πως η Πλάση βρίσκεται σε κατάσταση ατέλειας».<sup>196</sup> Παρά δε το γεγονός ότι η Πλάση δεν είναι εγγενώς αμαρτωλή, μετά την αμαρτία του Αδάμ θεωρείται υπό ένα άλλο πρίσμα, καθώς κάθε φορά που εισδύει η αμαρτία στον κόσμο, η αισθητικότητα τείνει να μεταβάλλεται σε αμαρτωλότητα. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι ο Kierkegaard ορίζει τον αισθησιασμό ως αμαρτωλό από πάντα (στην καθαρή του μορφή), καθώς το γεγονός ότι ο αισθησιασμός υπόκειται στη μεταβολή των προσδιορισμών του, είναι ενδεικτικό πως εξαρχής ήταν κάτι άλλο από αμαρτωλότητα<sup>197</sup>. Στην κατάσταση αυτή το υποκείμενο δεν βρέθηκε τυχαία, ώστε να είναι ολότελα ξένο, αλλά τη δημιουργεί το ίδιο ταυτόχρονα με το να την συντηρεί στον στοχασμό του ως αντικείμενο νοσταλγίας. Η αγωνία εξωτερικεύεται, αφού η νοσταλγία από μόνη της δεν είναι αρκετή για να λυτρώσει το νοσταλγό.<sup>198</sup> Έτσι, το υποκείμενο ταυτίζει με λανθασμένο τρόπο τη δυνατότητα για αμαρτία μέσα στον αισθητό κόσμο με τον ίδιο τον κόσμο ως φορέα αμαρτίας, με αποτέλεσμα η αντίληψη για τον φυσικό κόσμο να κινείται εντός των προσδιορισμών της αμαρτωλότητας. Ακολουθώς, ενόσω η αμαρτωλότητα αντανακλάται στην αισθητικότητα, κάνει ώστε το σύνολο των μη έλλογων όντων να φαίνεται πως διακατέχεται επίσης από αγωνία, αυτή την αγωνία θα ορίσει ο Kierkegaard ως αντικειμενική.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 72, «παρά την δημιουργεί ο ίδιος ταυτόχρονα».

<sup>196</sup> Kierkegaard S., (1971), σ. 72.

<sup>197</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 73, «αλλά μια και μεταβάλλεται σε αμαρτωλότητα, σημαίνει πως δεν ήταν τέτοια εξαρχής».

<sup>198</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 72.

<sup>199</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 73, «Αυτή την αγωνία μέσα στην Πλάση μπορείς με κάθε δίκιο να την ονομάσεις αντικειμενική αγωνία. Δεν είναι προϊόν της Πλάσης, παρά εμφανίστηκε όταν ένας εντελώς διαφορετικός φωτισμός έπεσε πάνω στην Πλάση, όταν η αμαρτία του Αδάμ ξευτέλιξε τον αισθησιασμό σε αμαρτωλότητα, εξευτελισμός που γίνεται εξακολουθητικά».

Για την ερμηνεία της υποκειμενικής αγωνίας ο Kierkegaard, θα διερευνήσει τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται το υποκείμενο με την αμαρτία, αντιμετωπίζοντάς την όχι μέσα από την απ' ευθείας σχέση της με το υποκείμενο, αλλά στη σχέση του υποκειμένου μαζί της, ως απόγονου του Αδάμ. Όπου η υποκειμενική αγωνία είναι ανάλογη με εκείνη του Αδάμ, είναι όμως περισσότερο διαστοχασμένη στο μεταγενέστερο άτομο<sup>200</sup>, γεγονός που συνεπάγεται ότι το μηδέν της αγωνίας γεμίζει ολοένα με κάτι. Ο Kierkegaard δεν θα συνδέσει στην αρχή αυτό το κάτι του μεταγενέστερου ατόμου με το προπατορικό αμάρτημα και θα μιλήσει για προαισθήματα που παίρνουν τη θέση του μηδενός μέσα στην αγωνία, «το μηδέν της αγωνίας είναι λοιπόν εδώ συμπλοκή προαισθήσεων που διαλογίζονται εσωτερικά και πλησιάζουν όλο και περισσότερο το άτομο». Τα προαισθήματα δεν σημαίνουν όμως ακόμη τίποτα για το υποκείμενο, γι' αυτό το συσχετίζουν ακόμη μία φορά με την άγνοια της αθωότητας, «που πριν το άτομο γίνει ένοχο δε σημαίνει ουσιαστικά τίποτα».<sup>201</sup> Αυτό το Κάτι από μόνο του δεν είναι αρκετό να κάνει κάποιον ένοχο, αν αυτό συνέβαινε «όλη η έρευνα θα πήγαινε χαμένη»<sup>202</sup>. Εφόσον το άτομο θα θεωρείτο ένοχο, έχοντας απωλέσει ένα χαρακτηριστικό της ατομικότητάς του, δηλαδή την ευθύνη της αμαρτωλότητας που είχε και ο Αδάμ. Σ' αυτή την περίπτωση η αγωνία θα στερείτο τη δισημαντότητά της.<sup>203</sup>

Ο Kierkegaard θα ερευνήσει το περιεχόμενο αυτών των προαισθημάτων, προκειμένου να ταυτοποιήσει το νέο περιεχόμενο της αγωνίας που δεν είναι το καθαρό μηδέν, θα αναζητήσει την εκδήλωση της αγωνίας του υποκειμένου μέσα από δύο τρόπους: α) έκφραση της αγωνίας ως επακολούθημα της αναπαραγωγής και β) ως επακολούθημα των ιστορικών δεδομένων σε μία αναλογία με την πίστη, της οποίας την πηγή εντοπίζει ο Kierkegaard μέσα στο άτομο και όχι στην ιστορία. Το έδαφος όπου θα αναζητηθεί το υπόβαθρο του περιεχομένου των προαισθημάτων διευκρινίζεται ότι αφορά την Ιστορία και το ποιοτικό άλμα. Συγκεκριμένα, το ότι ο αισθησιασμός μεταβλήθηκε σε αμαρτωλότητα κάποτε έχει την αλήθεια του στην Ιστορία, όσον αφορά

---

<sup>200</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 75, «Η αγωνία του μεταγενέστερου ατόμου πρέπει να έχουμε κατά νου ότι διαφέρει μόνο ποσοτικά από εκείνη του Αδάμ. Η συσσωρευμένη εμπειρία του μεταγενέστερου ατόμου δεν συνεπάγεται πιο εύκολη μετάβαση από την κατάσταση της αθωότητας σε αυτήν της ενοχής. Η δυναμική του άλματος είναι εξίσου παρούσα και στις δύο περιπτώσεις».

<sup>201</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 77.

<sup>202</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 76-77.

<sup>203</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 75.

την αναπαραγωγή, αλλά το ότι συνεχίζει να μεταβάλλεται ως πραγματικότητα, αυτό αφορά το ποιοτικό άλμα.<sup>204</sup>

Στην πρώτη περίπτωση το υποκείμενο μεταβάλλει την αισθητικότητα σε αμαρτωλότητα, τοποθετώντας τον εαυτό του σε μια ένοχη σχέση με το ανθρώπινο γένος. Το μεταγενέστερο άτομο μέσα στη διαδικασία αναπαραγωγής του γένους βλέπει συγχρόνως και μια διαδικασία αναπαραγωγής της ίδιας της αμαρτίας. Με τον ίδιο τρόπο που η Εύα ως παράγωγη ύπαρξη αγωνιά όσο το αρχέτυπό της ο Αδάμ, αγωνιά και το μεταγενέστερο υποκείμενο. Η Εύα μπορεί εξ αιτίας της φύσης της ως παράγωγο όντος να είναι περισσότερο αισθησιακή από τον Αδάμ, γι' αυτό αγωνιά περισσότερο. Όταν η Εύα εξετάζεται ως παράγωγο ον, δεν εξετάζεται παράλληλα και ως γυναίκα· στη θέση της θα μπορούσε να εξεταστεί οποιοδήποτε άτομο ως παράγωγο δηλαδή ως απόγονο.<sup>205</sup> Ο Kierkegaard περιγράφει τη σχέση της γυναίκας με τον αισθησιασμό και την αγωνία, όπου η γυναίκα λογίζεται αισθησιακότερη από τον άνδρα.<sup>206</sup> Η αναλογία που παρουσιάζεται ανάμεσα στον αισθησιασμό και την αγωνία είναι ευθεία. Όσο μεγαλύτερος είναι ο αισθησιασμός τόσο πιο ανεπτυγμένη είναι η αγωνία. Αυτό για το μεταγενέστερο άνθρωπο σημαίνει πως «η αύξηση του αισθησιασμού με την αναπαραγωγή συγκομίζει αγωνία»<sup>207</sup>.

Η αγωνία του υποκειμένου, που αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο αυτό σχετίζεται με την ιστορική γνώση της αμαρτίας των άλλων υποκειμένων, είναι αγωνία του υποκειμένου που εξετάζεται ως επακολούθημα των ιστορικών δεδομένων. Στην περίπτωση αυτή η σχέση του υποκειμένου με την εμπειρική αποτίμηση των αμαρτωλών πράξεων δεν είναι μία σχέση σαφούς γνώσης και κατανόησής των, «θα έλεγα πως ο αισθησιασμός μπορεί να σημαίνει αμαρτωλότητα, δηλαδή ασαφή γνώση του τί σημαίνει αισθησιασμός, και σύγχρονα ασαφή γνώση του τί σημαίνει αμαρτία, κι ακόμα παρεξηγημένη αφομοίωση της ιστορικής μας ύπαρξης»<sup>208</sup>. Συνεπώς, η αμαρτία υπολογιζόμενη ως ιστορικό γεγονός εντοπίζεται και πάλι εντός της υποκειμενικής αγωνίας ως δυνατότητα και τίποτα περισσότερο. Έτσι το άτομο συγχέεται με το ανθρώπινο γένος και την ιστορία του, αφού καταστρέφεται η ουσία και η

---

<sup>204</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 78.

<sup>205</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 79, «Αλλ' εδώ η διαφορά είναι ποσοτική μόνο».

<sup>206</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 77-82.

<sup>207</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 79.

<sup>208</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 90.

αρχετυπικότητα του ατόμου.<sup>209</sup> Η σχέση του υποκειμένου με την αποτίμηση των ιστορικών πράξεων δεν είναι μια σχέση καθαρής γνώσης και κατανόησης αυτών παρά μια αφηρημένη συσχέτιση με την έννοια της αμαρτωλότητας.<sup>210</sup> Κάτι τέτοιο σημαίνει πως η αμαρτία, όταν έχει τεθεί ως ιστορικό γεγονός, παρουσιάζεται και πάλι εντός της υποκειμενικής αγωνίας ως δυνατότητα και τίποτα περισσότερο. Είναι ένα προαίσθημα σε σχέση με το πραγματικό γεγονός της αμαρτίας, προαίσθημα που μπορεί όμως να συσχετίσει το υποκείμενο με την αμαρτία διττά. Η θέαση της αμαρτίας δύναται είτε να ωθήσει το υποκείμενο πιο κοντά στη σωτηρία είτε να το φέρει πιο κοντά στην άβυσσο. Αυτή είναι μια ποσοτική απειρία της δυνατότητας,<sup>211</sup> ήτοι ένα συν ή ένα μείον που αφορά στη διαχείριση της σχέσης με την αμαρτία<sup>212</sup>. Από αυτή την άποψη, επισημαίνει ο Kierkegaard, διαφορετικοί παράγοντες μπορούν να έχουν το ίδιο αποτέλεσμα, όμως, η δυνατότητα ελευθερίας προαγγέλεται στην αγωνία.

Αυτή η ερμηνεία της δυνατότητας ως ποσοτική απειρία μέσα στην αθωότητα σε σχέση με το ιστορικό περιβάλλον βρίσκεται στον πυρήνα του Χριστιανισμού. Το ιστορικό περιβάλλον δεν είναι επαρκές για να καταστήσει το άτομο αθώο ή ένοχο, «όσο μακριά και αν κοιτάζει γύρω του δεν ανακαλύπτει κανένα στήριγμα»<sup>213</sup>. Το άτομο δεν πρέπει να μπερδεύει την ατομικότητά του με το ιστορικό περιβάλλον μέσα από την ιστορική γνώση που απέκτησε από την αγωνία· γιατί τότε η ιστορική γνώση της αμαρτίας ορίζει την ενοχή ως αισθησιασμό και εγκαθιδρύει μια αλλοιωμένη σχέση με το πραγματικό, όπου το άτομο συνυπάρχει με τη δυνατότητα αποφυγής της αμαρτίας. Ουσιαστικά, το άτομο κινδυνεύει να λησμονεί τη δυνατότητα της ελευθερίας· όμως κανένα άτομο δεν μπορεί να βουλιάξει στην αμαρτία, μπορεί μόνο να την επιλέξει. «Εάν ομοίως ποιήσης»<sup>214</sup>, διευκρινίζει ο Kierkegaard, τότε όλες οι έννοιες<sup>215</sup> καταργούνται

---

<sup>209</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 90.

<sup>210</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 91. «ν' αντιληφθεί πως ο αισθησιασμός μπορεί να σημαίνει και αμαρτωλότητα».

<sup>211</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 91, «αλλά αυτή η γνώση είναι με τη σειρά της μια καινούργια δυνατότητα».

<sup>212</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 91, «Στο εσωτερικό της χριστιανικής διαφοροποίησης αυτό το συν μπορεί με την σειρά του να σημαίνει ένα συν ή ένα πλην, που εδρεύει στη σχέση κάθε αθώου ατόμου προς το ιστορικό του περιβάλλον».

<sup>213</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας* σ. 92.

<sup>214</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 92.

<sup>215</sup> Το προπατορικό αμάρτημα, το ανθρώπινο γένος, το άτομο και η ελευθερία γίνονται νεκρές έννοιες.

και τα πάντα είναι έργο «μιας απλής ποσοτικής αύξησης».<sup>216</sup> Ο Kierkegaard επιμένει και έχει πάντα ως ζητούμενο την αναίρεση της αμαρτίας που απορρέει ως αναγκαία από το ιστορικό περιβάλλον. «Ακόμα κι όταν λέω πως στο τεκνοποιημένο άτομο υπάρχει ένα συν αισθησιασμού,<sup>217</sup> εντούτοις όσον αφορά το άλμα αυτό το συν δεν έχει καμία αξία».<sup>218</sup> Κάθε φορά δε που αναιρείται η ελεύθερη συσχέτιση του ατόμου με την πραγματικότητα, για μια ακόμη φορά η αγωνία για την αμαρτία παράγει αμαρτία, «το άτομο με την αγωνία του όχι μήπως γίνει ένοχο, αλλά μήπως δώσει την εντύπωση ενόχου, γίνεται ένοχο.»<sup>219</sup>

Ο Kierkegaard ασκεί κριτική στη σύγχρονη φιλοσοφία που κατανόησε την αμαρτία ως εγωισμό και αποπειράθηκε να την εξηγήσει υπό αυτό το πρίσμα.<sup>220</sup> Μία προσέγγιση μέσα από τον εγωισμό πρέπει να λαμβάνει υπόψη της το όριο κατανόησης που θέτει στον εαυτό της, αφού επιχειρεί να ορίσει μια έννοια τοποθετώντας την σε αναντίστοιχο με την ουσία της έδαφος, διότι στην επιστημονική γλώσσα η έννοια εγωισμός είναι κενή περιεχομένου.<sup>221</sup> Η προσπάθεια πρέπει να ερμηνεύει πρώτα τη σημασία του εγώ, για να έχει νόημα ο καθορισμός της αμαρτίας ως εγωισμού. Εκεί όμως αναδύεται το πρόβλημα της αντίφασης, το εγώ «εκφράζει ακριβώς την αντίφαση που υπάρχει, όταν θεωρούμε τη γενικότητα σαν ατομικότητα»<sup>222</sup>. Η αμαρτία δεν υπάρχει ως γενικότητα· ο Kierkegaard έχει επανειλημμένα τονίσει ότι η αμαρτία δεν υπάρχει ως γενικότητα, υπάρχει ως αμαρτωλότητα και μόνο με το άλμα το άτομο φτάνει στην αμαρτία. Έχει επίσης διευκρινίσει ότι την κίνηση (άλμα) ο άνθρωπος την κάνει ως άτομο, είναι επιλογή. Στην ατομικότητα όμως του άλλου κανείς δεν μπορεί να φτάσει για να δικαιούται να μιλήσει για τον εγωισμό του, την αμαρτία του.<sup>223</sup> Η ατομικότητα υπάρχει όταν διαφεύγει από τη γενικότητα· όταν το άτομο λησμονεί αυτή τη δυνατότητα

---

<sup>216</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 93.

<sup>217</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 89.

<sup>218</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 94.

<sup>219</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 92.

<sup>220</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 95, «Αν τώρα στη νεώτερη επιστήμη [Καντ, Έγελος] εξήγησαν συχνά την αμαρτία σαν εγωισμό».

<sup>221</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 95, «Γιατί ο εγωισμός είναι ακριβώς το ατομικό, και τί σημαίνει τούτο μόνο το άτομο σαν τέτοιο μπορεί να ξέρει, κι' αν το θεωρήσεις κάτω από γενικές κατηγορίες, καταντάει να σημαίνει το κάθε τι, σε σημείο που το κάθε τι να μη σημαίνει πια τίποτα».

<sup>222</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 96.

<sup>223</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.96, «Μόνον αφού φτάσουμε στην έννοια ατομικότητα, μόνο τότε μπορούμε να μιλήσουμε για εγωισμό· και μολονότι αναρίθμητα εκατομμύρια εγώ έχουν ζήσει, ποια επιστήμη θα μπορούσε να πει τί είναι εγώ, χωρίς η εξήγησή της να ξεπέσει σε γενικότητες».

του η ατομικότητά του καταργείται.<sup>224</sup> Η ταύτιση της αμαρτίας με τον εγωισμό συνεπάγεται αντίστοιχα ταύτιση του εγωισμού με την ατομικότητα και στο μέτρο που η επιστήμη αδυνατεί να ορίσει τον εγωισμό πέρα από την γενικότητα, η προσπάθειά της να τον ταυτίσει με την αμαρτία καθίσταται κενή περιεχομένου, «και τότε είναι φαντασία να πιστεύεις πως συλλαμβάνεται με το στοχασμό.»<sup>225</sup>

### **3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο**

#### **Η αγωνία ως απουσία συνείδησης της αμαρτίας.**

Φαίνεται ότι ο στόχος του Kierkegaard είναι τώρα διττός: αφενός μία ιδιαίτερα συγκεκριμένη έρευνα για την αγωνία και αφετέρου μία τοποθέτηση πάνω στην έννοια του χρόνου, όπου η αγωνία θεωρείται υπό το πρίσμα των κατηγοριών του χρόνου. Το ζητούμενο, σε αυτό το σημείο της έρευνας του Kierkegaard, είναι να φωτίσει την έννοια της «στιγμής». Με την έννοια της στιγμής θα επιχειρηθεί η ερμηνεία της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ αιωνιότητας και έγχρονου ως έκφραση της αιωνιότητας. Όπου η στιγμή είναι ο τρίτος όρος που διαμεσολαβεί τη σχέση μεταξύ αιωνίου και έγχρονου, όπως το πνεύμα διαμεσολαβεί τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής. Το έγχρονο ορίζεται ως μία άπειρη διαδοχή όπου εύλογα προκύπτουν οι διακρίσεις μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος εντός του χρόνου. Θα σημειώσει όμως ο Kierkegaard ότι οι ανωτέρω προσδιορισμοί του χρόνου δεν είναι ενδιάθετοι σ' αυτόν και δεν απορρέουν από τον ίδιο, αλλά προκύπτουν από μία παραποιημένη αντίληψη της έννοιας του παρόντος.<sup>226</sup> Η στιγμή υπό αυτή την αντίληψη αποκτά περιεχόμενο, δηλονότι έκταση και μετρήσιμη διάρκεια εντός του χρόνου. Η στιγμή δηλαδή ως αντικείμενο της φαντασίας γίνεται παράσταση και προβάλλεται επίσης ως χώρος μέσα στον χρόνο. Γίνεται αντιληπτή ως στατικοποιημένη μονάδα, πλήρης σε χώρο και χρόνο, αποκομμένη τόσο από την προηγηθείσα αυτής όσο και από αυτή που ακολουθεί. Η στιγμή ως διακριτή μονάδα διασπά το χρονικό συνεχές και αφανίζει τη διάσταση που χαρακτηρίζει το είδος της, δηλαδή την ενοποιητική της δράση εντός του χρόνου.

Σε αναλογία με τη στιγμή μπορούμε να συλλάβουμε και την έννοια του παρόντος: το παρόν εμφανίζεται τώρα εξισωμένο με μία στατική ύπαρξη που δεν μπορεί

---

<sup>224</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 96, σημ. 12.

<sup>225</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 96, σημ. 12.

<sup>226</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 104, «Αν νομίζεις πως μπορείς να διατηρήσεις αυτό τον διαχωρισμό, είναι γιατί στατικοποιείς μια στιγμή- αλλά με τούτο σταματάς την ατέλειωτη διαδοχή».

να συμπεριλάβει τα ποιοτικά της χαρακτηριστικά, ήτοι της διαδοχικότητας, αυτά δηλαδή που νοηματοδοτούν τη διάκριση μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Όμως μία τέτοια έννοια του παρόντος δεν μπορεί να αποκαταστήσει την άπειρη διαδοχή του χρόνου· ο Kierkegaard θα εισάγει την έννοια της αιωνιότητας, θα ορίσει το παρόν ως αιωνιότητα και θα του αποδώσει νέους προσδιορισμούς. Σύμφωνα με τους νέους προσδιορισμούς του ο Kierkegaard αποδίδει στην αιωνιότητα το παρόν και την πληρότητα και στο χρόνο την απουσία και την κενότητα· τα οποία αντιστοίχως αναλογούν ως προσδιορισμοί της αιώνιας παρουσίας της θεότητας και της αισθητικής ζωής.<sup>227</sup> Ο ορισμός του χρόνου απαιτεί την ενότητα των στοιχείων αυτών, της απουσίας (παρελθόν<sup>228</sup>) και της κενότητας (παρόν<sup>229</sup>) και αυτό μπορεί να γίνει αν ένα τρίτο στοιχείο τις διαμεσολαβήσει· αυτό δεν είναι άλλο από τη στιγμή. «Στιγμή» κατά την οποία αποκαλύπτεται η αιωνιότητα μέσα στο έγχρονο, το διαρρηγνύει και εμφανίζεται ως η ουσία του αυθεντικού χρόνου, που όσο διακόπτεται και διαπερνάται από την αιωνιότητα προβάλλει ως αληθινός, «είναι η πρώτη αντανάκλαση αιωνιότητας μέσα στο χρόνο, η πρώτη της απόπειρα, αν μπορεί να λεχθεί έτσι, να σταματήσει το χρόνο»<sup>230</sup>.

Στη «στιγμή» το άτομο αντιλαμβάνεται τη δυνατότητά του και μόνο τότε παίρνει νόημα η διαίρεση του χρόνου σε παρόντα, παρελθόντα και μέλλοντα. Το παρόν αναβαθμίζεται και ορίζει την πορεία του ατόμου προς το μέλλον, δεν είναι πλέον μόνο ένας συνδετικός κρίκος<sup>231</sup>. Η «στιγμή» είναι το άλμα που, ενώ εκτελείται από το υποκείμενο, το εγκαθιδρύει ως πνεύμα και το τοποθετεί στην ιστορία. Η «στιγμή» του άλματος σηματοδοτεί την συνειδητή απόφαση του υποκειμένου να θέσει τον εαυτό του ενώπιον της αιωνιότητας και να αναμετρηθεί με το έγχρονο της φύσης του. Μέσα στη «στιγμή» είναι δυνατή η «επανάληψη» εφόσον αυτή δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, «γιατί η επανάληψη είναι μόνο μέσα στη στιγμή». Η επανάληψη συντελείται μόνο εντός

---

<sup>227</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.105, «Η στιγμή σημαίνει το παρόν, σαν κάτι που δεν έχει ούτε παρελθόν ούτε μέλλον· γιατί σ' αυτό ακριβώς συνίσταται η ατέλεια της αισθητικής ζωής. Αλλά η αιωνιότητα σημαίνει το παρόν που δεν έχει ούτε παρελθόν ούτε μέλλον, και σ' αυτό συνίσταται η τελειότητα της αιωνιότητας».

<sup>228</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 106, «αν χρειαστεί να τον ορίσουμε με κάποια κατηγορία που να τον αποκαλύπτει, είναι παρελθόν».

<sup>229</sup> «Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 106, «γιατί αυτό που μεσολαβεί ανάμεσα στο παρελθόν και μέλλον, αν το στοχαστείς σε απόλυτη αφαίρεση, δεν υπάρχει».

<sup>230</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 107.

<sup>231</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 108, «Σ' αυτή τη διαίρεση το παρόν τραβάει τη προσοχή»

της συνείδησης του ατόμου, διότι εκεί λαμβάνει χώρα η σύγκρουση μεταξύ της επικοινωνίας του πραγματικού με το ιδεατό<sup>232</sup>. Η ένταξη του ατόμου στην ιστορία, που συνεπάγεται και την αποδοχή της αμαρτίας με την ενοχή, έχει απόλυτη σημασία για τον άνθρωπο, γιατί εντός της ιστορίας δρα, προσπαθεί να βρει και να επαναλάβει τη σχέση του με μία παρελθούσα συνθήκη αθωότητας στον ορίζοντα της αιωνιότητας.

Όπως στην πρώτη περίπτωση της έκφρασης της σύνθεσης μεταξύ σώματος και ψυχής, έτσι και σ' αυτή τη δεύτερη, η στιγμή που το άτομο τίθεται πριν από την απόφαση, δηλαδή η «στιγμή» του άλματος είναι γεμάτη αγωνία. Η αγωνία, όταν την αντιμετωπίζει το άτομο μέσα από τις κατηγορίες του χρόνου, είναι αγωνία για το μέλλον, δηλαδή για τη δυνατότητα της αιωνιότητας.<sup>233</sup> Ο Kierkegaard εξομοιώνει το αίσθημα της αγωνίας του Αδάμ με αυτό του μεταγενέστερου ανθρώπου, στο μέτρο που και για τους δύο η δυνατότητα αιωνιότητας (δηλαδή ελευθερίας) προκαλεί ίλιγγο. Η διαφορά που προκύπτει μεταξύ του Αδάμ και του μεταγενέστερου ατόμου δεν είναι ποιοτική, αλλά έγκειται στο γεγονός ότι το μεταγενέστερο άτομο έχει ολοένα και περισσότερο διαστοχασμένη σχέση με το μέλλον του. Για το μεταγενέστερο άνθρωπο η αίσθηση της απώλειας της δυνατότητας για σχέση με το αιώνιο είναι πιο ισχυρή, διότι αυτός αγωνιά πως αυτή έχει χαθεί προτού καν υπάρξει ως πραγματική.<sup>234</sup> Η αγωνία στο μεταγενέστερο άτομο δεν προκύπτει στο βαθμό που γίνεται αντιληπτό το γεγονός της περατότητάς του<sup>235</sup>, αλλά στο μέτρο που η περατότητα τιθέμενη ως αμαρτωλότητα αποκλείει την επαφή με το αιώνιο.<sup>236</sup>

Στη «στιγμή» το πνεύμα θα θέσει την αποκατάσταση της σχέσης με το αιώνιο ως το κρισιμότερο διακύβευμα. Εκεί κορυφώνεται ο διάλογος του έγχρονου εαυτού που οφείλει να συναχθεί σε ενότητα με τον αιώνιο εαυτό μέσα στον ιστορικό χρόνο, ενόσω θα υπερβαίνει τον παράδοξο χαρακτήρα αυτής της συσχέτισης. Η συσχέτιση αυτή με το να είναι πράγματι η πιο αποφασιστική δυνατότητα αποτελεί το αντικείμενο της αγωνίας.

---

<sup>232</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 97.

<sup>233</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 110, «γιατί το μέλλον, όπως είπαμε, είναι η πρώτη έκφραση αιωνιότητας, το ινκόγκνιτό της».

<sup>234</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 110-111.

<sup>235</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 111, «Η δυνατότητα αντιστοιχεί εντελώς με το μέλλον».

<sup>236</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 111, «Η δυνατότητα για την ελευθερία είναι το μέλλον, και το μέλλον είναι για το χρόνο η δυνατότητα. Και στα δύο, στην ατομική ζωή, αντιστοιχεί αγωνία».



Αποτελεί δε πρόκληση για το υποκειμένο και προϋπόθεση για την ελεύθερη κίνηση του υποκειμένου προς τον αιώνιο εαυτό του.<sup>237</sup> Η αγωνία προ του θανάτου, ο οποίος έχει εγκαθιδρυθεί ως επακολούθημα της πώσης, η αμαρτία, μόνο έτσι μπορεί να υποσκελισθεί· παρά δε το γεγονός ότι η περατότητα θεωρείται ως αμαρτωλότητα και ο θάνατος επιβάλλεται ως τιμωρία, η αγωνία βρίσκει την πηγή της στην αφαίρεση του ορίζοντα της αιωνιότητας. Το πνεύμα αγωνιά δηλαδή όχι για το γεγονός της τιμωρίας καθ' αυτής αλλά για την αδυναμία εύρεσης μιας οδού που θα το καταστήσει παρόν στην αιωνιότητα.<sup>238</sup> Έτσι ο κύκλος της αμαρτωλότητας μ' αυτή την έννοια αρχίζει με την πτώση στην αμαρτία και τελειώνει με τελικό αμάρτημα την απουσία ζωής εντός του θανάτου, δηλαδή την άρνηση της ύπαρξης μιας αδύνατης δυνατότητας, «Να γιατί αμαρτάνει εκείνος που ζει μέσα στη στιγμή κάνοντας αφαίρεση της αιωνιότητας»<sup>239</sup>. Ο Kierkegaard μας δίνει στη συνέχεια μία καινοτόμο ανάλυση ιστορικού προσδιορισμού της σχέσης του υποκειμένου με την αγωνία υπό τον ορίζοντα της αιωνιότητας.

- Παγανισμός: υποκειμενική συνείδηση ενοχής

Ο πρώτος τρόπος συσχέτισης της αγωνίας με την αιωνιότητα είναι διαλεκτικά προσδιορισμένος στον ορίζοντα του πεπρωμένου και ο παγανισμός λογίζεται ως το ιστορικό του σύστοιχο. Μέσα στον παγανισμό το υποκειμένο δεν έχει τεθεί ως πνεύμα· γι' αυτό, το πνεύμα προβάλλει ως δυνατότητα. Όσο αυτή η δυνατότητα επιθυμεί όλο και περισσότερο να αυτοεγκαθιδρυθεί ως πραγματικότητα, πραγματώνεται η ίδια αγωνία. Το αντικείμενό της είναι στον παγανισμό πάλι το μηδέν αλλά αυτή τη φορά είναι προσδιορισμένο ως πεπρωμένο.<sup>240</sup> Το πεπρωμένο ορίζεται από τον Kierkegaard ως ενότητα μεταξύ αναγκαιότητας και τύχης, ως σύνθεση αυτού που ήταν να γίνει και αυτού που ίσως γίνει.<sup>241</sup> η οποία όμως είναι αναγκαιότητα χωρίς αυτοσυνείδηση. Η συνείδηση δηλαδή του υποκειμένου σε σχέση με αυτό που θεωρεί ως πεπρωμένο, είναι «eo ipso

---

<sup>237</sup> Wahl J., (2012), *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού, Κίρκεγκορ, Χάιντεγκερ, Γιάσπερς, Μαρσέλ, Σατρ*, μετάφραση Μαλεβίτσης Χ., εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, σ. 147, «Ο υποκειμενικός διανοητής, λέει ο Kierkegaard, ενώνει την αιωνιότητα με τον χρόνο. Ο ίδιος είναι ενότητα του αιώνιου και του χρόνου, επειδή συλλαμβάνει την αιώνια αλήθεια, αλλά την συλλαμβάνει σε μία στιγμή του χρόνου».

<sup>238</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 112, σημ. 10.

<sup>239</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 112-113.

<sup>240</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.117, «Αλλά τί σημαίνει πιο συγκεκριμένα στον Παγανισμό το μηδέν της αγωνίας; Είναι το πεπρωμένο».

<sup>241</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 117, «γιατί αυτός που περπατάει χωρίς να βλέπει, περπατάει και αναγκαία και τυχαία».

τυχαία σε σχέση με την επόμενη στιγμή»<sup>242</sup>. Ο Kierkegaard με δεδομένη την έλλειψη αυτής της αυτοσυνείδησης θεωρεί ότι το πεπρωμένο γίνεται το μηδέν της αγωνίας. Ο χαρακτήρας της σχέσης του παγανιστή με το πεπρωμένο είναι διαφορούμενος, εφόσον το πεπρωμένο εκφράζεται άλλοτε ως αναγκαιότητα και άλλοτε ως τύχη, γεγονός που αποτρέπει τη σχέση του παγανιστή με αυτό.<sup>243</sup> Η σχέση του με το πεπρωμένο δεν μπορεί να του δώσει κάποια καλύτερη λύση όπως εξάλλου ούτε η λύση του μαντείου, αφού και αυτό πρέπει να είναι εξίσου διαφορούμενο. Παραταύτα, παρατηρεί ο Kierkegaard, η προσπάθεια του παγανισμού προς την κατεύθυνση του μαντείου έδωσε στο πεπρωμένο ένα καινούριο νόημα, στο οποίο η σχέση του υποκειμένου με το πεπρωμένο παρέμεινε διαφορούμενη μεν, αλλά το κέντρο βάρους δεν βρίσκεται πλέον στο τυχαίο και το αναγκαίο, παρά μεταξύ συμπάθειας και αντιπάθειας. Ο παγανιστής «σχετίζεται με αυτό, δεν τολμάει να μην το συμβουλευθεί και τη στιγμή ακόμα της χρησιμοδότησης βρίσκεται σε διαφορούμενη σχέση μαζί του»<sup>244</sup>.

Στον Παγανισμό ωστόσο, επειδή δεν υπάρχουν με το βαθύ τους νόημα οι έννοιες της ενοχής και της αμαρτίας, ο ειδωλολάτρης δε βιώνει τη σφοδρότητα της αντίφασης μεταξύ αυτών των εννοιών και του πεπρωμένου. Η ενοχή για το άτομο στον Παγανισμό εμφανίζεται ως πεπρωμένο, ως κάτι δηλαδή που έχει επικαθίσει σ' αυτό χωρίς το ίδιο να είναι φορέας της απόφασης της ευθύνης. Η ενοχή πηγάζει από την αναγκαιότητα πάνω στην οποία το άτομο δεν μπορεί να ασκήσει κανένα έλεγχο, γι' αυτό και ο Παγανισμός δεν συνέλαβε την έννοια της ενοχής, «επειδή ορίζει πολύ ελαφρόμυαλα την έννοια (ενοχή)»<sup>245</sup>. Το άτομο εγκαθιδρύεται ως Μονάδα μέσα από τη σχέση του με την αμαρτία και την ενοχή αλλά η ατομική του δράση καταποντίζεται εντός του πεπρωμένου, αφού εγκλωβίζεται σε μία σειρά γεγονότων από τα οποία δεν μπορεί να αποδράσει. Γεγονότα «για τα οποία δεν γίνεται πια λόγος»<sup>246</sup>, τα οποία, αν και μπορούν να οδηγήσουν το άτομο στην καταστροφή, δεν το συντρίβουν, αφού η ίδια του η ενοχή «καταργεί την έννοια πεπρωμένο, το ίδιο αυτό πεπρωμένο που τον έκανε ένοχο»<sup>247</sup>. Η ατομική ευθύνη του υποκειμένου, όμως, διαμεσολαβείται έτσι από τη δράση του υπό το βάρος του

<sup>242</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 117.

<sup>243</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 118, «Ο ειδωλολάτρης δε μπορεί να έρθει σε σχέση με το πεπρωμένο».

<sup>244</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 118.

<sup>245</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 118.

<sup>246</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 118-119.

<sup>247</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 119.

πεπρωμένου. Ο Kierkegaard αναγνωρίζει βέβαια ότι η έννοια του πεπρωμένου υπάρχει και στο χριστιανισμό, αφού το υποκείμενο καλείται να έρθει σε άμεση σχέση με την ενοχή μέσω του προπατορικού αμαρτήματος, την ευθύνη του οποίου πρέπει να αναλάβει εξ ολοκλήρου ως υπεύθυνο, ακόμη και στο βαθμό που σχετίζεται με αυτήν μέσω του Αδάμ.<sup>248</sup> Μία σωστή όμως ερμηνεία του προπατορικού αμαρτήματος μπορεί να δώσει τη σωστή έννοια· εδώ θα γίνει χρήση ενός προηγούμενου επιχειρήματος, δηλαδή ότι κάθε υποκείμενο είναι συγχρόνως ο εαυτός του και το ανθρώπινο γένος μαζί. Αυτό σημαίνει πως το προπατορικό αμάρτημα είναι για το μεταγενέστερο υποκείμενο το πρώτο αμάρτημα, το οποίο ως τέτοιο πρέπει να το αναιρέσει, επειδή υπερβαίνει την ενοχή του. Συνεπώς, η αμαρτία δεν μπορεί να νοηθεί ως προϊόν αναγκαιότητας αλλά ούτε ως ένα τυχαίο γεγονός, για το οποίο η ενοχή εισβάλλει από έξω.

- Ιουδαϊσμός: η αντικειμενική αντιμετώπιση της ενοχής, διαμέσου του Νόμου.

Ο δεύτερος τρόπος συσχέτισης της αγωνίας με την αιωνιότητα είναι προσανατολισμένος στην κατεύθυνση της ενοχής και το ιστορικό υποκείμενο που την ενσαρκώνει είναι ο Ιουδαϊσμός. Στον Ιουδαϊσμό το μηδέν της αγωνίας από πεπρωμένο γίνεται ενοχή η οποία θέτει το άτομο ενώπιον του Θεού και το ωθεί στην αναζήτηση της εξιλέωσής του.<sup>249</sup> Σε αντίθεση με το παγανιστικό πνεύμα των Ελλήνων, εντός του οποίου τα άτομα είναι δέσμια του πεπρωμένου τους σε μία μη αναστρέψιμη σχέση με την αναγκαιότητα, στον Ιουδαϊσμό το υποκείμενο επιχειρεί να αναιρέσει την ενοχή και να επιστρέψει σε μια απεκατεστημένη σχέση με το Θεό. Αυτό όμως δεν γίνεται με την υποταγή του υποκειμένου στο γράμμα του Νόμου παρά με τη συνδρομή της αγωνίας, που επιχειρεί να αποκαταστήσει τη σχέση του μεταγενέστερου ατόμου με την αμαρτία· γεγονός που απαιτεί αποκατάσταση του ατόμου ως ατόμου-ανθρώπινου γένους στη σχέση του με το Θεό και όχι με το Νόμο, γι' αυτό δεν μπορεί να νοείται ως μία κατά περίπτωση αποκατάσταση του εκάστοτε αισθήματος ενοχής του ατόμου.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 119.

<sup>249</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 124, «από εδώ το μηδέν της αγωνίας δεν σημαίνει πια το πεπρωμένο».

<sup>250</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 125, «που λένε ότι με την αμαρτία φτάνει κανείς στην τελειότητα. Άποψη που μπορεί νάναι αληθινή για τη στιγμή της απόφασης, όταν το άμεσο πνεύμα εγκαθίσταται μέσω του πνεύματος σαν πνεύμα· αλλά είναι βλαστήμια να νομίζεις πως τούτο πρέπει να πραγματοποιείται in concreto».

Για να μπορέσει να αναζητήσει την εξιλέωση το υποκείμενο μέσα στον Ιουδαϊσμό, επιχειρεί να αποβάλλει την αγωνία του για την ενοχή με την πράξη της θυσίας. Με τη θυσία επιδιώκεται μία εξωτερική αναίρεση της αμαρτωλότητας και αναδόμηση της σχέσης με το Θεό.<sup>251</sup> Επειδή όμως η θυσία είναι μια πράξη που δεν καθιστά τον ένοχο θύμα αλλά κάτι έξω από αυτόν που θα πάρει τη θέση του στον βωμό, η αγωνιώδης σχέση προς την προοπτική της συγχώρεσης δεν εξαλείφεται.<sup>252</sup> Ο Kierkegaard σημειώνει εδώ την αναλογία που εντοπίζεται ανάμεσα στη θυσία και το μαντείο· και στις δύο περιπτώσεις τα υποκείμενα καταφεύγουν σε κάτι που βρίσκεται έξω από αυτά, για να ξεορκίσουν το αίσθημα της αγωνίας. Ο παγανιστής ελπίζει ότι το μαντείο θα φωτίσει τη σχέση του με το πεπρωμένο και ο ιουδαϊστής περιμένει να λυτρωθεί δια μέσου της τελετουργίας, η οποία κορυφώνεται με τη θυσία. Τα υποκείμενα και στις δύο περιπτώσεις δεν τίθενται σε άμεση σχέση με την ενοχή. Το υποκείμενο δεν εσωτερικεύει την ενοχή αλλά τη μεταθέτει, καθόσον αρνείται να αποκτήσει βαθειά συνείδηση της ενοχής και να υποστεί το ίδιο τις συνέπειες της θεϊκής οργής, « αλλ' η θυσία δεν γίνεται κατανοητή απ' όλους»,<sup>253</sup> γι' αυτό και παραμένει η ενοχή ως αντικείμενο της αγωνίας, παρόλο που πραγματοποιείται η θυσία. Το τελετουργικό της θυσίας εκδηλώνεται στην ατέλειά του, αφού πρέπει να επαναληφθεί και καταποντίζει εκ νέου το άτομο στην αγωνία. Ο Kierkegaard υπονοεί εδώ ότι μόνο η θυσία του Χριστού εκφράστηκε στην τελειότητά της, γιατί ο Χριστός παρόλη την αθωότητά του θυσιάστηκε στο βωμό της ενοχής ολόκληρου κόσμου. Μόνο μία άμεση και ευθεία σχέση με την ενοχή θα αναιρέσει την αγωνία, ώστε η ενοχή με την σειρά της να οδηγήσει το άτομο στον ουσιωδέστερο πυρήνα της ύπαρξής του· πυρήνας, όπου θα τεθούν η σχέση του υποκειμένου με τη θρησκευτική του ύπαρξη, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο θα εκφραστεί η τελευταία ως εξωτερική στάση ζωής.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ.125-126, «Ο Ιουδαίος καταφεύγει στη θυσία, αλλ' αυτή δεν τον βοηθά, γιατί αληθινή βοήθεια θάταν να καταργηθεί η αγωνιώδης σχέση του προς την ενοχή και να κάνει θέση σε μια πραγματική σχέση».

<sup>252</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.126, «Αυτό δεν έχει την αιτία του στην εξωτερική τελειότητα, αν μου επιτρέπεται να πω, της θυσίας· η τελειότητα κατορθώνεται μόνο αν εγκαθιδρυθεί η πραγματική σχέση με την αμαρτία».

<sup>253</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 125.

<sup>254</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 127, «Αλλά να εξηγήσεις πώς η θρησκευτική μου ύπαρξη σχετίζεται με την εξωτερική μου στάση κι' εκφράζεται μέσα από αυτήν, ιδού το πρόβλημα».

- Χριστιανικός ειδωλολατρισμός: Η απατηλή αποκατάσταση της ενοχής.

Ο τρίτος συσχετίσης της αγωνίας με την αιωνιότητα θα οριστεί ως στιγμή απουσίας του πνεύματος, για την ακρίβεια ως στιγμή μωρίας. Μέσα στον χριστιανικό ειδωλολατρισμό ο Kierkegaard βλέπει την παρουσία της πιο διαστρεβλωμένης σχέσης του υποκειμένου προς την αιωνιότητα. Στη σχέση αυτή το υποκείμενο όχι μόνο αγνοεί την αμαρτωλότητά του αλλά επιπλέον πιστεύει ότι την έχει προσπεράσει. «Η ζωή των ειδωλολατρών του Χριστιανισμού δεν είναι ούτε ένοχη ούτε αθώα, και το πιο σπουδαίο είναι πως αγνοεί κατά βάθος τη διαφορά ανάμεσα στο παρόν, στο παρελθόν, στο μέλλον, στην αιωνιότητα»<sup>255</sup>. Ο χριστιανός ειδωλόλατρης, ενώ βρίσκεται εντός του πνεύματος, στέκεται αδιάφορος απέναντι σε αυτό και με τη στάση του κάνει το πνεύμα να ρέπει προς τη μηδαμινότητα.<sup>256</sup> Οι αντιφάσεις που ο Kierkegaard εντοπίζει ότι ανθούν εντός του πνεύματος και τις οποίες ο χριστιανός ειδωλόλατρης καλείται να διαμεσολαβήσει, ήτοι η αθωότητα και ενοχή, το έγχρονο και το αιώνιο, για τη συνείδησή του δεν είναι αντικείμενα πραγμάτευσης, αφού τη σχέση του πνεύματός του με αυτά την έχει ήδη αποκαταστήσει.<sup>257</sup> Αυτό όμως για τον Kierkegaard δεν είναι παρά μία απάτη του νου<sup>258</sup> την οποία ο χριστιανός ειδωλόλατρης στην καλλίτερη περίπτωση αγνοεί, αφού δεν κάνει το πιο απλό, «διάκριση ανάμεσα σ' όσα κατανοείς και όσα δεν κατανοείς!»<sup>259</sup>

Ο χριστιανός ειδωλόλατρης ως απνευμάτιστος ζει εξίσου υπερβολικά ευτυχισμένος και ικανοποιημένος όσο και υπερβολικά απογυμνωμένος από πνεύμα, είναι πλέον μωρός· ως μωρός δε εγκαταλείπει την πνευματικότητα και μαζί της την αιωνιότητα, καθιστά τον εαυτό του εν αγνοία του αμαρτωλό. Δύναται έτσι να αποδεσμεύει τον εαυτό του από το αίσθημα της αγωνίας απομακρυνόμενος από το πνεύμα, εν αντιθέσει με τον παγανιστή ο οποίος προσανατολίζεται προς αυτό, γι' αυτό η απνευματώσύνη του τελευταίου λογίζεται ως απουσία πνεύματος, τελείως διαφορετική

<sup>255</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 114.

<sup>256</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 114, «Αυτό έχει την αιτία του στο ότι όσο πιο ψηλά έχει τοποθετηθεί το πνεύμα, τόσο πιο βαθιά αποκαλύπτεται η έλλειψη ενός υψηλού νοήματος».

<sup>257</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 114, «Οι απνευμάτιστοι είναι δυνατόν να κατέχουν όλο το περιεχόμενο του πνεύματος, προς Θεού όμως όχι σαν πνεύμα, παρά σα φαντασιοκοπίες».

<sup>258</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 115 «Μια και προσανατολίστηκε απνευμάτιστα, μεταμορφώθηκε σε μία μηχανή που μιλάει, και τίποτα δεν θα τον εμποδίσει να μάθει αποστήθιση το κάθε τι».

<sup>259</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 115.

και προτιμότερη από αυτή του ειδωολάτρη χριστιανού.<sup>260</sup> Η αγωνία στον απνευμάτιστο υπάρχει εν αναμονή, παρόλο που αυτός την έχει εξορίσει, όπως εξορίσε το πνεύμα, την διατηρεί καλυμμένη «κρυμμένη και κουκουλωμένη»<sup>261</sup>. Από την άποψη όμως του πνεύματος βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση, «παρίσταται σύγκορμη» και τη στιγμή του θανάτου εμφανίζεται με τη μορφή του τρόμου.<sup>262</sup>

- Ενσυνείδητη αγωνιώδης πάλη με την ενοχή: Η περίπτωση του μεγαλοφυούς.

Μέσα από την ανάλυση της περίπτωσης του μεγαλοφυούς, ο Kierkegaard θα εξετάσει και πάλι τη σχέση του παγανιστή με το πεπρωμένο. Ο μεγαλοφυής όμως ως υποκείμενο αντιμετωπίζεται ως ειδική περίπτωση σε σχέση με το πνεύμα του. Το υποκείμενο του μεγαλοφυούς ορίζεται ως άμεσο πνεύμα<sup>263</sup> το οποίο διατηρεί μία αποκαλυπτική σχέση με το πεπρωμένο του, αφού αγγίζει και υπερβαίνει το όριο που του θέτει το τελευταίο.<sup>264</sup> Στο πεπρωμένο ο μεγαλοφυής δεν αναγνωρίζει τη μοίρα που τον κρατά δέσμιό της ούτε την αναγκαιότητα από την οποία επιθυμεί να αποδράσει.<sup>265</sup> Παρόλο που ο μεγαλοφυής αποκαλύπτοντας το πεπρωμένο δείχνει το μεγαλείο του, ταυτόχρονα μέσα από το γεγονός της αποκάλυψης του πεπρωμένου δείχνει πάλι την αδυναμία του. Καθόσον όμως για το άμεσο πνεύμα που είναι ο μεγαλοφυής, πνεύμα *sensu eminentiori* (σε εξαιρετική έννοια), το πεπρωμένο είναι σύνορο, η αμαρτία δεν ανιχνεύεται. Ο μεγαλοφυής καλείται να την φτάσει για να μην παραμείνει μόνο ένα ωφέλιμο αντικείμενο μελέτης του πεπρωμένου.<sup>266</sup>

Εκεί που ο κοινός άνθρωπος στρέφει την προσοχή του στο μηδέν, ο μεγαλοφυής ανακαλύπτει την παντοδυναμία του πεπρωμένου, αφού με την ερμηνεία που αποδίδει στα σημεία τους προσδίδει ιδιαίτερη ποιότητα, «μία ασημαντότητα που ο ίδιος με την παντοδυναμία του της δωρίζει παντοδύναμη σημαντικότητα»<sup>267</sup> Ο μεγαλοφυής δεν έχει

---

<sup>260</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 115.

<sup>261</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 116.

<sup>262</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 116.

<sup>263</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 119, «ο μεγαλοφυής είναι άμεσα υπερβατική υποκειμενικότητα».

<sup>264</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 119, «Αλλά τότε υπάρχει έξω απ' αυτόν Κάτι που δεν είναι πνεύμα, και που η σχέση του με το πνεύμα είναι εξωτερική».

<sup>265</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 119, «Να γιατί ο μεγαλοφυής ανακαλύπτει διαρκώς το πεπρωμένο, και όσο πιο βαθύς είναι, τόσο πιο βαθιά το ανακαλύπτει».

<sup>266</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 119-120.

<sup>267</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 120.

εξωτερικά κοινά σημεία επικοινωνίας με τους άλλους, «κάθε τι εξαρτιέται απ' την ερμηνεία που αυτός δίνει, όταν συμπαρίσταται ο μυστικός του φίλος (το πεπρωμένο)».<sup>268</sup> Γι' αυτό και ο μεγαλοφυής δεν απειλείται από την κορύφωση του κινδύνου, διότι την αγωνία την βιώνει πριν αυτή εμφανιστεί ή αφού έχει προσπεραστεί. Την βιώνει δηλαδή, όσο συνδιαλέγεται με τα σημεία που του αποκαλύπτει το πεπρωμένο και καλείται να αναλάβει τη λογική του πεπρωμένου «μέσα σε μία τρομώδη στιγμή»<sup>269</sup>, μία λογική παραλογισμού.<sup>270</sup>

Ο μεγαλοφυής μέσα από τη σχέση του με το πεπρωμένο προσανατολίζει τις πράξεις του στον ορίζοντα της προσκαιρότητας και, καθώς αυτές στρέφονται προς τα έξω, αποκλείουν ταυτόχρονα μία εσωτερική σχέση με τον εαυτό του. Γι' αυτό είναι αδύνατο να κατανοηθεί θρησκευτικά, καθώς επίσης ούτε ο ίδιος μπορεί να κατανοήσει την αμαρτία και τη Θεία Πρόνοια, γεγονός που θα τον οδηγούσε να φτάσει στην αμαρτία και τη Θεία Πρόνοια. Τοιουτοτρόπως παραμένει σε μία αγωνιώδη σχέση με το πεπρωμένο· η παντοδυναμία, το *an sich* (καθαυτό) του μεγαλοφυούς συνυπάρχει με αυτή την αγωνία· χωρίς αυτή δεν είναι μεγαλοφυής.<sup>271</sup>

Όσο ο μεγαλοφυής προσδιορίζεται από τις κατηγορίες του άμεσου πνεύματος, δηλαδή όσο παραμένει στην αμεσότητα, οι προσδιορισμοί αυτοί, ήτοι ευτυχία, δυστυχία, φήμη, εκτίμηση, εξουσία, αθανασία του ονόματος, που είναι κατηγορίες του έγχρονου, τον καθηλώνουν σε μία ασύνειδη σχέση με τον εαυτό του. Ο μεγαλοφυής «δεν θα φτάσει όμως ποτέ στον εαυτό του κι ούτε θα είναι μέγας στα δικά του μάτια.»<sup>272</sup> Ο βίος του μεγαλοφυούς δύναται να αποκατασταθεί και να δικαιωθεί σύμφωνα με τον Kierkegaard, όταν ο μεγαλοφυής καταφέρει, αφού υπερβεί τις κατηγορίες της προσκαιρότητας, να ανυψωθεί στη σφαίρα της αιωνιότητας. Να εγκαθιδρυθεί δηλαδή ως πνεύμα που δεν θα είναι άμεσο πλέον και να αποκαταστήσει τη βαθύτερη διαλεκτική κατηγορία της αγωνίας, προκειμένου να αναμετρηθεί με τον αιώνιο εαυτό του.<sup>273</sup> Αυτό θα μπορούσε να γίνει, αφού προϋποτεθεί μια άλλη κίνηση του υποκειμένου, όπου το τελευταίο, θα

---

<sup>268</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 121.

<sup>269</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 122.

<sup>270</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 122.

<sup>271</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 122.

<sup>272</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 122.

<sup>273</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 123, «Κάθε βαθύτερη διαλεκτική κατηγορία της αγωνίας έχει αποκλειστεί».

περιφρονούσε την μέχρι τώρα άμεση σχέση που είχε αναπτύξει με τον κόσμο<sup>274</sup>. Μία τέτοια κίνηση θα κάνει το υποκείμενο να επιστρέψει θρησκευτικά στον εαυτό του, «ώστε να μην αγωνίζεται πια με τους ανθρώπους, παρά με τα ύψιστα μυστήρια της ύπαρξης».<sup>275</sup> Η περιφρόνηση της προσκαιρότητας, εφόσον αυτή είναι αμεσότητα, είναι για τον μεγαλοφυή έναρξη οικειοποίησης του πνεύματός του και σηματοδοτεί τη σχέση του όχι πια με το πεπρωμένο αλλά με τη Θεία Πρόνοια. Με την οικειοποίηση του πνεύματός του θα μετουσιωθεί σε θρησκευτική μεγαλοφυΐα και θα πρέπει να αναλάβει μαζί την τραγικότητα και την αθανασία που του επιφύλασσόταν, «αλλά πόσες οδύνες δε θάπρεπε τότε να υποφέρει!»<sup>276</sup>.

Αυτός ο «θεοφοβούμενος μεγαλοφυής»<sup>277</sup>, δεν θέλει να παραμείνει στην αμεσότητα της φύσης του, δεν απορροφάται και στρέφεται εσωτερικά, με αυτή την εσωτερική συναντά το Θεό. Καθότι, όμως, κάθε υποκείμενο τίθεται ως ένοχος ενώπιον του Θεού, έτσι και η θρησκευτική μεγαλοφυΐα αντικρίζει την δική της ενοχή. Τώρα η ενοχή είναι πια παρούσα *sensu eminentiori* όπως και το αντίθετό της η αθωότητα. Με τη στροφή αυτή την ίδια στιγμή η αγωνία προβάλλει στο μεγαλοφυή τη δυνατότητά του να τεθεί ως ελεύθερος μπροστά στο Θεό, αγωνία που τον προκαλεί να την αναιρέσει. «Όμως όσο περισσότερο ανυψώνεται η προσωπικότητα, τόσο πιο ακριβά πρέπει να αγοράζεται το κάθε τι, και για χάρη της τάξης ταυτόχρονα μ' αυτό το *An sich* (καθαυτό) της ελευθερίας προβάλλει μία άλλη μορφή, η ενοχή»<sup>278</sup>. Ο Kierkegaard διευκρινίζει τη διαφορά ανάμεσα στο μεγαλοφυή που αποκτά μια σχέση ελεύθερη με το πεπρωμένο και τον θρησκευτικό, που τίθεται ως ελεύθερος απέναντι στον εαυτό του. Στην πρώτη περίπτωση, το υποκείμενο κατανοεί την ελευθερία ως εκπλήρωση εξωτερικών σκοπών<sup>279</sup>, δίνει δηλαδή ο Kierkegaard μια ιστορική διάσταση στην ελευθερία του υποκειμένου, που εγκαθιδρύεται με την εκπλήρωση των δυνατοτήτων του. Στη δεύτερη περίπτωση το θρησκευτικό υποκείμενο είναι αδιάφορο προς τους

---

<sup>274</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 123, «με τρόπο που η αγωνία δε στρέφεται ενάντια στην ενοχή, παρά ενάντια στο αν θα φανεί ένοχος, που πρόκειται πια για κατηγορία της εκτίμησης».

<sup>275</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 123.

<sup>276</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 124.

<sup>277</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 129.

<sup>278</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 130.

<sup>279</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 130, «Να κάνει τούτο ή το άλλο μες στον κόσμο, νάνα βασιλιάς ή δικτάτορας, ή εισπράκτορας επιδοκμασιών από τους αγροίκους της εποχής του».



εξωτερικούς σκοπούς, ανακαλύπτει την ελευθερία εντός του, «κι' η ελευθερία γι' αυτόν είναι η ευτυχία του».<sup>280</sup>

Ο θρησκευτικός μεγαλοφυής το μόνο πράγμα που φοβάται είναι ότι ίσως είναι όντως ένοχος, εν αντιθέσει με τον άμεσο μεγαλοφυή που αγωνιά, μήπως φανεί ένοχος απέναντι στο πεπρωμένο.<sup>281</sup> Αυτό μας δείχνει ότι το στοιχείο που αντιστέκεται στην εγκαθίδρυση της ελευθερίας είναι η ενοχή η οποία, εμφανιζόμενη ως έτερο της πρώτης, την περιορίζει. Τουτέστιν, για το στοχασμό του Kierkegaard δεν είναι η αναγκαιότητα που βρίσκεται στον αντίποδα της ελευθερίας αλλά είναι η ενοχή που προβάλλεται μέσα στη δυνατότητα εντός του ορίζοντα της ελευθερίας.<sup>282</sup> Και το «ανώτατο μεγαλείο» της ελευθερίας έγκειται στο ότι αυτή η ίδια θέτει την ενοχή, προβάλλοντάς την πάντοτε εντός της δυνατότητάς της (ελευθερίας) πότε απωθώντας την και πότε αφανιζόμενη εντός της, ως τη μόνη που μπορεί να στερήσει την ελευθερία του ατόμου. Συνεπώς, η ελευθερία εγκαθιδρύει την ενοχή έτσι από μόνη της και όταν η ενοχή «εγκαθιδρύεται πραγματικά, η ελευθερία από μόνη της την εγκαθιδρύει.»<sup>283</sup> δηλαδή η ελευθερία από μόνη της εγκαθιδρύει την ενοχή και από μόνη της την αναιρεί. Η ενοχή είναι προϊόν της ίδιας της βούλησης του υποκειμένου,<sup>284</sup> γι' αυτό δεν ξαναεμφανίζεται ως μεταμέλεια. «Αλλ' η σχέση της ελευθερίας με την ενοχή παραμένει προσωρινά δυνατότητα»<sup>285</sup>. Το κατά πόσο δε έχει εγκαθιδρυθεί η ενοχή, η ελευθερία μπορεί να το μάθει μόνο δια μέσου του εαυτού της. Η ελευθερία και η ενοχή παραμένουν ακόμη δυνατότητες, γι' αυτό η σχέση της ελευθερίας με τη δεύτερη είναι αγωνία, διότι είναι σχέση δισήμαντη, αφού «τη στιγμή που μ' όλη τη λαχτάρα του πάθους της ατενίζει η ελευθερία τον εαυτό της και θέλει να κρατήσει τόσο μακριά της την ενοχή, ώστε ούτε ίχνος να μην υπάρχει μέσα της, δεν μπορεί μολαταύτα να μην ατενίζει και την ενοχή, (...) έτσι ώστε και η ίδια η παραίτησή της από τη δυνατότητα να είναι πόθος»<sup>286</sup>. Η ενοχή δεν έχει ποτέ εξωτερική αιτία, γι' αυτό το ελεύθερο υποκείμενο, ακόμη και αν επιθυμεί να την απωθήσει εκτός του εαυτού,

---

<sup>280</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 130.

<sup>281</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 130.

<sup>282</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 131, «όχι το αντίθετο της ελευθερίας είναι η ενοχή».

<sup>283</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 131.

<sup>284</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.131, «Κι' εδώ αποδειχεται πάλι ο μεγαλοφυής, γιατί δεν παραβαίνει την αρχέγονή του απόφαση, γιατί δεν ψάχνει να κριθεί έξω από τον εαυτό του, απ' τον πολύ τον κόσμο».

<sup>285</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 131.

<sup>286</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 132.

δεν μπορεί παρά μόνο να την ατενίζει και να «υποκύπτει σ' ένα πειρασμό»<sup>287</sup>, διακινδυνεύοντας διαρκώς την επιστροφή του σε ένα καθεστώς ανελευθερίας.<sup>288</sup> Η διακινδύνευση είναι ισχυρότερη για το μεταγενέστερο υποκείμενο, είτε είναι μεγαλοφυές είτε όχι,<sup>289</sup> εφόσον η έννοια της ενοχής όντας περισσότερο συγκεκριμένη και σχετιζόμενη με την δυνατότητα της ελευθερίας, αυξάνει όλο και περισσότερο τη δυνατότητά της και όλο και περισσότερο αγγίζει την πραγματικότητά της.<sup>290</sup>

#### 4<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

##### Η αγωνία ως επακόλουθο της αμαρτίας, εντός του ατόμου.

Στη συνέχεια ο Kierkegaard αναζητεί τη σχέση του υποκειμένου με την αμαρτία όχι πλέον στην δυνατότητά της να εμφανισθεί, αλλά την αναζητεί στην συνείδηση του ότι τούτη (αμαρτία) έχει εγκαθιδρυθεί.<sup>291</sup> Η αναζήτηση αυτή θα επιχειρηθεί μέσα από τη μελέτη της αγωνίας σε σχέση με δύο δυνατές μορφές εμφάνισής της: ήτοι την αγωνία ενώπιον του Κακού και την αγωνία ενώπιον του Αγαθού.

- Η αγωνία ενώπιον του Κακού

Αντικείμενο της πρώτης μορφής της αγωνίας είναι η αμαρτία η οποία, αν και έχει τεθεί, είναι πραγματικότητα η οποία οφείλει να αναιρεθεί.<sup>292</sup> Το υποκείμενο στην κατάσταση της αμαρτίας αναγνωρίζει την παρουσία του Κακού και, παρόλο που έχει ήδη σχετισθεί με την αμαρτία, επιχειρεί να απελευθερωθεί από αυτήν και να την εκμηδενίσει. Ο Kierkegaard θα εντοπίσει τρία στάδια στην προσπάθεια του ατόμου να αποκηρύξει την αμαρτία, καθώς παρακολουθεί τη συμπεριφορά της αγωνίας σε κάθε ένα από αυτά. Τη σχέση του ατόμου με το Αγαθό σ' αυτό το στάδιο ο Kierkegaard την αξιολογεί βάσει της πραγματικότητας που βιώνει το άτομο. Στην αγωνία του ατόμου η πραγματική ελευθερία και η ψευδαίσθηση της ελευθερίας βρίσκονται δίπλα-δίπλα και το γοητεύουν εξίσου.<sup>293</sup>

---

<sup>287</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 132.

<sup>288</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 132, «είναι ο ίδιος ένοχος για τον πειρασμό».

<sup>289</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 132, «..γιατί το μέγεθος του ανθρώπου εξαρτιέται μοναδικά απ' την ενέργεια που καταβάλλει για να σχετισθεί με Θεό».

<sup>290</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 132, « Στο τέλος είναι σα να συνασπίζεται η ενοχή όλου του κόσμου για να κάνει το άτομο ένοχο, ή πράγμα ταυτόσημο, είναι σαν το άτομο να παίρνει στους ώμους του, όταν γίνεται ένοχο, την ενοχή όλου του κόσμου».

<sup>291</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.134, «Η αγωνία λοιπόν ξαναεμφανίζεται, αναφερόμενη πια σ' αυτό που εγκαθιδρύθηκε και στο τί θα γίνει από εδώ και ύστερα».

<sup>292</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 137, «είναι όμως ταυτόχρονα ασύγγνωστη πραγματικότητα».

<sup>293</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 137.

Παρόλο δε που το άτομο σε αυτό το στάδιο δεν έχει βυθιστεί στην αμαρτία, σχετίζεται μαζί της στο μέτρο που επιθυμεί να την αναιρέσει. Όμως, από τη στιγμή που το υποκείμενο έχει επιτρέψει στην αμαρτία να υπάρχει, έστω και ως ανηρημένη δυνατότητα, δεν μπορεί παρά να την καθιστά αντικείμενο της αγωνίας του. Εδώ, η πραγματικότητα της αμαρτίας παράγει εκ νέου τη δυνατότητά της να επανεμφανισθεί ως ανηρημένη αλλά μαζί και αθέμιτη.<sup>294</sup> Αυτό, σύμφωνα με τον Kierkegaard, είναι το σημείο που η αγωνία αρχίζει το «παιγνίδι της πανούργας Σοφιστικής»<sup>295</sup> η οποία όσο δελεάζει το υποκείμενο με την προοπτική της ελευθερίας, άλλο τόσο το εξαπατά. Συγκεκριμένα, η αγωνία προσπαθεί να πείσει το υποκείμενο πως εξακολουθεί να είναι απολύτως ελεύθερο μέσα στην σχέση του με την αμαρτία, την ίδια στιγμή που η αμαρτία έχει αρχίσει να το διαφθείρει. Η αγωνία κινούμενη συμπαθητικά προς την αμαρτία την τροφοδοτεί κι έτσι η αμαρτία εμφανίζεται και πάλι ως δυνατότητα εντός της οποίας δύναται κανείς να βυθιστεί λίγο ακόμη περισσότερο. Σ' αυτό το δεύτερο στάδιο, η αμαρτία αρχίζει να βρίσκει στην επανάπαυση και τη χαλάρωση της αγωνίας το έδαφος για διαμονή εντός της ατομικότητας.<sup>296</sup> Το υποκείμενο παρασυρμένο από τη σοφιστική της αμαρτίας διαπράττει την αμαρτία ως ένα βαθμό και την επομένη στιγμή η αγωνία, «συνετή, αποτραβιέται βρίσκοντας όλο και κάποια καινούρια τρύπα να χωθεί που ν' έχει διατηρηθεί χωρίς αμαρτία». <sup>297</sup> Το υποκείμενο, αν και ανησυχεί ολοένα και λιγότερο, αφού η αγωνία αποτραβιέται (οπισθοβατεί) ολοένα και περισσότερο, διαβρώνεται από την αμαρτία, αφού αυτή συνεχίζει το έργο της με το να εισβάλλει κρυφά και ασύνειδα. Στο τρίτο στάδιο, η αγωνία η οποία μόνο φαινομενικά έχει υποχωρήσει, περιμένει την κατάλληλη στιγμή και εμφανίζεται ως μεταμέλεια. Το άτομο σ' αυτή την κατάσταση είναι εντελώς υποδουλωμένο στην αμαρτία<sup>298</sup> και ως διέξοδο διαφυγής διατηρεί μόνο την ψευδαίσθηση της μεταμέλειας. Η τελευταία, όμως, δεν είναι παρά μόνο μία δυνατότητα που έπεται της αμαρτίας. Έτσι η μεταμέλεια πάσχει για την αμαρτία, «εξαναγκάζει η

---

<sup>294</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 139. «Η κίνηση της αγωνίας εδώ είναι αντίθετη από την κίνησή της μέσα στην αθωότητα, όπου, ψυχολογικά, από τη δυνατότητα της αμαρτίας παράγει την πραγματικότητα, αν και αυτή η πραγματικότητα, ηθικά, προβάλλει με το ποιοτικό άλμα».

<sup>295</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 137.

<sup>296</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 137, «η αμαρτία απόκτησε πολιτικά δικαιώματα μέσα στο άτομο».

<sup>297</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 138.

<sup>298</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 139, «Αλλά η μεταμέλεια δεν είναι ελευθερία για το άτομο».

ίδια τον εαυτό της να βλέπει το Αποτρόπαιο»<sup>299</sup> δίχως να την αναιρεί, «αλλά, όμοια μ' εκείνο τον παράφρονα βασιλιά Ληρ, έχει χάσει τα ηγία του Κράτους, κι έχει διατηρήσει μόνο τη δύναμη να βασανίζεται από θλίψη»<sup>300</sup>. Η μεταμέλεια μέσα σ' αυτόν τον κύκλο της αμαρτίας, της αγωνίας και του φόβου είναι χαμένη, δεν μπορεί να σταματήσει την επέλαση της αμαρτίας. Το υποκείμενο παγιδεύεται μέσα στον κύκλο της επαναλαμβανόμενης διάπραξης της αμαρτίας και είναι ένα βήμα πίσω από την εγκαθίδρυση του νέου επακολουθήματος.<sup>301</sup> Η μεταμέλεια οδηγεί το πνεύμα σιγά-σιγά στην παραφορά, «με άλλα λόγια η μεταμέλεια παραφρόνησε»<sup>302</sup>, θεωρείται έτσι η μεταμέλεια ασθένεια του πνεύματος, αφού καθλώνει το άτομο σε μία αναπόδραστη σχέση με την αμαρτία. Εντούτοις, το άτομο κάνει ένα τεράστιο αγώνα για να μην ξεπέσει στην πρώτη ή τη δεύτερη κατάσταση που περιγράψαμε. Ο αγώνας είναι ενδεικτικός της προσπάθειας που διεξάγει το υποκείμενο να απωθήσει και να εκδιώξει την αμαρτία, καθώς υποδεικνύει τη μη παράδοσή του στους κόλπους του κακού.<sup>303</sup> Το φαινόμενο της μεταμέλειας, ως ασθένειας του πνεύματος, μπορεί να παρατηρηθεί το ίδιο καλά σε σχέση με τον αισθησιασμό (ροπή στο πιωτό, κραιπάλη κλπ.) όπως και σε σχέση με τις ανώτερες ροπές του ανθρώπου (υπερηφάνεια, ματαιοδοξία, οργή, μίσος κλπ.). Το σόφισμα μιας τέτοιας μεταμέλειας, καμμιά Διαλεκτική δεν είναι σε θέση να το καταβάλει. Το άτομο μπορεί να δείχνει μεταμέλεια γι' αυτά τα φαινόμενα αλλά η μεταμέλεια δεν είναι σε θέση να το απελευθερώσει· έτσι το άτομο υποφέρει και ο πόνος είναι ανάλογος με την βαθύτητα των αισθημάτων του.

Εδώ εμφανίζεται ο πειρασμός, τον ανακάλυψε η αγωνία, όλες οι σκέψεις του ατόμου το πανικοβάλλουν και η μεταμέλεια ηττάται από την αγωνία. Η αγωνία στέκεται τώρα απέναντι στην μεταμέλεια με αμφιβολία, η οργή του ατόμου έχει σχεδόν νικήσει και το άτομο προαισθάνεται τη διάρρηξη της ελευθερίας που διαπραγματεύονταν με τα σοφίσματα της μεταμέλειας για την επόμενη στιγμή.<sup>304</sup> Η μεταμέλεια μπορεί μιν να αποτυγχάνει ή να αδυνατεί να απελευθερώσει το υποκείμενο και να απελπίζεται ενώπιον

---

<sup>299</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 139.

<sup>300</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 139.

<sup>301</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 139-140, «κι' η επιδείνωση του πόνου οφείλεται στο ότι το άτομο σέρνεται μες στη ζωή προς τον τόπο της εκτέλεσης».

<sup>302</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 140.

<sup>303</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 140, «Μια τέτοια μεταμέλεια προσφέρει συντριβή, που στην έκφραση και τη διαλεκτική του πάθους γίνεται ισχυρότερη και από την αληθινή μεταμέλεια».

<sup>304</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 140.

του αδιεξόδου, επιμένει ωστόσο να στερήσει από την αμαρτία τα κυριαρχικά της δικαιώματα στην εαυτότητα. Το υποκείμενο εξακολουθεί να διατηρεί εν μέσω της αγωνίας τη διαλεκτική σχέση με την ελευθερία, με τη μεταμέλεια να αποτελεί την ανώτατη ηθική αντίφαση σε μία ύστατη προσπάθειά του να επανέλθει εκείθεν της αμαρτίας διαμέσου της πίστης. Αφού μόνο στην πίστη η σύνθεση του ανθρώπου «είναι αιώνια και σε κάθε στιγμή πιθανή»<sup>305</sup>

- Αγωνία για το Καλό (δαιμονισμός).

Ο δεύτερος τρόπος ορισμού της αγωνίας αφορά τη σχέση της με το Καλό ή την αγωνία ενώπιον του Αγαθού, στάση η οποία χαρακτηρίζεται ως δαιμονιώδης. Εδώ ο Kierkegaard, θα παρουσιάσει μέσα από την ανάπτυξη μιας σχέσης αποστροφής με το Αγαθό, την κατάσταση του υποκειμένου που έχει χάσει την ελευθερία του και έχει παραδοθεί στην αμαρτία. Το υποκείμενο τίθεται σε σχέση με την αμαρτία στη δαιμονιώδη κατάσταση ως κατελιημμένο από την αμαρτία και παραδομένο σε μία ανελεύθερη σχέση με το Αγαθό.<sup>306</sup> Εφόσον δε, το υποκείμενο εξακολουθεί να επιθυμεί την αποκατάσταση της ελεύθερης συσχέτισής του με το Αγαθό, η κατοχή του από την αμαρτία το κάνει να αγωνιά. Όμως, η αμφιταλαντευόμενη διάσταση της αγωνίας, που την ίδια στιγμή τρέπεται τόσο συμπαθητικά όσο και αντιπαθητικά, διαμορφώνει μία ανάλογη δισημάντη σχέση του ατόμου με το Αγαθό· σχέση όπου, ενώ το υποκείμενο επιθυμεί να επιστρέψει στο Αγαθό, ταυτόχρονα βιώνει μια δραματική απώθηση και απόρριψη αυτού που δύναται να το σώσει. Η απώθηση και η αίσθηση της απόρριψης που βιώνει το υποκείμενο αποκαλύπτει το δαιμονιώδες, όταν δηλαδή το τελευταίο αγγίζει τα όρια του Αγαθού και αρνείται να παραδοθεί σε αυτό επιμένοντας στη δέσμευσή του στο Κακό. Την ερμηνεία αυτή την αντλεί ο Kierkegaard από αποσπάσματα της Καινής Διαθήκης και από τις περιγραφές συνάντησης του Χριστού με δαιμονιώδη άτομα. Όπου, όσο τα άτομα έρχονται πιο κοντά στην πηγή της λύτρωσης, το Χριστό, τόσο πιο πολύ Τον αποστρέφονται. Η επαφή με το αιώνιο τα κάνει να αγωνιούν ενώπιόν Του, αφού εκφράζουν είτε με σιωπή είτε με κραυγές την παράδοσή τους στο Κακό. Το φαινόμενο,

---

<sup>305</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 141-142.

<sup>306</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.143, «Το άτομο βρίσκεται στην αμαρτία, κι' η αγωνία του είναι αγωνία για το Κακό. Αυτή η μορφή, αν μελετηθεί βαθύτερα, βρίσκεται μέσα στο Καλό· έτσι εξηγείται και η αγωνία της για το Κακό. Η άλλη μορφή είναι ο δαιμονισμός. Το άτομο βρίσκεται στο Κακό και κατέχεται από αγωνία για το Καλό. Η υποταγή στην αμαρτία είναι δουλόπρητη σχέση με το Κακό, αλλά ο δαιμονισμός είναι δουλόπρητη σχέση με το Καλό».

παρατηρεί ο Kierkegaard, παραμένει το ίδιο, «είναι αγωνία για το Καλό».<sup>307</sup> Η αναγνώριση του Καλού είναι επίσης δείγμα της διατήρησης μιας έστω ελάχιστης εσωτερικής συσχέτισης του ατόμου με το Καλό, όπου αποδεικνύεται ότι το υποκείμενο δεν έχει εγκλωβιστεί οριστικά στην απόλυτη σχέση του με το Κακό. Ο Kierkegaard θεωρεί την ανελεύθερη σχέση του υποκειμένου με το Καλό μέσω της αγωνίας ως δείγμα «της αποκατάστασης της ελευθερίας, της απολύτρωσης, της σωτηρίας, ή όπως αλλιώς θες να την αποκαλέσεις»<sup>308</sup>.

Ο Kierkegaard θα προχωρήσει στην περαιτέρω ανάλυση του φαινομένου του δαιμονισμού και με την παρουσίαση μιας ιστορικής προσέγγισης της αντιμετώπισής του αναδεικνύει την ανεπάρκεια κατανόησης και εξήγησής του, ενώ παράλληλα οδηγείται στον ορισμό της έννοιας του δαιμονιώδους.<sup>309</sup> Με δεδομένο την αδυναμία κατάλληλης προσέγγισης του δαιμονιώδους ο Kierkegaard θα παρατηρήσει ότι αποκαλύπτεται το αμφισήμαντο του χαρακτήρα του. Η αμφισημία του γεγονότος επιβεβαιώνει την πεποίθησή του ότι το δαιμονιώδες στην ενότητά του είναι έκφραση σωματικής, ψυχικής και πνευματικής αποδιοργάνωσης. Η μελέτη και παρατήρησή του επιβάλλεται να γίνεται μέσα από αυτή την ενότητα, αφού πρωτίστως διατηρείται κατά νου η ευρυχωρία του με την έννοια ότι τα ίχνη του «υπάρχουν στον κάθε άνθρωπο».<sup>310</sup> Γεγονός που μας προειδοποιεί ότι το φαινόμενο θα αποδοθεί μέσα από νέους προσδιορισμούς, οι οποίοι θα εκφράζουν την αμφισημαντότητά του, προκειμένου να τοποθετηθεί στη διαλεκτική του σχέση με την ελευθερία.

Η πρώτη μέριμνα του Kierkegaard είναι να καταστήσει σαφές ότι είναι λάθος να αποδίδεται μία θέση στο δαιμονισμό. Μέσα στην αθωότητα δεν υπάρχει θέση για τον τελευταίο, διευκρινίζει επίσης πως η εγκατάλειψη του ανθρώπου στη δικαιοδοσία του Κακού είναι προϊόν φαντασίας, ο άνθρωπος δεν γίνεται ποτέ ολοκληρωτικά κακός. Μία τέτοια προοπτική εμπεριέχει μία αντίφαση διότι στερεί το έδαφος για επιβολή τιμωρίας.<sup>311</sup> Εκείνο που έχει σημασία και πρέπει να διευκρινιστεί είναι το πώς προκύπτει ο δαιμονισμός μέσα στο ποιοτικό άλμα. Στην αθωότητα, διευκρινίζει ο Kierkegaard, «η

<sup>307</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 144.

<sup>308</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 144.

<sup>309</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 144-147.

<sup>310</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 147.

<sup>311</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 147, «αλλ' αν μπορούσε να γίνει λόγος για σωτηρία, το άτομο δε θάταν εντελώς στα χέρια του Κακού· γιατί αν ήταν εντελώς στα χέρια του Κακού, τι αντίφαση το να το τιμωρήσουν!»

ελευθερία δεν είχε ακόμα εγκατασταθεί καθαυτή, η δυνατότητά της ήταν μέσα στο άτομο αγωνία»<sup>312</sup>. Στο δαιμονισμό η σχέση αντιστράφηκε, η ελευθερία εγκαθίσταται σαν ανελευθερία, δηλαδή στην πραγματικότητα χάνεται. Έτσι η διαφορά που προκύπτει είναι απόλυτη, αφού η δυνατότητα της ελευθερίας τώρα σχετίζεται με την ανελευθερία.<sup>313</sup> Η αλματώδης κίνηση δεν είναι πλέον απελευθέρωση αλλά μία εμφάνιση της ανελευθερίας. Εδώ μπορούμε να παρατηρήσουμε τη δράση της ατομικότητας, τα στοιχεία της οποίας ο Kierkegaard οριοθετεί διαρκώς μέσα από τη διερεύνηση των εννοιών της αγωνίας. Το άτομο εντός της ατομικότητας, χωρίς το συναίσθημα του δαιμονιώδους όπως αυτό οριοθετείται από τον Kierkegaard, δεν έχει καμία ευκαιρία ερχόμενο σε επικοινωνία με το Εγώ του να διακρίνει την πραγματική σχέση με τον εαυτό του, θα αντιμάχεται την αμαρτία είτε ως αθώο είτε ως ένοχο, ποτέ όμως ως αμαρτωλό, ουσιαστικά ποτέ ως υπάρχον υποκείμενο παρά ως παρατηρητής του ιδίου του εαυτού του. Ο Kierkegaard διακρίνει στο δαιμονισμό το θετικό του στοιχείο, όταν τον ορίζει ως «ανελευθερία που θέλει να αποκοπεί»<sup>314</sup> αυτό όμως είναι αδύνατο, διότι στο εσωτερικό της ανελευθερίας υπάρχει πάντα η αγωνία η οποία συντηρεί τη σχέση μεταξύ ελευθερίας και ανελευθερίας. Κατά βάθος αυτή η ανελευθερία πρέπει να είναι εκείνη η οποία ενεργοποιεί και συντηρεί ως δυνατότητα το πάθος της κίνησης προς την πίστη.

Ο πρώτος προσδιορισμός του δαιμονισμού θα οριστεί ως «ερμητισμός» και «ακούσια εξωτερικευση», θα διερευνηθεί δε στο πεδίο της γλώσσας. Στον ερμητισμό η εγκλεισμένη ατομικότητα προδίδει την ανελεύθερη συσχέτισή της με το Αγαθό, όταν αρνείται να έρθει σε επικοινωνία τόσο με τον εαυτό της όσο και με το αγαθό και, με την κάλυψη του ερμητισμού<sup>315</sup>, επιμένει σε μια κλειστή και αδιάσπαστη σχέση με το Κακό.<sup>316</sup> Για το δαιμονιώδες υποκείμενο η αποχή από την ομιλία είναι η πρώτη μορφή αποκοπής από την εξωτερικότητα και η άρνησή του να συνυπάρξει με ό,τι επιχειρεί να διαρρήξει την εσωτερικότητά του εισβάλλοντας σε αυτή. Συνεπώς, όταν το δαιμονιώδες σχετισθεί με την απελευθερωτική δύναμη του λόγου, γεγονός που συμβαίνει παρά τη

---

<sup>312</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 148.

<sup>313</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 148.

<sup>314</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 148.

<sup>315</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.149, «Ερμητισμός είναι ακριβώς η βουβαμάρα: η γλώσσα, ο λόγος είναι απελευθερωτές, απελευθερωτές από την σκέτη αφαίρεση του ερμητισμού».

<sup>316</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 149, «Η ελευθερία είναι πάντοτε κοινωνούσα, ...η ανελευθερία ολοένα και περισσότερο εγκλείεται και δεν επιθυμεί την επικοινωνία».

θέλησή του, «ο ερμητισμός αρχίζει ν' αγωνιά»<sup>317</sup> και το δαιμονιώδες υποκείμενο αποκαλύπτει τη φύση του, εφόσον τρέπεται αγωνιωδώς προς την ελευθερία. Όσο εγγύτερα βρίσκεται η ελευθερία στο υποκείμενο, τόσο περισσότερο προκαλεί την απώθησή της από αυτό με αποτέλεσμα να εξωθεί το υποκείμενο σε ακούσια λεκτική έκφραση. Η άρθρωση λόγου κάτω από αυτές τις συνθήκες δεν μπορεί παρά να εκφραστεί ως κραυγή, ικεσία ακόμη και απειλή, προς αυτό που επιδιώκει να εξωθήσει το υποκείμενο στην ελευθερία επικοινωνίας.<sup>318</sup> Με τον τρόπο αυτό το υποκείμενο υποδηλώνει για μία ακόμη φορά την εμμονή του στο Κακό.

Ο Kierkegaard θα ορίσει τη σιωπή ως εκείνο το στοιχείο που έχει τη δυνατότητα να οδηγήσει το δαιμονιώδες υποκείμενο στην κοινωνία όπου ο ερμητισμός ταυτίζεται με τη διεύρυνση<sup>319</sup> εφόσον μόνο «το Καλό μπορεί να σωπαίνει απόλυτα»<sup>320</sup> και να προκαλεί την αποκάλυψη του Κακού. Ο ερμητισμός καταλύεται από την εξουσία της σιωπής, διότι η διαδικασία αναίρεσης της διαμεσολαβητικής παρουσίας της γλώσσας ανακόπτει την εσωτερική επικοινωνία του ατόμου και αποκαλύπτει την κενότητα του δαιμονιώδους.<sup>321</sup> Η αντίσταση του δαιμονιώδους στη φανέρωσή του είναι η άρνησή του να εικονισθεί εντός του Αγαθού· έτσι το δαιμονιώδες ορίζεται ως κενότητα.<sup>322</sup> Αυτή η άρνηση του δαιμονιώδους δεν αποκλείει μία πιθανή συσχέτιση με το Αγαθό εντός της οποίας το δαιμονιώδες υποκείμενο θα υποτάξει τη θέλησή του για παραμονή εντός του Κακού, στη θέλησή του να επιστρέψει ως ελεύθερο στην εαυτότητα.<sup>323</sup>

Ο δεύτερος προσδιορισμός του δαιμονιώδους αποδίδεται με την έννοια του αιφνίδιου το οποίο σχετίζεται επίσης με τον ερμητισμό. Εδώ ο προσδιορισμός δεν αφορά το περιεχόμενο αλλά το χρόνο. Όπως ο ερμητισμός ορίστηκε ως άρνηση για επικοινωνία, όταν αναφερόμαστε στο περιεχόμενο, με τον ίδιο τρόπο θα οριστεί ως άρνηση διάρκειας, όταν αναφερόμαστε στο χρόνο. Ο προσδιορισμός του δαιμονιώδους ως άρνηση διάρκειας εμφανίζει τον τελευταίο να έχει εγκαταστήσει μία κατάσταση

---

<sup>317</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 149.

<sup>318</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 149.

<sup>319</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 148.

<sup>320</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 150.

<sup>321</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 154, «να γιατί λένε, όταν θέλουν να χαρακτηρίσουν έναν ερμητικό, πως μιλάει με τον εαυτό του».

<sup>322</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 154, «Έτσι και δεν το θελήσει, το φαινόμενο είναι δαιμοσιτισμός».

<sup>323</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 152-153, «Εδώ η εξωτερική είναι το Καλό, γιατί εξωτερική είναι η πρώτη εκδήλωση σωτηρίας».



αποκλεισμού της εξωτερικής ρέουσας ζωής, εφόσον «το να επικοινωνείς εκφράζει διάρκεια»<sup>324</sup>. Αυτή η άρνηση διάρκειας αποδεικνύει ότι το δαιμονιώδες υποκείμενο έχει εγκαθιδρύσει ένα καθεστώς αποκλεισμού, αλλά, επειδή ο ερμητισμός δεν έχει εξωτερική διάρκεια,<sup>325</sup> αυτό δεν συμβαίνει παρά μέσα σε μία επίφαση διάρκειας<sup>326</sup>, που το εγώ αναγνωρίζει στη ρέουσα ζωή. Το δαιμονιώδες υποκείμενο υπό το καθεστώς του αποκλεισμού απελευθερώνει κάθε έννοια συνέχειας η οποία θα μπορούσε να το επαναφέρει σε μία σταθερή σχέση με την αγωνιώδη σχέση του με την εαυτότητα<sup>327</sup>. Η αποκοπή από τη σταθερή αγωνιώδη σχέση του υποκειμένου με την εαυτότητα έχει ως επακόλουθο την αδυναμία του πρώτου ως εαυτότητα να αναπτυχθεί και να ενταχθεί ως παρουσία στο χρόνο· καθ' όσον ακριβώς τα φυσικά χαρακτηριστικά του δαιμονιώδους αίρουν τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της διάρκειας, το τελευταίο επιβάλλεται ως αιφνίδιο.<sup>328</sup> Το αιφνίδιο όπως το έχει ορίσει ο Kierkegaard, δύναται να εμφανίζεται και να αφανίζεται οποιαδήποτε στιγμή ανεξάρτητα από τη θέληση του υποκειμένου με αποτέλεσμα να διαταράσσει τη σχέση του τελευταίου με το χρονικό συνεχές και να καθιστά το υποκείμενο ανήμπορο να ενταχθεί στην παροντικότητα. Για το δαιμονιώδες υποκείμενο σ' αυτή την κατάσταση οι έννοιες του παρελθόντος και του μέλλοντος έχουν αναιρεθεί από την κυριαρχία του αιφνιδίου, αφού αυτό εκδηλώνεται ως άλμα που εν είδει κενού τέμνει το χρονικό συνεχές. Ο Kierkegaard, με μία αισθητική απεικόνιση του άλματος του αιφνιδίου μέσω του άλματος του Μεφιστοφελή, θα δείξει ότι το άλμα εμφανιζόμενο ως αδιαμεσολάβητο από την κίνηση και τη γλώσσα «δημιουργεί την εντύπωση του δαιμονισμού, που επέρχεται γρηγορότερα κι από κλέφτη μέσα στη νύκτα» και παράγει τη μέγιστη αγωνία, την αγωνία προ της Κρίσεως.<sup>329</sup> Το δαιμονιώδες ως αιφνίδιο εισδύει με τον ίδιο τρόπο στην ατομικότητα, απροειδοποίητα (εν κενώ χρόνου

<sup>324</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 155.

<sup>325</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.155, «Θα μπορούσες να νομίσεις πως ο ερμητισμός έχει εξαιρετική διάρκεια, αλλ' ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει».

<sup>326</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 155-156, Ο Kierkegaard προκειμένου να αποφύγει την φαινομενική κατάσταση διάρκειας και συνοχής του ερμητισμού, ενόσω αυτός διεκδικεί την μονιμότητά του μέσα στην ατομικότητα, την παρουσιάζει ως επίφαση. Τη συνοχή αυτής της επίφασης την παρομοιάζει με τη διάρκεια της περιστροφής μιας σβούρας που γυρνάει ασταμάτητα πάνω στη μύτη της, όπου το δαιμονιώδες υποκείμενο βρίσκεται σε ιλιγγιώδη και αναγκαστικά εκτός τροχιάς σχέση με την εαυτότητα.

<sup>327</sup> Kierkegaard S., (1971), σ. 155, *Η έννοια της αγωνίας*, «Το εγώ δεν έπαυε να οχυρώνεται όλο και περισσότερο ενάντια στην επικοινωνία».

<sup>328</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 156, «Δεν αφήνεται να ενσωματωθεί ή να διαβραχεί από καμιά διάρκεια».

<sup>329</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 158.

και περιεχομένου), διασπά τη συνοχή και τη λογική σειρά των νοημάτων της με μία ιλιγγιώδη κίνηση που τη θέτει εσπευσμένα ενώπιον της αγωνίας της για το Καλό.

Τον τρίτο προσδιορισμό του δαιμονιώδους ο Kierkegaard θα επιχειρήσει να τον δει μέσα από την αισθητική αναπαράσταση του γεγονότος. Αν λοιπόν, σύμφωνα με το κείμενο, χρειάζονται λόγια για την αναπαράσταση της μιμικής ουσίας του δαιμονιώδους,<sup>330</sup> αυτό αντιτίθεται στην κατηγορία του αιφνιδίου. Γι' αυτό «θα διαλέξει σα σωστότερο το αντίθετο, την ανία»<sup>331</sup>. Η διάρκεια που αντιστοιχεί με το αιφνίδιο, μπορεί εδώ να ονομαστεί στείριότητα και αντανακλά το περιεχόμενο, ο ερμητισμός αντανακλά τη μορφή του περιεχομένου και τα δύο, η ανία και η στείριότητα, είναι διάρκεια μέσα στο μηδέν, και φανερώνουν το μηδενικό περιεχόμενο του αιφνιδίου, την ιδέα του κενού. Το ανιαρό ως εκ τούτου αποτελεί την καταλληλότερη έκφραση του αισθητικού αιφνιδίου. Το κενό περιεχομένου του αιφνιδίου μπορεί τώρα να αναπαρασταθεί ως γεγονός μέσα από την ανία και την στείριότητά της, ο λόγος τώρα δεν αντιστοιχεί σε παρουσία, χρόνο, εξωτερίκευση όπως στον Μεφιστοφελή αλλά ο ίδιος χρόνος «θα παραγάγει την ιδέα του κενού, της φρικτής κενότητας του Κακού»<sup>332</sup>.

Ο Kierkegaard θα αντιδιαστείλει τον ερμητισμό που οφείλεται σε αισθητικά στοιχεία από τον ερμητισμό που σχετίζεται με το ηθικό περιεχόμενο του ατόμου. Στο ηθικό πεδίο ο ερμητισμός σημαίνει ακριβώς το αντίθετο, τη διεύρυνση της συνείδησης του ατόμου, καθώς για την ορολογία του Kierkegaard, «όταν είσαι με το Θεό ή μέσα στο Καλό, δε μπορείς νάσαι ερμητικός, γιατί αυτός ο ερμητισμός σημαίνει την ανώτατη διεύρυνση».<sup>333</sup> Αυτή είναι η ανάπτυξη της εσωτερικής συνείδησης του ατόμου η οποία, έστω και αν αποκόβει το υποκείμενο από τον υπόλοιπο κόσμο, το οδηγεί στην ατομικότητα. Μ' αυτό τον διαχωρισμό ο Kierkegaard στοχεύει να φωτίσει το περιεχόμενο της έννοιας του μηδενός. Φέρει έτσι σε αντιπαράθεση τη μορφή του περιεχομένου της έννοιας «άρνηση», ως φιλοσοφική ορολογία της εποχής του, με την μορφή του περιεχομένου της έννοιας «κενότητα» του ερμητισμού. Υπενθυμίζει ότι η άρνηση (αντίθεση) υπόκειται στην αναγκαιότητα του δεύτερου μέρους της σχέσης ήτοι τη θέση, προκειμένου να προκύψει η σύνθεση. Την αντίθεση όμως το υποκείμενο δεν την

---

<sup>330</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 159, «Ξέρει πώς ο δαιμονισμός έχει μιμική ουσία».

<sup>331</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 159.

<sup>332</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 159.

<sup>333</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 160.

αναζητά στο εσωτερικό του, αλλά στρέφεται στον εξωτερικό κόσμο και ορίζεται συνεπώς από τη σχέση του με αυτό που αρνείται. Η κενότητα περιεχομένου του δαιμονισμού είναι δηλωτική της απώλειας οποιουδήποτε εξωτερικού προσδιορισμού εντός του δαιμονιώδους και ένδειξη της οριστικής κατάρρευσης του δαιμονιώδους υποκειμένου εντός της αδιαφορίας που του προξενεί η ανία. Το υποκείμενο εγκαθιδρύει μία αρνητική αυτοσυσχέτιση προς τον εαυτό, αναπαράγεται διαρκώς ως ερμητισμός και εκφράζεται αισθητικά ως το ανιαρό από το οποίο απουσιάζει κάθε προσδιορισμός ενδιαφέροντος. Η ατομικότητα, έχοντας χάσει την ικανότητά της να σχετίζεται με κάτι έξω από τον εαυτό της, εγκλωβίζεται στην κενότητά της και αφήνεται σε ένα γαλήνιο ήσυχο ύπνο.<sup>334</sup>

- Σωματική και ψυχική απώλεια της ελευθερίας.

Ο Kierkegaard στη συνέχεια στρέφει την προσοχή του στη μελέτη συγκεκριμένων μορφών απώλειας της ελευθερίας του υποκειμένου όπου θα διακρίνει δύο βασικούς τρόπους, τους οποίους και θα εξετάσει υπό τους ακόλουθους τίτλους: σωματικο-ψυχική απώλεια της ελευθερίας και πνευματική απώλεια της ελευθερίας. Η διάκριση ανάμεσα στις δύο μορφές απώλειας της ελευθερίας, αναφέρει ο J.Humbert θα μπορούσε να χαρακτηριστεί τεχνητή, αφού και στις δύο περιπτώσεις απουσιάζει το πνεύμα· θεωρεί όμως ότι η διάκριση εξυπηρετεί τον Kierkegaard, εφόσον τη χρησιμοποιεί προκειμένου να περιγράψει συμπτώματα τα οποία εκφράζονται, είτε δια μέσου του σώματος είτε ως συμπτώματα της ασθένειας του πνεύματος.<sup>335</sup> Ο Kierkegaard παράλληλα θα ανανεώνει την υπόληψή του ότι ο δαιμονισμός δεν έχει μόνιμη θέση στον άνθρωπο. Η σωματικο-ψυχική απώλεια της ελευθερίας είναι κατάσταση, στην οποία η ελευθερία έχει συνωμοτήσει με το σώμα ενάντια στον ίδιο της τον εαυτό.<sup>336</sup> Στην κατάσταση αυτή η ελευθερία βλέπει μία αφύσικη σχέση της ψυχής με το σώμα, που το τελευταίο, παρά το ότι είναι όργανο της ψυχής, επιθυμεί να αναιρέσει την πρωτοκαθεδρία της καταργώντας την ιεραρχία της σχέσης. Με την έλλειψη του τρίτου στοιχείου της σύνθεσης, δηλαδή

---

<sup>334</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 159, «Η ελευθερία είναι ήσυχη μέσα στη διάρκειά της, το αντίθετό της είναι το αφνίδιο, αλλά και η γαλήνη που εισχωρεί στη σκέψη όταν δεις έναν άνθρωπο που μοιάζει σα νάναι νεκρός και θαμμένος ήδη πολύ χρόνο».

<sup>335</sup> Humbert J., (1983), p. 241.

<sup>336</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 163.

του πνεύματος, η ενότητα σώματος και ψυχής που υπήρχε μέχρι πριν την κατάργηση της ιεραρχίας στη σχέση των δύο τελευταίων καθίσταται δυσαρμονική. Η ελευθερία συνωμοτούσα με το σώμα αντιστρέφει τους συσχετισμούς της ιεραρχίας στη σχέση ενότητας. Το υποκείμενο οδηγείται πλέον από την επιθυμία του τελευταίου εν μέσω της απουσίας του πνεύματος. Με μία εκούσια κίνηση εγκαθιδρύει την ανελευθερία του και καθίσταται δαιμονιώδης.<sup>337</sup>

Η ανελεύθερη συσχέτιση του υποκειμένου προς τον εαυτό, η οποία στηρίζεται στη διαταραγμένη σχέση σώματος και ψυχής, μπορεί να εκδηλωθεί με τη μορφή «αναρίθμητων αποχρώσεων»<sup>338</sup> ως εκφάνσεις του δαιμονιώδους, οι οποίες προδίδουν την αγωνιώδη σχέση του υποκειμένου με την εαυτότητα. Οι εκφάνσεις αυτές<sup>339</sup> άλλοτε γίνονται αντιληπτές εύκολα και άλλοτε είναι απαραίτητη η οξύδερκεια για να εντοπιστούν. Οι αναρίθμητες αποχρώσεις (διαβαθμίσεις) στην εκδήλωση των συναισθημάτων, που μπορεί να εισάγει ο δαιμονισμός, είναι δείγμα του κατά πόσο έχει διαβρωθεί η ατομικότητα από αυτόν, καθώς επίσης και πόσο απέχει η τελευταία από την σωτηρία. Βέβαια την οξύτητα των εκδηλώσεων ο Kierkegaard την αποδίδει στη διαλεκτική τους σχέση με το δαιμονιώδες, εφόσον αυτή προσδίδει το συναίσθημα σε αυτές.<sup>340</sup> Ο Kierkegaard ορίζει πως «εσχάτη περίπτωση σ' αυτή τη σφαίρα είναι αυτό που συνήθως αποκαλούν κτηνώδη απώλεια»<sup>341</sup> στην οποία εκδηλώνεται ο δαιμονισμός του εγώ ως απέραντη απελπισία, όταν βρίσκεται ενώπιον της λύτρωσης, «Τί έμοι και σοί;»<sup>342</sup>. Το υποκείμενο βιώνει με φρίκη μία κατάσταση απόλυτης παραπλάνησης εντός της οποίας εγκαταλείπει κάθε προσπάθεια να επανασυνδεθεί με την προηγούμενη κατάσταση ελευθερίας, ενώ ταυτόχρονα αποχωρίζεται από τον εαυτό.<sup>343</sup>

- Πνευματική απώλεια της ελευθερίας

---

<sup>337</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.163, «Εφ' όσον η ίδια η ελευθερία δεν περνάει στο κόμμα των επαναστατημένων, η αγωνία για την επανάσταση είναι βέβαια παρούσα, αλλά σαν αγωνία για το Κακό, όχι σαν αγωνία για το Καλό».

<sup>338</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 163.

<sup>339</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 163, «Μια υπερεξημμένη ευαισθησία, μία παρατεντωμένη οξύθυμία, υπερβολική νευρικότητα, ή υστερία, ή υποχονδρία κλπ.».

<sup>340</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 163, «είναι όλες αποχρώσεις του δαιμονισμού, ή μπορούν να είναι».

<sup>341</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 164.

<sup>342</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 164.

<sup>343</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 164, «Ούτε τιμωρίες ούτε βροντώδη λόγια τον ανησυχούν, παρά αντίθετα κάθε λόγος που θέλει να τον ξανασυνδέσει με την ελευθερία, ενώ καταποντίστηκε στο βυθό της ανελευθερίας του».

Η δεύτερη περίπτωση απώλειας της ελευθερίας που έχει ορισθεί ως πνευματική απώλεια σύμφωνα τον Kierkegaard μπορεί να βρει τον χώρο της ως κατάσταση εντός της ατομικότητας<sup>344</sup> όπου η ατομικότητα εγκαθιδρύει το δαιμονισμό ως μία ανελεύθερη σχέση της ελευθερίας προς το υπάρχον νοητικό περιεχόμενο του υποκειμένου<sup>345</sup>, το ίδιο συμβαίνει και προς το πιθανό περιεχόμενο, το οποίο εξαρτάται από το βαθμό νοημοσύνης του υποκειμένου. Εδώ ο Kierkegaard σχολιάζει την εκδήλωση του δαιμονισμού, με έναν μάλλον ανάλογο τρόπο όπως στην περίπτωση του πνεύματος και του αισθησιασμού<sup>346</sup> Αποδίδει έτσι τους τρόπους εκδήλωσης του δαιμονισμού στην ικανότητα πλέον της νοημοσύνης του ατόμου και στη δυνατότητά της να σχετίζεται με την υπάρχουσα σχέση της ατομικότητας με την ελευθερία της.<sup>347</sup> Η σχέση της ελευθερίας δεν εξαρτάται, σύμφωνα με τον Kierkegaard, μόνο από την αφηρημένη εκδοχή της αλήθειας,<sup>348</sup> η αλήθεια πρέπει να κατανοείται ως αλήθεια, ενόσω το συγκεκριμένο άτομο «την παραγάγει το ίδιο με τη δράση του».<sup>349</sup> Για τον Kierkegaard αυτό συνεπάγεται ότι η αλήθεια αποκτά το νόημά της, ολοκληρώνεται σε περιεχόμενο, μόνο όσο σχετίζεται διαλεκτικά με την πράξη λαμβάνοντας χώρα ως διαδικασία εντός της ύπαρξης.<sup>350</sup> Όσον αφορά το υποκείμενο, η αλήθεια αποκαλύπτεται όταν συμπίπτει με το αποτέλεσμα της ενέργειας που την εκδηλώνει στο πεδίο της ζωής σε μία αδιάκοπη πρόσβασή της στην πράξη.<sup>351</sup> Η ελευθερία με αυτό τον τρόπο εγκαθίσταται ως ζωντανή πραγματικότητα και όχι ως αφηρημένη έννοια που μπορεί να σχετισθεί με το υποκείμενο στο βαθμό που το

---

<sup>344</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, «Ως τόπος συνάντησης των ποικίλων φαινομένων».

<sup>345</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, σημ. 12, «και τα δαιμόνια πιστεύουσι και φρίσσουν» θα ηδείς ακριβώς μέσα στο βάθος της δαιμονικής γνώσης, πώς η ανελευθερία αντιδρά σ' αυτή τη γνώση».

<sup>346</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, «μια και ο δαιμονισμός μπορεί να εκδηλωθεί με πολλούς τρόπους, σα νωθρότητα που αναβάλλει για αύριο το να σκεφτεί, σαν περιέργεια που παραμένει αιώνια περιέργεια, σαν ύπουλη απάτη του εαυτού σου, σα θηλυκή παθητικότητα που βασίζεται πάνω στους άλλους, σαν άγνοια αριστοκράτη, σαν ανόητη δραστηριοποίηση, κλπ.».

<sup>347</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, «θα ιδείς ακριβώς μέσα στο βάθος της δαιμονικής γνώσης, πώς η ανελευθερία αντιδρά σε αυτή τη γνώση».

<sup>348</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, «Είναι αυτονόητο πως δεν αναφέρομαι εδώ στις εξυπνάδες της σύγχρονης Φιλοσοφίας, για την οποία για την οποία η αναγκαιότητα της σκέψης ταυτίζεται με την ελευθερία της, έτσι ώστε άμα μιλά για την ελευθερία της σκέψης μιλάει μόνο για την εμμενή κίνηση της αιώνιας σκέψης».

<sup>349</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165.

<sup>350</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 165-166, «αλλά το ζήτημα είναι αν ο άνθρωπος θέλει με το πιο βαθύ νόημα να την παραδεχτεί, να της επιτρέψει να του διαπεράσει όλο το είναι, να δεχτεί όλες τις συνέπειές της χωρίς να διαφυλάξει ούτε μία υπεκφυγή στιδήποτε κι' αν συμβεί».

<sup>351</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 165, «Αλλ' ακριβώς γι' αυτό η αλήθεια είναι πράξη ελευθερίας, με τρόπο που να παράγει αδιάκοπα ελευθερία».

τελευταίο την αναστοχάζεται. Η αλήθεια φέρεται έτσι να είναι βαθιά ριζωμένη στο πράττειν, σε βαθμό που να είναι αδύνατον είτε να παρευρεθεί ως απάντηση είτε να είναι διαθέσιμη ως ανακοινώσιμη από έναν εξωτερικό της φορέα ανεξάρτητα αν αυτός είναι η φιλοσοφία ή θρησκεία.<sup>352</sup> Η αλήθεια δεν μπορεί παρά να προβάλλει στην οικεία της σχέση με την εαυτότητα, όπως π.χ. η αλήθεια για την ιδέα της αθανασίας, η αποδοχή της οποίας προϋποθέτει από το άτομο μία δύναμη, μία απήχηση στις συνέπειές της και μια ευθύνη, που μπορούν να μεταβάλουν ολόκληρη τη ζωή του ατόμου. Ο Kierkegaard υποστηρίζει ότι μία συσχέτιση προς το αληθές, διαφορετική, που δεν προϋποθέτει την εσωτερική κίνηση του ατόμου προς αυτό, αλλά την εξωτερική θέασή του, το ορίζει ως δαιμονιώδες, εφόσον το άτομο θα εξακολουθεί να σχετίζεται αγωνιωδώς προς το περιεχόμενο του αληθούς.<sup>353</sup>

Ο Kierkegaard διακρίνει στην ανωτέρω μορφή ανελευθερίας τη δυστυχία της γνώσης των ημερών του επιχειρώντας να ασκήσει μία κριτική στο κυρίαρχο πνεύμα της εποχής του<sup>354</sup> όπου η απόδειξη περί ύπαρξης του Θεού και η βεβαιότητα περί της ύπαρξής Του αναπτύσσουν μία αντιστρόφως ανάλογη σχέση μεταξύ τους.<sup>355</sup> Η αυξάνουσα πορεία της απόδειξης περί της αλήθειας συνεπάγεται φθίνουσα πορεία της βεβαιότητας. Το φαινόμενο αυτό δεν δηλώνει απαραίτητα απουσία της αλήθειας, φανερώνει όμως μία παραμορφωμένη συσχέτιση του υποκειμένου προς αυτήν.<sup>356</sup> Η αντίθεση και η δυσαναλογία στη σχέση της αλήθειας με τη βεβαιότητα είναι φανερή στην ανάπτυξη της αγωνίας του ατόμου, καθόσον εκεί εμφανίζεται το δαιμονιώδες να μάχεται για την κατοχή περισσότερου χώρου εντός του ατόμου. Το υποκείμενο υπό το καθεστώς της απουσίας προσωπικής εσωτερικής βεβαιότητας καθηλώνεται σ' ένα φαύλο κύκλο· με αποτέλεσμα, όσο πιο αβέβαιο είναι το υποκείμενο, τόσο να αναζητά αποδείξεις έξω από το ίδιο, όσο δε αυτό συντηρείται ακόμη λίγο περισσότερο, το

---

<sup>352</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 166, «Η βεβαιότητα ή εσωτερικότητα που επιτυγχάνεται μόνο με δράση και είναι δράση, αποφασίζει αν το άτομο είναι ή όχι δαιμονισμένο».

<sup>353</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 166-167, «Κάθε τέτοιο άτομο, που ξέρει –για να παραμείνει στο παράδειγμα- να προμηθεύσει απόδειξη για την αθανασία της ψυχής χωρίς ο ίδιος νάχει πεισθεί γι' αυτήν, βρίσκεται πάντοτε σε αγωνία για κάθε φαινόμενο που η επαφή του θα μπορούσε να του επιβάλει μια πιο ουσιαστική κατανόηση του τί σημαίνει για τον άνθρωπο να είναι αιώνιος».

<sup>354</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 168, «Η προσκόμιση αποδείξεων για την ύπαρξη του Θεού είναι πράγμα που μόνον αν παραστεί ευκαιρία ασχολούνται οι σοφοί κι' οι μεταφυσικοί».

<sup>355</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 167-168, «Αλλά στον ίδιο βαθμό που αυξάνεται η τελειότητα της απόδειξης, η βεβαιότητα φαίνεται να λιγοστεύει».

<sup>356</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας* σ. 168, «Πόση κατάθλιψη κινδυνεύει ένα τέτοιο άτομο να αισθανθεί, όταν ακούσει τον εντελώς απλό κι' αφελή λόγο, πως υπάρχει Θεός!»

υποκείμενο απομακρύνεται από την αλήθεια.<sup>357</sup> Το εύρος της πνευματικής απώλειας της ελευθερίας γίνεται όλο και μεγαλύτερο, αφού περιλαμβάνει κάθε περίπτωση από όπου απουσιάζουν η βεβαιότητα και η εσωτερικότητα. Ο Kierkegaard θα στρέψει στη συνέχεια την προσοχή του στη σημασία της απουσίας της εσωτερικότητας για το υποκείμενο και στο πώς τίθεται η παρουσία της ως αναγκαίος όρος για τη συσχέτιση του υποκειμένου προς την αλήθεια.

- Εσωτερικότητα: Η γέφυρα του υποκειμένου με την ατομικότητα.

Ο Kierkegaard θα ορίσει ως πηγή στέρξης της εσωτερικότητας τον στοχασμό· καθώς η απουσία, ως κατηγορία, όταν επιχειρείται ο λογικός εννοιολογικός προσδιορισμός της εσωτερικότητας, βάσει της κριτικής που ασκεί στο εγελιανό σύστημα<sup>358</sup>, προκύπτει από τον στοχασμό. Συγκεκριμένα, ο Kierkegaard εντοπίζει στην προσπάθεια της αφηρημένης απόδοσης των κατηγοριών του πνεύματος, την αντιδιαστολή της αμεσότητας από το στοχασμό.<sup>359</sup> Η σύνθεση που οικοδομείται στηριζόμενη σε αυτή την αντιδιαστολή αποδίδει την έννοια της υποκειμενικότητας, της ταυτότητας ή της λογικής. Όμως, ο Kierkegaard διαρκώς υποστηρίζει ότι στη σφαίρα της πραγματικότητας τα πράγματα δεν είναι έτσι. «Εκεί η αμεσότητα είναι και αμεσότητα της εσωτερικότητας»<sup>360</sup>. Η κατανόηση σ' αυτή την περίπτωση δεν αφορά πλέον την απλή αντίληψη των δεδομένων που προσφέρονται ως περιεχόμενο στη συνείδηση και τα οποία την ορίζουν ως γνωστική ικανότητα ή πολυμάθεια<sup>361</sup>. Κατανόηση αντίθετα είναι να «αντιληφθείς σε τί ακριβώς σε αφορά»<sup>362</sup> το εκάστοτε γνωστικό αντικείμενο και να «κατανοήσεις τον εαυτό σου με αυτό που ειπώθηκε»<sup>363</sup>. ουσιαστικά να κατανοήσεις ότι

---

<sup>357</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας* σ. 169, «Η αφηρημένη υποκειμενικότητα υποφέρει απ' την ίδια ακριβώς αβεβαιότητα, απ' όση και η αφηρημένη αντικειμενικότητα, και στον ίδιο μ' εκείνης βαθμό της λείπει εσωτερικότητα».

<sup>358</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 19-20.

<sup>359</sup> Ουσιαστικά η ένσταση του Kierkegaard αφορά τον στοχασμό ως κίνηση του πνεύματος και ως κίνηση της διάνοιας. Η πρώτη είναι μία υπερβατική κίνηση, η δεύτερη όπως έχει υποστηρίξει είναι μία εμμενής κίνηση, η οποία στηρίζεται στην χρήση της έννοιας άρνηση. Για τον Kierkegaard η εισαγωγή της έννοιας άρνηση στον ηθικό στοχασμό είναι το λιγότερο ατυχής, και αποτρέπει την επικοινωνία του Εγώ με τον εαυτό του, αποτρέπει στο Εγώ να αυτό-αναφέρεται. Βέβαια ο Kierkegaard δεν καταδικάζει την παραγόμενη δια του λογικού στοχασμού γνώση, την χαρακτηρίζει όμως ποσοτική και όχι ποιοτική.

<sup>360</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 169.

<sup>361</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 170.

<sup>362</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 170.

<sup>363</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας* σ. 170.

εγκαθιδρύεται μία προσωπική σχέση μ' αυτό. Αυτό ακριβώς είναι η τελική πράξη της αναγνώρισης του δυνατότερου συγκεκριμένου περιεχομένου της συνείδησης, δηλαδή του εαυτού.<sup>364</sup> Ο Kierkegaard στη συνέχεια θα κάνει πιο συγκεκριμένη την έννοια της εσωτερικότητας, θεωρούμενης ως κατανόησης. Η εσωτερικότητα ως τέτοια οφείλει να εκφράζει την αποκατάσταση της σχέσης ανάμεσα σ' αυτό το αντικείμενο που τίθεται στη συνείδηση θεωρητικά<sup>365</sup> και στη βιωματική ανάληψή του από το υποκείμενο, όπου το τελευταίο με μία κίνηση επιστροφής αγγίζει την εαυτότητα.<sup>366</sup> Η σχέση αυτή προκειμένου να έχει ενεργό αποτέλεσμα πρέπει να εξωτερικευτεί, αφού όμως πρώτα αναιρέσει την εντός της υπάρχουσα αντίφαση, μεταξύ αντίληψης και βιώματος, γεγονός που θα εκδηλώσει συνεπώς και την ενότητά της.<sup>367</sup> Η εσωτερικότητα λοιπόν είναι παρούσα μόνο όταν το υποκείμενο, αφού λάβει υπόψη του τη σχέση που μόλις περιγράφηκε, επιχειρήσει να την οικειοποιηθεί στο επίπεδο δράσης. Η έλλειψη εσωτερικότητας αντιστοιχεί τοιούτοτρόπως σε απουσία δράσης, η οποία εκδηλώνεται στη διάσταση της κατανόησης μεταξύ αυτού που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι οφείλει να πράξει και της μη αντιστοίχησης σ' αυτό που το τελευταίο εκδηλώνει.<sup>368</sup> Κάθε φορά που η συνείδηση έρχεται σε αναντιστοιχία με τη δράση του υποκειμένου, αυτό αποτελεί και μία μορφή δαιμονισμού, εφόσον η στέρηση εσωτερικότητας (οικειοποίησης) εκφράζεται από το υποκείμενο ως αγωνία για την απόκτησή της.<sup>369</sup>

- Η αγωνία που λυτρώνει μέσω της πίστης.

Ο Kierkegaard ολοκληρώνει την έρευνά του για την αγωνία με την παρουσίαση της πίστης, την οποία εκθέτει στην σχέση της με την αγωνία και τη δυνατότητα. Η πίστη

---

<sup>364</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 171, «Το πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο που μπορεί να έχει η συνείδηση, είναι η συνείδηση του εαυτού της, του ίδιου του ατόμου, όχι η συνείδηση του καθαρού εγώ, παρά ενός τόσο συγκεκριμένου εγώ, ώστε κανένας συγγραφέας, ούτε κι' ο πιο πλούσιος σε λέξεις, ούτε κι' ο πιο δυνατός στην περιγραφή, δε μπόρεσε ως τώρα να περιγράψει ένα τέτοιο, μολονότι καθένας μας είναι ένα τέτοιο εγώ».

<sup>365</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 171, «Αυτή η συνείδηση του εγώ δεν είναι θεωρία».

<sup>366</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 171, «Αυτή η συνείδηση του εγώ είναι λοιπόν δράση, και αυτή με τη σειρά της εσωτερικότητα».

<sup>367</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 171, σημ. 13, «Αυτό δεν πρέπει να το χάσεις ποτέ από τα μάτια σου· γιατί αλλιώς φτάνεις να στοχάζεσαι τόσο αφηρημένα το δαιμονισμό, όσο ποτέ δεν υπήρξε, σαν η θέληση ανελευθερίας να είχε συγκροτηθεί σαν τέτοια, και σαν η θέληση ελευθερίας, έστω και τόσο αδύναμη, να μην ήταν πάντα παρούσα στην εσωτερική αντίφαση του εγώ».

<sup>368</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 170, «Έτσι, αν ένας αυστηρός Ορθόδοξος χρησιμοποιήσει όλη του την επιμέλεια και την πολυμάθεια, για να αποδείξει πως κάθε λέξη της Καινής Διαθήκης προέρχεται από τον αναφερόμενο απόστολο, τότε η εσωτερικότητα εξαφανίζεται λίγο-λίγο. Και στο τέλος αντιλαμβάνεται εντελώς άλλο πράγμα από αυτό που ήθελε».

<sup>369</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 171.



θα εμφανισθεί ως ποιότητα που χαρακτηρίζει την ελεύθερη αυτοσυσχέτιση του υποκειμένου προς εαυτόν, ενόσω επιφέρει τη λύτρωση.<sup>370</sup> Η πίστη όμως, θα αποκαλυφθεί ως κίνηση υπέρβασης, μόνο όταν το υποκείμενο έχει ήδη δοκιμαστεί στα στάδια της αγωνίας και έχει μορφωθεί μέσω της δυνατότητας.<sup>371</sup> Αυτή η μόρφωση μέσω της αγωνίας υποδεικνύει αφενός την κίνηση προς την πίστη ως έναν αγώνα,<sup>372</sup> αφετέρου ορίζει τη δυνατότητα ως την κρίσιμη κατηγορία που συνδέει το υποκείμενο με την αιωνιότητα. Η δυνατότητα δεν νοηματοδοτείται στον ορίζοντα πεπερασμένων πράξεων και σκοπών που έχουν σχέση με την πραγματικότητα. Η αντιπαραβολή της κατηγορίας της δυνατότητας με εκείνη της πραγματικότητας δείχνει την πρώτη, ως «την πιο βαριά από όλες τις κατηγορίες»<sup>373</sup>, ενώ αναδεικνύει τη δεύτερη ως εύκολη προσδιοριζόμενη από το πεδίο των πεπερασμένων επιθυμιών και ως δυνατότητα για ευτυχία, για επιτυχία κλπ.<sup>374</sup> Η ατομικότητα που εγκλωβίζεται στην πραγματικότητα και παραμένει εκεί, αποσύρεται από τη σχέση της με τον άπειρο εαυτό. Το υποκείμενο πρέπει να αναλάβει τη σχέση του με τη δυνατότητα, η οποία το βυθίζει στην αγωνία, αλλά την ίδια στιγμή θέτει ως κρίσιμο ερώτημα την αναίρεση αυτής της σχέσης μέσω της πίστης.<sup>375</sup>

Η δυνατότητα ως κίνηση προς την πίστη είναι μία πράξη διαρκούς διακινδύνευσης και πόθος για την ανεύρεση του αιώνιου εαυτού. Μόνο έτσι διαμορφώνει η δυνατότητα την ατομικότητα, γιατί «η περατότητα και οι πεπερασμένες σχέσεις, όπου έχει οριστεί μία θέση για κάθε άτομο, κι αν ακόμα κείτονται μες στην καθημερινότητα ή κι αν διαδραματίζουν ρόλο μες στην παγκόσμια Ιστορία, μορφώνουν μόνο πεπερασμένα· και πάντα μπορείς να φλυαρήσεις μαζί τους, πάντα να πάρεις κάτι άλλο απ' αυτές, πάντα να σταθείς μακριά, πάντα να εμποδίσεις να σου μάθουν κάτι απόλυτο· κι αν οφείλεις να υποστείς την τελευταία περίπτωση, πρέπει να έχεις τη δυνατότητα μέσα σου και να

---

<sup>370</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 185, «Η αγωνία είναι η δυνατότητα ελευθερίας. Και μόνον αυτή η αγωνία μορφώνει απόλυτα μέσω της πίστης, καταβροχθίζοντας όλες τις περατότητες, αποκαλύπτοντας όλες τις απάτες τους».

<sup>371</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 185, «Ο άνθρωπος που μορφώθηκε μέσω της αγωνίας, μορφώθηκε μέσω της δυνατότητας».

<sup>372</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 184, «Αυτό που έχω να πω, είναι πως η μαθητεία είναι μία περιπέτεια που πρέπει κάθε άνθρωπος να υποστεί: να μάθει κανένας να αγωνιά, αν δε θέλει τον όλεθρό του, είτε επειδή ποτέ δεν ένωσε αγωνία, είτε επειδή βούλιαξε μέσα της· γιατί όποιος έμαθε σωστά να αγωνιά, αυτός έχει μάθει το Ύψιστο».

<sup>373</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 185.

<sup>374</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 185.

<sup>375</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 185, «Όχι μες στη δυνατότητα το κάθε τι είναι εξίσου πιθανό, κι ο άνθρωπος που αληθινά ανατράφηκε από αυτήν έχει κατανοήσει το Τρομαχτικό εξίσου καλά, όσο και τα γλυκόλογα».

δημιουργήσεις με το δικό σου μόχθο αυτό απ' το οποίο θα πάρεις μαθήματα, έστω κι αν την κατοπινή στιγμή αυτά τα μαθήματα αρνούνται να παραδεχτούν πως είναι έργο δικό σου, κι επιζητούν να σου στερήσουν κάθε δύναμη»<sup>376</sup>. Η δυνατότητα μόνο τότε «θα αποκαλύψει όλες τις περατότητες, και θα τις εξιδανικεύσει με μορφές απείρου»<sup>377</sup>, όταν η ατομικότητα αντιπαρατιθέμενη τίμια με τη δυνατότητα,<sup>378</sup> αναλάβει την αγωνιώδη σχέση προς τον εαυτόν της.<sup>379</sup>

Το υποκείμενο βρίσκεται πράγματι εγκαταλελειμμένο μέσα στην άβυσσο της επιλογής, ο μόνος τρόπος που του προσφέρει η αγωνία είναι να εκτεθεί χωρίς επιφύλαξη στους κινδύνους της και να υπερισχύσει αυτών. Διαφορετικά, όταν «εξαπατάς τη δυνατότητα από την οποία μέλλεις να διαμορφωθείς, δεν πρόκειται ποτέ να φτάσεις στην πίστη»<sup>380</sup>, η πίστη παραμένει τότε μία εξυπνάδα που αρμόζει μόνο στην περατότητα. Όσο κάποιος διαμορφώνεται, διατηρεί τον εαυτό του μέσα στη δυνατότητα, αν όμως πιστέψει ότι ο κύκλος της δυνατότητας τελείωσε χωρίς κανένα όφελος, τότε πράγματι έχει χάσει το κάθε τι όσο κανένας άλλος μέσα στην πραγματικότητα.<sup>381</sup> Έχει αποτύχει να αναγνωρίσει στους κινδύνους της αγωνίας τους προσδιορισμούς της αιωνιότητας.<sup>382</sup> Απαραίτητη συνθήκη, προκειμένου το υποκείμενο να πετύχει την αναγνώριση των προσδιορισμών της αιωνιότητας, είναι η «εσωτερική βεβαιότητα που προηγείται του απείρου»<sup>383</sup>, ήτοι η πίστη. Ο Kierkegaard παρουσιάζει αυτή τη διαδικασία μέσα από την ανάπτυξη των αντιφάσεων που εμφανίζονται στο υποκείμενο, όσο αυτό τίθεται διαρκώς εντός των καταστάσεων της αγωνίας.<sup>384</sup> Στην αγωνία του για την ενοχή, όπως παραδείγματος χάρη την απόφαση ενός δικαστηρίου, όταν το υποκείμενο την γνωρίζει

---

<sup>376</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 186.

<sup>377</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 186.

<sup>378</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 186, «Αλλά για να δεχτείς έτσι απόλυτα και απέραντα τη διαμόρφωση μέσω δυνατότητας, θα χρειαστεί να είσαι τίμιος προς αυτήν και νάχεις πίστη».

<sup>379</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 186, «ώσπου με τη σειρά σου να την κατανικήσεις, αφού η πίστη θα έχει προηγηθεί».

<sup>380</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 187.

<sup>381</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 188.

<sup>382</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 188, «Αν τώρα δεν εξαπάτησες τη δυνατότητα που έμελλε να σε διδάξει, κι' ούτε έκανες χωρατά με την αγωνία που έμελλε να σε σώσει, τότε το κάθε τι συνέβη σε σένα όπως σε κανένα άλλο απ' όσους άντλησαν απ' την πραγματικότητα, έστω κι' αν άντλησαν στο δεκαπλάσιο· γιατί ο μαθητής της δυνατότητας άντλησε την απεραντοσύνη, ενώ η ψυχή του αλλουνού αγκομαχάει μέσα στην περατότητα».

<sup>383</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 186.

<sup>384</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ.190, «Ακόμη και σε σχέση με τα πιο ασήμαντα πράγματα η αγωνία είναι εξ ίσου παρούσα, είτε θελήσει κανείς να της αποκρύψει κάτι, είτε θελήσει να κερδίσει κάτι από τύχη».

μέσω των εξωτερικών ατελών τρόπων της περατότητας, δεν θα εννοήσει ποτέ το βάθος της. Η ενοχή δεν διαμορφώνεται από τις αναλογίες των αποφάσεων των δικαστηρίων.<sup>385</sup> Το ερώτημα «ένοχος; -Μη ένοχος;» στην αυτοπαθητική ανησυχία είναι το σοβαρότερο διότι εκεί «η ανησυχία για τον εαυτό σου εισχωρεί βαθύτερα κυνηγώντας την ενοχή από τον δικαστή, μέσα στην πλέον κρύφια γωνία της καρδιάς, όπου δικαστής είναι ο Θεός μονάχα»<sup>386</sup>

Μόνο όταν το υποκείμενο διαπράξει το ποιοτικό άλμα στην πίστη και τεθεί ενώπιον της απειρότητας, η κατηγορία της δυνατότητας αποκαλύπτει το αληθινό της περιεχόμενο, καθιστώντας το υποκείμενο ικανό να συντρίψει την αγωνία.<sup>387</sup> Με την πρόσβαση στην πίστη το άτομο συνάγει σε ενότητα τον αιώνιο με τον έγχρονο εαυτό του, απελευθερώνοντας τον τελευταίο από τα δεσμά της αγωνίας<sup>388</sup>. Τούτη η πρόσβαση στην πίστη «γίνεται γι' αυτόν αθέατη υπηρέτρια, που ακούσια τον οδηγεί όπου αυτός θέλει»<sup>389</sup>. Όταν η πίστη εγκαθιδρύεται στο υποκείμενο ως ενεργή πραγματικότητα της δυνατότητας<sup>390</sup>, λυτρώνει το τελευταίο, καθώς αυτό σχετίζεται ελεύθερα προς εαυτόν<sup>391</sup> διαμέσου μιας πορείας, όπου η αγωνία « ανατρέφει το άτομο, για να το αναπαύσει στην αγκαλιά της Θείας Πρόνοιας»<sup>392</sup>. Η ατομικότητα του αληθινά αυτοδίδακτου είναι πλέον στον ίδιο βαθμό θεοδίδακτη και μπορεί έτσι να βρεθεί εντός των υπαρξιακών της δυνατοτήτων οδηγούμενη από την περατότητα στην ιδανικότητα. Το άτομο εντός αυτής της ατομικότητας είναι στον ίδιο βαθμό αυτουργός (φτιαγμένο από τον εαυτό του) και φτιαγμένο από τον Θεό.

---

<sup>385</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 192, «Αν λοιπόν ένα άτομο που διαμορφώθηκε μόνο μέσω της περατότητας, δεν ακούσει την απόφαση της αστυνομίας ή της κοινής γνώμης, πως είναι ένοχος, θα φτάσει γελοιοδέστερα και αθλιώτερα να γίνει πρότυπο αρετής, λίγο καλύτερο από όσο συνήθως ο κόσμος και λίγο χειρότερο από όσο ο παπάς».

<sup>386</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σσ. 115-116.

<sup>387</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 188, «Αν ενώ έχει αρχίσει η διαμόρφωσή του παρεξηγήσει την αγωνία, έτσι ώστε αντί να τον οδηγήσει προς την πίστη τον απομακρύνει από αυτήν, τότε χάθηκε».

<sup>388</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 189, «γίνονται με τέτοιο τρόπο που δεν μπορούν να τον βρουν απροετοίμαστο».

<sup>389</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 189.

<sup>390</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σσ. 190-191, «Ο άνθρωπος που δεν εύχεται τότε να καταποντιστεί στην αθλιότητα της περατότητας δεν έχει διέξοδο, πρέπει τολμηρά να αντιμετωπίσει το άπειρο.».

<sup>391</sup> «Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 191, «και εξαφανίζεται και ο πιο πανούργος συνδυασμός της σα χωρατό μπροστά σε αυτή τη μοναδική ευκαιρία του να αρχίσει η αγωνία τη διαμόρφωση μέσω της παντοδυναμίας της δυνατότητας».

<sup>392</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 191.

## 3<sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ

### ΠΙΣΤΗ

#### 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Το Πάθος ως δυνατότητα υπέρβασης.

Στο έργο *Φόβος και Τρόμος* ο Kierkegaard αφηγείται τη θυσιαστική πράξη του Αβραάμ με στόχο να θεματοποιήσει την κίνηση της πίστης. Αυτή η πράξη δεν είναι επακόλουθο της στέρεης πίστης του Αβραάμ, αλλά είναι μία πορεία προς την πίστη. Η πορεία αυτή είναι εφικτή μέσω μιας επιστροφής στο έγχρονο της επίγειας ζωής, στην αγάπη για τα παρόντα.<sup>393</sup> Ο Αβραάμ σε όλη του ζωή επιχειρεί τα βήματα της πίστης: εγκατέλειψε τη χθόνια λογική του για χάρη της πίστης, κατοίκησε τη ξένη γη της επαγγελίας<sup>394</sup>, παρόλο που το παράλογο του ταξιδιού μπορούσε να τον σταματήσει. Έζησε τη ζωή του μέσα σε μία διαρκή ανατροπή της λογικής, όμως παρέμεινε στην πίστη της δυνατότητας του παράλογου και διέσωσε την ελπίδα.<sup>395</sup> Μπορεί η πίστη να χρειάζεται την επικουρία του χρόνου για να εκπληρωθούν οι επιθυμίες, όμως ο πιστός μπορεί να διατηρήσει τόσο τη νεότητά του όσο και την επιθυμία του.<sup>396</sup> Η παραμονή στη νεότητα και η επιθυμία είναι μία υπέρβαση της φθαρτότητας.<sup>397</sup> Η υπέρβαση δεν πρέπει

---

<sup>393</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, μετάφραση Α. Σολωμού, εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, σ. 47, «Εντούτοις ο Αβραάμ πίστεψε, και πίστεψε για τούτη τη ζωή. Βέβαια αν η πίστη του αφορούσε μια μέλλουσα ζωή, θα είχε αναμφισβήτητα απαλλαγεί με άνεση από όλα, για να βγει όσο πιο γρήγορα γινόταν από έναν κόσμο στον οποίο πια δεν ανήκε».

<sup>394</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 43.

<sup>395</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 43, «Ο καιρός πέρασε, η ελπίδα έγινε παράλογη, ο Αβραάμ πίστεψε. Έτσι, στον κόσμο αυτό, τον είδαμε να σώζει την ελπίδα».

<sup>396</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 45, «Όμως ο Αβραάμ πίστεψε: κι έτσι παρέμεινε νέος: γιατί εκείνος που ελπίζει πάντοτε το καλύτερο, γερνά με τις απογοητεύσεις, κι εκείνος που περιμένει πάντοτε το χειρότερο, φθείρεται από πολύ νωρίς: εκείνος όμως που πιστεύει, διατηρεί μια αιώνια νεότητα».

<sup>397</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 44, «Ο Αβραάμ μοιρολόγια δε μας άφησε. Δε μετρούσε θλιβερά τις ημέρες όσο περνούσε ο καιρός: δεν κοίταζε τη Σάρα με βλέμμα ανήσυχο, για να δει μήπως τα χρόνια έσκαβαν ρυτίδες στο πρόσωπό της: δεν έστησε τον ήλιο κατά μέσον του ουρανού για να εμποδίσει την Σάρα να γεράσει».

να πραγματώνεται μέσα από μία άρνηση των πρόσκαιρων όντων, παρά ακριβώς αντίθετα, μέσα από την παραμονή στα τελευταία, «αφού τα έχεις πρώτα απαρνηθεί»<sup>398</sup>. Με τη δοκιμασία της γέννησης του Ισαάκ ο Αβραάμ αντιμετώπισε τη δύναμη της φθοράς που ακολουθεί το χρόνο και έχει «διαφυλάξει την πίστη.»<sup>399</sup> Εκείνο που πρέπει να κρατήσουμε από την κίνηση της πίστης είναι ότι σίγουρα προϋποθέτει μια απέραντη παραίτηση από τα γήινα, ένα πάθος για το άπειρο· δεν ταυτίζεται όμως μ' αυτή την παραίτηση, αλλά ταυτόχρονα κινείται προς τα πεπερασμένα όντα για να τα ξανακερδίσει.<sup>400</sup> Ο πιστός δεν κάνει την κίνηση αυτή μια φορά στη ζωή του αλλά αδιάκοπα.<sup>401</sup>

Τη μοναδική εξήγηση για την κίνηση της πίστης, ο Kierkegaard τη βλέπει μέσα στο πάθος. «Κάθε κίνηση του απείρου συντελείται μέσω του πάθους και κανένας στοχασμός δεν μπορεί να παράγει κίνηση. Είναι το αιώνιο άλμα στη ζωή, το άλμα που εξηγεί την κίνηση»<sup>402</sup>. Το αιώνιο άλμα δεν γίνεται αιώνιο με το επαναλαμβάνεται αδιάκοπα (αιωνίως), αλλά με το ότι, το άτομο πηδά μέσα στην αιωνιότητα όπως και μέσα στη ζωή.<sup>403</sup> Μόνο μέσω του πάθους σταματά κανείς να παραδίδεται ανόητα στον πολύπλευρο διασκορπισμό της καθημερινότητας· το πάθος είναι μια συνειδητή αυτοσυγκέντρωση και περισυλλογή στο ουσιώδες, «σε έναν και μόνο πόθο»<sup>404</sup> και ως τέτοιο προετοιμάζει την κίνηση. «Χωρίς τη συγκέντρωση αυτή η ψυχή του θα βρίσκεται απαρχής διεσπαρμένη στο πολλαπλό· δεν θα έχει ποτέ το χρόνο να κάνει την κίνηση, θα τρέχει ασταμάτητα πίσω από τις βιοτικές μέριμνες χωρίς ποτέ να εισχωρεί στην αιωνιότητα»<sup>405</sup>.

Ο Kierkegaard, με την παρουσίαση της ιστορίας του Αβραάμ, έχει ως στόχο του να δείξει ότι δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε την ύπαρξη ως μια κατηγορία της σκέψης αλλά όπως αυτή είναι. Γι' αυτό θα προφυλάξει την εξαφάνιση του υποκειμένου από το

---

<sup>398</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 44.

<sup>399</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 45.

<sup>400</sup> Coleman D., (2013), p. 50.

<sup>401</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 46, «Χρόνων εβδομήκοντα, με πιστότατη αναμονή και με τη σύντομη χαρά της εισακουσμένης πίστης».

<sup>402</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 69, σημ.

<sup>403</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 63, «Με τρόπο τέτοιο που να μη χάνεται ο πεπερασμένος κόσμος, αλλά να κερδίζεται ολοκληρωτικά».

<sup>404</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 69.

<sup>405</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 69-70.

σύστημα μέσα στο οποίο το τελευταίο σκέπτεται<sup>406</sup>. Το εγώ για τον Kierkegaard, δεν προσδιορίζεται μέσα στην ύπαρξη, καθώς τελεί υπό μία διαρκή βιωματική εμπειρία και δεν υπόκειται στην αντικειμενική γνώση. Ακριβώς αυτό μας δείχνει με την περίφημη διάκριση μεταξύ του «μαθαίνω να κολυμπώ» και «του κολυμπώ»<sup>407</sup>. Το να μιλάω για τον εαυτό μου αντικειμενικά εκφράζει ένα νόμο αδιαφορίας κάτω από τον οποίο υποφέρει ο εξωτερικός κόσμος.<sup>408</sup> Όταν περιγράφω τον εαυτό μου ή κάποιον άλλο από έξω, για παράδειγμα πρέπει να μιλήσω με όρους πολιτισμικούς, ηθικούς και επιστημονικούς, αλλά αυτός ο τρόπος που μιλάω δεν είναι ο ίδιος με το να υπάρχω ως εσωτερικός εαυτός.<sup>409</sup> Μιλώντας για τον εαυτό μου εξωτερικά, σαν κάποιον που δεν ήταν τίποτα παρά αυτός ο αντικειμενοποιημένος εαυτός, η απόφαση για γίνω ο εαυτός μου μένει έξω. Είμαι τότε ο πολιτισμός μου και η κοινωνία μου, ο ορατός κίνδυνος σ' αυτή την περίπτωση είναι να συγχέω την αντικειμενική περιγραφή μου με την υποκειμενική ύπαρξή μου.<sup>410</sup>

Ο Kierkegaard επιθυμεί από εμάς, με την παρουσίαση της ιστορίας του Αβραάμ, να βιώσουμε την αληθινή φρίκη της πράξης του εσωτερικά στην εξέλιξή της· γι' αυτό και θεματοποιεί την ιστορία του Αβραάμ από αμφότερες τις οπτικές γωνίες του ηθικού και του θρησκευτικού. Η ηθική έκφραση γι' αυτό που έκανε ο Αβραάμ είναι αυτή που σημαίνει ότι δολοφόνησε τον Ισαάκ. Η θρησκευτική έκφραση είναι αυτή που σημαίνει ότι θυσίασε τον Ισαάκ. Αλλά ακριβώς σ' αυτή την αντίφαση ενυπάρχει η αγωνία που κάνει το άτομο να αγρυπνά και χωρίς αυτή την αγωνία ο Αβραάμ δεν είναι αυτός που είναι<sup>411</sup>. Είτε ο Αβραάμ είναι ένας δολοφόνος, είτε λειτουργεί από πίστη, αλλά μετά, αν λειτουργεί από πίστη, αυτό που κάνει δεν έχει καθόλου νόημα. Την αντίφαση που

---

<sup>406</sup> Kierkegaard S., (2009), *Concluding Unscientific Postscript*, p.100, «Από μία αφηρημένη οπτική, δεν μπορούμε να σκεφτούμε μαζί σύστημα και ύπαρξη, διότι η συστηματική μέθοδος σκέψης προκειμένου να σκεφτεί τη ζωή, την συλλαμβάνει αναιρεμένη (ακυρωμένη), και ως εκ τούτου όχι ως ζωή. Η ύπαρξη είναι η απόσταση η οποία κρατάει τα πράγματα χωριστά· η συστηματική μέθοδος είναι η οριστικότητα που τα ενώνει σε σύνολο».

<sup>407</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 63, «Για να μάθει κανείς να κολυμπά, μπορεί να αγοράσει λουριά και να τα κρεμάσει από τα ταβάνι. Περιγράφει σωστά τις κινήσεις αλλά δεν κολυμπά».

<sup>408</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 52.

<sup>409</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 52, «Αρκεί, λέει, να γνωρίζουμε τί είναι μεγάλο, χωρίς να χρειάζεται άλλος κόπος. Έτσι στερείται ίσως το ψωμί, πεθαίνει από αστία, αλλά βλέπει τα πάντα να μετατρέπονται σε χρυσάφι».

<sup>410</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ.51, «Εκεί, ψωμί για τον οκνηρό δεν υπάρχει· απατάται, όπως ο Ορφείας που ξεγελάστηκε από τους Θεούς, παίρνοντας ένα φάντασμα αντί για την Ευρυδίκη».

<sup>411</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 55, «Στην αντίφαση αυτή εδράζεται η αγωνία που μπορεί να φέρει την αϋπνία, αλλά χωρίς αυτήν ο Αβραάμ παύει να είναι εκείνος που είναι».

διακρίνει ο Kierkegaard μεταξύ του ηθικού και του θρησκευτικού στην πράξη του Αβραάμ, την εκθέτει μέσα από την εσωτερική πάλη του υποκειμένου, πραγματωμένη από τη δράση του Ιππότη της Πίστης και του Ιππότη της Άπειρης Παραίτησης. Ο Ιππότης της Άπειρης Παραίτησης δεν είναι ένας δειλός,<sup>412</sup> είναι ένας άνθρωπος προσηλωμένος από μία βουλητική δράση να εκτελεί κάποιες αποφάσεις ή να τηρεί κάποιους ηθικούς κώδικες. Ο Ιππότης της Άπειρης Παραίτησης λειτουργεί με πάθος, εφόσον κανένας στοχασμός δεν «μπορεί να παράγει κίνηση»<sup>413</sup>. Στο μοναδικό πάθος του συγκεντρώνει όλη την ουσία τη ζωής, με το πάθος του καταξιώνεται κάθε κίνηση του απείρου. Ο Ιππότης της Πίστης είναι ένας άνθρωπος ο οποίος είναι επίσης γενναίος αλλά με διαφορετικό τρόπο. Αυτός υποστηρίζει με πίστη κάποιο αδύνατο (παράλογο) τέλος. Ο Αβραάμ δεν είναι μόνο ένας άνθρωπος της απόφασης, αλλά είναι ο πατέρας της πίστης, το ανώτατο παράδειγμα πίστης υπέρ του παράλογου. Ο Αβραάμ αναγνωρίζει το αδύνατο και πιστεύει στη δυνατότητα ταυτόχρονα, την υπέρτατη στιγμή όλα όσα έχει απαρνηθεί του ξαναδίνονται, γιατί πιστεύει στο παράλογο.<sup>414</sup> Η άπειρη παραίτηση είναι το τελευταίο στάδιο πριν από την πίστη, επομένως όποιος δεν έχει κάνει αυτή την κίνηση δεν έχει πίστη, διότι μόνο μέσα στην άπειρη παραίτηση όντως συνειδητοποιώ την αιώνια αξία μου και μόνο μετά κάποιος μπορεί να λέει ότι αιχμαλώτισε την ύπαρξη με τη δύναμη της πίστης. «Η πίστη λοιπόν δεν είναι παρόρμηση αισθητικής κατηγορίας· ανήκει σε μια κατηγορία πολύ υψηλότερη, ακριβώς επειδή προϋποθέτει την παραίτηση· δεν είναι το άμεσο ένστικτο της καρδιάς, αλλά το παράδοξο της ζωής»<sup>415</sup>. Μπορούμε να μιλήσουμε για την πράξη του Αβραάμ, επισημαίνει ο Kierkegaard, επιστώντας την προσοχή μας στο γεγονός ότι εκφράζουμε τη σκέψη μας· από τη σκέψη αυτή εκείνο που αποκαλύπτεται είναι η ηθική περιγραφή διαμορφωμένη μέσα από τη γενική αντίληψη. Με αυτή την έννοια ο Αβραάμ είναι ένας δολοφόνος και το γεγονός ότι αυτός σταμάτησε

---

<sup>412</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 68, «Δεν είναι δειλός· δε φοβάται ν' αφήσει τον έρωτά του να διεισδύσει στα τρίσβαθα και των πιο απόκρυφων σκέψεών του, να τον αφήσει να πλεχτεί σε αναρίθμητα δίχτυα γύρω από κάθε αρμό της συνειδήσής του».

<sup>413</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 69.

<sup>414</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 19.

<sup>415</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 74.

το χέρι του μόνο επειδή άκουσε μία φωνή, δεν μπορεί να κάνει την κρίση μας γι' αυτόν καθόλου καλύτερη.<sup>416</sup>

Αραγε αυτή η εγκατάλειψη του ηθικού είναι μόνο ένα κακό ή υπάρχει ένας άλλος τρόπος με τον οποίο το ηθικό τέλος αναστέλλεται; Το παράδοξο της πίστης είναι ότι το άτομο βρίσκεται υψηλότερα από το καθολικό, όχι επειδή απλά το άτομο το διαψεύδει αλλά διότι το άτομο ως άτομο είναι σε μία σχέση με το απόλυτο.<sup>417</sup> Η σχέση με το απόλυτο δεν είναι ίδια όπως εκείνη με το καθολικό (ηθικό). Στη σχέση του με το ηθικό το άτομο είναι ενταγμένο<sup>418</sup> στην καθημερινότητα της ζωής. Στη σχέση του με το απόλυτο το άτομο διατηρείται, διατηρεί την ατομικότητά του. Εφόσον το άτομο κάνει την κίνηση της άπειρης παραίτησης και βεβαιωθεί ότι αυτή είναι η ουσία της ζωής του, δε σπαταλά ούτε ένα κομμάτι της ψυχής του στην τύχη.<sup>419</sup> Η κίνηση αυτή δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα απόλυτης ανάγκης (*dira necessitas*)· ένας τέτοιος παράγοντας όσο πιο ισχυρός είναι, τόσο περισσότερο υπονομεύει τον χαρακτήρα της κίνησης, μπορεί ακόμη και να στερήσει από το άτομο την αυτογνωσία του<sup>420</sup>. Το άτομο παραμένει ήρεμο<sup>421</sup> και από εκεί μπορεί να κάνει την κίνηση προς την πίστη με φυσιολογικό τρόπο, την κίνηση δυνάμει του πάθους. Μόνο το πάθος διατηρεί τη θέληση και το θάρρος του να επαναλαμβάνει την κίνηση στο άπειρο για να κερδίζει το πεπερασμένο και αυτή είναι η σχέση του με το απόλυτο.<sup>422</sup> Αυτό είναι παράδοξο για τη σκέψη, γι' αυτό και ο ιππότης της άπειρης παραίτησης μέχρι εκεί μπορεί να φθάσει<sup>423</sup> και μέχρι εκεί μπορεί να είναι αναγνωρίσιμος. Βέβαια είναι δύσκολο να κατανοηθεί η σχέση με το απόλυτο από έξω<sup>424</sup>.

---

<sup>416</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 60, «Η απόφασή μου να εκτελέσω την κίνηση θα έδειχνε απλώς το ανθρώπινό μου θάρρος, και η ολόψυχη αγάπη μου για τον Ισαάκ θα αποτελούσε την προϋπόθεση, χωρίς την οποία όλη η συμπεριφορά μου θα ήταν έγκλημα»

<sup>417</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 62, «Γιατί, αγαπώ το Θεό χωρίς να πιστεύω, σημαίνει διαλογίζομαι εν έαντῶ· ὅμως ἀγαπῶ τὸ Θεό μὲ τὴν πίστη, σημαίνει: διαλογίζομαι ἐν Θεῷ».

<sup>418</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 68, «Οι άθλιοι δούλοι, βατράχια που κοάζουν στους βάλτους της ζωής, λένε με φυσικότητα: τι ανοησία ο έρωτας αυτός!».

<sup>419</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 68.

<sup>420</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 73.

<sup>421</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 76, «Κάνω την κίνηση τούτη εγώ μόνος, και η αμοιβή μου είναι ο εαυτός μου με συνείδηση της αιωνιότητάς του, όντας σε μακάρια αρμονία με την αγάπη μου για το αιώνιο ον».

<sup>422</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 69, σημ.

<sup>423</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 73.

<sup>424</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 63, «Δεν μπορώ να καταλάβω τον Αβραάμ· υπό μία έννοια δεν μπορώ να μάθω τίποτα γι' αυτόν».



Αυτό συμβαίνει διότι κάθε προσπάθεια γίνεται κατανοητή μόνο διαμέσου του καθολικού.

Συνεπώς, κανένα εξωτερικό γνώρισμα δεν αποκλείει αλλά ούτε και επιβεβαιώνει τον ιπότη της πίστης.<sup>425</sup> Ο Αβραάμ για τον καθένα από μας μπορεί να είναι είτε δολοφόνος είτε ένας άνθρωπος της πίστης, αφού αυτό μόνο εκείνος μπορεί να το γνωρίζει. Αυτή για τον Kierkegaard είναι η αποκλειστική υπέρτατη σχέση του ατόμου με το απόλυτο και αποτελεί θαύμα.<sup>426</sup> Εμείς δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε βέβαιοι, την κίνηση των άλλων μπορούμε μόνο να την φανταζόμαστε.<sup>427</sup> Η παραίτηση, μία πράξη θέλησης που επιλύει, ήταν η δύναμη πίσω από την θυσία του Ισαάκ, η πράξη της πίστης ήταν η πλήρη προσμονή του Αβραάμ ότι ο Θεός ήθελε να επιστρέψει ο Ισαάκ σ' αυτόν ανέπαφος. «Πρόθεσή μου τώρα» σημειώνει ο Kierkegaard, «είναι να συναγάγω από την ιστορία του Αβραάμ, υπό μορφή προβλημάτων, τη διαλεκτική που εμπεριέχει, για να δούμε τί ανήκουστο παράδοξο είναι η πίστη, παράδοξο ικανό να μεταβάλλει ένα έγκλημα σε πράξη αγία και θεάρεστη, παράδοξο που ξαναδίνει στον Αβραάμ το παιδί του, παράδοξο που δεν μπορεί να αποδώσει κανένας συλλογισμός, γιατί η πίστη αρχίζει εκεί ακριβώς που σταματά το λογικό»<sup>428</sup>.

## 2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

### Η διαλεκτική της πίστης.

Ο Kierkegaard μέσα από το ερώτημα για την αναστολή του ηθικού (καθολικού) ουσιαστικά παρουσιάζει μία περισσότερο από έμμεση κριτική στις κοινωνικές σχέσεις, τις οποίες η θρησκεία επιτρέπει να αναπτύσσονται υπό τον έλεγχο της εξουσίας και συγκεκριμένα του κράτους. Επιτίθεται άμεσα στη θεωρητική τοποθέτηση του Hegel που αναπτύσσει ιδιαίτερα στα έργα του «Φιλοσοφία του Πνεύματος» (*Phenomenology of Mind*) και «Φιλοσοφία του Δικαίου» (*Philosophy of Right*), σύμφωνα με την οποία το να

---

<sup>425</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 65, «Τίποτε δε δείχνει την αλλόκοση και υψιπετή φύση, στην οποία αναγνωρίζουμε έναν ιπότη του απείρου».

<sup>426</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 67-68 «αδού κάτι που μόνο ο ιπότης της πίστης μπορεί να κάνει, ιδού το μοναδικό θαύμα».

<sup>427</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 65, Ο Kierkegaard λέει ότι από έξω κάποιος δεν μπορεί ποτέ να διαφοροποιήσει τον ιπότη της πίστης από τον ιπότη της άπειρης παραίτησης. Αυτό μπορεί να το ισχυρίζεται διότι παρουσιάζει την ιστορία του ιπότη της πίστης, ως ενός κοινού ανθρώπου, τον οποίο κανένας δεν γνωρίζει, να διάγει μία πό τις ημέρες του. Αυτός ανήκει στον κόσμο, «κανένας αστός, όταν κάνει τον εβδομαδιαίο του περίπατο...δεν έχει τόσο σίγουρο βήμα· ολόκληρος βρίσκεται στον κόσμο τούτο».

<sup>428</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 82.

απορροφηθεί το άτομο από το Κράτος, είναι να ζει σύμφωνα με τον Θεό, διότι το ανθρώπινο πνεύμα αποκαλυπτόμενο στον κόσμο είναι Θεός. Ο Hegel διακήρυξε αυτή ως την απόλυτη αλήθεια θέλοντας να διαμαρτυρηθεί ενάντια σε οποιαδήποτε εξύψωση του ατόμου υπεράνω του Κράτους. Στην εισαγωγή δε της «Φιλοσοφίας του Δικαίου» (*Philosophy of Right*) ο Hegel έχει εκφραστεί με σφοδρότητα εναντίον όσων λένε, ότι η ελευθερία της σκέψης και του νου γενικά, παρουσιάζει τον εαυτό της μόνο σε αποκλεισμό από, και με εχθρότητα προς ό,τι αναγνωρίζεται δημοσίως. Στο τμήμα του ίδιου έργου «Καλό και Συνείδηση» (*Good and Conscience*) το υποκείμενο φέρεται να αντλεί τα δικαιώματά του όχι ωθούμενο εναντίον του Κράτους, αλλά αναγνωρίζοντας τη λογική του τελευταίου. Το υποκείμενο υποτάσσει έτσι τη θέλησή του στο γενικό καλό και όχι στο υποκειμενικό συναίσθημα, το συναίσθημα και η αιτία μεσολαβούνται τώρα από την Κρατική Οντότητα. Ενάντια σ' αυτή τη θεώρηση του υποκειμένου ο Kierkegaard, προτάσσει τη δική του κατηγορία: το Άτομο<sup>429</sup>.

Το έργο του Kierkegaard σχεδόν εξ' ολοκλήρου στρέφεται στην έρευνα των συνθηκών που απαιτούνται ώστε το άτομο να εγκαθιδρύσει μία σχέση άμεση με τον εαυτό του, η οποία θα το οδηγήσει στην αναγνώριση και αποδοχή της προσωπικής σχέσης του με το Θεό. Η πίστη ως μία τέτοια πορεία έχει τη βάση της στο πάθος του ατόμου, το οποίο προσκολλάται σε μια ιστορία που δεν κατανοεί και ξαναγυρίζει σ' αυτήν αδιάκοπα. Μέσα από αυτή την προσπάθεια το άτομο ενώ άπτεται το εκτός, την ίδια στιγμή αναδιπλώνεται στον εαυτό του και αγγίζει τη γνήσια εσωτερικότητά του, το άτομο δηλαδή, διαρκώς και παθιασμένα, προσκρούει στο όριο της σκέψης του. Με την πίστη αποκαθίσταται η ενότητα στην ανθρώπινη ζωή, η πίστη είναι η ίδια η ενότητα αυτής της ζωής, η εσωτερική του έξωθεν και νοείται ως μία «καινούργια εσωτερικότητα»<sup>430</sup>. Με αυτή την έννοια η σχέση του ατόμου με το Θεό δεν εξαρτάται από καμμία μεσολάβηση, εντός της ατομικότητας ο άνθρωπος αναγεννάται και ως οντότητα οδηγείται στη σωτηρία.

Εκείνο που δυσκολεύει την ερμηνεία στο θέμα της πίστης είναι, σύμφωνα με τον Kierkegaard, το γεγονός ότι δεν γίνεται κατανοητή η διάκριση μεταξύ του παράδοξου της πίστης και της θρησκευτικής κρίσης που βιώνει το άτομο. Την πηγή αυτού του

---

<sup>429</sup> Chadwick H., (1958), p.61-62.

<sup>430</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 16-20.

προβλήματος την εντοπίζει ο Kierkegaard στον ορισμό της ατομικότητας, καθώς η ατομικότητα στο εγγεγραμμένο σύστημα πρέπει να τελειώνεται μέσα στο γενικό. Το ηθικό έργο του ατόμου συνίσταται στο να βρίσκει την έκφρασή του μέσα στο γενικό. Η διεκδίκηση της ατομικότητας εντός του γενικού είναι αμαρτία, το άτομο οφείλει να «συμφιλιώνεται» με το γενικό. Εκείνο που είναι δύσκολο να συλληφθεί και παραμένει παράδοξο είναι ότι το άτομο ως Άτομο μπορεί να είναι υπεράνω του ηθικού<sup>431</sup> (γενικού) και να καταργεί την αναγκαιότητα της μεσολάβησης του γενικού που απαιτεί η Εγγεγραμμένη θεωρία. Μέσω του παράδοξου της πίστης, για τον Kierkegaard το Άτομο, ενόσω βρίσκεται στο γενικό και δια μέσου του γενικού, γίνεται ανώτερο από αυτό(γενικό) και έτσι ως Άτομο επικοινωνεί απόλυτα με το απόλυτο.<sup>432</sup> Ο Αβραάμ, αν αναγνωρίσει τη μεσολάβηση, πρέπει να ομολογήσει ότι βρίσκεται σε θρησκευτική κρίση, στην κατάσταση όμως αυτή δεν θα φτάσει ποτέ να θυσιάσει τον Ισαάκ· αν τον θυσιάσει, θα πρέπει να μετανοήσει και να επιστρέψει στο γενικό (ηθικό), αλλά τότε η πίστη καταργείται και μαζί με αυτήν και ο Αβραάμ.<sup>433</sup>

Στη σχέση του Αβραάμ με τον Ισαάκ ο δεύτερος αντιπροσωπεύει το ηθικό χρέος του Αβραάμ<sup>434</sup> αλλά στην περίπτωση του Αβραάμ αυτή η απόλυτη υποχρέωση εκφράζει έναν πειρασμό. Ο Kierkegaard επισημαίνει: «Πειρασμός όμως, τί σημαίνει; Συνήθως επιδιώκει να αποτρέψει τον άνθρωπο από το να πράξει το χρέος του· εδώ όμως πειρασμός είναι το ίδιο το ηθικό που πασχίζει να εμποδίσει τον Αβραάμ από την εκπλήρωση της θέλησης του Θεού.»<sup>435</sup> Ηθική και παράδοξο συγκρούονται, με συνέπεια σε αυτή την περίπτωση το παράδοξο της πίστης να αναστέλλει το ηθικό· αν η πίστη δεν κάνει ιερή την πράξη του να θέλει κάποιος να φονεύσει το δικό του υιό, τότε ως επιτραπεί η ίδια καταδίκη να αποφαίνεται επί του Αβραάμ, όπως επί κάθε άλλου ανθρώπου. Η εντολή του Θεού προς τον Αβραάμ αναστέλλει το ηθικό, αν η σχέση του Θεού με το ηθικό εκφράζει τη σχέση του ενός προς όλα, (π.χ. ένας και μόνον κανόνας συμπεριφοράς να αρμόζει σε όλους,) η σχέση του Αβραάμ με το Θεό στην πίστη είναι

---

<sup>431</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 84, «Η πίστη είναι πράγματι εκείνο το παράδοξο, σύμφωνα με το οποίο το Άτομο είναι πάνω από το γενικό».

<sup>432</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 85

<sup>433</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 86..

<sup>434</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 86, «Από ηθική άποψη, η στάση του Αβραάμ απέναντι στον Ισαάκ εκφράζεται στη απλή διατύπωση ότι ο πατέρας πρέπει να αγαπά το γιο του περισσότερο από τον εαυτό του».

<sup>435</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 90.

σχέση ένας προς έναν. Ο Kierkegaard ερμηνεύει τί σημαίνει σχέση ένας προς έναν με τον Θεό μέσα στην πίστη, η σχέση πίστης χρειάζεται το χρόνο για να έρθει σε ύπαρξη. Διαφορετικά, αν υπήρχε από πάντα θα ήταν ενύπαρξη, δεν θα ήταν πια πίστη. Στη σχέση αυτή αναδεικνύεται η έννοια της ατομικότητας υπό τους όρους του Kierkegaard. Σε αυτή την επικοινωνία με το Θεό, ο Θεός δεν μιλά, ούτε μπορεί να θεωρείται ότι μίλησε μία φορά για πάντα μέσω της Γραφής, διότι τότε θα λογομαχούσε, θα αναγκαζόταν να έρθει σε διάλογο με κάθε άνθρωπο για κάθε του αμάρτημα. Όμως, ο Θεός μιλά σε κάθε ατομικότητα και τότε χρησιμοποιεί το ίδιο το άτομο «ώστε μέσω του εαυτού του να του πει αυτό που θέλει να του πει». Έτσι η διαλεκτική δύναμη του Θεού για τον άνθρωπο που πιστεύει χρησιμοποιείται εναντίον του, το άτομο φοβάται τον Θεό μόνο ως Εαυτός που έχει συγκροτηθεί εντός της ατομικότητάς του και φοβάται γι' αυτό που είναι παραπάνω από τον εαυτό του, μόνο έτσι ο φόβος για τον εαυτό μας μπορεί να είναι ευθύνη.<sup>436</sup> Το Άτομο είναι πάνω από το γενικό αλλά με τέτοιο τρόπο που να επαναλαμβάνει πάντα την κίνηση υπέρβασης του γενικού, δηλαδή ενώ έχει υπάρξει μέσα στο γενικό, να απομονώνεται του λοιπού ως Άτομο πάνω από το γενικό<sup>437</sup>, μόνο έτσι εξηγείται η σχέση του Αβραάμ με το Θεό.

Το παράδοξο της πίστης, όπως το αποκαλεί ο Kierkegaard, είναι ότι αυτή η σχέση είναι ανώτερη από το ηθικό το οποίο αυτή αναστέλλει. Το υποκείμενο μέσω της πίστης καθορίζει το ίδιο τη σχέση του με το ηθικό μέσα από τη δική του σχέση με το απόλυτο (Θεό) και όχι τη σχέση του με το απόλυτο μέσα από τη σχέση του με το ηθικό.<sup>438</sup> Με άλλα λόγια, αυτό που μας λέει ο Kierkegaard είναι ότι η δεοντολογική (ηθική σχέση) μειώνεται σε μία σχετική σχέση σε αντίθεση με την απόλυτη σχέση με το Θεό. Μόνο όταν το υποκείμενο αναγνωρίσει αυτή τη σχέση του Αβραάμ με το Θεό, μπορεί να κρίνει αν ο εαυτός του έχει το θάρρος να αντιμετωπίσει μια τέτοια δοκιμασία.<sup>439</sup> Το υποκείμενο τώρα έχει το θάρρος να υπακούσει στην εντολή του Θεού κατευθυνόμενη μόνο σε αυτό

---

<sup>436</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η Επανάληψη*, σσ. 141-142.

<sup>437</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 84, «Αν δεν είναι έτσι η πίστη, τότε ο Αβραάμ είναι χαμένος: πίστη στον κόσμο ποτέ δεν υπήρξε, γιατί είχε πάντα ύπαρξη».

<sup>438</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος* σ. 85, «το Άτομο υψώνεται σαν τέτοιο υπεράνω του γενικού, λαμβάνει θέση ως προς αυτό σε μία σχέση όχι υπαγωγής, αλλά υπεροχής».

<sup>439</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 81, «Αν ο Αβραάμ δεν είναι ένα μηδενικό, ένα φάντασμα, ένα πρόσωπο παράτας σε πλατεία, ο αμαρτωλός δεν θα είναι ποτέ ένοχος, αν θελήσει να πράξει όπως αυτός· έχει σημασία όμως να αναγνωρίσουμε τη μεγαλοσύνη της συμπεριφοράς του για να κρίνουμε αν ο εαυτός μας έχει την κλίση και το θάρρος να αντιμετωπίσει τέτοια δοκιμασία».

μέσα από την έναν προς έναν σχέση τους. Διαφορετικά είναι καλύτερα το άτομο να παραμείνει στο επίπεδο του ηθικού και τους γενικούς κανόνες του οι οποίοι ως ορθολογικά κατανοητοί δεν απαιτούν πίστη. Η σχέση του ατόμου με το Θεό μέσα στην πίστη δεν πρέπει να κρίνεται, εφόσον η πρόσβαση στην ηθική του ατόμου από οποιονδήποτε είναι αδύνατη, «το πάθος δεν είναι συμβατό με την κοινωνικότητα»<sup>440</sup>, δεν τίθεται δηλαδή θέμα ηθικής αναστολής ή όχι εντός της περιοχής της ατομικής πίστης, «η παρέμβαση του ανθρώπου αρχίζει και τελειώνει εντός της περιοχής της πίστης και αυτή είναι η μοναδική ηθική του συνεισφορά»<sup>441</sup>.

Η αντίθεση μεταξύ του ηθικού και του θρησκευτικού δεν διαμεσολαβείται, δεν υπάρχει έννοια η οποία μπορεί να γεφυρώσει τη διαφορά μεταξύ των δύο ερμηνειών, διότι η μία πλευρά δεν γίνεται κατανοητή από την άλλη<sup>442</sup>. Το ηθικό είναι ταυτόχρονα και θείο, γι' αυτό έχει την ανάγκη της διαμεσολάβησης του γενικού για να κατανοηθεί ως παράδοξο. Δεν πρέπει δε να τίθεται «θέμα μιας τελεολογικής αναστολής του ιδίου του ηθικού»<sup>443</sup>, το θρησκευτικό γίνεται κατανοητό, μόνο όταν εκφράζεται μέσω του γενικού, γι' αυτό το υποκείμενο είναι υποχρεωμένο να σιωπήσει· το θρησκευτικό υπερβαίνει το γενικό, η μόνη γέφυρα επικοινωνίας με το ηθικό είναι η γλώσσα της θρησκευτικής αμφιβολίας, καθώς δεν διαθέτει υψηλότερη έκφραση που να προέρχεται από το γενικό και να βρίσκεται υπεράνω των νοηματοδοτήσεων του γενικού το οποίο υπερπήδησε.<sup>444</sup>

Πάντα η ηθική έκφραση είναι πως με ό,τι έκανε ο Αβραάμ ήθελε να φονεύσει τον Ισαάκ, ενώ η θρησκευτική εκφράζει πως αυτός ήθελε να θυσιάσει τον Ισαάκ, αυτή η έλλειψη διαμεσολάβησης γίνεται φανερή στη σύγκριση του Αβραάμ με τον τραγικό ήρωα. Οι τραγικές μορφές των ηρώων του Αγαμέμνονα και του Βρούτου δεν είναι σε καμμία περίπτωση ίδιες με αυτήν του Αβραάμ. Ο Αγαμέμνωνας είναι κατανοητός από όλους, η σχέση είναι διαμεσολαβημένη από το γενικό ηθικό, αυτός ανέστειλε έναν ηθικό κανόνα για έναν άλλον υψηλότερης αξίας. Ο Βρούτος εντάχθηκε, επέτρεψε μία αναστολή του ηθικού να έχει το δικό της τέλος σε μία υψηλότερη έκφραση του

---

<sup>440</sup> Ηλιόπουλος Π., (2009), *The Conflict between Stoic Reason and Kierkegaardian Faith: A Social Anagnosis*, in *Annales De L'Universite de Craiova, serie Philosophie*, in 24 (2/2009) pp. 164-177.

<sup>441</sup> Ηλιόπουλος Π., (2009), *The Conflict between Stoic Reason and Kierkegaardian Faith : A Social Anagnosis*, pp. 164-177.

<sup>442</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 86, «Ούτε μια στιγμή λοιπόν δεν είναι τραγικός ήρωας, είναι κάτι τελείως διαφορετικό: ή δολοφόνος ή πιστός».

<sup>443</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 89.

<sup>444</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 90.

ηθικού.<sup>445</sup> Οι τραγικοί ήρωες εκδηλώνουν τον πόνο τους, η κοινωνία τους δικαιολογεί, τους επιτρέπει έναν εσωτερικό διάλογο με τον εαυτό τους προκειμένου να συμβιβάσουν την πράξη τους με την ηθική τους κρίση.<sup>446</sup> Επιβεβαιώνουν έτσι την ηθική τους συγκρότηση, τον ηθικό κανόνα και απολαμβάνουν ως άτομα μία θέση μέσα στην κοινωνία, «ο τραγικός ήρωας αρνείται το βέβαιο για να φτάσει στο περισσότερο βέβαιο, και το βλέμμα μας τον κοιτάζει με εμπιστοσύνη.»<sup>447</sup>

Η περίπτωση του Αβραάμ στη σχέση της με το θείο διαφέρει από την αντίστοιχη σχέση του τραγικού ήρωα, γιατί ο τελευταίος δε συνάπτει μία ιδιωτική σχέση με το θείο. Ο Αβραάμ αρνείται τη διαμεσολάβηση γιατί δεν μπορεί να μιλήσει, όταν μιλά εκφράζει το γενικό και όταν σιωπά, κανείς δεν το κατανοεί. Ο μόνος τρόπος για να εκφραστεί, είναι αυτός της αμφιβολίας. Ο Αβραάμ έχει υπερπηδήσει το γενικό μέσω του οποίου μπορεί να συνεννοηθεί. Εκεί που βρίσκεται, το τελευταίο δεν του παρέχει κατανοητό τρόπο έκφρασης,<sup>448</sup> διατηρεί όμως τον εαυτό του σε αντίθεση με τον τραγικό ήρωα, «να γιατί με σκιάζει, να γιατί μου ξυπνά τον θαυμασμό μου»<sup>449</sup>, σημειώνει ο Kierkegaard. Το άτομο βρίσκεται επίσης μόνο έναντι της απόφασής του υπέρ της πίστης, ο στόχος του ίσως παραμένει το ίδιο κατανοητός αλλά και απρόσιτος, κανείς έξω από το ίδιο δεν μπορεί να τον ερμηνεύσει. Τον τραγικό ιππότη της πίστης κανείς δεν μπορεί να τον ξυπνήσει όπως τον υπνοβάτη, γιατί κανείς δεν μπορεί να τον ονομάσει, δεν μπορεί να του δώσει εκείνη τη λέξη, την κατηγορία, που θα του επιτρέψει να δικαιολογήσει τη πράξη του.<sup>450</sup>

Υπό ποία κατηγορία υπάρχει το Άτομο όταν έχει αναστείλει το ηθικό; Μπορεί να υπάρχει ως Άτομο, αφού αντιτίθεται στο γενικό; Δεν αμαρτάνει μόνο με την ιδέα ότι μπορεί να αναστείλει τον ηθικό κανόνα; Αν αρνηθούμε, επισημαίνει ο Kierkegaard, ότι «η μορφή αυτή αναστολής, με το να επιδέχεται επανάληψη, παύει να είναι αμάρτημα, ο

---

<sup>445</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 89.

<sup>446</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 91, «Ο τραγικός ήρωας εκπληρώνει την πράξη του σε μία συγκεκριμένη στιγμή του χρόνου· στη διάρκεια του χρόνου όμως εκπληρώνει και μian άλλη πράξη, όχι ελάσσονος αξίας: επισκέπτεται την ψυχή που γονάτισε η θλίψη, εκείνον που το πλακωμένο στήθος του δεν μπορεί να ανασάνει ούτε να πνίξει τους στεναγμούς καθώς θρέφει με δάκρυα τις σκέψεις που τον συνθλίβουν· έτσι ξεχνά το δικό του βάσανο στο βάσανο εκείνου».

<sup>447</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 90.

<sup>448</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 90.

<sup>449</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 90.

<sup>450</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 91, «τη λέξη το φραστικό ένδυμα που θα του επιτρέψει να κρύψει την αθλιότητά του».

Αβραάμ είναι καταδικασμένος»<sup>451</sup>. Πώς υπάρχει τότε το Άτομο; Η απάντηση του Kierkegaard είναι μονολεκτική, πιστεύει. Αυτό είναι το παράδοξο, που δεν γίνεται κατανοητό σε κανένα και ωθεί τον άνθρωπο στα άκρα· το Άτομο μέσα στο παράδοξο έχει συνάψει ως Άτομο μία απόλυτη σχέση με το απόλυτο. Πώς όμως μπορεί να δικαιολογηθεί ο Αβραάμ; Πού εδράζεται η δική του αντίληψη για το απόλυτο; Έχουμε στην περίπτωση του Αβραάμ ξανά το παράδοξο, όπου, αν αυτός είναι εκτός του χριστιανισμού, συνάπτει τη σχέση του με το απόλυτο αποκλειστικά δυνάμει της ιδιότητας του ως Άτομο και όχι δυνάμει μιας οποιαδήποτε σχέσης με το απόλυτο. Υπάρχει περίπτωση, αναρωτιέται ο Kierkegaard, το άτομο να βεβαιωθεί για μια τέτοια απόλυτη σχέση με τον εαυτό του χωρίς ίχνος διαμεσολάβησης; Στη σχέση του ατόμου, θεωρεί ο Kierkegaard, αναφερόμενος στην μετά Χριστό περίοδο, που οργανώνεται μέσα στην ασφάλεια της ιδέας ενός κράτους ή μιας κοινωνίας, η οποία εκπροσωπεί το απόλυτο, είναι εύκολο να λειτουργήσει η διαμεσοποίηση· βρισκόμαστε δε πολύ μακριά από το παράδοξο, το Άτομο ως τέτοιο δεν βρίσκεται υπεράνω του γενικού σε μία τέτοια περίπτωση. Όταν το άτομο δεσμεύεται να αποδείξει την ατομικότητά του από το αποτέλεσμα των πράξεών του, του λείπει το θάρρος να αναλάβει την ευθύνη τους, να ξεκινήσει χωρίς να υπολογίζει στο αποτέλεσμα. Οι άνθρωποι αυτοί ζουν τη ζωή τους διαμεσολαβημένη μέσα από την οργάνωση του Κράτους.<sup>452</sup> Η απάντηση που δίνεται από τον πεπερασμένο κόσμο στο άπειρο ερώτημα για την ένταξη του ιδιαίτερου ατόμου στο ηθικό, γίνεται σε ένα πεδίο διαφορετικό από την ύπαρξη του ήρωα· εξηγείται η γέννηση του Ισαάκ ως θαύμα και σ' αυτή την περίπτωση το Άτομο πώς συμπεριφέρεται; Μπορεί να είναι Άτομο απέναντι στο γενικό; Αν είχε θυσιάσει τον Ισαάκ, βάσει ποίου δικαιώματος μπορούσε να το κάνει; Με άλλα λόγια, ο Αβραάμ ως Άτομο έχει αποκλειστεί από την σύγχρονη κοινωνία μόνο μέσω της ιδεατής μεσολάβησης και μόνο ιδεατά, μπορεί να επαναλάβει την κίνηση της πίστης, για είναι κατανοητός.

Ο Kierkegaard θα στραφεί στους σύγχρονους (συγκαιρινούς) του Χριστού ήρωες της πίστης οι οποίοι ήρθαν είτε σε άμεση είτε έμμεση επαφή με το γεγονός της

---

<sup>451</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 92.

<sup>452</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ.93, «Επαναπαύονται στις σκέψεις τους, γεμάτοι εμπιστοσύνη στη ζωή· έχουν σταθερή κατάσταση και βέβαιες απόψεις μέσα σ' ένα άρτια οργανωμένο Κράτος, αιώνες, αν όχι χιλιετηρίδες, τους χωρίζουν από τους συγκλονισμούς της ζωής».

ενσάρκωσης του θείου,<sup>453</sup> προκειμένου να δείξει ότι και αυτοί αντιμετωπίστηκαν με επιφύλαξη, αν και εκ των υστέρων (εκ του αποτελέσματος) αναγνωρίστηκε η πίστη τους. Εκείνο όμως που εντάχθηκε στο γενικό ήταν η ιδέα ενός πιστού ατόμου και όχι το μεμονωμένο άτομο, ιδέα που εκφράζεται στη δράση και τη θρησκευτική κρίση που το οδήγησε στην πίστη, κάτι που κανένας άλλος δεν μπορεί απλά να επαναλάβει, γιατί δεν το γνωρίζει.<sup>454</sup> Μία τέτοια όμως ένταξη αγνοεί «τη διαφορετική τάξη της ύπαρξης του ήρωα»<sup>455</sup>. Οι ίδιοι όμως μόνο ως Άτομα και με το άλμα του παραλόγου δέχτηκαν την εν χρόνω παρουσία του θείου. Ένα δύσκολο ερώτημα που απευθύνεται σε όλους μας και παρέμεινε ερώτημα και για τον ίδιο τον Kierkegaard, αν δεν θέλουμε το αποτέλεσμα του χριστιανισμού τόσων αιώνων να χρησιμεύει «στη φτηνή απάτη με την οποία ξεγελιούνται, και ξεγελούν και τους άλλους»<sup>456</sup> είναι το: «ήταν τόσο εύκολο να είσαι απόστολος;»<sup>457</sup> Τίθεται με αυτό τον τρόπο ο κάθε άνθρωπος ενώπιον του εαυτού του για να ανακαλύψει την αλήθεια εντός του κι όχι στα διδάγματα των άλλων. Η ιστορία του Αβραάμ μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο αν θεωρηθεί ότι εμπεριέχει μία αναστολή του ηθικού και αυτό παραμένει το κρισιμότερο σημείο διαφοράς του από τον τραγικό ήρωα. Την πράξη του ο τραγικός ήρωας την εκτελεί δυνάμει του ηθικού κανόνα, τον οποίο καθένας αναγνωρίζει. Δεν γίνεται ήρωας γι' αυτό που έκανε, αλλά γιατί του έλαχε να το κάνει. Ο ήρωας της πίστης όμως είναι τραγικός, δεν γίνεται από μια εξωτερική αιτία αλλά γίνεται ήρωας μέσα από την ατομική βίωση. Αυτό το ατομικό βίωμα είναι το μυστικό του ήρωα της πίστης που δεν μπορεί να το κοινοποιήσει. Κοινοποιείται μόνο μέσω του θαύματος, «Η πίστη είναι θαύμα· όμως κανείς δεν εξαιρείται από αυτό· γιατί εκείνο στο οποίο ολόκληρη η ανθρώπινη ζωή βρίσκει την ενότητά της, είναι το πάθος, και η πίστη είναι πάθος».<sup>458</sup> Το άτομο κάθε φορά που εκτελεί το άλμα στην πίστη,

---

<sup>453</sup> Την Παρθένο Μαρία και τους Αποστόλους.

<sup>454</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 95-96, «Γιατί, με αφηρημένη έννοια, κάθε πρόσωπο έχει τα ίδια δικαιώματα απέναντι σε μια έννοια. Ξεχνούμε την απόγνωση, την αγωνία, το παράδοξο. Η σκέψη μου είναι καθαρή, σαν τη σκέψη οποιουδήποτε· και η σκέψη εξαγνίζεται ασκούμενη πάνω σ' αυτά τα πράγματα· κι αν δεν εξευγενίζεται, τότε θα πρέπει να φοβηθούμε».

<sup>455</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 94.

<sup>456</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 97.

<sup>457</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 97.

<sup>458</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 98, «Η πίστη είναι θαύμα· όμως κανείς δεν εξαιρείται από αυτό· γιατί εκείνο στο οποίο ολόκληρη η ανθρώπινη ζωή βρίσκει την ενότητά της, είναι το πάθος, και η πίστη είναι πάθος».



επικοινωνεί με το απόλυτο και βεβαιώνει το ηθικό σε σχέση με τον εαυτό του και το απόλυτο, την Ιδέα, μόνο έτσι υπάρχει.

### 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Η ατομικότητα υπό το φως της πίστης.

Ο Kierkegaard, με την τοποθέτηση δύο ερωτημάτων ως προβλημάτων που αντιμετωπίζει το άτομο στην σχέση του με το Θεό και τη στάση του απέναντι στην ηθική του συγκρότηση, επιχειρεί να οριοθετήσει την περιοχή της ατομικότητας εντός της πίστης. Αρχικά συζητάει τη δυνατότητα κατοχύρωσης της σχέσης του υποκειμένου με το απόλυτο και στη συνέχεια αναδεικνύει το πώς και αν μπορεί να δικαιωθεί η μόνωση του ατόμου εντός της ηθικής κοινότητας. Στο πρώτο στάδιο υποδεικνύει ότι κάθε αναγωγή του ηθικού ως απόλυτο χρέος απέναντι στο Θεό δεν είναι παρά μία ταυτολογία. Όταν ο Θεός κατανοείται μέσα από μία πλήρως αφηρημένη έννοια ως θείο, παραδείγματος χάρη το ηθικό ή το καθήκον, τότε έχουμε ένα καθήκον προς ένα καθήκον.<sup>459</sup> Όταν εκτελώ το χρέος μου δηλαδή στην πράξη όταν αγαπώ τον πλησίον μου, έρχομαι σε σύνδεση με τον πλησίον μου, όχι με το Θεό. Επικαλούμενο το άτομο μέσα από αυτή την σύνδεση ότι είναι καθήκον του να αγαπά το Θεό, δεν διατυπώνει παρά μία ταυτολογία.<sup>460</sup> Ως Θεό αυτή τη στιγμή χρησιμοποιεί την έννοια με μία συγκεκριμένη αφαιρετική έννοια του θείου, π.χ. το καθολικό, το καθήκον, συνεπώς, αν ο Θεός είναι καθήκον, τότε η ταυτολογία είναι: έχω καθήκον να αγαπώ το καθήκον.<sup>461</sup> Ο Θεός όμως έτσι εξαφανίζεται, γίνεται σαν ένα σημείο αναφοράς, μία σκέψη, η δύναμή Του εξαρτάται από τη σκέψη και ασκείται στο ηθικό, το οποίο γεμίζει τη ζωή του ατόμου. Εάν τότε κάποιος ισχυρισθεί ότι αγαπάει διαφορετικά το Θεό, όχι ως ιδέα, τότε αγαπάει ένα φάντασμα, επισημαίνει ειρωνικά ο Kierkegaard και ο Θεός του απαντά ότι «δε σου ζητώ την αγάπη σου· μείνε στη σφαίρα σου»<sup>462</sup>.

Εδώ παρατηρούμε εκ νέου την επιμονή του Kierkegaard να ασκεί κριτική στο φιλοσοφικό στοχασμό της εποχής του, όπου η ζωή του καθημερινού ανθρώπου θεάται

---

<sup>459</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 99, «Έτσι ολόκληρη η ζωή της ανθρωπότητας εξομαλύνεται και στρογγυλεύει, για να πάρει τέλος στη μορφή μιας σφαίρας, όπου το ηθικό είναι το περίβλημα και συνάμα το περιεχόμενο».

<sup>460</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 99, «Το χρέος γίνεται χρέος όταν το ανάγω στον Θεό, αλλά όταν εκτελώ το χρέος, δεν σχετίζομαι με το Θεό».

<sup>461</sup> Martin J. De Nys, (2002), *Faith, self-transcendence and reflection*, International Journal of Religion, 51:21-138, p. 122.

<sup>462</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 99.

υπό το πρίσμα του ανθρώπου ως ιδέας, δεν αναγνωρίζεται τίποτε το ασύμβατο στη ζωή του ή αν αναγνωρίζεται, «βρίσκεται εκεί τελείως τυχαία και χωρίς συνέπειες»<sup>463</sup>. Η ηθική αντίληψη της ζωής απαιτεί από το Άτομο να απαλλαγεί από την εσωτερικότητά του και να την εκφράσει σε αναφορά με κάτι εξωτερικό.<sup>464</sup> Για τον Kierkegaard όμως, που τοποθετεί το Άτομο σε απευθείας και απόλυτη σχέση με το Θεό μέσα από το παράδοξο της πίστης, είναι απαράδεκτο η φιλοσοφία να επικαλείται την πίστη του Ατόμου για το ηθικό. Το χρέος του ατόμου εκφράζει μία απευθείας σχέση με το Θεό. Κάθε διαφορετική κατηγοριοποίηση του χρέους ως γενικού με τη μορφή πίστης, αγάπης, καθήκοντος το καθιστά σχετικό.<sup>465</sup> Με την ένσταση αυτή δεν επιχειρείται η κατάργηση του ηθικού αλλά ο επαναπροσδιορισμός του μέσω της έκφρασής του στο παράδοξο. Το Άτομο μπορεί μέσω της αγάπης του για το Θεό να δώσει μία άλλη μορφή στην αγάπη του για τον πλησίον, «αντίθετη μορφή από εκείνη που, από ηθική σκοπιά, επιβάλλει το χρέος»<sup>466</sup>. Μόνο έτσι, σημειώνει ο Kierkegaard, η πίστη δεν είναι κρίση και δικαιούται μια θέση στη ζωή του ατόμου, κοντολογίς αυτό που μας υπενθυμίζει ο Kierkegaard είναι ότι η αγάπη δεν είναι χρέος, όπως δεν είναι και για τον Χριστό, είναι πάθος όπου δεν χωράει κανένα ανταποδοτικό τέλος, είναι ανιδιοτελής πράξη που απαλλάσσει το άτομο από το ατελές σχετικοποιημένο καθήκον το οποίο το καθηλώνει στην αδυναμία του, την αγωνία για το αιώνιο.

Στο επόμενο στάδιο, το θέμα της πίστης θα αντιμετωπισθεί μέσα από την αδυναμία του ατόμου ως ιπότη της πίστης να γίνει κατανοητό από τους άλλους αλλά και από τον ίδιο τον εαυτό του. Εκ νέου επισημαίνεται πώς χαρακτηρίζεται η συμπεριφορά του Αβραάμ από την ηθική και θρησκευτική σκοπιά και η διαπίστωση της αντίφασης που εμφανίζεται, η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι καμιά πλευρά δεν είναι κατανοητή από την άλλη. Το ηθικό εκφράζει το καθολικό μέσω του γενικού, αυτό δηλαδή που αφορά τους άλλους σε σύνδεση με μένα. Το γενικό είναι η σφαίρα της κατηγοριοποίησης, η οποία υπόκειται στη δυνατότητα της γλώσσας να επικοινωνεί μέσω κοινών ή γενικών εννοιών, το να εγκαταλείψει κάποιος το γενικό είναι σαν να αφήνει τη

---

<sup>463</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 100.

<sup>464</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 100.

<sup>465</sup> Kierkegaard S.,(1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 101, «Όταν υπό τους όρους αυτούς λέμε ότι είναι χρέος ν' αγαπάμε το Θεό, εκφράζουμε άλλο πράγμα από αυτό που λέγαμε προηγουμένως· γιατί αν το χρέος αυτό είναι απόλυτο, τότε το γενικό υποβιβάζεται στο επίπεδο του σχετικού».

<sup>466</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 101-102.

δυνατότητα γλωσσικής επικοινωνίας πίσω του, σαν να εγκαταλείπει τη δυνατότητα να γίνει κατανοητός στους άλλους.<sup>467</sup> Το αποτέλεσμα είναι ότι ο Αβραάμ δεν μπορεί να μιλήσει, αυτός μπορεί να μιλήσει για ο,τιδήποτε εκτός από το πιο σημαντικό πράγμα. Η ανακούφιση που μπορεί να προσφέρει ο λόγος είναι να μεταφράσει τη συμπεριφορά του μέσα στο γενικό, «τότε γιατί θες να τον θυσιάσεις;»<sup>468</sup>, αλλά αυτή η μετάφραση είναι αδύνατη με αναφορά στη σχέση του Αβραάμ προς τον Θεό. Η σχέση και η δοκιμασία που ενσωματώνει είναι αντίθετη προς την κατηγοριοποίηση, αντίθετη σε κάθε προσπάθεια του λόγου να την ερμηνεύσει.<sup>469</sup> Το Άτομο βρίσκεται έτσι εκτός του γενικού υποχρεωμένο να στηρίζεται αποκλειστικά στον εαυτό του, καθώς η ατομικότητά του δεν διασφαλίζεται από την μεσολάβηση τρίτων. Η ατομικότητα είναι απροσπέλαστη από τρίτους· μπορεί μόνο να κατανοηθεί, αποκαλύπτει όμως μόνο την εξωτερική της πλευρά, προκαλεί φρίκη στον παρατηρητή και χρειάζεται θάρρος για να επιχειρήσει κάποιος έστω να τη συλλάβει.<sup>470</sup> Ο Kierkegaard επιχειρεί να καταδείξει την ανάγκη το Άτομο να δημιουργήσει τον δικό του διάλογο επικοινωνίας με την πίστη μέσα από ένα εδάφιο των Ευαγγελίων της Καινής Διαθήκης (κατά Λουκάν XIV, 26). Το χρέος προς το Θεό ο μαθητής οφείλει να το αποδείξει εγκαταλείποντας ό,τι περισσότερο έχει ανάγκη, ό,τι πιο σίγουρο υπάρχει έξω από τον εαυτό του, τη βιολογική του οικογένεια. Μια ερμηνεία του εδαφίου μέσα από το πνεύμα της γλώσσας ως φορέα εννοιών είναι πολύ πτωχή και μόνο όταν αποφασίσει να θέσει σε εφαρμογή τη διδαχή του, μόνο τότε θα ανακαλύψει, αν μπορεί να λάβει τα δώρα του Θεού, την επιστροφή της αγάπης του, την επιστροφή στον εαυτό του.<sup>471</sup>

Η αντίφαση που εμφανίζεται μεταξύ της συμπεριφοράς του ατόμου και της κοινής ηθικής συμπεριφοράς, πυροδοτείται από το ίδιο το Άτομο και επηρεάζει πρωτίστως το ίδιο, προκαλώντας τον αυτο-εγκλεισμό του, τον αποκλεισμό του από το

---

<sup>467</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 103, «Η πίστη είναι τούτο το παράδοξο, και το Άτομο είναι απολύτως αδύνατο να κατανοηθεί από κανένα».

<sup>468</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 102.

<sup>469</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 102, «Το παράδοξο της πίστης έχασε το ενδιάμεσο στοιχείο, το γενικό».

<sup>470</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 103, «Έτσι, ακόμη και αν κάποιος ήταν τόσο δειλός και άθλιος ώστε να θέλει να γίνει ιππότης της πίστης υπό την ευθύνη άλλου, δε θα το μπορούσε· γιατί το Άτομο γίνεται μόνο τέτοιο, ως Άτομο· εκεί βρίσκεται το μεγαλείο του, το οποίο μπορώ πολύ καλά να καταλάβω χωρίς να το φτάνω».

<sup>471</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 104, «οι όροι πρέπει να τηρούνται σε όλη τους την τρομερή αυστηρότητα, ώστε ο καθένας να δοκιμάσει ο ίδιος αν είναι ικανός να οικοδομήσει τον πύργο».

γενικό. Η πραγματικότητα των πράξεων τοποθετεί το Άτομο στο γενικό, εκεί ο Αβραάμ παραμένει εγκληματίας όχι μόνο ως προς το γενικό, αλλά και προς τον ίδιο τον εαυτό του.<sup>472</sup> Μέσα στην εκκλησία ή το Κράτος το Άτομο συμμετέχει μόνο ως διαμεσολαβημένο από την ιδέα (Εκκλησίας ή Κράτους). Όταν απαιτείται μέσα από τη διδαχή της εκκλησίας η επανάληψη της πράξης του Αβραάμ, τότε δεν μπορεί παρά ως Άτομο να είναι ένας τραγικός ήρωας, μόνο έτσι γίνεται κατανοητός και αποδεκτός στο πεδίο του γενικού· όμως δεν είναι ιπότης της πίστης και παράλληλα δεν έχει το δικαίωμα να επικαλεστεί τη δοκιμασία ή τον πειρασμό ως κίνητρο, για τον Kierkegaard το άτομο εξαναγκάζεται να εισέλθει στο γενικό.<sup>473</sup> Και εδώ αποκαλύπτεται η σύγκρουση του Ατόμου με τον ίδιο τον εαυτό του. Η ένσταση του Kierkegaard εντοπίζεται στην συνέχεια στο γεγονός, ότι κάθε άνθρωπος γνωρίζει πόσο τρομερό είναι να υπάρχει ως άτομο. Θα ήταν παγίδα όμως για τον καθένα να ελπίζει ότι η επανάληψη μιας ηρωικής πράξης τον καθιστά ήρωα, πόσο μάλλον πιστό και ίσως θα ήταν καλύτερα να παραμείνει στο γενικό. Αυτό ωστόσο δεν συνεπάγεται ότι πρέπει να αποφεύγεται η γνώση των ηρωικών πράξεων πίστης, διότι στερούμαστε της ευκαιρίας να γνωρίσουμε τη μεγαλοσύνη τους.<sup>474</sup>

Ο φανταστικός διάλογος του ατόμου με τον εαυτό του στο ρόλο του τραγικού και του ήρωα της πίστης, που ακολουθεί στο κείμενο και επιγράφεται από τη φράση: «γιατί τα ελεύθερα πουλιά και τα ανέστια πνεύματα δεν είναι άνθρωποι της πίστης»<sup>475</sup>, έχει στον πυρήνα του όλη την αγωνία και την απελπισία του ανθρώπου.<sup>476</sup> το μέγεθος που απαιτείται προκειμένου ο άνθρωπος να προσεγγίσει την ύπαρξή του στην πραγματική της διάσταση. Αυτό που προκαλεί τον εσωτερικό διάλογο στο άτομο είναι η γνώση της πραγματικότητας που προσφέρει η παραμονή μέσα στο γενικό.<sup>477</sup> Ο άνθρωπος της πίστης αναγνωρίζει την ευκολία του να υπάρχει σύμφωνα με το γενικό, γνωρίζει όμως εξίσου

---

<sup>472</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 106, «είναι και παραμένει ένας δολοφόνος».

<sup>473</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 107.

<sup>474</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 107, «για να μην πέσουν στη λήθη, από φόβο για τις ολέθριες συνέπειες που θα αποφύγουμε αν μιλήσουμε γνωρίζοντας ότι πρόκειται για πράγματα μεγάλα, γνωρίζοντας τη φρίκη τους, γιατί, χωρίς αυτή τη γνώση, ούτε και τη μεγαλοσύνη τους μπορούμε να γνωρίσουμε».

<sup>475</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 108.

<sup>476</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 10,7 «Ας εξετάσουμε από λίγο πιο κοντά την απελπισία και την αγωνία που εμπεριέχει το παράδοξο της πίστης».

<sup>477</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 108, «Γνωρίζει πόσο είναι ωραίο να είσαι γεννημένος Άτομο που έχει στο γενικό την πατρίδα του, το γνώριμό του ενδιαίτημα, έτοιμο πάντοτε να τον δεχτεί οπότε θελήσει να ζήσει σ' αυτό».

καλά ότι η μόνη του βεβαιότητα είναι πως βρίσκεται μέσα σε ένα μονοπάτι με εφόδια τον πειρασμό και τη δοκιμασία, το μονοπάτι της θρησκευτικής αμφιβολίας<sup>478</sup>. Δοκιμασία του να αγνοεί το γενικό σίγουρο κανόνα πρόσβασης στο ηθικό, το δρόμο του τραγικού ήρωα, με το να επιχειρεί να επαναλαμβάνει την κίνηση της δυνατότητάς του στην υπέρβαση, προκειμένου να έλθει σε ατομική επικοινωνία με το απόλυτο.<sup>479</sup> Μόνο ως δοκιμασία κοινοποιείται το νόημα της ζωής του, εφόσον ως πίστη είναι «σαν βιβλίο υπό θεία μεσεγγύηση, που δεν γίνεται *juris publici*»<sup>480</sup> (δημόσιο δίκαιο). Το υπόβαθρο της συνειδησιακής κρίσης του πιστού βρίσκεται στο γεγονός ότι αυτός δεν μπορεί να κάνει πράξη την έννοια του ηθικού χρέους, δεν μπορεί να αναστείλει το ηθικό όπως ο τραγικός ήρωας. Δεν έχει «τη βεβαιότητα ότι η ηθική υποχρέωση παροντοποιείται πλήρως μέσα του από το γεγονός ότι μεταβάλλει αυτήν σε μόνη επιθυμία του.»<sup>481</sup> Το χρέος και η επιθυμία στον ιπότη της πίστης ταυτίζονται, δεν μπορεί, όπως κάνουν οι πολλοί, να ζει μέσα σε μια ηθική υποχρέωση καθημερινής εξόφλησης, «κάνοντας το χρέος ένθερμη επιθυμία τους»<sup>482</sup>. Ο ιπότης της πίστης βρίσκεται πάντα στην αρχή, είναι μόνος, πρέπει διαρκώς να κάνει την κίνηση της αναστολής μέσα στο πάθος, όμως αυτό δεν αρκεί· πρέπει να κάνει ακόμη μία κίνηση που συμπυκνώνει πλέον το ψυχικό του πάθος και αυτό δεν γίνεται μέσα στη σκέψη, είναι μία κίνηση «εν όψει του θαυμασμού»<sup>483</sup>. Το άτομο μόνο του αποφασίζει αν είναι πραγματικά σε κρίση ή είναι ιπότης της πίστης. Τελικά, ο Kierkegaard οδηγεί το άτομο μόνο του με τη σιγουριά της πίστης του στο δρόμο της αποκάλυψης, «στην αστρική μοναξιά του»<sup>484</sup>. Εκεί το Άτομο «δεν ακούει ποτέ φωνή ανθρώπινη· πορεύεται μόνος, με την τρομερή του ευθύνη»<sup>485</sup>.

Βέβαια, δεν αφήνει ο Kierkegaard τον τραγικό ήρωα μετέωρο μεταξύ της ανάγκης του για επικοινωνία και για ένταξη στο γενικό σαν ένα ήρωα της ευκαιρίας. Ο τραγικός ήρωας θυσιάζεται, όχι όμως ως Άτομο, θυσιάζεται για το γενικό καλό. Εκεί ελλοχεύει ο κίνδυνος του ήρωα-φασουλής, ο κίνδυνος να γίνει το πρότυπο του

---

<sup>478</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 109 «απλά και μόνο βρίσκεται σε δοκιμασία και σε πειρασμό».

<sup>479</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 109, «Γνώριζε ότι είναι αντάξιο ενός βασιλιά να θυσιάζεται έναν τέτοιο γιο στο γενικό καλό».

<sup>480</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 110.

<sup>481</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 110.

<sup>482</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 111, σημείωση.

<sup>483</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 112.

<sup>484</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 113.

<sup>485</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 113.

οργανωμένου, τότε, στο ιδιωτικό θέατρο του ήρωα η δικαιοσύνη παρίσταται μόνο ως παράσταση που δεν αντέχει την πραγματικότητα. Το άτομο έτσι μόνο φαντάζεται και δεν έχει την ειλικρίνεια να ομολογήσει ότι δεν μπορεί να τα καταφέρει. Εντούτοις, το πνεύμα δεν ξεγελιέται, ο πραγματικός τραγικός ήρωας είναι εκεί, έτοιμος να κάνει την κίνηση της άπειρης παραίτησης για να δείξει το δρόμο της πίστης· μετά ο δρόμος στενεύει, το Άτομο δεν έχει «άλλο στήριγμα από τον εαυτό του· υποφέρει που δεν μπορεί να γίνει κατανοητός, αλλά δεν έχει καμιά ματαιοδοξία να κατευθύνει τους άλλους»<sup>486</sup>. Το Άτομο συγκροτείται, όταν αναγνωρίζει ότι μόνο ατομικός μπορεί να είναι ο δρόμος του μαρτυρίου του, στο κοινό μαρτύριο ο άνθρωπος συμμετέχει ως απλός μάρτυς και όχι ως αυθεντία. Αναγνωρίζει ότι δεν έχει το δικαίωμα να παγιδεύσει κανέναν με το απατηλό συναίσθημα της συμπάθειας εκφυλίζοντας τον οίκτο του σε μία προσπάθεια να επιβληθεί στον άλλο.<sup>487</sup> Βέβαια, ο περιορισμός του συναισθήματος της συμπάθειας ως προς την εκδήλωσή του δεν αρχίζει έξω από το Άτομο, ξεκινάει πρώτα από το ίδιο, ο μεγαλύτερος αγώνας δίνεται εντός του ατόμου και αν αυτός ο αγώνας αποτύχει, το άτομο δεν γίνεται ποτέ εαυτός, παραμένει χωρίς εστία, εκτός ύπαρξης.<sup>488</sup>

Ο Kierkegaard μας έχει προειδοποιήσει ότι το πάθος είναι μία συνειδητή αυτοσυγκέντρωση και περισυλλογή στο ουσιώδες· ως τέτοιο προετοιμάζει το άτομο για την κίνηση προς την πίστη. Στη συνέχεια, θα ερμηνεύσει το ξεκίνημα της μετάβασης από το αισθητικό πεδίο στο θρησκευτικό, προκειμένου να φωτίσει την κίνηση του ατόμου στην πίστη και το κατά πόσο αυτή μπορεί να αφορά το ίδιο το υποκείμενο ή οφείλει να κοινοποιείται ως απόφαση, εν ολίγοις να τίθεται υπό κρίση. Το αισθητικό πεδίο χαρακτηρίζεται τώρα ως η πρώτη αμεσότητα εντός της οποίας μπορεί να γίνει το ξεκίνημα μιας κίνησης, η ολοκλήρωση της οποίας επιτυγχάνεται μέσα στη δεύτερη αμεσότητα, εκείνη του θρησκευτικού πεδίου. Το αισθητικά άμεσο διακρίνει ένας εγκλεισμός, μέσω του οποίου κανείς κρύβει το μυστικό της ιδιαιτερότητάς του. Αυτό το μυστικό μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο μέσω μιας κοινοποίησης του κρυμμένου εαυτού. Σ' αυτή την περίπτωση αναδύεται η ηθικότητα ως διαμεσολαβητική γενικότητα.<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 113.

<sup>487</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 113, «για να τον κάνω υποπόδιό μου».

<sup>488</sup> Kierkegaard S., (1977), *Επανάληψη*, σ. 57, «Όχι! Όχι! Όχι! Με πιάνει απελπισία με τούτα τα στοιχεία της γραφής, που στέκονται ψυχρά και ωσάν νωθροί αργόσχολοι του δρόμου το ένα πλάι στ' άλλο, και το ένα όχι δεν λέει απ' τ' άλλο περισσότερα».

<sup>489</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 115, «εφόσον το γενικό είναι η διαμεσολάβηση».

Ανάμεσα στο αισθητικό και το ηθικό πεδίο (τα οποία μπορεί να θεωρηθούν ως οι πόλοι της μετάβασης) βρίσκεται μία ενδιάμεση περιοχή κι εκεί μπορεί να παρατηρηθεί μία ενδιαφέρουσα μορφή ζωής, η οποία ως τέτοια χρεώνεται το ρόλο της διαμεσολάβησης ανάμεσα στο αισθητικό και στο ηθικό.<sup>490</sup> Η περιοχή αυτή περιλαμβάνει μόχθο και πόνο, μια σκληρή μοίρα που αγωνίζεται ενάντια σε πολλές δυσκολίες.<sup>491</sup> Εδώ ανιχνεύουμε τη σκέψη του Kierkegaard για τον υποστασιακό στοχαστή<sup>492</sup>, όπου είναι εμφανής η κίνηση, η μεταβολή του ατόμου σε μία συνειδητή προσωπικότητα που αντλεί από το πάθος την υπαρξιακή της οντότητα. Ένα παράδειγμα είναι ο Σωκράτης κατά το μέτρο που υπαναχωρεί ειρωνικά στον εαυτό του και αναγνωρίζοντας την άγνοιά του εισδύει στη ηθική περιοχή με απέραντη παραίτηση.<sup>493</sup>

Ο Kierkegaard αντλεί από την αρχαιοελληνική τραγωδία, της οποίας ο ορισμός βρίσκεται στο αριστοτελικό έργο *Περί Ποιητικής*, το παράδειγμα του αισθητικού. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει τη μεταστροφή (περιπέτεια) και την αποκάλυψη (αναγνώρισις) ως χαρακτηριστικά στοιχεία του τραγικού μύθου ( 1452b 10-12)<sup>494</sup>. Η μεταστροφή είναι η αιφνίδια μετάπτωση της δράσης σε κάτι αντίθετο· ενώ αρχικά το νόημα της δράσης είναι ακόμα κρυμμένο, ξαφνικά αναδύεται η αλήθεια. Αυτή η αποκάλυψη έχει ως επακόλουθο τη χαλάρωση της δραματικής κατάστασης, άρα «το κεκρυμμένο είναι η ένταση της δραματικής ζωής»<sup>495</sup>. Παρατηρούμε ότι η αρχαιοελληνική τραγωδία δεν κρίνεται από το αισθητικό, αλλά από το ηθικό πρίσμα, γι' αυτό η περιπέτεια ερμηνεύεται ως λύτρωση από την πρωτύτερη ένταση. Ενώ η πραγμάτευση όλων των άλλων εννοιών

---

<sup>490</sup> Kierkegaard S., *Για το Μυστήριο του Ανθρώπου*, (2002), σ. 43, εκδόσεις Ευθύνη, Αθήνα, «Το υπέρτατο πάθος της ηθικής είναι το ενδιαφέρον (και το εκδηλώνω με την πράξη όπου μετατρέπω όλη μου την ύπαρξη σύμφωνα με το αντικείμενο του ενδιαφέροντός μου)».

<sup>491</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 116, «είναι ένα ολέθριο προνόμιο που, όπως όλα τα προνόμια του πνεύματος, έχει σαν τίμημα βαθείες οδύνες».

<sup>492</sup> Soeren Kierkegaard *Ο υποστασιακός στοχαστής, -Το έργο του, η μορφή του, το ύφος του-* Μτφρ. Σφακιανάκης Γ., Περιοδικό Νέα Εστία, τευχ. 1996, σσ. 1193-1194, «Για τούτο ο υποστασιακός στοχαστής κατέχει τον απόλυτο διαχωρισμό που ανήκει στην ύπαρξη, με το πάθος της σκέψης μα τον κατέχει σα μια τελευταία λύση που εμποδίζει να γίνουν τα πάντα ποσότητα. Έτσι τον έχει στη διάθεσή του, μα όχι με τρόπο αφηρημένο που να εμποδίζει την υπόσταση. Ο υποστασιακός στοχαστής κατέχει ταυτόχρονα ένα αισθητικό πάθος και ένα ηθικό πάθος που απ' αυτά παράγεται η συγκεκριμένη πραγματικότητα. Όλα τα προβλήματα της ύπαρξης είναι κάτω από το πάθος, γιατί η ύπαρξη, αν είμαστε συνειδητοί σ' αυτήν δίνει το πάθος».

<sup>493</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 79-80, «Η ειρωνεία και το χιούμορ ασκούν επίσης αυτοέλεγχο, και εν συνεχεία περνούν στη σφαίρα της άπειρης παραίτησης· έχουν την αφετηρία τους στο γεγονός ότι το άτομο είναι ασύμβατο προς την πραγματικότητα».

<sup>494</sup> Αριστοτέλους, (2003), *Περί Ποιητικής*, μτφρ. Μένανδρος Σ., εισαγωγή-σχόλια-ερμηνεία Συκουτρής Ι., εκδόσεις Εστία, Αθήνα, σ. 97.

<sup>495</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 117.

γίνεται διαλεκτικά- λυρικά και επομένως αισθητικά, το πρίσμα μεταβάλλεται, όταν γίνεται λόγος για το αισθητικό πεδίο<sup>496</sup>. Η κρυφότητα που παρουσιάζεται μέσα στην τραγωδία, παρουσιάζεται ως ένας ακούσιος εγκλεισμός, ο οποίος έχει τη μυστηριώδη αιτία του σε ένα πεπρωμένο, συνεπώς η τραγική δράση είναι ένα πεπρωμένο: ο τραγικός ήρωας δρα χωρίς να ξέρει τι κάνει. « Η ελληνική τραγωδία είναι τυφλή»<sup>497</sup>. Θα μπορούσαμε εδώ να παρατηρήσουμε μία κριτική της ελληνικής αντίληψης για τη στιγμή, μέσα στην ελληνική τέχνη λείπει η επίγνωση του τί συμβαίνει στη στιγμή· γι' αυτό η στιγμή δεν έχει καμμιά αποφασιστική σημασία. «Γι' αυτό χρειάζεται μια κάποια αφαίρεση για να νιώσει κανείς την επίδρασή της»<sup>498</sup>, αλλά το γεγονός ότι αυτή η στιγμή δεν έχει αποφασιστική σημασία εξαρτάται από τον τρόπο της κρυφότητας και όχι το αντίστροφο. Η κρυφότητα χαρακτηρίζει την αισθητική ζωή· αλλά, αφού ο ήρωας της αρχαιοελληνικής τραγωδίας κρίνεται ιδωμένος όχι από αισθητικό παρά από ηθικό πρίσμα, πρέπει να τιμωρηθεί για την τυφλότητά του. «Η αισθητική λοιπόν απαιτούσε το κεκρυμμένο, και το αντάμειβε· η ηθική απαιτούσε τη φανέρωση, και κόλαζε το κεκρυμμένο»<sup>499</sup>. Ο συσχετισμός της αισθητικής προς την ηθική κρυφότητα μπορεί να ερμηνευτεί όταν θεωρείται η πρώτη κρυφότητα ως ένα ξεκίνημα μιας κίνησης, η οποία φθάνει στην ηθική περιοχή κι επιτυγχάνει την ολοκλήρωσή της μέσα στη θρησκευτική κρυφότητα. Είναι η επιλογή μεταξύ δύο στάσεων ζωής που υποστηρίζει ο Kierkegaard στο *Είτε Είτε*.<sup>500</sup> Το αισθητικό μυστικό αποκαλύπτεται με ένα αισθητικό τέχνασμα, που φέρνει την αλήθεια στο φως μέσω μίας σύμπτωσης όπως παραδείγματος χάριν του υπηρέτη της Κλυταιμνήστρας.<sup>501</sup> Αυτή η τυχαία μετάβαση είναι κάτι αντίθετο από την παράδοξη μετάβαση στη σφαίρα της πίστης· αφού πρέπει να δειχτεί «η απόλυτη διαφορά ανάμεσα στο αισθητικό κεκρυμμένο και το παράδοξο»<sup>502</sup>. Ο Αβραάμ, συνεπώς, διακρίνεται εδώ από τον τραγικό ήρωα, διότι εκτός από τη κίνηση της απάρνησης του γιου του, κίνηση που κάνει και ο τραγικός ήρωας, (όπως ο Αγαμέμνων) κάνει την κίνηση

<sup>496</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 116, «ενώ εγώ, για να συμβάλλω από την πλευρά μου, θα τροποποιήσω την ανάλυσή μου ανάλογα με το θέμα».

<sup>497</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 117.

<sup>498</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 117.

<sup>499</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 120.

<sup>500</sup> Ηλιοπούλος Π., (2008), *Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκορ*, Περιοδικό Οδός Πανός, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008, Τεύχος 139, σσ. 152-161.

<sup>501</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ.121, «Τί κάνει η αισθητική; Προσφέρει ένα τέχνασμα, παρεμβάλλει κάποιον υπηρέτη που φανερώνει τα πάντα στη Κλυταιμνήστρα, Έτσι, όλα τακτοποιούνται».

<sup>502</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 119.



της πίστης, δυνάμει της οποίας ξανακερδίζει το γιο του. Η κίνηση όμως αυτή δεν βρίσκεται μέσα στο γενικό και ο Αβραάμ παραμένει κεκρυμμένος. Ο έγκλειστος εντός εαυτού αισθητικός άνθρωπος αρνείται κάθε σχέση προς το γενικό, ενώ ο έγκλειστος εντός εαυτού θρησκευτικός άνθρωπος σχετίζεται απόλυτα με το απόλυτο.<sup>503</sup> Βρισκόμαστε λοιπόν μπροστά στο παράδοξο, μπορούμε όμως να διακρίνουμε το κύριο χαρακτηριστικό της ηθικότητας και της τραγικότητας και να ερμηνεύσουμε τη διαφορά μεταξύ του τραγικού ήρωα και του Αβραάμ. Κύριο χαρακτηριστικό είναι το γενικό, η απόφαση του τραγικού ήρωα εκφράζει μία γενική πεποίθηση<sup>504</sup>, εδώ εντοπίζεται η αντίφαση της πράξης του ενάντια στην ατομική του ευτυχία. Συνεπώς, στον ηθικώς πράττοντα υφίσταται ένα χάσμα ανάμεσα στην ατομικότητα και τη γενικότητα. Το χάσμα αυτό εξομαλύνεται, όταν οι μεταγενέστεροι αναιρούν ποιητικά την αντίφαση παραβλέποντας την ατομική τραγικότητα και παρουσιάζουν έτσι το φόνο ως θυσία στο βωμό της γενικής ευημερίας<sup>505</sup>.

Μαζί με την ηθική αποκάλυψη φανερώνεται το αμάρτημα, όπως συμβαίνει στην τραγωδία *Οιδίπους Τύραννος*, όπου ο ήρωας σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του (στ. 962-969)<sup>506</sup>. Με την αποκάλυψη όμως του αμαρτήματος η ηθική καταποντίζεται. Η πραγματοποίηση είναι πάντα η κρίσιμη στιγμή, η καμπή η οποία δεν πρέπει να διαρκέσει, αλλά να ανοίξει το δρόμο σε μια νέα πραγματικότητα<sup>507</sup>. Με τον καταποντισμό της ηθικής ένα ανώτερο στοιχείο θα συνεχίσει την κίνηση, και είναι αυτό της μετάνοιας. «Όταν εκδηλώνεται η αμαρτία, η ηθική προσκρούει στη μετάνοια, που είναι μεν η υψηλότερη έκφραση της ηθικής αλλά γι' αυτόν ακριβώς το λόγο είναι η βαθύτερη ηθική αντίφαση»<sup>508</sup>, αποκαλυπτόμενη έτσι η ζωή κάτω από την μορφή του αντιφατικού ως αντίφαση γενικά, καλεί το άτομο να επιλύει τα προβλήματά της στα πλαίσια μιας σύγκρουσης<sup>509</sup>. Ο Αβραάμ δε βρίσκεται σε αντίφαση προς την πράξη του, αφού γνωρίζει δυνάμει της πίστης ότι θα πάρει πίσω το γιο του. Η απόφασή του δεν είναι

---

<sup>503</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ.128, «Κάνοντάς το, θα εργαζόταν άμεσα για το θρησκευτικό· γιατί μόνη η δύναμη αυτή είναι ικανή να σώσει την αισθητική στην πάλη που διεξάγει με την ηθική».

<sup>504</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σσ. 152-153.

<sup>505</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 155.

<sup>506</sup> Σοφοκλέους, (1996), *Οιδίπους Τύραννος*, στ. 962-969.

<sup>507</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 116.

<sup>508</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 134, σημ.,

<sup>509</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ* .

ενάντια στην ατομική ευτυχία αλλά υπέρ αυτής<sup>510</sup> για να σώσει τη ζωή του γιου του κι έτσι εδραιώνει την ατομικότητά του, αν δεν πιστέψει, δεν θα τον σώσει. Η θρησκευτική κίνηση είναι ακατανόητη μόνο για τη διάνοια, όμως ιδωμένες από το πρίσμα της πίστης η απόφαση και η κατανόηση είναι ενιαίες. Αυτό που ο Αβραάμ απαρνείται αποποιούμενος, του επιστρέφεται μέσω της κίνησης της πίστης. Η κίνηση τώρα αφορά την πραγματικότητα του αμαρτήματος και τότε δεν έχει πια κανείς να κάνει με ένα ξεκίνημα αλλά με μία δεύτερη αμεσότητα. «Η αμαρτία δεν είναι μια πρώτη αμεσότητα, αλλά μια αμεσότητα μεταγενέστερη»<sup>511</sup>. Εδώ, εντός της δυνατότητας της δεύτερης αμεσότητας, το άτομο έχει την ευκαιρία να συγκροτεί το Εγώ του· εφόσον ο άνθρωπος κατανοήσει τη σημασία της στιγμής, μπορεί να πάψει να υπάρχει μόνο ως σώμα, μπορεί να ζει με την ψυχή ως ηθικός και να ζει στην αιωνιότητα μέσω της σχέσης του με το πνεύμα. Επομένως η διαφορά ανάμεσα στον τραγικό ήρωα και σ' έναν πιστό δε βρίσκεται στην εκάστοτε απόφασή τους, αλλά η διαφορά έγκειται στο ότι ο ένας βρίσκεται σε δυσαρμονία απόφασης και ατομικής ευτυχίας, ενώ ο άλλος τις εναρμονίζει. Με την πίστη δηλαδή εισέρχεται στη γήινη ύπαρξη μία δύναμη η οποία αίρει τον άνθρωπο υπεράνω κάθε εγκοσμιότητας και οικοδομεί μία νέα σχέση προς το πεπερασμένο.<sup>512</sup> Το παράδοξο, η σύγκρουση δηλαδή της πίστης με την πραγματικότητα, τη γνώση και η απελπισία που κυριεύει το άτομο δεν είναι μια κατάσταση που πρέπει να θεωρείται παγιωμένη. «Το παράδοξο επανέρχεται, όχι για να χειμάσει αλλά για να κατοχυρώσει την πνευματικότητα του ανθρώπου ως μια παράδοση αιώνια.»<sup>513</sup> Ο Kierkegaard έχει τονίσει με έμφαση ότι ο πιστός δεν κάνει την κίνηση της άπειρης παραίτησης μία φορά στη ζωή του αλλά αδιάκοπα. Μόνο έτσι μπορεί αδιάκοπα να αντλεί από το αιώνιο και να δέχεται το πεπερασμένο, καθώς και το αντίστροφο.

Είναι δυνατή η μετάβαση από το γνωστό και οικείο στο ακατανόητο; Αυτό που δεν κατανοείται είναι το παράλογο, εντούτοις εκλαμβάνεται ως σημαντικό. Η διαπίστωση του παραλόγου είναι ένα πρώτο βήμα προς την πίστη, αλλά είναι κατανοητό στον καθένα ότι καθήκον του πιστού δεν είναι να αποδεχτεί έναν παραλογισμό παρά να εισδύσει σ' αυτό που εξωτερικά ιδωμένο εμφανίζεται απίστευτο. Διαφορετικά η πίστη

---

<sup>510</sup> Kierkegaard S., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, σ. 96, σημ. 12, «Το μυστικό της ατομικότητας είναι ακριβώς η αρνητική της σχέση προς την γενικότητα, η φυγή της από τη γενικότητα».

<sup>511</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 134.

<sup>512</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 141.

<sup>513</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008) *Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ*.

εκλαμβάνεται εσφαλμένα ως μία προϋπόθεση από την οποία κάποιος πρέπει να αποχωρεί για να προχωρεί παραπέρα. Αυτή η διάσπαση της θρησκευτικότητας, όταν βλέπεται από ένα θεωρητικό κι από ένα πρακτικό πρίσμα, είναι βασικό πρόβλημα μέσα στο στοχασμό του Kierkegaard.<sup>514</sup> Μπορεί όμως να αποτελέσει το πρώτο βήμα για την αναγνώριση της ανωτερότητας της πίστης, αφού εκφραζόμενη η διάσπαση μέσα από το πρίσμα της αμφιβολίας δίνει τη δυνατότητα στο υποκείμενο να αντιληφθεί ότι είναι μη πραγματικό, μη πραγματωμένο και ως τέτοιο υποφέρει από τη μαγεία του θαυμασμού όπως ο Φάουστ.<sup>515</sup> Η στροφή όμως προς το θρησκευτικό ακατάληπτο, η προσπάθεια για την ορθή ερμηνεία του θέτει προ οφθαλμών τη διαλεκτική της πίστης μέσα στη δυνατότητα της και είναι ένα είδος προετοιμασίας που οδηγεί στην πίστη. Αυτό το έχει παρομοιάσει ο Kierkegaard με το άλμα από την ειρωνεία στο χιούμορ, το άλμα από την ηθική προς τη θρησκευτική σφαίρα που είναι και το τέλος για την ανθρώπινη ύπαρξη. Εκεί εντοπίζεται το όριο μεταξύ του Ατόμου και του Απόλυτου,<sup>516</sup> όπου οδηγείται το υπαρξιακό άτομο με οδηγό το θεμελιώδες διαλεκτικό όργανο της ειρωνείας του γνήσιου πνευματικού ειρωνευτή<sup>517</sup>. Τον ίδιο στόχο εξυπηρετεί η παρουσίαση του Αβραάμ, είναι ένα είδος προετοιμασίας που οδηγεί στην πίστη<sup>518</sup>. Με την παρουσίαση στην επομένη ενότητα της έννοιας της απελπισίας θα παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του Kierkegaard να οδηγεί το υποκείμενο στο θρησκευτικό στάδιο, στη δεύτερη αμεσότητα όπου το άτομο τίθεται ενώπιον του αληθινού εαυτού του, ως ένοχος απέναντι στο Θεό. Είναι εδώ, όπου θα γίνει κατανοητή η αλληγορία του Ιώβ από την «Επανάληψη» και θα αναδυθεί το θρησκευτικό πλέον υποκείμενο εντός της υπαρξιακής κίνησης. Το άτομο αναγνωρίζει την οφειλή του στο Θεό και τίθεται ως ένοχος όχι μόνο ενώπιον του Θεού αλλά και ενώπιον του ιδίου του Εαυτού του. «Ο Κύριος ἔδωκεν, ο Κύριος ἀφείλατο, εἶη το ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον», αναφωνεί ο Ιώβ. Ο Kierkegaard ερμηνεύοντας αυτή τη βιβλική

---

<sup>514</sup> Martin J. De Nys, (2002), *Faith, self-transcendence, and reflection*, p.124.

<sup>515</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 146, «Είναι όμως αμφισβητίας, και η αμφιβολία του έχει καταστρέψει την πραγματικότητα».

<sup>516</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 155, «Αν ο Σωκράτης είχε σιωπήσει στην κρίση αυτή του θανάτου, θα είχε ξεθωριάσει το αποτέλεσμα της ζωής του· θα κινούσε την υποψία ότι η ευελιξία της ειρωνείας του δεν ήταν γι' αυτόν κοσμική δύναμη, αλλά παιγνίδι».

<sup>517</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ.69.

<sup>518</sup> Kierkegaard S., (1980), *Φόβος και Τρόμος*, σ. 149, «αν λοξοδρόμησα σε όλες αυτές τις προηγούμενες περιπλανήσεις, ήταν για να επιστρέψω στον Αβραάμ: αυτό δεν θα επιτρέψει την καλύτερη κατανόηση του Αβραάμ, αλλά θα κάνει να φανεί απ' όλες τις πλευρές η αδυναμία κατανόησής του, γιατί, το επαναλαμβάνω, μου είναι ακατανόητος, και μπορώ μόνο να τον θαυμάζω».

ρήση<sup>519</sup> μας υποδεικνύει ότι είναι άσκοπο ο άνθρωπος να παγιδεύεται σε ό,τι δεν του ανήκει αν πρωτίστως δεν έχει κατανοήσει αυτό το οποίο πραγματικά είναι. Ο άνθρωπος των αισθήσεων αναλώνεται μας λέει ο Kierkegaard και εξαπατά τον εαυτό του μέσα σε πιθανοφανείς απατηλές και ξεγελασμένες εξηγήσεις.

## 4<sup>η</sup> ΕΝΟΤΗΤΑ

### ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ

#### Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>

##### **Το Εγώ: η αναγκαιότητα του ατόμου.**

Έχουμε έως τώρα παρακολουθήσει το στοχασμό του Kierkegaard με στόχο να ανιχνεύσουμε το πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο προσδιορίζεται η ατομικότητα του ανθρώπου. Το όργανο της ατομικότητας όπως το χαρακτηρίζει ο ίδιος είναι η πίστη, την ατομικότητά του ο άνθρωπος δεν την κατακτά με τη λογική, ούτε τη γνώση αλλά με το παράλογο<sup>520</sup>. Με την πίστη την οποία κατακτά ο άνθρωπος με ένα άλμα όχι λογικά συνεπές, επιστρέφει στο Θεό εφοδιάζεται με ελπίδα εντός της ύπαρξης, και αφυπνίζεται εντός του παράδοξου της ενανθρωπήσεως.<sup>521</sup> Ο άνθρωπος για τον Kierkegaard είναι μία σύνθεση, μία σχέση μεταξύ αντιθέσεων: απείρου και περατού, χρονικού κι αιωνίου, ελευθερίας και αναγκαιότητας, ουσιαστικά είναι μία σύνθεση εμπειρικότητας και υπερβατικότητας. Όσο αντιμετωπίζουμε τον άνθρωπο μέσα από αυτές τις αντιθέσεις, δεν μπορούμε να δούμε το Εγώ του ανθρώπου<sup>522</sup>. Η ενότητα αυτής της σύνθεσης είναι το πνεύμα, εκεί εμφανίζεται το Εγώ, το Εγώ όμως δεν έχει τεθεί αφ' εαυτού αλλά από κάποιο υπερβατικό εγώ, το Θεό.<sup>523</sup> Στο «Ασθένεια προς θάνατον- η Έννοια της Απελπισίας» αναπτύσσει ο Kierkegaard με μία διαλεκτική οξύτητα τις θέσεις περί του Εγώ, με αναφορά και σχέση προς τον κόσμο, προς τον εαυτό του και προς το Θεό. Ο

---

<sup>519</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 103-109.

<sup>520</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 217.

<sup>521</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 14, μετάφραση Παπαγιώργη Κ., εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, «μόνο η παρουσία Του θεμελιώνει αυτή τη σκέψη, Γιατί, ανθρωπίνως μιλώντας, ο θάνατος είναι το πέρας όλων, και για μας ελπίδα υπάρχει εφόσον υπάρχει ζωή».

<sup>522</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 20.

<sup>523</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 221.

θάνατος μπορεί να αποτελέσει ένα μοτίβο για την ερμηνεία της ανθρώπινης ζωής. Ο Kierkegaard θεματοποιεί την έννοια του θανάτου, ώστε σύμφωνα με τη θεωρία του για την υποκειμενικότητα να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην αντικειμενική και την υποκειμενική αίσθηση του θανάτου. Αυτή η διάκριση αντιστοιχεί στην υπαρξιακή και θεωρητική αντιμετώπιση του θανάτου. συνεπώς η διάκριση αφορά την αντίληψη του θανάτου σαν εμμένεια (αντικείμενο σκέψης) και σαν υπέρβαση (σύνδεση με το υποκείμενο).<sup>524</sup> Ο θάνατος ως μία στιγμή στη ζωή του ανθρώπου απασχόλησε ιδιαίτερα τον Kierkegaard, έχουμε ήδη παρατηρήσει το στοχασμό του στην *Έννοια της Αγωνίας* και φαίνεται να τον τρομάζει τουλάχιστον ως παρατηρητή<sup>525</sup>.

Η ανάλυση της έννοιας της απελπισίας ως ασθένεια προς θάνατο θα δώσει την ευκαιρία να παρουσιαστούν οι μορφές δυσαρμονίας μεταξύ του Εγώ και του Εαυτού του ατόμου, μέσα στο ανθρώπινο εγώ. Ο Kierkegaard έχει στόχο μία προσφορά για το άτομο, «Όμως τα άτομα; Αν δεν έχουμε άλλο τίποτα να τους προσφέρουμε από την Αστρονομία, κάνουμε τότε ακριβώς τα άτομα να παραιτούνται από όλες τις ασκήσεις της ελευθερίας»<sup>526</sup> Αποτελούν δε οι μορφές αυτές ουσιαστικά δυσαρμονία προς τον εαυτό μας και προς τον Θεό, τις οποίες το ανθρώπινο υποκείμενο καλείται να υπερβεί, προκειμένου να επικοινωνήσει μέσω του άλματος της πίστης με το Θεό. Η περιγραφή του Εγώ, ως σχέσης που έχει τεθεί από τον Θεό, φέρει σε εξάρτηση το Εγώ του ατόμου με τη φύση του θείου και από αυτό εξαρτάται η υγεία ή η ασθένειά του.<sup>527</sup> Υγιές είναι το Εγώ, που ως πλήρες και απόλυτο όπως ορίστηκε από το Θεό, βρίσκει την ησυχία του εντός της παντοδυναμίας Του<sup>528</sup>. Ο Kierkegaard, παρατηρεί ότι η ασθένεια του Εγώ οφείλεται στην εσφαλμένη στάση του έναντι του Εγώ, που πρωταρχικά δόθηκε από το Θεό. Η ασθένεια εκδηλώνεται ως άρνηση να υπάρχει όπως ορίστηκε από το Θεό και να επιθυμεί να είναι κάτι άλλο. Αυτό προξενεί το διχασμό του Εγώ και το φέρνει σε αντίφαση με τον πραγματικό εαυτό του. Την ορθή σχέση και αναλογία, που χαρακτηρίζει

---

<sup>524</sup> Μακράκης Μ., (1983), σ. 295.

<sup>525</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Το πρόβλημα του θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζάιρεν Κίρκεγκορ*.

<sup>526</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 203.

<sup>527</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 221.

<sup>528</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 22, «Έτσι εκφέρεται η κατάσταση του Εγώ άπαξ και η απελπισία εκριζωθεί: το αυτό-αναφερόμενο Εγώ που θέλει να είναι ο εαυτός του καθίσταται διάφανο και εδράζεται στη δύναμη που το έθεσε».

η αρχική τοποθέτηση του Εγώ έναντι του Θείου, αντικαθιστά η δυσαναλογία, η οποία δίνει χώρο στην ανάπτυξη μιας ποικιλίας δυνατοτήτων μέσω της απόγνωσης<sup>529</sup>.

Ο Kierkegaard αντιμετωπίζει την απελπισία ως μία ασθένεια του πνεύματος και κατά συνέπεια του Εγώ του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να αντιμετωπίσει την πραγματικότητα του Εγώ, εφόσον αυτό έχει «την προοπτική να διασώζεται στην αιωνιότητα και να αψηφά το θάνατο», αυτή είναι η δύναμη δυνατότητά του. Το Εγώ ορίζεται από τον Δανό Φιλόσοφο ως μία σχέση, μία μεταβλητή, μια ουσία που πραγματοποιείται και μετασχηματίζεται συνεχώς.<sup>530</sup> καθόσον η κατοχή ενός Εγώ για τον Kierkegaard, δηλαδή το να «είσαι ένα εγώ», είναι η υπέρτερη παραχώρηση και συνάμα απαίτηση, το χρέος του Εγώ προς στην αιωνιότητα.<sup>531</sup> Το Εγώ διαδραματίζει έτσι ένα σημαντικό ρόλο για την ύπαρξη, είναι υπεύθυνο για την εκδήλωση της ελευθερίας, και ως εκδήλωση της ελευθερίας του ανθρώπου, κατοχυρώνει την ελεύθερη προαίρεση του ατόμου υπέρ ή κατά της απόφασής του, ανεξάρτητα από την κατεύθυνση της επιλογής. Ταυτόχρονα, με την επιλογή του το Εγώ καθίσταται υπεύθυνο για τη μεταβολή της δύναμει δυνατότητάς του σε ενεργεία. Με δεδομένο δε ότι η άρνηση αποδοχής του πραγματικού Εγώ ισοδυναμεί με την επιλογή του Κακού εν αντιθέσει με την επιλογή της πραγματικότητας του Εγώ που ισοδυναμεί με το Αγαθό, συντελείται και η μεταβολή του Κακού και του Αγαθού από δύναμει σε ενεργεία πραγματικότητας.<sup>532</sup>

Ο θάνατος νοείται από τον Kierkegaard χριστιανικά και μέσα από αυτή τη σύλληψη είναι αμφίσημος. Η μία σημασία εννοεί το θάνατο του πνεύματος, όταν το Εγώ δεν προσδιορίζεται μέσω της πνευματικότητας, δεν έχει δηλαδή καμιά σχέση με την αιωνιότητα. Η άλλη σημασία σημαίνει το αντίθετο, την απελευθέρωση του πνεύματος μέσω της αποπομπής του πεπερασμένου, με την επιλογή του πραγματικού Εγώ. Ο θάνατος υπό αυτή την αντίληψη μπορεί α) να είναι θάνατος του πνευματικού-Είναι και β) θάνατος του μη-πνευματικού-Είναι, άρα θεραπεία. Έτσι, η θεμελιώδης αυτή χριστιανική έννοια αποκαλύπτεται σε ανώτατο βαθμό διαλεκτική. Εμφανίζεται σε αυτό το περιεχόμενο θεώρησης της έννοιας του θανάτου σε σχέση με το πνευματικό-Είναι η

---

<sup>529</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 24, «Η απελπισία είναι μια ασυμφωνία μέσα σε μια σύνθεση που αυτό-αναφέρεται. Η σύνθεση δεν είναι η ασυμφωνία, είναι η απλή δυνατότητά της».

<sup>530</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), «Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ»,

<sup>531</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.38.

<sup>532</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), «Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ»,

δυνατότητα του Εγώ, καθόσον το Εγώ είναι το καταφύγιο, η ελπίδα προ ενός φρικτότερου κινδύνου αυτού της απελπισίας. Η απελπισία είναι τώρα η απόλυτη έλλειψη ελπίδας, η απώλεια της δυνατότητας να πεθάνεις ή να αποφύγεις το φρικτό. Με συνέπεια, το φρικτό το οποίο πρέπει κανείς να αποφύγει να είναι το ίδιο το Εγώ του, η σχέση δηλαδή με τον εαυτό του.<sup>533</sup>

Το Εγώ μέσα στην ανθρώπινη σύνθεση σχετίζεται με τον εαυτό του και άρα με το πνεύμα· μέσω μιας κακοφόρμισης αυτής της σχέσης προκύπτει η απελπισία.<sup>534</sup> Η απελπισία δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο, όλοι οι άνθρωποι άλλος λιγότερο άλλος περισσότερο βρίσκονται σε απόγνωση· συναντάται δε συχνότερα σε όσους ισχυρίζονται ότι δεν είναι απελπισμένοι, όσο δηλαδή δεν έχουν συνείδηση της κατάστασής τους. Η απελπισία σ' αυτή τη μορφή παρουσιάζεται ως ανησυχία ακαθόριστη εμπρός σε κάτι άγνωστο, το οποίο δεν τολμάμε να γνωρίσουμε, μία αγωνία έναντι της υπαρκτικής δυνατότητάς μας, ουσιαστικά έναντι του ίδιου του Εγώ.

Έχουμε ήδη περιγράψει ότι το Εγώ συγκροτεί την ταυτότητά του μόνο στην ενότητα της σύνθεσης σώματος-ψυχής και πνεύματος, η ταυτότητα αυτή είναι ανθρώπινο χαρακτηριστικό, είναι η αλήθεια την οποία ο άνθρωπος φέρει ως προϋπόθεση. Σ' αυτή την κατάσταση ο άνθρωπος είναι ένα συγκεκριμένο ατομικό Εγώ, ψυχικώς δεν υπάρχουν ούτε δύο που να ομοιάζουν, ο κάθε άνθρωπος οφείλει να πραγματοποιήσει το δικό του Εγώ, αυτό που του δόθηκε<sup>535</sup>. Η σύνθεση του Kierkegaard δεν είναι Εγγελιανή, δεν ενδιαφέρεται να σταθεροποιήσει τον προσδιορισμό του πνεύματος με τέτοιους όρους. Αυτός δεν παραμένει στην ενότητα του υποκειμένου αλλά στη σχέση αιτίας και αποτελέσματος, του συσχετίζει, που είναι η συνάρτηση των διαφόρων απόψεων του πνεύματος, ενόσω αυτό λειτουργεί σε συσχέτιση με τον εαυτό του και τη θεότητα.<sup>536</sup> Εντός των δυνατοτήτων του το άτομο θα επιλέξει την πραγματικότητά του. Το άτομο εντός αυτής της πραγματικότητας θα ακυρώσει τις διαρκώς αυτοαναιρούμενες δυνατότητες ενώπιον του εαυτού του για να αντικρίσει τη μόνη πραγματικότητα που το οδηγεί στην αυτογνωσία, στη σχέση του δηλαδή με την αιωνιότητα, και αυτή δεν είναι ασθένεια προς θάνατο. Αυτή είναι μία υπαρξιακή σχέση όπου εμφανίζεται η επανάληψη

---

<sup>533</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 27.

<sup>534</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 136.

<sup>535</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σ. 222.

<sup>536</sup> Storm D. A., *Commentary on Kierkegaard, The Sickness Unto Death*, p. 4.

ως αλλαγή, μετάβαση σε μία άλλη ποιότητα, μετάβαση σε ένα νέο τρόπο του Είναι. Στην επανάληψη υπάρχουν ταυτόχρονα δύο κινήσεις, η υπέρβαση από τη μία οντολογική περιοχή στην άλλη και η υπαρξιακή εκτέλεση της κίνησης ως στιγμιαία οικοδομούμενη σύνθεση ιδανικότητας και πραγματικότητας. Το σημείο τομής αυτών των θεωρητικών περιοχών του Είναι, θεωρούμενο καθαυτό, είναι η ανθρώπινη ύπαρξη. Ως τέτοια, η ύπαρξη είναι η ίδια ο τόπος αυτής της σύνθεσης και σ' αυτό έγκειται το παράδοξο όπου η ύπαρξη με τη βοήθεια μιας απόφασης δύναται να μεταβάλλει το είναι σε γίνεσθαι και το γίνεσθαι σε είναι. Εντός της επανάληψης το υπάρχον υποκείμενο «γεννά», δημιουργεί από την αμαρτία την αιωνιότητα, γι' αυτό η αιωνιότητα «είναι η αληθινή επανάληψη» ενόσω αυτή επαναλαμβάνει τη σχέση προς το θείο.<sup>537</sup>

## 2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

### Η διαλεκτική του Εγώ.

Μετά τον προσδιορισμό του Εγώ, ο Kierkegaard εξετάζει τη φύση της απελπισίας και το πώς αυτή υπάρχει εντός του Εγώ. Η εξέταση γίνεται μέσα από την αντίθεση μεταξύ αναγκαιότητας και δυνατότητας που εμφανίζεται αφενός μέσα στην ανθρώπινη σύνθεση πέρα από τη γνώση της αυτοσυνειδησίας και αφετέρου μέσα από τον καθορισμό της συνείδησης. Πρόθεσή του είναι να θέσει αντιθετικούς πόλους μεταξύ των κατηγοριών της δυνατότητας και της αναγκαιότητας για να τονίσει την ένταση που υπάρχει μεταξύ τους. Δίνει έτσι έμφαση στη διαλεκτική ένταση της ανθρώπινης σύνθεσης όπου «το Εγώ απαρτίζεται από άπειρο και περατό. Μόνο που αυτή η σύνθεση είναι μια σχέση· μια σχέση η οποία παρότι παράγωγη, αυτό-αναφέρεται, πράγμα που ισοδυναμεί με την ελευθερία. Όσο για την ελευθερία, είναι το «διαλεκτικό ελατήριο των εννοιών της δυνατότητας και της αναγκαιότητας».<sup>538</sup> Στόχος του Kierkegaard είναι να παρουσιάσει τους όρους κάτω από τους οποίους το Εγώ σχετίζεται με τον εαυτό του. Συγκεκριμένα, θα εξετάσει την αντίφαση που εμφανίζεται στο Εγώ από τον περιορισμό έναντι της απειρίας και της αναγκαιότητας, έναντι της δυνατότητας. Ουσιαστικά, είναι η συμπεριφορά του ατόμου έναντι των στοιχείων της σύνθεσής του, δηλαδή έναντι του πεπερασμένου (αισθητικού- χρονικού) και του απείρου (πνευματικού-αιώνιου). Στη σχέση του Εγώ με τον εαυτό του η διαλεκτική μεταξύ του πεπερασμένου και του απείρου

<sup>537</sup> Κωσταράς Γ., (1974), σσ . 136-137.

<sup>538</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 49.



ενέχει μία ανάγκη ισορροπίας (τάση) μεταξύ των αντιθέτων. Η παρουσίαση αυτής της διαλεκτικής θα γίνει μέσα από την εξέταση της απελπισίας και της αλληλουχίας των συναισθημάτων της αγωνίας που προκαλεί στο άτομο.<sup>539</sup>

- **Απελπισία με βάση τους παράγοντες της ανθρώπινης σύνθεσης.**

Ο Kierkegaard θα εξετάσει αρχικά την απελπισία μέσα από το πρίσμα της σύνθεσης περατού-απείρου. Το Εγώ εντός αυτής της σύνθεσης πρέπει να είναι μία συνειδητή αυτο-αναφερόμενη σύνθεση περατού-απείρου η οποία φροντίζει να γίνει εαυτός. Αυτό είναι εφικτό για το Εγώ μόνο σε σχέση με το Θεό. Η συγκεκριμενοποίηση του Εγώ δε συνεπάγεται ότι αυτό γίνεται περατό ή άπειρο, αλλά η σύνθεση του άπειρου και του περατού πρέπει να γίνει συγκεκριμένη. Αυτό σημαίνει ότι το Εγώ αφενός απείρως απομακρυνόμενο από τον εαυτό του καθίσταται άπειρο και αφετέρου απείρως επαναπροσεγγίζοντας τον εαυτό του καθίσταται περατό. Αν το Εγώ δεν εκτελεί αυτή τη διπλή κίνηση, δε γίνεται ο εαυτός του και υπάρχει μέσα στην απελπισία ανεξάρτητα αν το γνωρίζει ή όχι. Μέσα σ' αυτή την κίνηση το Εγώ βρίσκεται στο γίνεσθαι, εφόσον ως δύναμη είναι μεταξύ απείρου και περατού, δεν έχει πραγματικότητα, παραμένει απλά αυτό που πρέπει να γίνει πραγματικό. Συνεπώς, αν το Εγώ δεν γίνεται ο εαυτός του, δεν είναι ο εαυτός του και αυτό ισοδυναμεί με την απελπισία<sup>540</sup>.

Ο καθορισμός της απελπισίας γίνεται πάντα μέσα από τη διαλεκτική του Εγώ, όπου δύναμη της σύνθεσής του ένας παράγων είναι πάντα το αντίθετό του. Η ποιητική περιγραφή μόνο του ατόμου που βρίσκεται σε απελπισία δεν μπορεί να πετύχει το λεκτικό αποτέλεσμα που καθορίζεται δια του αντιθέτου και το οποίο εκφράζεται με την αντανάκλαση της διαλεκτικής αντίθεσης. Το να απελπίζεσαι για το άπειρο σημαίνει ότι χάνεις το περατό, υποδεικνύει ο Kierkegaard, δηλαδή το να θέλεις να είσαι άπειρος ή να πιστεύεις ότι είσαι άπειρος, ακόμη δε και όταν μια ανθρώπινη ύπαρξη γίνεται άπειρη ή θέλει να είναι άπειρη, είναι απελπισία· καθώς σε αυτή την περίπτωση δεν λειτουργεί η διαλεκτική του Εγώ, το όριο του περατού δεν αντιμετωπίζεται σε συνάρτηση με το άπειρο, το άτομο δεν επιστρέφει στο περατό, δεν κάνει την κίνηση προς τον εαυτό του. Η

---

<sup>539</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 37-38.

<sup>540</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 50-51.

απελπισία του απείρου είναι έτσι φανταστική, είναι το απέραντο. Το Εγώ απελευθερώνεται από την απελπισία μόνον εφόσον έχει απελπιστεί, καθόσον γίνεται διάφανο και θεμελιώνεται στο Θεό<sup>541</sup>.

Ο ρόλος της φαντασίας θεωρούμενης ως το μέσον (medium) για την ενατένιση του εαυτού από το Εγώ είναι σημαντικός για τον Kierkegaard. Η ένταση της φαντασίας ως μέσου είναι η δυνατότητα της έντασης του Εγώ, καθόσον ο Kierkegaard τη θεωρεί ως «ικανότητα των ικανοτήτων»<sup>542</sup>, η οποία διατηρεί από το συναίσθημα τη γνώση και τη βούληση. Με συνέπεια, η γνώση, η βούληση του ανθρώπου, να είναι ανάλογη του τρόπου με τον οποίο αντανακλάται στον εαυτό του το συναίσθημα της φαντασίας<sup>543</sup>. Το φανταστικό συναίσθημα οδηγεί τον άνθρωπο στο άπειρο, τον απομακρύνει από τον εαυτό του εφόσον εμποδίζει την επάνοδο στο περατό, στον εαυτό του. Οι συνέπειες εκδηλώνονται τόσο σε σχέση με το ανθρώπινο πρόσωπο, το Εγώ, όσο και σε σχέση με τη γνώση ή τη βούληση. Για το ανθρώπινο πρόσωπο αυτό σημαίνει ότι το Εγώ σταδιακά εξαφανίζεται και κάθε έκφρασή του είναι ένα είδος αφηρημένης συναισθηματικότητας χωρίς κάτι ανθρώπινο, κάτι που να ανήκει στο ίδιο το πρόσωπο. Η συμμετοχή του στο συλλογικό γίνεσθαι μέσω της τάδε ή της δείνα αφαίρεσης εκφράζεται πάντα με συναισθηματικό τρόπο, όπως παραδείγματος χάρη, στην περίπτωση της ανθρωπότητας συμμετέχει ως γενικότητα, (in abstracto)<sup>544</sup>. Σε σχέση με τη γνώση συμβαίνει το ίδιο, αν το Εγώ δεν «αυτο-γνωρίζεται», τότε στο βαθμό που αυξάνεται η γνώση, είναι απάνθρωπη και λειτουργεί εις βάρος του Εγώ του ανθρώπου. Όσο για τη βούληση, αυτή όσο παραδίδεται στο άπειρο και σχεδιάζει δεν μπορεί να γίνει συγκεκριμένη, ως βούληση απειροποιείται, επιστρέφει μεν στον εαυτό της, αλλά ουσιαστικά είναι μακριά, εφόσον είναι παραδομένη στο άπειρο και τους σχεδιασμούς της, ενώ ταυτόχρονα είναι «κοντά» στον εαυτό της, στο περατό, με το να εκτελεί τις στιγμιαίες ανάγκες της<sup>545</sup>. Όταν η βούληση, το συναίσθημα ή η γνώση γίνουν πράγματα της φαντασίας, τότε το Εγώ μπορεί είτε ενεργητικά να παραδοθεί στο φανταστικό είτε παθητικά να παρασυρθεί, όμως και στις δύο περιπτώσεις παραμένει υπεύθυνο. Το Εγώ σ' αυτή την περίπτωση οδηγεί μία ύπαρξη ολοκληρωτικά φανταστική η οποία στερείται το Εγώ της και

<sup>541</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 52.

<sup>542</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 53.

<sup>543</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 53.

<sup>544</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 54.

<sup>545</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 55.

απομακρύνεται απ' αυτό, καθώς το Εγώ, είτε βρίσκεται μέσα σε μία απειρία είτε σε μια αφηρημένη απομόνωση. Αυτό μπορεί να συμβαίνει στο χώρο της θρησκείας, όπου η σχέση με το Θεό σημαίνει ενεργητική παράδοση στο άπειρο. Όμως, το άτομο παραδομένο στο θείο και στηρίζοντας τη βούληση, το συναίσθημα ή τη γνώση στη φαντασία του, μπορεί να μην αντέξει να σταθεί ενώπιον του Θεού, εφόσον δεν μπορεί να επιστρέψει στον εαυτό του, να γίνει ο εαυτός του. Το θρησκευτικό πνεύμα σε αυτή την περίπτωση λειτουργεί όπως το στρουθίο, επιστρέφει στον εαυτό του, αν όμως το μάθει ότι βρίσκεται ενώπιον του Θεού και δεν τρελαθεί ή δεν εκμηδενιστεί στη «στιγμή», τότε αυτό είναι αφόρητο<sup>546</sup>. Όταν το Εγώ παρασυρθεί από το φανταστικό, γίνεται λεία του και κατά συνέπεια λεία και της απελπισίας. Ο άνθρωπος συχνά εκδηλώνει την απελπισία του, αλλά μπορεί και να γίνει μέρος της κοινωνίας κερδίζοντας σε υπόληψη, χωρίς όμως να αντιληφθεί ότι κατά βάθος δεν έχει Εγώ. Το άτομο διευκρινίζει ο Kierkegaard, τότε βρίσκεται εντός του μεγαλύτερου κινδύνου, του θανάτου του εαυτού του, ο οποίος γίνεται αισθητός, μόνον όταν δεν λογαριάζεται. Είναι έτσι η πιο αδιάφορη απώλεια, ενώ η απώλεια ενός μέρους του σώματός του δεν περνάει απαρατήρητη<sup>547</sup>. Παρατηρούμε εδώ την ύψιστη σημασία που έχει για το άτομο η ελευθερία της βούλησης στην επιλογή του Εγώ που του έχει παραχωρηθεί ως πίστωση από την αιωνιότητα.

Παρόμοια με την απελπισία για το άπειρο και την απώλεια του περατού λειτουργεί και η απελπισία για το περατό και σ' αυτή την περίπτωση σημαίνει ότι χάνουμε το άπειρο. Από ηθική σκοπιά, διευκρινίζει ο Kierkegaard, η απώλεια του απείρου είναι απελπισία μέσα στα όρια, τους περιορισμούς, καθόσον αναφερόμαστε σε διανοητική ή αισθητική αδιαφορία, όταν μιλάμε μέσα στον κόσμο για τη δεσπόζουσα κατάσταση, στην οποία αποδίδεται από το πνεύμα του κόσμου άπειρη αξία. Αυτό έχει τη ρίζα του στην αξία που προσλαμβάνουν οι δι-ατομικές διαφορές, καθόσον δεν υπάρχει η αίσθηση του ενός πράγματος που χρειάζεται το άτομο. Μέσα από αυτή την αντιμετώπιση το άτομο χάνει το Εγώ του, δεν το διαλύει βέβαια σ' αυτή την περίπτωση μέσα στο άπειρο, αλλά το παραδίδει στο περατό<sup>548</sup>. Το Εγώ βουλιάζει μέσα στο άπειρο και χάνει τον εαυτό του σ' ένα άλλο είδος απελπισίας, όπου το άτομο επιτρέπει το ίδιο στον εαυτό του να ξεγελαστεί όχι από τον εαυτό του αλλά από τους άλλους παθητικά. Το άτομο,

<sup>546</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.56.

<sup>547</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 56-57.

<sup>548</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 57.

παραδίδοντας το Εγώ μέσα από την κοντόφθαλμη ματιά στο περατό, το αφήνει να γίνει μία επανάληψη της φυσικής αιώνιας ομοιομορφίας, ένας ακόμη άνθρωπος. Ένα τέτοιο άτομο ξεχνά τον εαυτό του, ξεχνά πως το όνομά του κατανοείται θεϊκά, δεν τολμά να πιστέψει στον εαυτό του, το βρίσκει πολύ επικίνδυνο να είναι ο εαυτός του. Είναι πιο εύκολο και ασφαλές να γίνει σαν τους άλλους, «να είναι όπως όλος ο κόσμος, να γίνει απομίμηση, νούμερο, στοιχείο της μηρμυγκιάς»<sup>549</sup>. Μπορεί, όταν τροφοδοτούμε την απελπισία για το περατό, να ζούμε καλύτερα μέσα στην χρονικότητα, είναι όμως μία φαινομενική κατάσταση, όσο υπόληψη και αν απολαμβάνουμε, είμαστε ένα κομμάτι του κόσμου. Όσο εγωιστές και αν χρειάζεται να γίνουμε, δεν έχουμε ένα Εγώ δικό μας για το οποίο θα διακινδυνεύαμε τα πάντα, δεν είμαστε ο Εαυτός μας, δεν έχουμε Εγώ για τον Θεό,<sup>550</sup> ο Θεός δε μας αναγνωρίζει.

Δύο άλλοι παράγοντες της σύνθεσης είναι η δυνατότητα και η αναγκαιότητα και ο Kierkegaard θα επιχειρήσει να δείξει την απελπισία ως σύνθεση δυνατότητας και αναγκαιότητας. Το δυνατό και το αναγκαίο είναι εξίσου ουσιώδη για το γίνεσθαι όπως το πέρας και το άπειρο. Ένα Εγώ που δεν υπολογίζει στη δυνατότητα είναι στον ίδιο βαθμό απελπισμένο με ένα Εγώ που είναι απογυμνωμένο από την αναγκαιότητα. Αναγκαίο και δυνατό αμοιβαία το ένα αντιστέκεται στο άλλο όπως το πέρας και το άπειρο. Απελπίζομαι για τη δυνατότητα, μας υπενθυμίζει ο Kierkegaard, σημαίνει ότι χάνω την αναγκαιότητα. Η εξάλειψη της αναγκαιότητας μέσα στο δυνατό προκαλεί την απελπισία της δυνατότητας, διότι το άτομο δεν διατηρεί καμιά αναγκαιότητα ως σταθερό σημείο, όπου να μπορεί να επανέλθει. Το Εγώ τότε παραμένει επιτόπου, στην αφετηρία του Γίνεσθαι, δεν εκτελεί την επιτόπια κίνηση, δεν γίνεται ο εαυτός του. Ο Kierkegaard παρουσιάζει εδώ μία εικόνα παραμονής του ατόμου μέσα στα δικά του όρια, η οποία δείχνει ότι το να γίνει κανείς ο εαυτός του είναι σε αντίθεση με τη φυσική κίνηση, είναι ενδόμυχη αλλαγή. Το αυστηρό πρίσμα του χριστιανισμού δεν επιτρέπει κανένα παιγνίδι με τις δυνατότητες, διότι παίζοντας έτσι κανείς χάνει τη συνείδηση των ορίων του.<sup>551</sup> Η δυνατότητα αντικαθιστά την πραγματικότητα, αφού δεν παραχωρείται ο ελάχιστος χρόνος στην δυνατότητα να γίνει πραγματικότητα. Τα πάντα καθίστανται δυνατά και σαν τις φαντασμαγορίες διαδέχονται η μία την άλλη και το άτομο «γίνεται

<sup>549</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 59.

<sup>550</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 61.

<sup>551</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 142.

έναν κατοπτρισμό στα ίδια του τα μάτια.»<sup>552</sup> Η πραγματικότητα για τον Kierkegaard, ιδωμένη ως σύνθεση δυνατού και αναγκαίου,<sup>553</sup> δεν είναι παρά ένας ορισμός της πίστης. Πίστη η οποία συγκροτείται τόσο μέσω της επίγνωσης ότι ο άνθρωπος με τις δικές του δυνάμεις δεν μπορεί να σωθεί, όσο και μέσω της ελπίδας ότι ο Θεός θα τον σώσει. Την αντίφαση που διακρίνει η διάνοια, η απελπισμένη διάνοια, τον πεσιμισμό, η πίστη δεν την παραβλέπει, αλλά την υπερβαίνει.<sup>554</sup> Όταν το Εγώ καθίσταται χαμένο μέσα στη δυνατότητα, δεν είναι γιατί του λείπει απλά η ενέργεια, αυτό που λείπει ουσιαστικά είναι η δύναμη να υπακούει στην αναγκαιότητα της δικής του ζωής. Να υπακούει σ' αυτό που μπορεί να τον καλούν τα όριά του. Συνεπώς, τραγωδία δεν είναι ότι ένα τέτοιο Εγώ δεν συμποσούται στον κόσμο· όχι η τραγωδία είναι ότι δεν έχει αυτογνωσία, δεν γνωρίζει ότι είναι κάτι σαφές και απαραίτητο. Τότε, μέσα στη δυνατότητα όλα είναι δυνατά και το Εγώ πλανάται με πολλούς τρόπους· κυρίως είτε απελπίζεται από επιθυμία και φλογερή λαχτάρα είτε από φόβο και μελαγχολία ή ελπίδα. Η επιθυμία και η ελπίδα προκαλούν το ίδιο αποτέλεσμα, το Εγώ χάνεται μέσα στη δυνατότητα και δεν δύναται να επιστρέψει στην αναγκαιότητά του, στον εαυτό του. Η δυνατότητα αποστρέφει το άτομο από τον ίδιο του τον εαυτό, το αποξενώνει από την ατομικότητά του και η αγωνία επανέρχεται.<sup>555</sup>

Όταν το άτομο απελπίζεται για την αναγκαιότητα, σημαίνει ότι χάνει τη δυνατότητα. Αν στην προηγούμενη περίπτωση το Εγώ έχανε τον δρόμο του μέσα στη δυνατότητα, η έλλειψη δυνατότητας μπορεί να συγκριθεί με τις άναρθρες κραυγές του νηπιού. Το Εγώ στερούμενο τη δυνατότητα βουβαίνεται. Χρειάζεται την αναγκαιότητα για να γίνει δυνατότητα, όπως το σύμφωνο χρειάζονται την αρωγή του φωνήεντος για να προφερθεί<sup>556</sup>. Η ύπαρξη θα είναι απελπισμένη κάθε φορά που της λείπει η δυνατότητα. Συνεπώς, το ζήτημα αφορά την ανθρώπινη δυνατότητα και εδώ εισέρχεται για τον Kierkegaard ο παράγοντας της ανθρώπινης βούλησης. Όπου η βούληση συγκρούεται με τη δυνατότητα, το νου, η ύπαρξη τότε καλείται να πιστέψει ότι τα πάντα είναι δυνατά για το Θεό και να χάσει το νου της. Η αναγκαιότητα της γεγονότατος του εαυτού δεν είναι προϊόν μιας βουλευτικής πράξης του ανθρώπου· η σύνθεση έχει τεθεί από το Θεό και

---

<sup>552</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 64.

<sup>553</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 64, «Όχι, η πραγματικότητα είναι σύνθεση του δυνατού και του αναγκαίου».

<sup>554</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 140.

<sup>555</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 66.

<sup>556</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 66.

συνεπώς δεν έχει την προέλευσή της εντός αυτής. Αυτή η δυνατότητα του γεγονικου εαυτού, να στέκεται μέσα σε σχέση προς την απέραντη δυνατότητα του Θεού, προσδιορίζει την ελευθερία μέσα στον εαυτό. Εξάλλου, έχουμε ήδη αναφέρει ότι η ελευθερία είναι το διαλεκτικό στοιχείο μέσα στους όρους δυνατότητα και αναγκαιότητα. Με άλλα λόγια : Εάν ο εαυτός είναι μια συνθετική ενότητα, τότε η ελευθερία του έγκειται στο να ενοποιεί εντός εαυτού τόσο το Είναι (την αναγκαία γεγονότητα) όσο και το γίνεσθαι (την πραγμάτωση της δυνατότητας).<sup>557</sup> Αυτή είναι μια εκλογή χάρη στην εσωτερική σχέση της ύπαρξης με το Θεό και στηρίζεται σταθερά χωρίς δισταγμό στο πάθος της πίστης.<sup>558</sup>

Το πάθος της πίστης μπορεί βέβαια να δημιουργεί απελπισία στην ύπαρξη, όμως αυτή είναι η μάχη της πίστης, να διατηρεί τη δυνατότητα σωτηρίας του ατόμου, να επιτυγχάνει την απελευθέρωση της ύπαρξης. Η πίστη παρέχει στο άτομο την αρωγή της προοπτικής ότι ο Θεός δύναται τα πάντα. Στη μάχη με την απελπισία το αποτέλεσμα κρίνεται μόνο από τη βούληση του ατόμου να εξασφαλίσει τη δυνατότητα, δηλαδή τη βούληση της πίστης. Ενώ από ανθρώπινη σκοπιά, επισημαίνει ο Kierkegaard, η ήττα είναι βέβαιη, η πίστη προσφέρει τη διαμεσολάβηση του Θεού, ο πιστός δεν απελπίζεται, πιστεύει, δεν υποκύπτει· εφόσον όλα είναι δυνατά για το Θεό, ο πιστός είναι αδύνατο να πιστέψει στο χαμό του. Ανεξάρτητα από το πώς θα εκδηλωθεί η αρωγή του Θεού, είτε αφήνοντας τον φόβο να εκδηλωθεί είτε προφυλάσσοντας το άτομο από αυτόν, η αρωγή «εμφανίζεται ανεπάντευχη, θαυμάσια, θεία»<sup>559</sup>. Μέσα στη δυνατότητα ο πιστός κατέχει το αιωνίως αλάθητο αντίδοτο για την απελπισία. Αντίδοτο ικανό να άρει την αντίφαση αναγκαιότητας –δυνατότητας. Όπως του ληστή που την τελευταία στιγμή πριν από το σταυρικό θάνατο αίρει την αμφιβολία του και κάνει την εκλογή του.<sup>560</sup> Η εμμένουσα δυνατότητα δια της πίστης είναι ικανότητα άρσης των αντιφάσεων.<sup>561</sup> Αυτός που μέσα στην απελπισία χάνει τον εαυτό του, σημαίνει ότι έχει χάσει τη δυνατότητα και όλα

---

<sup>557</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 143.

<sup>558</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Eudaimonia in the theories of Soeren Kierkegaard and Gregory of Nyssa*, in Schole, Vol. 2, Issue 1/2008, pp.160-167.

<sup>559</sup> Kierkegaard S., *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, (1999), σ. 70.

<sup>560</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 117. «Την τρομερή εκλογή ανάμεσα στο: να έχεις άδικο και να κερδίσεις τον Θεό, ή ανάμεσα στο: να έχεις δίκιο και να χάσεις και να χάσεις τον Θεό-αλήθεια δεν είναι, βρήκες την μακαριότητα του ουρανού διαλέγοντας το πρώτο, ή μάλλον στο ότι δεν ήταν εκλογή, πως αντίθετα ήταν η αιώνια απαίτηση του ουρανού για σένα, η απαίτησή του προς την ψυχή σου, πως καμιά, καμιά αμφιβολία δεν έπρεπε να υπάρχει για το ότι ο Θεός είναι αγάπη»

<sup>561</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 70.

έγιναν αναγκαία. Έτσι ο αιτιοκράτης και ο μοιρολάτρης είναι σε απελπισία, διότι έχουν χάσει τον εαυτό τους και γι' αυτούς το κάθε τι έχει γίνει αναγκαίο μέσα στην απελπισία του πνεύματος.<sup>562</sup>

- Η απελπισία θεωρούμενη υπό τον καθορισμό της συνείδησης.

Ο Kierkegaard περαιτέρω εξετάζει την απελπισία σε σχέση με τη συνείδηση του ατόμου, καταρχάς μας ενημερώνει ότι η ικανότητα του Εγώ για να απελπίζεται είναι ανάλογη του βαθμού συνειδητότητας του Εγώ. Αυτό είναι φανερό στην περίπτωση του διαβόλου, ο οποίος είναι καθαρό πνεύμα και η απελπισία του εκδηλώνεται σε εντονότατο βαθμό. Στην απόλυτη συνείδηση και διαφάνεια του πνεύματος του διαβόλου δεν υπάρχει ίχνος σκότους, αμφιβολίας, η οποία θα χρησίμευε ως αντιθετικός πόλος κατευνασμού. Η απελπισία του διαβόλου είναι «απόλυτη πρόκληση»<sup>563</sup>. Συναντάται εδώ η ανώτατη επαύξηση τόσο της αυτοσυνείδησης όσο και της θέλησης, διότι η επαύξηση της συνείδησης συμπεριλαμβάνει και τη θέληση.<sup>564</sup> Πάνω στην κορύφωση της ανυπότακτης εναντίωσης (απόλυτης πρόκλησης) φανερώνεται καθαρά η συνάφεια μεταξύ συνείδησης και θέλησης· η απελπισία κατανοείται ως ένα πράττειν μέσα σε ύψιστη εσωτερικότητα.<sup>565</sup>

Αυτή είναι η μέγιστη απελπισία, το ελάχιστο της απελπισίας εντοπίζεται στην κατάσταση του ατόμου που ζει χωρίς να γνωρίζει ότι είναι απελπισμένο, είναι ένα είδος αθωότητας. Ο Kierkegaard αναρωτιέται, αν όντως το μέγιστο της μη επίγνωσης που οδηγεί στο ελάχιστο της απελπισίας μπορεί να ονομάζεται απελπισία. Μία τέτοια κατάσταση όμως σωστά καλείται απελπισία, καθώς το μέτρο για την άγνοια προσμετράται στην αλήθεια και στον ορισμό της, «η αλήθεια είναι το κριτήριο του εαυτού της και του ψεύδους»<sup>566</sup> Με έρεισμα αυτή την ερμηνεία για την αλήθεια ο

---

<sup>562</sup> Storm D.A., *Commentary on Kierkegaard, The Sickness Unto Death*, p. 4.

<sup>563</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 75.

<sup>564</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.50, «Η εξέλιξη της συμβαδίζει με την εξέλιξη του Εγώ· η συνείδηση συμβαδίζει με τη βούληση· η βούληση συμβαδίζει με το Εγώ· αλλά το μέτρο της βούλησής του ανταποκρίνεται στο μέτρο της αυτοσυνείδησής του».

<sup>565</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 145.

<sup>566</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 76.

Kierkegaard θα συζητήσει την απελπισία στο βαθμό που αποτελεί συνειδητή ή όχι κατάσταση του Εγώ.

Εξετάζεται αρχικά η κατάσταση της απελπισίας του Εγώ που είναι «η απελπισία που αγνοεί ότι είναι απελπισία, όπου αγνοούμε ότι έχουμε ένα Εγώ και ένα αιώνιο Εγώ»<sup>567</sup>. Αυτό που συζητείται στην ουσία είναι η α(ν)-αλήθεια της γνώσης του ατόμου, όταν αυτή διαμορφώνει τη συνείδησή του. Ο Kierkegaard θα φέρει σε σύγκριση το άτομο που απλά αγνοεί την κατάσταση της αναλήθειας του και είναι τοποθετημένο αρνητικά μακριά από την αλήθεια και την σωτηρία<sup>568</sup>, με το άτομο που είναι υποδουλωμένο στο αισθητό και προτιμά να ζει μέσα στις αισθητικές κατηγορίες χωρίς καν να φαντάζεται τον κίνδυνο της πλάνης του. Μέσα από τις δύο αυτές περιπτώσεις φωτίζεται η αφετηρία του περιεχομένου της συνείδησης εντός της αισθητικής περιοχής. Ενόσω στο Εγώ δεσπάζουν το αισθητό και το ψυχο-φυσικό, αυτό ζει μέσα από τις κατηγορίες του αισθητού, του ευχάριστου και του δυσάρεστου χωρίς να μεριμνά για το πνεύμα και την αλήθεια. Και στις δύο περιπτώσεις το Εγώ παραμένει στην υποδούλωση του αισθητού και δεν υποψιάζεται ότι ο εαυτός του είναι πνεύμα. Μέσα σ' αυτή την υποδούλωση εμφανίζεται η αδύναμη ιδέα για τον εαυτό του. Η αδυναμία είναι το ίδιο φανερό μέσα στην ματαιοδοξία ή την αλαζονεία αντίστοιχα που ζει το κάθε μεριστό Εγώ και δεν τολμάει να γίνει πνεύμα «και να το υποφέρει»<sup>569</sup>. Με συνέπεια τα άτομα να αγνοούν ότι χάρη της σύνθεσης σώματος και ψυχής κάθε άνθρωπος προορίζεται για πνεύμα και η σύνθεση αυτή είναι η κατοικία του πνεύματος. Έτσι, προτιμούν να ζουν μόνο μέσα στις κατηγορίες του αισθητού<sup>570</sup>, εξοργίζονται δε, όταν τους προτείνεται να πάρουν τη θέση του κυρίου στο Εγώ τους, με αποτέλεσμα να μην έχει σημασία αν ο απελπισμένος αγνοεί την κατάστασή του και παραμένει εξίσου απελπισμένος. Τώρα δε αν η απελπισία είναι πλάνη, το γεγονός ότι το αγνοεί απλώς προστίθεται στο σφάλμα. Η απελπισία, διευκρινίζει ο Kierkegaard, είναι η ίδια μία αρνητικότητα. Η απελπισία που δεν έχει επίγνωση του εαυτού της σε σύγκριση με εκείνη που έχει επίγνωση απέχει από την αλήθεια και την σωτηρία και μόνο από το γεγονός ότι αγνοεί τον εαυτό της είναι μία νέα αρνητικότητα, η οποία πρέπει να εξορκιστεί ως «βασκανία» προκειμένου να

---

<sup>567</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 76.

<sup>568</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 79.

<sup>569</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 77.

<sup>570</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 77.



φθάσουμε στην αλήθεια. Η απομάκρυνση αυτή από την αλήθεια και τη σωτηρία είναι αντιληπτή μόνο διαλεκτικά. Από την ηθικο-διαλεκτική σκοπιά, όπου ο απελπισμένος γνωρίζει την κατάστασή του και παραμένει σ' αυτή, είναι περισσότερο απομακρυσμένος από τη σωτηρία, διότι η απελπισία είναι πιο έντονη. Στην περίπτωση αυτή, η άγνοια της απελπισίας καταργεί τον απελπισμένο ή τον μετατρέπει σε μη-απελπισία, η οποία μπορεί να είναι η πιο επικίνδυνη μορφή απελπισίας καθώς το ηθικό υποκείμενο βρίσκεται εκεί με δική του ευθύνη και εξασφαλίζει κατά κάποιο τρόπο «ότι δεν θα προσέξει αυτή την κατάσταση»<sup>571</sup>. Έχει δηλαδή διακρίνει πλήρως τις πηγές απελπισίας και δεν εκτελεί κανένα εσωτερικό διάλογο, το Εγώ δεν έχει γέφυρα με τον εαυτό του.

Η μορφή απελπισίας που δεν έχει επίγνωση ότι είναι απελπισία, είναι η πιο κοινή και συναντάται μέσα στον κόσμο είτε μέσα στη χριστιανοσύνη είτε στην ειδωλολατρία. Είναι αυτή η ειδική απελπισία όπου ο κόσμος «είναι απελπισία, αλλά δεν το γνωρίζει»<sup>572</sup>. Τόσο μέσα στο χριστιανισμό όσο και την ειδωλολατρία έχει γίνει διάκριση μεταξύ απελπισμένου και μη απελπισμένου ανθρώπου, λες και αυτή η κατάσταση δεν αφορά όλα τα άτομα και μόνο κάποια είναι απελπισμένα. Η διάκριση αυτή είναι απατηλή, όσο και η διάκριση μεταξύ αγάπης και φιλαυτίας, εφόσον σ' αυτή την περίπτωση η ύπαρξη δε θεμελιώνεται στο πνεύμα. Αυτή η ύπαρξη δεν έχει προσωπική συνείδηση ενώπιον του Θεού ως πνεύμα, αγνοεί ότι είναι πνεύμα, με συνέπεια να διαλύεται συγχέομενη με κάποια αφηρημένη γενικότητα, όπως παραδείγματος χάριν έθνος, κράτος κλπ. ή απλά, μέσα στο σκοτάδι που διαβλέπει το Εγώ της να κάνει τις ικανότητές της απλές δραστηριότητες, χωρίς να αντιλαμβάνεται από πού τις κατέχει<sup>573</sup>.

Η διάκριση μεταξύ απελπισμένου και μη δεν είναι δυνατόν ξεπερασθεί μέσα στο αισθητό, διότι το ιδιάζον χαρακτηριστικό της απελπισίας είναι ότι αγνοεί τον εαυτό της. Μέσα στην αισθητική η έννοια της πνευματικής αναισθησίας δε διαθέτει το μέτρο που θα επέτρεπε μία κριτική για το τί είναι ή δεν είναι απελπισία, καθώς αφού η αισθητική δεν μπορεί να εκφραστεί περί του πνεύματος, δεν είναι δυνατόν να απαντήσει σε κάτι που δεν την αφορά.<sup>574</sup> Ο Kierkegaard, αναγνωρίζει στην αισθητική ότι μπορεί να διαμορφώσει την ανθρώπινη συμπεριφορά σε σχέση με την αισθητική απόλαυση και να

---

<sup>571</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 79-80.

<sup>572</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 81.

<sup>573</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 79-80.

<sup>574</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.81.

συνδυάσει την τέχνη και την επιστήμη προκειμένου να εξευγενίσει και να εξωραΐσει τον ανθρώπινο βίο. Δεν μπορεί όμως σε καμμία περίπτωση η αισθητική κατηγορία της πνευματικής αναισθησίας, να γίνει κανόνας που θα καθορίσει την απελπισία και την μη-απελπισία, η κατηγορία που ταιριάζει είναι η ηθική και θρησκευτική κατηγορία του πνεύματος ή αρνητικά η στέρηση του πνεύματος, η πνευματική αναισθησία<sup>575</sup>.

Η άλλη κατάσταση για την απελπισία εξεταζόμενη μέσα από τον καθορισμό της συνείδησης αναφέρεται στην «απελπισία που έχει αυτεπίγνωση, όπου ξέρουμε ότι έχουμε ένα Εγώ το οποίο ενέχει κάτι το αιώνιο όπου κατά συνέπεια, είτε αρνούμαστε τον εαυτό μας είτε τον αποδεχόμαστε»<sup>576</sup>. Στόχος του Kierkegaard, είναι τώρα να δείξει μέσα από τις μορφές της απελπισίας που εκδηλώνει η συνείδηση, την επαύξησή της τελευταίας σε σχέση με τη φύση της απελπισίας και επιπροσθέτως να αναφανεί ότι η κατάσταση του ανθρώπου είναι η απελπισία· πράγμα το οποίο μπορεί να καταδείξει και την αύξηση της συνείδησης του Εγώ. Με δεδομένο δε ότι η πίστη είναι το αντίθετο της απελπισίας, υπενθυμίζεται ότι στην πίστη δεν υπάρχει ίχνος απελπισίας, ως συνέπεια αυτού που έχει ανωτέρω ειπωθεί ότι «όταν η μη επίγνωση βρίσκεται στο μέγιστο, η απελπισία βρίσκεται στο ελάχιστο»<sup>577</sup>. Η απελπισία ως συνειδητή εκδήλωση του Εγώ αφορά αφενός την άρνηση του ατόμου να είναι ο εαυτός του όπου η απελπισία είναι σε «αδυναμία» και αφετέρου την απελπισία όπου το άτομο θέλει να είναι ο εαυτός του και η απελπισία τότε είναι «πρόκληση».

Ο Kierkegaard συζητεί την ακριβή φύση και τη σωστή ιδέα της απελπισίας. Η σωστή ιδέα για την απελπισία απαιτεί αφενός τη σωστή ιδέα για τη φύση αυτής της κατάστασης και αφετέρου απαιτεί να έχουμε σαφή αντίληψη του εαυτού μας, στο βαθμό βέβαια εννοείται, που σαφήνεια και απελπισία προσφέρονται αμφοτέρως στη σκέψη. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις τίθεται το ερώτημα σε ποιο βαθμό η πλήρης αυτοσυνείδηση (ως Εγώ και απελπισία) είναι συμβατή με την κατάσταση της απελπισίας; Εμμέσως αυτό που αναδεικνύεται μέσα από το ερώτημα είναι αν υπάρχει η φυσική δυνατότητα στον άνθρωπο, που διαθέτει μία τέτοια σαφήνεια, τόσο στην επίγνωση, όσο και στην αυτοσυνείδηση, να αποσπαστεί από την απελπισία. Με συνέπεια να προκληθεί στον άνθρωπο αυτό τόσοσ φόβος για τον εαυτό του, ώστε να πάψει να είναι απελπισμένος. Ο

<sup>575</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 82.

<sup>576</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 85.

<sup>577</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 76.

Kierkegaard προσδίδει ένα εύρος τόσο στον τρόπο επίγνωσης της απελπισίας όσο και στον τρόπο έκφρασης, της φύσης της απελπισίας<sup>578</sup>. Στην πραγματική ζωή υπενθυμίζει πως η κατάσταση του απελπισμένου είναι αρκετά περίπλοκη, ώστε αδυνατεί να προσφέρει μόνο αφηρημένες αντιθέσεις. Στην προσπάθειά του το άτομο να αντιμετωπίσει την απελπισία που σε κάποιο βαθμό γνωρίζει, εμπλέκει τόσο τις νοητικές όσο και τις ψυχικές του λειτουργίες<sup>579</sup>. Αλλά κατά το πλείστον οι άνθρωποι επιχειρούν να καταπνίξουν τη συνείδηση ότι μέσα στον εαυτό τους είναι άρρωστοι, καταφεύγοντας σε εξωτερικές πράξεις.<sup>580</sup> Υπάρχει όμως ο κίνδυνος στην προσπάθεια ερμηνείας αυτής της ανθρώπινης συμπεριφοράς να ξεγελαστούμε. «Σε κάθε ημίφως και σε κάθε άγνοια λαμβάνει χώρα μια διαλεκτική σύμπραξη γνώσης και βούλησης και στην ψυχολογική εξέταση ενός ατόμου κινδυνεύουμε να ξεγελαστούμε υπογραμμίζοντας αποκλειστικά το διανοητικό ή το βουλευτικό στοιχείο»<sup>581</sup>. Παρατηρούμε εδώ ότι υπονοείται μία διαλεκτική συνάφεια μεταξύ της γνώσης και της θέλησης μέσα στη συνείδηση, συγκεκριμένα μέσα στην κατώτατη προ-συνείδηση.<sup>582</sup> Επιχειρούν οι άνθρωποι μ' αυτό τον τρόπο να κάνουν μια διαφοροποίηση ανάμεσα στη συνείδηση και το πράττειν. Η διαλεκτική ανάμεσα σ' αυτές τις δύο λειτουργίες, δεν πραγματώνεται διόλου σαν να ήταν αυτές λογικές αντιφάσεις που νοούνται ως αμετάβλητες, «συνεπώς, πρόκειται για σχετικές αντιθέσεις. Καμιά απελπισία δεν εξαιρείται από την πρόκληση»<sup>583</sup>.

Η απελπισία του ατόμου που αρνείται να είναι ο εαυτός του εξετάζεται αναφορικά με τα εγκόσμια ή κάτι εγκόσμιο και σε αναλογία με την απελπισία για το αιώνιο ή τον εαυτό μας. Η απελπισία αναφορικά με τα εγκόσμια ή κάτι εγκόσμιο σχετίζεται με την καθαρή αμεσότητα ή την αμεσότητα που περιλαμβάνει έναν ποσοτικό αναλογισμό. Το Εγώ δεν έχει άπειρη συνείδηση ούτε συνείδηση της φύσης της απελπισίας ή της κατάστασής της. Ο άνθρωπος της αμεσότητας καθορίζεται μόνο ως ψυχή, εφόσον η αμεσότητα μπορεί να παρουσιαστεί μέσα στην πραγματικότητα άνευ στοχασμού. Το Εγώ και το πρόσωπό του είναι αναπόσπαστα μέρη της χρονικότητας και

---

<sup>578</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 86.

<sup>579</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 87.

<sup>580</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 87, «Πιθανώς καταφεύγουμε στις διασκεδάσεις και σε άλλα κατευναστικά, π.χ. στην εργασία για να διατηρήσουμε την όλη κατάσταση στο ημίφως, χωρίς όμως να έχουμε σαφή επίγνωση του γιατί φερόμαστε έτσι».

<sup>581</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 87-88.

<sup>582</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 145.

<sup>583</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 89.

του υλικού κόσμου, σχετίζονται δε άμεσα με το «έτερον»<sup>584</sup>. Δίνουν και τα δύο, σημειώνει ο Kierkegaard, την απατηλή εντύπωση ότι κατέχουν κάτι αιώνιο. Είναι προφανώς αυτό ένα σχόλιο στο γεγονός ότι το άτομο δεν υπάρχει απλά ως είδος που διαιωνίζεται, παρά είναι μία ατομική ύπαρξη που ενέχει τόσο το ατομικό (πνευματικό, αιώνιο) όσο και το καθολικό (το λογικό, το εμμενές, το άμεσο). Το Εγώ ως άμεσο συμμετέχει σε ένα κοινό σώμα μαζί με τα υπόλοιπα Εγώ. Οι λειτουργίες της επιθυμίας, της απόλαυσης, της όρεξης ως σωματικές είναι παθητικές. Όταν όμως το ίδιο το Εγώ επιθυμεί, αυτό είναι δοτό, εφόσον αυτό το Εγώ στερείται στοχασμού, η απελπισία είναι κάτι που οφείλεται σε εξωτερική αιτία, είναι ένα απλό πάθημα. Τα πράγματα από τα οποία ο άνθρωπος εξαρτά την πραγματικότητα της ζωής του, μπορούν να του αφαιρεθούν με ένα πλήγμα της τύχης. Η αμεσότητα είναι έτσι στιγματισμένη από κάποια αναπηρία. Κάθε φορά που η αμεσότητα αντιμετωπίζει την υπερβολή, την υπέρβαση, η προσπάθειά της να στοχαστεί την καθιστά δυστυχισμένη. Ο άνθρωπος μεταστρέφει τη σχέση του με τα πράγματα και μέσα σε πλήρη εξαπάτηση σε ό,τι έχει σχέση με αυτή την μεταστροφή, θεωρεί αυτή την κατάσταση απελπισία. Η απελπισία όμως, βιώνεται ταυτόχρονα ως απεμπολή της αιωνιότητας από πλευράς του Εγώ. Αυτό που υποδεικνύει ο Kierkegaard είναι ότι ο άνθρωπος της αμεσότητας ορίζει τον εαυτό του σε αναφορά με κάτι που δεν έχει σχέση με την αιωνιότητα. Η απελπισία του όμως είναι πραγματική εν αγνοία του, διότι την βλέπει μέσα από λάθος κατεύθυνση, δηλαδή την εμμενή, την άμεση. Αυτό καθιστά το άτομο εξαρτημένο από την αμεσότητα, η οποία ξέρει έτσι να μάχεται και να απελπίζει το Εγώ.<sup>585</sup>

Ο άνθρωπος επαφίεται στην εξωτερική βοήθεια η οποία όμως δεν έρχεται, μοιάζει η αμεσότητα να έχει «πάθει συγκοπή» χωρίς να έχει την παραμικρή γνώση για την απελπισία που την καταλαμβάνει και μοιάζει «οιονεί νεκρή», αδρανής. Η ζωή μπορεί βέβαια να ξαναγεννιέται μέσα στο πρόσωπο, αλλά ο άνθρωπος σ' αυτή την περίπτωση αρνείται τον εαυτό του και δηλώνει «ποτέ πια δεν θα είμαι ο εαυτός μου»<sup>586</sup>. Στο εξής ενσωματώνεται εμπειρικά στη ζωή και ακολουθεί την πορεία της όπως οι άλλοι. Μέσα στη χριστιανοσύνη είναι και αυτός ένας χριστιανός, αποδέχεται το χριστιανικό δίδαγμα,

---

<sup>584</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 92.

<sup>585</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 94-95.

<sup>586</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 96.

«αλλά δεν ήταν Εγώ και δεν έγινε»<sup>587</sup>. Ο άνθρωπος σ' αυτή την κατάσταση αρνείται να είναι ο εαυτός του, στη συνέχεια δεν θέλει να είναι ένα Εγώ και στην κατώτερη βαθμίδα επιθυμεί ένα διαφορετικό Εγώ. Ενώσω δε η αμεσότητα δεν έχει Εγώ, δεν γνωρίζει τον εαυτό της, εύκολα καταλήγει στο φανταστικό. Η αλλαγή, που τόσο επιθυμεί το Εγώ, καταντά μία χίμαιρα, εφόσον ο εαυτός μέσα στην αμεσότητα αναγνωρίζει μόνο το δοτό πρόσωπό του. Το Εγώ όμως διαφέρει απείρως από τον εξωτερικό κόσμο, γι' αυτό μέσα στην απελπισία του κάνει ένα βήμα μπροστά και τροφοδοτεί τη σκέψη της απελπισίας με μία επιθυμία. «Αν γινόμουν κάποιος άλλος! Αν αποχτούσα ένα νέο Εγώ!»<sup>588</sup>

Εδώ ο Kierkegaard αναγνωρίζει ως ένα βαθμό μία προσωπική δραστηριότητα η οποία δεν προκύπτει από εξωτερική πίεση και μπορεί να θεωρηθεί ότι εμπεριέχει ενατένιση. Εδώ η απελπισία αλλάζει λίγο, υπάρχει μία καλύτερη αυτοσυνείδηση σχετική με τη φύση της απελπισίας όταν κανείς βρίσκεται σε κατάσταση απελπισίας, στην ουσία όμως η απελπισία παραμένει πάθημα, αδυναμία. Το Εγώ όταν είναι εφοδιασμένο με αυτό τον αναλογισμό και αναγνωρίζει τη διαφορά του από τον περίγυρο, προσκρούει πιθανόν σε διάφορες δυσκολίες οι οποίες είναι εγγενείς στη σύνθεση του Εγώ, προσκρούει στην αναγκαιότητά του, εφόσον όντως κανένα ανθρώπινο σώμα δεν είναι τέλειο. Εκεί ο άνθρωπος υποχωρεί τρομαγμένος μπροστά σε μία τέτοια δυσκολία, τώρα ο άνθρωπος είτε κλονίζεται ισχυρότερα από ό,τι με τον αναλογισμό και αποσυνδέεται από την αμεσότητα είτε η φαντασία του ανακαλύπτει μία δυνατότητα που αν πραγματωνόταν, «θα επέφερε ρήξη με την αμεσότητα»<sup>589</sup>. Ο άνθρωπος απελπίζεται κι εδώ η απελπισία υπάγεται στην ίδια τάξη με την αδυναμία, το πάθημα του Εγώ, το οποίο αντιτάσσεται στην απελπισία να διεκδικείται το Εγώ του από εξωτερικούς παράγοντες. Στο βαθμό όμως που διαθέτει αναλογισμό, δοκιμάζει να διασώσει το Εγώ του, μπορεί έτσι να διακριθεί από τον άνθρωπο της «καθαρής αμεσότητας»<sup>590</sup>. Όποιες υπαναχωρήσεις και να κάνει έχοντας μέσα του αυτή την αόριστη ιδέα για το αιώνιο, αγωνίζεται ματαιώς. Για να αντιμετωπίσει τη δυσκολία πρέπει να έρθει σε πλήρη ρήξη με την αμεσότητα, δεν διαθέτει όμως προσωπική ή ηθική ενατένιση. Δεν έχει απαλλάξει τον εαυτό του παντελώς από κάθε τι εξωτερικό, δεν έχει κάνει την κίνηση του απείρου, με συνέπεια να

<sup>587</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 96.

<sup>588</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 97.

<sup>589</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 100.

<sup>590</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 100.

μην έχει συνείδηση του Εγώ, να μην το έχει κατακτήσει. Αυτό το οποίο δεν έχει κατακτήσει είναι η αφηρημένη ιδέα του διάφανου Εγώ, το οποίο αντιτίθεται στο επενδυμένο με αμεσότητα Εγώ. Αγνοεί την πρώτη και άπειρη μορφή του Εγώ, που είναι κίνητρο όλης της διαδικασίας την οποία ο Kierkegaard αναγνωρίζει ως μεταστροφή, αναγέννηση, μία κίνηση επανάληψης, δια της οποίας το Εγώ επιφορτίζεται στο πεδίο του απείρου «το πραγματικό του Εγώ με τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματά του»<sup>591</sup>. Αυτό το Εγώ έχει κατακτήσει ο ληστής που σταυρώθηκε μαζί με το Χριστό και μετανόησε ένα βήμα πριν από το θάνατο και το βιώνει με το κήρυγμά του επάνω στο σταυρό που τον ξαλαφρώνει από τον πόνο του θανάτου. Ο ληστής πάσχει ως ένοχος· αυτό το πάθος του τότε «διόλου δεν έρχεται σ' επαφή με το ερώτημα το σκιασμένο στην αγωνία της αμφιβολίας, αν ο Θεός είναι αγάπη».<sup>592</sup>

Βέβαια ο άνθρωπος απελπίζεται, αρνείται τον εαυτό του, δεν επιθυμεί όμως να είναι κάποιος άλλος, εξακολουθεί να διατηρεί επαφή με το Εγώ του στο βαθμό που η ενατένιση τον συνδέει μ' αυτό. Η σχέση όμως του «πραγματικού»<sup>593</sup> Εγώ με τον Εαυτό του δεν είναι αυθαίρετη, με κάθε δυσκολία το άτομο επισκέπτεται ευκαιριακά το Εγώ του, αν διαπιστώσει κάποια αλλαγή, ενσωματώνει και «πάλι» το Εγώ του· «είναι ξανά ο ίδιος», σύμφωνα με τα λόγια του, απλώς ξαναβρίσκει το Εγώ του εκεί που το άφησε, ήταν Εγώ μέχρι ενός σημείου, από εκεί και πέρα η επανάληψη ως ευκαιριακή επίσκεψη δεν του προσπόρισε τίποτα<sup>594</sup>. Εάν δεν επισυμβεί κάποια αλλαγή, ο απελπισμένος εγκαταλείπει την οδό εσωτερικότητας που βάδιζε για να γίνει ο εαυτός του και μετατρέπει το ζήτημα του Εγώ σ' ένα είδος φενάκης, την οποία διατηρεί στο βάθος της ψυχής του, πίσω από την οποία όμως δεν υπάρχει τίποτα. Παγιδεύεται έτσι σε αυτό που αποκαλεί Εγώ<sup>595</sup> και στρέφεται στις ικανότητες με τις οποίες τον έχει προικίσει η φύση. Στο εξής είναι επιφυλακτικός στο να χρησιμοποιεί την ενατένιση. Ενσωματώνεται σε ταιριαστή συντροφιά με τα πρόσωπα που είναι ικανά και δραστήρια. Η ζωή του γίνεται υπέροχη, πηγάζει όπως τα μυθιστορήματα από την απάτη του συγγραφέα, μόνο που εδώ ο άνθρωπος ζει το «δικό του μυθιστόρημα» χωρίς να το συγγράφει ο ίδιος, το ζει μέσα από την μυθιστορία των άλλων. Το κωμικά τραγικό στην ιστορία αυτού του ανθρώπου

<sup>591</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 101.

<sup>592</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 121.

<sup>593</sup> Η αιώνια προϋπόθεση του ανθρώπινου Εγώ.

<sup>594</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 102.

<sup>595</sup> Το Εγώ της αμεσότητας, το περατό.

είναι η αξίωση να πιστεύει ότι γνώρισε την απελπισία, το πραγματικά όμως τρομερό είναι ότι βρίσκεται σ' αυτή, αν και πιστεύει ότι την ξεπέρασε.<sup>596</sup> Η ηθική, μας υπενθυμίζει ο Kierkegaard, αν και είναι κωμικά τραγική και ανόητη, με την πρακτική που ακολουθεί, δείχνοντας τον δρόμο της υπεκφυγής, των συμβουλών, της υπακοής στη μοίρα και της εγγραφής στο βιβλίο της λήθης, παραμένει τρομερή. Καθόσον από τη σκοπιά της ιδέας δεν υπάρχει ίχνος γνώσης που να πληροφορεί τον άνθρωπο σχετικά «με το πού βρίσκεται ο κίνδυνος και η φύση του»<sup>597</sup>.

Η απελπισία για κάτι εγκόσμιο ή για τα εγκόσμια είναι η πλέον διαδεδομένη και στη δεύτερη μορφή της όπου ως απελπισία της αμεσότητας περιέχει και ένα ποιοτικό στοχασμό. Όσο όμως η απελπισία διαπερνάται από στοχασμό, τόσο σπανίζει ή εξαφανίζεται. Ελάχιστοι είναι αυτοί που δοκιμάζουν να ζουν πνευματικά, έστω και σε μικρή κλίμακα, όταν μάλιστα το επιχειρούν, τρομάζουν και αποτραβιούνται, έρχονται σε αντίθεση, δεν υποφέρουν αυτούς που μεριμνούν να σώσουν την ψυχή τους. Ο μόνος τρόπος να αντιδράσουν είναι να αναλογιστούν ότι ο κόσμος που ζουν είναι μία «ωμή» αντίφαση. Ο Kierkegaard θεωρεί ότι αυτοί οι άνθρωποι στρέφονται ορισμένες φορές προς την ηθική τους συνείδηση για να τραπούν πάλι σε φυγή με την πρώτη δυσκολία. Θα ήθελα να παρατηρήσω ότι εδώ αντιμετωπίζουμε μία διαχείριση της ηθικής συνείδησης που μπορεί να διαστραφεί τελείως και να καταστεί ένα επικίνδυνο παιγνίδι υπεκφυγής τόσο για τους ίδιους όσο και για την κοινωνία.

Η απελπισία για κάτι εγκόσμιο ή για τα εγκόσμια ενέχει μία διττή μορφή ελπίδας σε σχέση με το μέλλον καθώς και για το παρελθόν. Εκδηλώνεται στους νέους ως ελπίδα για το μέλλον και στους ηλικιωμένους ως ελπίδα για την ανάμνηση, η αλήθεια όμως είναι ότι η ελπίδα είναι και στις δύο περιπτώσεις αυταπάτη. Ο Kierkegaard διαβλέπει ότι, τόσο ο νέος, όσο και ο ηλικιωμένος, είναι θύματα της απελπισίας τους. Ο νέος ζει σε χίμαιρες, ο ηλικιωμένος δημιουργεί τις χίμαιρες μέσα από την αυταπάτη του παρελθόντος, αυτό το «πάντα ήμασταν». Αμφότεροι είτε ψεύδονται, είτε παραδίδονται σε φαντασιώσεις.<sup>598</sup> Ο άνθρωπος ματαιοπονεί όσο του διαφεύγει ότι δεν είναι μόνο ένα έμβιο ον, η σοφία και η πίστη δεν αποκτώνται δια της φυσικής οδού, δεν αναφύονται στο σώμα όπως τα δόντια ή το μούσι με τα χρόνια. Ο άνθρωπος είναι πνεύμα, όπου και αν

<sup>596</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 103-104.

<sup>597</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 104.

<sup>598</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 107.

φτάσει δεν θα αποκτήσει σοφία και πίστη, διότι στο πνευματικό πεδίο ο άνθρωπος δεν κατορθώνει τίποτα δια της φυσικής οδού<sup>599</sup>. Τις απόψεις αυτές του Kierkegaard τις συναντάμε και στο έργο του «Επανάληψη», όπου μέσα από την αλληγορία της φιλικής σχέσης ενός νέου και ενός ηλικιωμένου, παραθέτει τη βιωματική του αντίληψη. Μας παραδίδει την απεγνωσμένη προσπάθειά του να περάσει στο ανώτατο θρησκευτικό στάδιο, να βιώσει την πραγματική επανάληψη, να βρει ένα σημείο στήριξης εκτός της πνευματικής περιοχής, να απαλλαγεί από την πνευματική αναισθησία.<sup>600</sup>

Αυτό που εντοπίζει ο Kierkegaard στην απελπισία για κάτι εγκόσμιο ή για τα εγκόσμια, και πρέπει να διατηρήσουμε κατά νου, είναι ότι μέσα από την απελπισία της αμεσότητας το Εγώ κάνει ένα θετικό βήμα, «μία ουσιώδη πρόοδο στη συνείδηση του Εγώ»<sup>601</sup>. Αποσυνδέει το εγκόσμιο από το χρονικό σε αναφορά μ' ένα πράγμα, το επιμέρους, καθώς, ο άνθρωπος μέσα από τις προσωπικές δυσκολίες την απελπισία του από αφορμή για κάτι εγκόσμιο την μετατρέπει σε απελπισία αναφορικά με την ολότητα, δηλαδή για τα εγκόσμια. Έτσι, το τέλος της απελπισίας για κάτι εγκόσμιο είναι η πρώτη διαλεκτική έκφραση, δια της οποίας το Εγώ εκδηλώνει την «απελπισία για το αιώνιο ή για τον εαυτό μας»<sup>602</sup>. Αν μέχρι τώρα μιλούσαμε για την απελπισία της αδυναμίας,<sup>603</sup> τώρα η απελπισία είναι για την αδυναμία, ο άνθρωπος απελπίζεται ενώ κατανοεί ότι είναι αδυναμία να απελπίζεται, έχει μία νέα συνείδηση. Όμως, και πάλι δεν αλλάζει κατεύθυνση, δεν αποκλίνει από την απελπισία, δε στρέφεται προς την πίστη, αισθάνεται ταπεινός ενώπιον του Θεού και βυθίζεται μέσα στην απελπισία του για την αδυναμία. Το κριτήριο της απελπισίας αντιστρέφεται, ο άνθρωπος έχει συνειδητοποιήσει σαφέστερα την απελπισία του και απελπίζεται για το αιώνιο αναφορικά με τον εαυτό του. Απελπίζεται επειδή ήταν αδύναμος να αποδώσει στα εγκόσμια τη σπουδαιότητα που ανακάλυψε. Αυτό σημαίνει ότι, γι' αυτόν, μέσα στην απελπισία του, προδόθηκε το ίδιο το αιώνιο<sup>604</sup>. Στο στάδιο αυτό υπάρχει μία επαύξηση, αρχικά μέσα στην αυτοσυνείδηση, η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι κάποιος δε δύναται να απελπίζεται για το αιώνιο χωρίς να έχει μία ιδέα για το Εγώ και το αιώνιο που περιέχει ή κατέκτησε. Όσο για την

---

<sup>599</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 107.

<sup>600</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 108.

<sup>601</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 111.

<sup>602</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 111.

<sup>603</sup> Συνειδητή εκδήλωση της απελπισίας του Εγώ, στην μία από τις δύο εκδοχές της, που αφορά την άρνηση του ατόμου να είναι ο εαυτός του.

<sup>604</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 114.



απελπισία περί του εαυτού μας είναι απαραίτητο να υπάρχει η συνείδηση του ενός Εγώ, ο άνθρωπος όμως απελπίζεται ακριβώς γι' αυτό, όχι για τα εγκόσμια ή για κάτι εγκόσμιο αλλά για τον εαυτό του. Στην απελπισία σχετικά με τα αιώνια εμφανίζεται ο υψηλός βαθμός της διαλεκτικής της, αφού ο απελπισμένος αγαπά αυτοσύνειδα τον εαυτό του και ταυτόχρονα δε θέλει από αδυναμία να είναι ο εαυτός του.<sup>605</sup> Η μετάβαση στο χριστιανισμό ενέχει την αιωνιότητα ως ουσιώδες στοιχείο της. Συνεπώς, η μετάβαση αυτή κατανοείται μόνο ως πράξη απελπισίας, αφού έτσι το υποκείμενο συνειδητοποιεί την αδυναμία της αδυναμίας του, αντιλαμβάνεται την αιωνιότητα.<sup>606</sup>

Το επόμενο βήμα του απελπισμένου ανθρώπου είναι να εισέλθει στην απελπισία όπου θέλει να είναι ο εαυτός του, η οποία εκδηλώνεται ως πρόκληση. Πρέπει να επισημανθεί ότι η απελπισία δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως αποτέλεσμα κάποιας αδυναμίας της ατομικής θέλησης του καθενός. Προκύπτει από τη διαλεκτική δομή της θέλησης, όπως έχει ήδη επισημανθεί. Όπως αναφέρει ο Kierkegaard στα «Ημερολόγια»: «είναι ο διαλεκτικός μετεωρισμός ο οποίος βρίσκεται αδιάκοπα μέσα σε φόβο και τρόμο, χωρίς ποτέ να απελπίζεται.»<sup>607</sup> Αυτό γίνεται πιο σαφές με τη βοήθεια της ανώτερης μορφής απελπισίας, αυτής που εκδηλώνεται ως πρόκληση η οποία έχει να κάνει επίσης με την αιωνιότητα, αφού «επιδιδόμαστε σε μία απελπισμένη κατάχρηση του αιώνιου που ενέχει το Εγώ και το κάνει να θέλει απελπισμένα να είναι ο εαυτός του».<sup>608</sup> Η απελπισία που προκαλείται από το αιώνιο βρίσκεται στο οξύτερο σημείο της αλήθειας, γι' αυτό μπορεί να απέχει και απείρως από αυτή. Το άτομο μπορεί να περάσει από αυτή την κατάσταση στην πίστη. «Η απελπισία δια της οποίας περνάμε στην πίστη γεννιέται επίσης χάρη στο αιώνιο, που προσπορίζει στο Εγώ τη δύναμη να χάσει τον εαυτό του για να τον ξαναβρεί»<sup>609</sup>. Ενώσω το Εγώ δε θέλει μια καινούρια αρχή για τον εαυτό του, παραμένει στην απελπισία. Η απελπισία βρίσκεται στο έσχατο σημείο αυτοσυνειδησίας, είναι προϊόν του Εγώ, ενέργημα το οποίο δεν έρχεται έξωθεν, δεν οφείλεται σε κάποιο

---

<sup>605</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 116, «Αλλά είναι επιμελώς κλεισμένη και, όπισθεν, το Εγώ φρουρεί τον εαυτό του, περνώντας τον καιρό του με το να αρνείται τον εαυτό του, όντας παραταύτα αρκετά Εγώ ώστε να ενασμενίζεται με τον εαυτό του».

<sup>606</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 124 «Η απελπισία δια της οποίας περνάμε στην πίστη γεννιέται επίσης χάρη στο αιώνιο, που προσπορίζει στο Εγώ τη δύναμη να χάσει τον εαυτό του για να τον ξαναβρεί»

<sup>607</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 151.

<sup>608</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 124.

<sup>609</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 124.

ετερογενές πάθος. Η σχέση της απελπισίας με την αδυναμία του Εγώ προσλαμβάνει ένα νέο χαρακτηριστικό. Η θέλησή του πλέον γνωρίζει την αναγκαιότητα και το όριο και ελπίζει σε μια μελλοντική αλλαγή, έχει δηλαδή την ψευδαίσθηση ότι μπορεί να καταρρίψει το μέλλον<sup>610</sup> και σ' αυτό το σημείο θέλει να είναι ο εαυτός του.

Το απελπισμένο Εγώ που επιθυμεί να είναι ο εαυτός του μπορεί να διακριθεί είτε ως ενεργητικό, που σχετίζεται με τον εαυτό του, είτε ως παθητικό που σχετίζεται με το πάθημά του<sup>611</sup>. Η ενεργητική σχέση του Εγώ με τον εαυτό του είναι εξωτερική, του αρέσει να αυτό -παρατηρείται, πράξη στην οποία αποδίδει άπειρο ενδιαφέρον και ανάγει αυτές τις πράξεις σε εμπειρία. Το Εγώ, παρατηρώντας τον εαυτό του, δεν μπορεί να φανεί ανώτερο από ό,τι είναι, είναι πάντα μόνο Εγώ, γιατί διπλασιαζόμενο γίνεται απλώς το εγώ. Όταν το Εγώ με την απελπισμένη του προσπάθεια να γίνει ο εαυτός του καταλήγει στο διαμετρικά αντίθετο σημείο, δε γίνεται ένα Εγώ<sup>612</sup>. Δεν μπορεί να αναγάγει τον εαυτό του σε κάτι ανώτερο. Μέσα στη διαλεκτική που κινείται δεν υπάρχει σταθερό σημείο, το Εγώ δεν εδραιώνεται σε κανένα χρονικό σημείο, «σε καμία στιγμή: δηλαδή αιωνίως»<sup>613</sup>. Για την αρνητική μορφή του Εγώ είναι εφικτή η κινητοποίηση μιας αμφίροπης δύναμης. «Η αρνητική μορφή του Εγώ κινητοποιεί τόσο τη δύναμη διάλυσης όσο και τη δύναμη σύνδεσης· μπορεί να ξαναρχίσει ανά πάσα στιγμή και κατά βούληση.»<sup>614</sup> Τη βούληση αυτή την διασκορπίζει, την μετατρέπει σε μία υπόθεση, η σκέψη προβάλλει διαρκώς νέες υποθέσεις, όλη η κυριαρχία της βούλησης στηρίζεται σ' ένα αξίωμα ότι «ανά πάσα στιγμή η εξέγερση είναι θεμιτή.»<sup>615</sup> Ουσιαστικά, εδώ ο Kierkegaard μας υποδεικνύει ότι η βούληση βρίσκεται υπό το κράτος της αυθαιρεσίας του Εγώ, υπό το κράτος της απελπισίας. Το Εγώ έτσι οδηγείται πάλι σε μία ψυχική σταθερότητα σαν αυτή ενός θρύλου, όπου πίσω του δεν υπάρχει τίποτα, μόνο χίμαιρες. Είναι ο τύπος του Προμηθέα, ένας βασιλιάς χωρίς χώρα που ουσιαστικά κυριαρχεί πάνω στο τίποτα.<sup>616</sup>

---

<sup>610</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 126, «Με άλλα λόγια, θέλει να αρχίσει λίγο πρωτύτερα από τους άλλους ανθρώπους, όχι δια και μετά ενάρξεως, αλλά Εν αρχή».

<sup>611</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 126.

<sup>612</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 127.

<sup>613</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 128.

<sup>614</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 128.

<sup>615</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 128.

<sup>616</sup> Coleman D., (2013), p. 76.

Όταν το Εγώ που απελπίζεται είναι παθητικό η απελπισία παραμένει η πηγή της βούλησης να είμαστε ο εαυτός μας. Εδώ υπάρχει η περίπτωση, ενόσω το Εγώ προσανατολίζεται προς τις εμπειρίες του, να προσκρούσει σε μία ενδόμυχη πτυχή του Εγώ, στις αδυναμίες του, τις οποίες αρχικά το αρνητικό Εγώ θα επιχειρήσει να τις αφαιρέσει<sup>617</sup>. Επειδή όμως η συνείδηση του είναι πραγματική, θέλει να είναι ο εαυτός του<sup>618</sup>, η ικανότητά του για πειραματικές αλλαγές και για αφαίρεση δεν φτάνουν ως εκεί, το Εγώ του είναι Παθητικό. Το Εγώ εδώ δε βρίσκει καμμία παραμυθία που να πηγάζει από το αιώνιο, αυτό που προσπορίζει με το να επιθυμεί να είναι ο εαυτός του «είναι και πάλι μια μορφή απελπισίας το να απορρίπτουμε την ελπίδα μιας εγκόσμιας αναπηρίας, ενός σταυρού μέσα στο χρόνο»<sup>619</sup>. Αυτό προκαλεί πόνο στο Εγώ, η αξία που αποδίδει στα εγκόσμια είναι τέτοια που «απέναντι στην οποία το αιώνιο δεν μπορεί να προσφέρει καμμία παραμυθία»<sup>620</sup>. Αυτή είναι μία μορφή απελπισίας όπου «Είτε ο σκόλωψ εν σαρκί είναι πραγματικός είτε το πάθος τον παρουσιάζει έτσι, πείθεται ότι τον διαβρώνει τόσο βαθιά ώστε δεν μπορεί να τον παραβλέψει»<sup>621</sup>. Το εγώ επωμίζεται την πρόκληση της απελπισίας, δεν μπορεί να την αφαιρέσει, δεν ακούει το πείσμα της πραγματικής ζωής του να είναι ο εαυτός του χωρίς αυτή. Το Εγώ δε δέχεται την ελπίδα μιας πιθανής αρωγής δυνάμει του παραλόγου σύμφωνα με το οποίο όλα είναι εφικτά στο Θεό. Η απελπισία, λόγω της συνείδησης του εαυτού, όσο μεγαλύτερη είναι, τόσο το άτομο υποφέρει εντός αυτής, τόσο περισσότερο επιθυμεί να είναι ο εαυτός του· με συνέπεια να αυξάνεται η απελπισία του και να καθίσταται το δαιμονικό βάσανό του, από το οποίο το Εγώ δεν μπορεί να απαλλαγεί. Αποδίδει όλο το πάθος της ενέργειας στο δαιμονικό και καταλήγει στη δαιμονική μανία. Έχει τότε τη δικαιολογία, την ευκαιρία, να σκανδαλιστεί. «Όποιος δεν έχει πίστη και δεν ταπεινωθεί ενώπιον του Θεού δημιουργεί σκάνδαλο και οδηγείται στη χειρότερη μορφή απελπισίας, στη δαιμονική απελπισία, η οποία συνίσταται στην ολική άρνηση του Θεού και στην αυτοθέωση.»<sup>622</sup> Όταν το Εγώ

---

<sup>617</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.129, «Να φερθεί σάμπως να μην υπάρχει· εν ολίγοις, να το αγνοήσει. Ματαιώς!»

<sup>618</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 130, «Πώς λοιπόν παρουσιάζεται η απελπισία όπου έχουμε συνείδηση ότι θέλουμε να είμαστε ο εαυτός μας;»

<sup>619</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 130.

<sup>620</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 130.

<sup>621</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον- Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 130.

<sup>622</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίργκεγκωρ*.

χάνεται υπέρ της αιωνιότητας και του απείρου, αυτό τελικά παραδόξως διαφυλάσσεται, διασώζεται το ανθρώπινο πρόσωπο και η ατομική ύπαρξη<sup>623</sup>.

### 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Η διαλεκτική της ατομικότητας

Στη συνέχεια ο Kierkegaard θα επιχειρήσει να θεμελιώσει την ταυτότητα του υποκειμένου εντός του παράδοξου, τη ταυτότητα δηλαδή του Εγώ ενώπιον του Θεού. Όπου το Εγώ συνειδητοποιεί ότι μόνο με μέτρο το Θεό γίνεται ανθρώπινο Εγώ. Είναι η ταυτότητα που πηγάζει από το θεμελιώδες ξεκίνημα προς την πίστη, όπου το άτομο γίνεται μέτοχος της αιώνιας ευδαιμονίας.<sup>624</sup> Το ξεκίνημα για την πίστη είναι δυνατό να λάβει χώρα μέσα στην περιοχή της απελπισίας και του αμαρτήματος μόνον εφόσον το αμαρτωλό είναι συνοδεύεται από την πίστη στη θεϊκή ύπαρξη.<sup>625</sup> Το Εγώ ενώπιον του Θεού δεν είναι πια καθαρό ανθρώπινο Εγώ, είναι αυτό που ο Kierkegaard θεωρεί ότι μπορεί να αποκαλέσει θεολογικό. Τόσο ο αμαρτωλός, όσο και ο πιστός υπό την πίεση του ότι τους βλέπει ο Θεός αναγκάζονται να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους ως αμαρτωλό. Τότε, η ανθρώπινη ενοχή αποκτά μία νέα ποιότητα, διότι μετριέται με το θεϊκό μέτρο.<sup>626</sup> Αυτή η εγκαθίδρυση της θεϊκής συνείδησης καθορίζει την περαιτέρω εγκαθίδρυση και συνέπεια τόσο του αμαρτήματος όσο και της πίστης, αντιθέτως από ηθική άποψη το μέτρο της ενοχής δεν τίθεται ποτέ εκ των προτέρων<sup>627</sup> αλλά κείτεται ως ένα καθήκον που πρέπει πάντα να πραγματώνεται.<sup>628</sup> Πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε ότι ο ισχυρισμός πως το αμάρτημα ή η απελπισία είναι ένα ξεκίνημα της πίστης, δεν επιτρέπει να κατανοηθεί πως αυτό το ξεκίνημα δεν έχει ακόμα λάβει χώρα. Το αμάρτημα αποτελεί προϋπόθεση ακριβώς επειδή προϋποτίθεται η συνείδηση του Θεού από το άτομο. Βέβαια το θεϊκό

---

<sup>623</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Το πρόβλημα του Θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίργκεγκωρ*.

<sup>624</sup> Ηλιόπουλος Π., (2008), *Eudaimonia in the theories of Soeren Kierkegaard and Gregory of Nyssa*.

<sup>625</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ.150, «Μόνο όταν το Εγώ, ως επιμέρους ορισμένο πράγμα, έχει συνείδηση ότι βρίσκεται ενώπιον του Θεού, μόνο τότε είναι άπειρο· αυτό είναι το Εγώ που αμαρτάνει ενώπιον του Θεού».

<sup>626</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 148, «Αλλά πόσο υπερτονίζεται το Εγώ όταν έχει ως μέτρο τον Θεό!»

<sup>627</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 154.

<sup>628</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 148, «αυτό που ποιοτικώς είναι το μέτρο του, ηθικώς είναι ο σκοπός του».

μέτρο είναι ένας στόχος για το αμαρτωλό άτομο, αλλά αυτός ο στόχος προϋπάρχει της κίνησης προς την πίστη.

Πέρα από τον κοινό χαρακτήρα αμαρτήματος και πίστης, καθώς και του κοινού αιτίου του χαρακτήρα τους, υπάρχει και μία διαφορά, ο Kierkegaard θεωρεί τις δύο έννοιες αντίθετες. «Ωστόσο συχνά δε βλέπουμε ότι το αντίθετο του αμαρτήματος δεν είναι η αρετή. Όχι, το αντίθετο του αμαρτήματος είναι η πίστη»<sup>629</sup>, ο ισχυρισμός αυτός στηρίζεται στα κείμενα της Βίβλου.<sup>630</sup> Την αντίθεση την εντοπίζει στο γεγονός ότι το αμάρτημα ως ξεκίνημα προς την πίστη έχει στόχο του την πίστη, η πίστη όμως η ίδια δεν είναι κάτι που οδηγεί προς την πίστη, αλλά κάτι που προέρχεται από πίστη. Την πίστη η οποία είναι απαραίτητη για την εγκαθίδρυση της θεϊκής συνείδησης,<sup>631</sup> και ορίζει το μέτρο της ενοχής του ατόμου. Πέρα από την αντίθετη κίνηση εντοπίζεται βέβαια και μία αντίφαση στη σχέση μέτρου και αιτίου, η προέλευση του αμαρτήματος θεωρούμενη εκ Θεού, δε συμβαδίζει με το μέτρο, έχει μεν σωστή κατεύθυνση αλλά λανθασμένη αφετηρία. Διότι, ενώ το μέτρο του ποιοτικού προσδιορισμού του αμαρτήματος είναι ο Θεός, αυτός δεν είναι υπαίτιος για την αμαρτωλή πράξη. Αυτή η έλλειψη πρέπει να ψέγεται, ενώ αντίθετα μέσα στην πίστη τόσο το ξεκίνημα (αίτιο) όσο και το τέλος (το μέτρο) είναι από Θεού. Βέβαια ο Kierkegaard μέσα από το πνεύμα του χριστιανισμού και τη θέση του ότι το Εγώ βρίσκεται πάντα ενώπιον του Θεού, επιχειρεί μία ερμηνεία του ορισμού του αμαρτήματος. Αρχικά βλέπει μία προστασία του ατόμου από τον εγωτισμό του παγανιστή και του φυσικού ανθρώπου,<sup>632</sup> καθώς και την επιπολαιότητα του πελαγיאτισμού. Αναγνωρίζει ότι η αυστηρότητα της χριστιανικής παιδείας μπορεί να εξωθήσει στο αμάρτημα, αλλά υπενθυμίζει ότι «αυτή η βαθιά έννοια για την πραγματικότητα του αμαρτήματος είναι γι' αυτόν ένα μέσο σωτηρίας»<sup>633</sup>.

Η αντίθεση αμάρτημα-πίστη είναι μία χριστιανική αντίθεση η οποία μετατρέπει όλους του καθορισμούς των ηθικών εννοιών και τους προσδίδει ένα επιπλέον γνώρισμα.

---

<sup>629</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 154.

<sup>630</sup> *Καινή Διαθήκη, Προς Ρωμαίους, ιδ', 23*, (1997), ερμηνεία Τρεμπέλα Μ., εκδόσεις Σωτήρ, Αθήνα, σ. 653, «πᾶν δε ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν».

<sup>631</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 154, «Η πίστη συνίσταται στο γεγονός ότι το Εγώ, όντας και θέλοντας να είναι ο εαυτός του, καθίσταται διάφανο και βασίζεται στο Θεό».

<sup>632</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 151, «αλλά το αμάρτημα του είναι η απελπισία της ύπαρξης σε άγνοια περί Θεού, της υπάρξεως ενώπιον του Θεού· συνοψίζεται στο –είμαι μέσα στον κόσμο χωρίς Θεό».

<sup>633</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 150-152.

Πηγή της αντίθεσης είναι ο αποφασιστικός παράγοντας, το «ενώπιον του Θεού»<sup>634</sup>, ο οποίος με τη σειρά του κατέχει το αποφασιστικό κριτήριο της χριστιανικής τάξης για το παράλογο, το παράδοξο, τη δυνατότητα του σκανδάλου, τις κρισιμότερες αρχές της ατομικότητας. Μέσω αυτών θωρακίζεται κάθε παρανόηση έναντι του χριστιανισμού. Η δυνατότητα του σκανδάλου βρίσκεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος «είναι ατομικώς ενώπιον του Θεού που συνακόλουθα θα έπρεπε να ασχοληθεί με το αμάρτημά του».<sup>635</sup> Το πρόβλημα έχει τη ρίζα του στο ότι η θεωρία αδυνατεί να συλλάβει την παρουσία του ανθρώπου ενώπιον του Θεού σε ατομική βάση. Την έννοια του ατόμου εντός της ατομικότητας η θεωρία την καθολικεύει και την αντιμετωπίζει ως είδος. Το σκάνδαλο της ενώπιον του Θεού κρίσης, της συνεχούς επικοινωνίας με το Θεό, σκανδαλίζει μόνον το αναιδές σθένος της πίστης, ο ταπεινός δε σκανδαλίζεται. Δεν τυφλώνεται ώστε να φιλοδοξεί να σταθεί ως αθώος με τις αρετές του ενώπιον του Θεού, δεν επαφίεται στο «λαμπερό αμάρτημά του»<sup>636</sup>. Δύστυχος θαυμασμός είναι για τον Kierkegaard το σκάνδαλο, αλλά παράλληλα είναι αυτό που δυναμιτίζει το πάθος, τη φαντασία και ωθεί δυνητικά προς την πίστη.<sup>637</sup> Διακρίνει δηλαδή μία εγγύτητα μεταξύ πίστης και σκανδαλισμού, όπως εξάλλου υπονοείται και από τα λόγια του Χριστού, όταν μας προειδοποιεί ότι δεν πρέπει να σκανδαλιστούμε.<sup>638</sup> Συνεπώς για τον Kierkegaard, υπό την προϋπόθεση μιας γνώσης του Θεού, ο παθιασμένος σκανδαλισμός, αδιαχώριστος από τη δυνατότητα της πίστης, είναι μία δεδομένη δυνατότητα.<sup>639</sup>

Έχουμε αναφέρει στο προηγούμενο κεφάλαιο τη διαλεκτική συνείδησης και πράττειν, όπου παρατηρείται μία συνάφεια μεταξύ γνώσης και θέλησης. Τη συνάφεια αυτή κατά το πλείστον οι άνθρωποι επιχειρούν να καταπνίξουν μέσω μιας διαφοροποίησης ανάμεσα στη συνείδηση και το πράττειν. Η διαλεκτική όμως αυτή δεν πραγματώνεται καθόλου σαν αυτές να ήταν λογικές αντιφάσεις. Ο Kierkegaard μας έχει ήδη προετοιμάσει ότι θα ασχοληθεί στη συνέχεια με την ενότητα ανάμεσα στη

<sup>634</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 155.

<sup>635</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 155.

<sup>636</sup> Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, σ. 122.

<sup>637</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 160.

<sup>638</sup> *Καινή Διαθήκη, Κατά Λουκάν, ζ' 23.*(1997), σ. 257. «καί μακάριος ἐστίν ὅς ἐάν μή σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί.»

<sup>639</sup> Kierkegaard S., (2002), *Για το μυστήριο του ανθρώπου*, σ. 100, «ο άνθρωπος αποχωρίζεται από την αγάπη· δεν τόλμησε να κάνει αυτή την πράξη της αγάπης, ακόμα και υποκύπτοντας, όχι σ' αυτή την ίδια την πράξη, αλλά υπό το βάρος αυτής της δυνατότητας».

συνείδηση και το πράττειν, αυτό το επιχειρεί χρησιμοποιώντας το σωκρατικό ορισμό της ενοχής ως παράδειγμα μιας τέτοιας ενότητας. Ο σωκρατικός ορισμός «ούχ' ἐκὼν ἔξαμαρτάνω ἀλλ' ἁμαθία»<sup>640</sup>, όπου το εσφαλμένο πράττειν προκύπτει από άγνοια, για τον Kierkegaard σημαίνει ότι ο ορισμός βρίσκει την άκρη με τον εξής τρόπο: «όταν ένας άνθρωπος δεν κάνει το σωστό, δεν το έχει καταλάβει. Ο τρόπος που κατανόησε το ζήτημα είναι ψευδής· η βεβαιότητά του είναι εσφαλμένη»<sup>641</sup>. δηλαδή, ο ορισμός ενόσω δεν εξηγεί την προϋπόθεση της άγνοιας, στην περίπτωση που η άγνοια είναι παράγωγη ή μεταγενέστερη, τότε δεν οφείλεται στη γνώση. Ουσιαστικά, το θέμα εδώ αφορά την πηγή της άγνοιας και τη συνείδηση του ατόμου που πράττει. Στην ασύνειδη άδικη πράξη η συσκοτίση έχει θεμέλιο έξω από την ανθρώπινη συνείδηση,<sup>642</sup> στην αντίθετη περίπτωση, της συνειδητά άδικης πράξης, τότε το θεμέλιό της βρίσκεται όχι στη συνείδησή του αλλά στη βούληση, «και το ζήτημα πια είναι η σχέση της γνώσης με τη βούληση».<sup>643</sup>

Είναι γεγονός ότι ο Σωκράτης ως ηθικιστής ξεκινά από διαφορετική αφετηρία για την εξήγηση του ένοχου πράττειν, το τελευταίο στο χώρο της διάνοιας τείνει προς την άγνοια, γι' αυτό διασπάται η ενότητα, όταν η ένοχη συνείδηση επιχειρεί να κατανοήσει το ένοχο πράττειν. Στο χώρο της ηθικής αντίθετα, αν επιμείνουμε στο δόγμα-αξίωμα της ενότητας, τότε η ενότητα του πράττειν και της συνείδησης είναι ορατή, ιδωμένη βέβαια μέσα από το χριστιανικό πρίσμα.<sup>644</sup> Αν ο Σωκράτης, επισημαίνει ο Kierkegaard, είχε αποδεχτεί ότι δεν κατάλαβε την ενοχή και είχε ακολουθήσει με συνέπεια αυτή την άποψη, θα είχε αντιληφθεί την αντίφαση του ορισμού του. Το λάθος του έγκειται όχι στην ασυνέπεια της μεθόδου του αλλά στο ότι επέλεξε μια λανθασμένη αφετηρία<sup>645</sup>. Μόνο το ξεκίνημα από τη συνειδητή δική μου ενοχή, οδηγεί στον ορθό στόχο, δηλαδή στην αναίρεση της ενοχής μου και στην οικειοποίηση του χριστιανισμού. Η βεβαιότητα

---

<sup>640</sup> Πλάτωνος, *Γοργίας*, 488a 3,

<sup>641</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 174-175.

<sup>642</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 167, «Αν δεν το αντελήφθη, σημαίνει ότι η γνώση του ήταν ήδη λίγο συσκοτισμένη προτού επέμβει ο ίδιος, κι έτσι το ζήτημα αλλάζει».

<sup>643</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 167.

<sup>644</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας* σ. 168, «Αν το αμάρτημα είναι άγνοια, δεν υφίσταται αμάρτημα· γιατί το αμάρτημα είναι συνείδηση. Αν το αμάρτημα συνεπάγεται την άγνοια του ορθού, οπότε διαπράττουμε το άδικο, τότε δεν υπάρχει αμάρτημα».

<sup>645</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 169, «Συνεπώς τί λείπει από τον ορισμό του Σωκράτη; Η βούληση, η πρόκληση».

που αντλεί το άτομο από τη γνώση είναι κωμική και στείρα, παραφουσκωμένη και δεν εκφράζει τη ζωή.<sup>646</sup>

Ο Kierkegaard θέτει το ερώτημα του είδους της κατανόησης και αναρωτιέται: «Για το όνομα του Θεού! πώς θα μπορούσαν να καταλάβουν; Είναι αλήθεια ότι κατάλαβαν κάτι;» και βάζει την απάντηση στο στόμα του ειρωνικού Σωκράτη: «Ω, φίλη κεφαλή, μην πιστεύεις τίποτα· δεν κατάλαβαν· αν ήξεραν πράγματι τί λένε, αυτό θα φαινόταν και στη ζωή τους· θα ζούσαν ό,τι κατάλαβαν»<sup>647</sup>. Η σωκρατική μέθοδος έρχεται να μας διδάξει ότι αυτό από το οποίο έχουμε μεγαλύτερη ανάγκη, αφορά κάτι το οποίο ούτε καν υποψιαζόμαστε. Έτσι μπορεί να δικαιολογήσει ο Kierkegaard την ειρωνεία του Σωκράτη και την καλοπροαίρετη φιλοσοφική εξαπάτηση, η οποία γίνεται μεθοδολογικό πνευματικό εργαλείο για την επάνοδο της πλανώμενης ύπαρξης στην περιοχή της αλήθειας, στην περιοχή των σταθερών αξιών. Όπου η πλάνη ισοδυναμεί με την ανειλικρίνεια του ανθρώπου απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του και ηθικώς εκφράζει την πνευματική απουσία της ύπαρξης από τον χώρο των ιδεών.<sup>648</sup> Η διαφοροποίηση κατανόησης από κατανόηση<sup>649</sup> μπορεί έτσι να γίνει πιο συγκεκριμένη, εάν κατανοηθεί ως διαλεκτική μετάβαση στην ηθική σφαίρα και όχι ως οντολογικό συμπέρασμα. Μπορεί μετά να ερμηνευτεί όχι ως ένα τελειωτικό συμπέρασμα αλλά ως μία κινητήρια δύναμη για τη μετάβαση στην ενότητα.<sup>650</sup> Η διαφοροποίηση στη σωκρατική μέθοδο είναι θεωρητική και αφηρημένη, την εντόπισε σε κάποιο μέτρο και σαν φάρμακο πρότεινε έναν ελλειμματικό διαλεκτικό καθορισμό ο οποίος ταιριάζει από την κατανόηση ενός πράγματος στην περάτωσή του.<sup>651</sup> Παραβλέπει όμως τον ατομικό άνθρωπο και γι' αυτό δεν θέτει το ερώτημα του περάσματος από την κατανόηση στην περάτωση (πράξη), στη συμφιλίωση. Η χριστιανική διδασκαλία αρχίζει από αυτό το πέρασμα αλλά η κατανόηση στο ηθικό πεδίο «δείχνει ότι το αμάρτημα έγκειται στη βούληση, φτάνοντας έτσι στην έννοια της πρόκλησης»<sup>652</sup>. Ο ρόλος και οι δυνατότητες της ανθρώπινης θέλησης δεν

<sup>646</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 170.

<sup>647</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 170-171.

<sup>648</sup> Χαρακάτος Ν. (1989), *Η φιλοσοφική διάσταση της ειρωνείας στον Soeren Kierkegaard*, περιοδικό Νέα Εστία, τεύχος 1496, σσ.1424-2428, <http://www.greek-language.gr>

<sup>649</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 174.

<sup>650</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 147.

<sup>651</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 175.

<sup>652</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 175.



λαμβάνονται υπόψη από το Σωκράτη.<sup>653</sup> Ο χριστιανισμός όμως πάει παραπέρα και προσθέτει ότι «δε θέλει να το καταλάβει, και μάλιστα δε θέλει το δίκαιο»<sup>654</sup>. Η διδασκαλία του χριστιανισμού πάνω σε αυτό το θέμα γίνεται συγκεκριμένη, όταν διαβλέπουμε ότι το «δεν θέλω να καταλάβω» είναι θεμέλιο του «δεν μπορώ να καταλάβω».<sup>655</sup> Συνεπώς η ενοχή δεν μπορεί να θεμελιωθεί θεωρητικά, είναι μια γνώση διαφορετικής τάξης, αφορά τη χριστιανική τάξη η οποία είναι το σκάνδαλο. Το αμάρτημα για το χριστιανισμό έγκειται στη βούληση και όχι στη γνώση. «Αυτή η διαφθορά της βούλησης υπερβαίνει τη συνείδηση του ατόμου»,<sup>656</sup> η διαφθορά δηλαδή δεν ανιχνεύεται από τη διάνοια, είναι προϊόν του παράδοξου πάθους όταν το υποκείμενο εκτελεί το άλμα της πτώσης στην αμαρτία.

#### 4<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

##### Η κατάκτηση της ατομικότητας

Ο Kierkegaard θα ερμηνεύσει στη συνέχεια τους προσδιορισμούς της πίστης και του αμαρτήματος σε σχέση με τον εαυτό.<sup>657</sup> Στην αρχή του «Ασθένεια προς Θάνατον- η Έννοια της Απελπισίας», έχει οριστεί η ουσία του ανθρώπινου εαυτού που, σύμφωνα με τον Kierkegaard, έγκειται όχι στη σχέση μεταξύ δύο στοιχείων, αλλά στο εάν και εφόσον αυτή η σχέση σχετίζεται με τον εαυτό της: αυτό, το «σχετίζεται με τον εαυτό» ονομάζεται «θετικός τρίτος όρος»<sup>658</sup>. Τιοιουτοτρόπως εμφανίζεται η συνδιαλλαγή με το απόλυτα ατομικό και συγκεκριμένο που λαμβάνει χώρα στη σφαίρα της ηθικό-θρησκευτικής επικοινωνίας, με την επικοινωνία να γίνεται πραγματική υπό τον όρο ότι η αρνητική οπτική της φέρεται στη συνείδηση και ενσωματώνεται στον κανόνα. Ο Τρίτος όρος ως θετικός δίνει στο άτομο την ατομική ιδιαιτερότητα, τον εαυτό<sup>659</sup>, ως ουσιώδες ηθικό χαρακτηριστικό για την έκφραση της δικής του αλήθειας κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις και όχι με το νόημα οιοδήποτε κώδικα γενικών νόμων ή κανόνων, είναι η

---

<sup>653</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 179, «Ο Σωκράτης δεν συνεισφέρει στη διασάφηση της διάκρισης ανάμεσα στο δύναμαι και βούλομαι να καταλάβω».

<sup>654</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 179.

<sup>655</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 180, «Διδάσκει άλλωστε ότι ένας άνθρωπος αδικοπραγεί (αυτή είναι η πρόκληση) αν και κατανοεί το δίκαιο, ή δεν το ακολουθεί παρότι το καταλαβαίνει».

<sup>656</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 180.

<sup>657</sup> Swenson D. F., (1916), *The Anti-intellectualism of Kierkegaard*, p. 572

<sup>658</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 20.

<sup>659</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 20.

ηθική μόνωση του υποκειμένου ως προστασία και απελευθέρωση από την υπεροχή των αρχών του ιδεαλισμού.

Το αμάρτημα, σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, είναι μία θέση, «όχι βέβαια ως προσφερόμενο στο νου αλλά ως παράδοξο αντικείμενο πίστης»<sup>660</sup>, η θέση του οποίου μπορεί να αποσαφηνισθεί κατ' αναλογία προς την απελπισία. Το αμάρτημα εντοπίζεται στην ανιούσα δύναμη η οποία οφείλεται αφενός στην αύξηση της συνείδησης του Εγώ και του Άλλου και αφετέρου «στην ανιούσα δύναμη που βαίνει από το απλό πάθος στη συνειδητή πράξη»<sup>661</sup>. Η απελπισία, δηλαδή, γίνεται μια διαρκής πορεία από την αμεσότητα προς την αυτοσυνείδηση και από το παθητικό πάσχειν στο εκούσιο πράττειν, το οποίο κατευθύνεται από μία ολοένα ισχυρότερη θέληση. «Ενωμένοι αμφοτέρωθεν οι τρόποι έκφρασης δηλώνουν ακόμα ότι η απελπισία δεν έρχεται έξωθεν, αλλά έσωθεν»<sup>662</sup>, είναι δηλαδή μία εσωτερική κίνηση του φαινομένου. Η απελπισία θέτει τον εαυτό της ολοένα και πιο πολύ, η ισχυροποίηση όμως του αμαρτήματος προϋποθέτει μια ανώτερη συνείδηση του εαυτού και της θέσης του απέναντι στο Θεό· το Εγώ ενώπιον του Θεού συνειδητοποιεί επίσης το αμάρτημα ως δική του πράξη, ο Εαυτός με αυτό τον τρόπο αποδεχόμενος το αμάρτημα, είναι κοντά στη σωτηρία (δόγμα της λύτρωσης). «Τούτο σημαίνει ότι το αμάρτημα είναι μια θέση· το ενώπιον του Θεού είναι το θετικό του στοιχείο»<sup>663</sup>. Με άλλα λόγια το αμάρτημα βάσει της περιγραφής του ανθρώπινου εαυτού δεν επιδέχεται εννοιολογική εξήγηση, καθώς το ενέργημα της σύλληψης της έννοιας του αμαρτήματος το προϋποθέτει ως αντικείμενο άρνησης, με συνέπεια να καταργείται η έννοια του Τρίτου θετικού όρου της ανθρώπινης σύνθεσης, υπεύθυνης για τη συγκρότηση του Εγώ σε ενότητα με το Εαυτό του ατόμου.<sup>664</sup> Εδώ στον ορισμό του αμαρτήματος ως θετικού εμπεριέχεται και το παράδοξο του χριστιανικού δόγματος, όπου το αμάρτημα δεν μπορούμε να το κατανοήσουμε, αλλά ως παράδοξο οφείλουμε να το πιστέψουμε. Μόνο έτσι καταργείται η αντίφαση που απορρέει από την αρχή της ταυτότητας στη θεωρητική περιοχή (γραμματική, μαθηματικά), η οποία δεν έχει καμμία

---

<sup>660</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 186.

<sup>661</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 189.

<sup>662</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 189.

<sup>663</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 190.

<sup>664</sup> ». Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 184, «Το μυστικό κάθε θεώρησης είναι ότι το ενέργημα της σύλληψης υπερτερεί απέναντι σε καθετί θετικό που εδραιώνει. Η έννοια θέτει τον θετικό χαρακτήρα ενός πράγματος, αλλά τα γεγονότα ότι συνελήφθη υποσημαίνει ότι έγινε αντικείμενο άρνησης».

σχέση με τη διαλεκτική των ποιοτήτων.<sup>665</sup> Μέσα στο γίνεσθαι της πίστης υπάρχει μία επιστροφή της ίδιας μας της προϋπόθεσης, η οποία δεν πραγματώνεται ως μία ανασκόπηση που γυρίζει στον εαυτό της αλλά ως πίστη η οποία επανέρχεται στην αρχέγονη προέλευσή της, στον Θεό.

Το αμάρτημα και η πίστη ως πνευματικά φαινόμενα συμπεριλαμβάνονται μέσα στον προσδιορισμό του ανθρώπινου εαυτού. Στην ένταση αυτών των φαινομένων βρίσκει τη βάση του ο νόμος «ύψωσης της δύναμης»<sup>666</sup> της εσωτερικότητας, ο οποίος ενισχύεται από μια ολοένα και έντονη συνείδηση η οποία διατηρεί στο άτομο την αμαρτία. Η ύπαρξη που ανακλύπει από το πνεύμα ενέχει μία εσωτερική ακολουθία ανώτερου επιπέδου, τουλάχιστον ως ιδέα. Αυτή όμως η διαδικασία εξελίσσεται εις βάρος του Εγώ και προκαλεί «ένα χάος χωρίς εσωτερικό συντονισμό, χωρίς κατεύθυνση, χωρίς ώθηση»<sup>667</sup>. Το άτομο, είναι έτσι ο εαυτός του μόνο μέσα στην αλληλουχία του αμαρτήματος. Η έννοια της αλληλουχίας του αμαρτήματος υπονοεί τη διαλεκτική δομή του ανθρώπινου εαυτού, όπου, όσο πιο έντονο είναι το πνευματικό φαινόμενο τόσο σαφέστερα επιτρέπει να αναφανεί το αντίθετό του. Η ανώτατη μορφή αυτής της διαλεκτικής αποκαλύπτεται στο γεγονός πως ό,τι έχει τεθεί μέσα στη συνείδηση, ταυτόχρονα δεν έχει τεθεί, διότι διακυβεύεται ξανά και ξανά.<sup>668</sup> Τα αντίθετα μέσα στη μεσολάβηση του πνεύματος δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά ανταγωνίζονται μεταξύ τους μέσα σε ένα διαρκή πόλεμο ανάμεσά τους. Στη συνέχεια ο Kierkegaard θα περιγράψει ολοκληρώνοντας τη θεματική παρουσίαση της απελπισίας τρεις εκδηλώσεις της απελπισίας σε σχέση με το αμάρτημα και τον εαυτό: Α) Το αμάρτημα να απελπίζεσαι για την αμαρτία Β) Το αμάρτημα να απελπίζεσαι για τη συγχώρεση των αμαρτιών (σκάνδαλο) και Γ) Το αμάρτημα να παραιτούμαστε από το χριστιανισμό modo ponendo, θετικό τω τρόπω, χαρακτηρίζοντάς τον σφάλμα.

Στην πρώτη περίπτωση το αμάρτημα είναι μία περιχαράκωση της συνείδησης μέσα στην ηθική περιοχή, εκδηλώνεται βέβαια μέσα από τη διαλεκτική αντιθετικών συναισθημάτων. Από τη μία πλευρά ως πρόοδος και ανύψωση στην περιοχή του καθαρού πνεύματος (δαιμονικού) και από την άλλη ως μια καταβύθιση στο αμάρτημα.

---

<sup>665</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 185-186.

<sup>666</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 207.

<sup>667</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 204.

<sup>668</sup> Τζαβάρας Γ., (2013), σ. 162.

Είναι η μορφή του εγωιστικού Εγώ, το οποίο δεν μπορεί από μόνο του να υποστηρίξει τον εαυτό του όσο και να δεχτεί τη χάρη. Αυτό εκφράζει η ψυχολογία του Μάκβεθ, όταν σκοτώνει τον βασιλιά και απελπίζεται για το αμάρτημά του.<sup>669</sup> Μέσα σε αυτή τη μορφή της απελπισίας το υποκείμενο εκφράζει έναν φανακισμό, μια αύξουσα ένταση του αμαρτήματος. Στη δεύτερη περίπτωση, από την εξέταση του Εγώ ενώπιον του Θεού και τη θεώρησή του ως βάση της συνειδησιακής βαθμίδας ορισμού της αμαρτίας, η παρουσίαση της απελπισίας θα αναχθεί στο Εγώ προ του Χριστού. Το Εγώ, όπως ήδη έχουμε περιγράψει, ενώπιον του εαυτού του απελπίζεται από αδυναμία ή από πρόκληση έναντι του εαυτού του. Το άτομο ενώπιον του Χριστού βρίσκεται στο όριο της ανώτερης πνευματικής του εσωτερίκευσης, διότι μόνο εν Χριστώ αληθεύει ότι ο Θεός είναι ο σκοπός και το μέτρο του ανθρώπου ή το μέτρο και ο σκοπός Του. Έν Χριστώ το ζήτημα για τον άνθρωπο δεν είναι να είναι ο εαυτός του, αλλά να είναι αμαρτωλός, να έχει δηλαδή συνείδηση της ατέλειάς του.<sup>670</sup> Τώρα η αδυναμία και η πρόκληση εκφράζονται αλλά είναι αντίθετα συναισθήματα. Η διαλεκτική της δυνατότητας με την πραγματικότητα έχει αντιστραφεί, το άτομο αρνείται τη συμφιλίωση και τη συγχώρεση που του προσφέρεται από το Θεό.

Ο Kierkegaard θα επιχειρήσει να ερμηνεύσει τη σημασία της απελπισίας για τη συγχώρεση των αμαρτιών μέσα από την έννοια του σκανδάλου. Το σκάνδαλο στη σχέση του με την πίστη αποτελεί τον πυρήνα του δόγματος του χριστιανισμού, διότι οφείλουμε να σκανδαλιστούμε με το παράδοξο του αμαρτήματος, προκειμένου να κάνουμε το άλμα στην πίστη· μέχρις εδώ όλες οι μορφές της απελπισίας είναι η πραγματικότητα του αμαρτήματος, η απελπισία είναι αμαρτία<sup>671</sup>. Είναι το αμάρτημα που πρέπει να βρίσκεται εντός της απελπισίας, διότι η απελπισία είναι μία ουσία που δεν έχει πρόπουσα αντίληψη του εαυτού της, ούτε σχετίζεται με τον εαυτό της δεόντως, ως μία απαραίτητη συνέπεια της ακατάλληλης αντίληψης για τον εαυτό της. Αυτό για τον Kierkegaard, σημαίνει ότι κάποιος δεν μπορεί να στοχαστεί ή να σχετισθεί με τον εαυτό του, χωρίς να έχει αυτό που ο Kierkegaard αποκαλεί «δέουσα αντίληψη για το Θεό» και να σχετίζεται

---

<sup>669</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον-Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 210, «εφεξής δεν υπάρχει τίποτα σοβαρό στη ζωή· όλα είναι πια τιποτένια· η δόξα και η χάρη πέθαναν».

<sup>670</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 216.

<sup>671</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 218.

καταλλήλως μαζί Του.<sup>672</sup> Με άλλα λόγια, η σωστή αντίληψη και η σχέση με τον εαυτό μας αναπόσπαστα σχετίζεται με την πρέπουσα σχέση και αντίληψή μας για το Θεό.<sup>673</sup> Το αμάρτημα έχει τη σοβαρότητα με την οποία πρέπει να το αντιμετωπίζουμε μόνο στην πραγματικότητά του μέσα στο άτομο, «το δικό σου ή το δικό μου»<sup>674</sup>. Η θεωρία όμως αφαιρεί το Άτομο, γεγονός που αντιβαίνει στη διαλεκτική του αμαρτήματος και αυτό είναι το αφετηριακό σημείο του χριστιανικού δόγματος. Η κατάχρηση της έννοιας του αμαρτήματος ως είδους από τη θεωρία δεν έλαβε υπόψη της ότι αυτή δεν ομαδοποιεί τους ανθρώπους σε μία κοινή έννοια για να συγκροτήσει μια κοινωνία ή μια συντροφιά· με τον ίδιο τρόπο, όπως δεν υπάρχει γι' αυτήν κοινωνία των νεκρών, έτσι η θεωρία διασπείρει τους ανθρώπους και τους καθιστά μια ανύπαρκτη κοινωνία αμαρτωλών. Από την άλλη μεριά όμως, ισχυρίζεται ο Kierkegaard, αντιφάσκουν υιοθετώντας ότι αυτή η πεπτωκία «φυλή»<sup>675</sup> δια του Χριστού ξανάγινε αγαθή άπαξ δια παντός. Η δυνατότητα του σκανδάλου έτσι όμως αφαιρέθηκε από το Άτομο, του αφαιρέθηκε το πελώριο βάρος του Θεού, το οποίο ταυτόχρονα όσο ταπεινώνει άλλο τόσο ανυψώνει τον άνθρωπο. Εδώ εμφανίζει ο Kierkegaard την υπεροχή του Ατόμου έναντι του είδους. Επισημαίνει ότι η θεωρία αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως κατώτερο του είδους του, μπορεί δε να ξεχώρισε τον άνθρωπο ως είδος από τα ζώα, αυτός όμως κινδυνεύει να απολέσει το ουσιαστικότερο χαρακτηριστικό του, την ατομικότητά του. Μόνο δια μέσου της ατομικότητας το άτομο είναι ικανό να αποκαθιστά την αιώνια σχέση του με το Θεό, τον εαυτό του<sup>676</sup>, ο άνθρωπος διαφορετικά είναι σε κίνδυνο ως Άτομο και ως γένος. Ο Θεός δεν έχει ανάγκη από τις ατομικές αφαιρέσεις, δεν αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως βασιλιάς ή με το κύρος ενός «ελευθερόφρονος Συντάγματος»<sup>677</sup>, για το Θεό ζουν μόνο επιμέρους άνθρωποι. Ενώ δε, κάτω από την έννοια του ανθρώπου δεν μπορούν να υπαχθούν τα επιμέρους πράγματα, λόγω της ιλιγγιώδους ποιοτικής διαφοράς από τον άνθρωπο, η έννοια του Θεού περιλαμβάνει τα πάντα. Καμμία έννοια δεν τίθεται σε διαπραγμάτευση σχετικά με την ύπαρξη και τη φύση του Θεού, πόσο μάλλον η

---

<sup>672</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 218-219.

<sup>673</sup> Coleman D., (2013), p. 77.

<sup>674</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 230.

<sup>675</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 230, σημ.

<sup>676</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 231, σημ.

<sup>677</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 231.

απαλλαγή από την κατηγορία της αμαρτίας, είτε μέσω άρνησης είτε μέσω υπεροχής.<sup>678</sup> Αυτό είναι ένα μέτρο που δεν ισχύει για το Θεό, μία τέτοια θεώρηση είναι βλασφημία και αντίφαση σε σχέση με τις ιδιότητες που αποδίδονται στο Θεό από τους ανθρώπους. Δεν υπάρχει ανθρώπινο μέτρο, δεν υπάρχει μέτρο ενώπιον του Θεού, όταν δε ο Θεός συγχωρεί τις αμαρτίες του ανθρώπου, η ποιοτική τους διαφορά είναι η μόνη κατηγορία που δεν μπορεί να αποδοθεί στον άνθρωπο, γιατί αυτός δεν μπορεί να συγχωρέσει αμαρτίες.<sup>679</sup> Το σκάνδαλο εδώ, σύμφωνα με τη διδασκαλία που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος οφείλει να μοιάσει στον Θεό, είναι στο όριο του και αποτελεί τον πλέον αποφασιστικό καθορισμό της υποκειμενικότητας για τον επιμέρους άνθρωπο.<sup>680</sup> Εδώ ο άνθρωπος μπορεί να ολοκληρώσει την ατομικότητά του. Το σκάνδαλο δεν είναι δυνατόν να αφορά μια αφηρημένη έννοια, στόχο του έχει τον άνθρωπο που σκανδαλίζεται, γίνεται δηλαδή πραγματικό και αποκτά δύναμη, μόνο «κάθε φορά που ένας άνθρωπος, ως Άτομο σκανδαλίζεται.»<sup>681</sup> Συνέπεια αυτής της ιδιότητας του σκανδάλου είναι ότι αυτό αναφέρεται στο Άτομο. Το σκάνδαλο έτσι είναι το όριο που θέτει ο χριστιανισμός στον άνθρωπο, είναι η πρόκληση και η πρόσκληση του ανθρώπου για να αναγνωρίσει την ύπαρξή του, να πιστέψει και να κατακτήσει τη φύση του. «Τώρα μίλησα, λέει ο Θεός εξ ουρανού. Θα ιδωθούμε στην αιωνιότητα. Εντωμεταξύ, μπορείς να κάνεις ό,τι νομίζεις, αλλά η Κρίση σε αναμένει.»<sup>682</sup> Η παραχώρηση της αναγνώρισης του σκανδάλου (του αμαρτήματος) από το Άτομο στην αφηρημένη έννοια της Κρίσης, η οποία μπορεί να εφαρμόζεται μαζικά στους ανθρώπους μέσω της έννοιας της αρετής, είναι για τον Kierkegaard ουσιαστικά αναίρεση της συνείδησης του ανθρώπου.<sup>683</sup> Είναι απομάκρυνση από τον εαυτό του, η απώλεια της μοναδικής του ευκαιρίας να εδραιώσει το θέλημα του χριστιανισμού. Το πλήθος δεν εκπληρώνει τη βούληση του Θεού, η ατομική συνείδηση δεν είναι μία δικογραφία, ο άνθρωπος δεν είναι αθώος ή ένοχος, είναι μόνο ένοχος ενώπιον του Θεού. Γι' αυτό η απελπισία για τη συγχώρεση των αμαρτιών είναι σκάνδαλο και το σκάνδαλο «η ύψωση της δύναμης του αμαρτήματος»<sup>684</sup>. Μόνο έτσι εδραιώνεται η

---

<sup>678</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 233.

<sup>679</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 233.

<sup>680</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 233.

<sup>681</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 234.

<sup>682</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 234.

<sup>683</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σσ. 235-237.

<sup>684</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 238.

αντίθεση αμαρτίας-πίστης και όχι η αντίθεση αμαρτίας-αρετής, η οποία αποδυναμώνει τη φύση της ατομικότητας, του εαυτού.

Στην τρίτη μορφή διάκρισης της σχέσης του αμαρτήματος με την απελπισία, το αμάρτημα εκλαμβάνεται ως παραίτηση από το χριστιανισμό *modo ponendo*, (με θετικό τρόπο) χαρακτηρίζοντας το χριστιανισμό σφάλμα. Αυτό το αμάρτημα είναι ενάντια στο Άγιο Πνεύμα.<sup>685</sup> Μέσα στην απελπισία του το άτομο στρέφεται κατά του εαυτού του, απομακρύνεται με αυτό τον τρόπο από το Εγώ του, «τί φοβερή γνώμη, θα πρέπει να έχει το Εγώ για τον εαυτό του!»<sup>686</sup>. Ο άνθρωπος έχει πλέον περάσει από την άμυνα, την αγωνία, την απελπισία ενώπιον του Θεού, στην επίθεση. Μέχρι τώρα η απελπισία για το αμάρτημα ήταν μία κάλυψη ή μία απόκρυψη, το άτομο διαρκώς υποχωρούσε και το αμάρτημα έβρισκε πάντα μία θέση όλο και πιο βαθιά μέσα στο υποκείμενο υποκαθιστώντας τον εαυτό του.<sup>687</sup> Όταν ο άνθρωπος απελπίζεται για τη συγχώρεση των αμαρτιών, διάκειται θετικά στην προσφορά της θείας Χάριτος, όταν όμως παραιτείται από το χριστιανισμό διότι τον θεωρεί ψεύδος ή απάτη, αυτός είναι ένας πόλεμος ενάντια του Εαυτού του, ένας πόλεμος αμυντικός. Μέχρι εδώ το άτομο αναγνώριζε την ανωτερότητα του θείου, τώρα όμως το αμάρτημα περνάει στην επίθεση.

Η διδασκαλία του χριστιανισμού μιλάει για τον Άνθρωπο –Θεό και τη συγγένεια μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Με το σκάνδαλο διασφαλίζεται ο Θεός έναντι μιας υπερβολικής προσέγγισης εκ μέρους του ανθρώπου. Η διαλεκτική του σκανδάλου προστατεύει το χριστιανισμό από κάθε ανθρώπινη προσπάθεια παρανόησης της σχέσης μεταξύ θείου και ανθρώπινου. Ο ενσαρκωμένος Θεός, μας υπενθυμίζει ο Kierkegaard, αν ο άνθρωπος μπορούσε να είναι συγγενής του αυτούσια χωρίς επιφυλάξεις θα καταντούσε «επινόηση ενός παλαβού Θεού»<sup>688</sup>. Μπορεί η χριστιανική διδασκαλία να μιλάει για την ενανθρώπιση του θείου, αλλά δεν παραβλέπει την ποιοτική διαφορά. Η θλίψη που εκδηλώνεται στο Χριστό έγκειται ακριβώς στο ότι δεν μπορεί να παραβλέψει αυτή τη διαφορά. Δεν μπορεί και δεν πρέπει να καταργήσει τη δυνατότητα του σκανδάλου, διότι τότε ο άνθρωπος δεν αναγνωρίζει την αθλιότητά του, παραμένει δέσμιος του σκανδάλου. Ο Kierkegaard επιμένει ότι η ενσάρκωση του Θεού δεν είναι σε καμμία περίπτωση μία

---

<sup>685</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 238.

<sup>686</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 239.

<sup>687</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 239.

<sup>688</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 241.

κίνησης συγχώρεσης. Την τελευταία κατήχηση του Χριστού «Μακάριος όποιος δεν με δει σαν αφορμή σκανδάλου», την εξισώνει με την προτροπή του Αποστόλου Παύλου από την προς Κορινθίους Επιστολή του, «Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν», (Προς Κορινθίους Α' ΙΑ' 28) η οποία πρέπει να αποτελεί μία ακατάπαυστα επαναλαμβανόμενη επιταγή προς τον καθένα. Μια προστασία από την αμέλειά μας να πιστέψουμε στο Χριστό, χωρίς να έχουμε λάβει υπόψη μας τη δυνατότητα του σκανδάλου.<sup>689</sup>

Εκείνος όμως που δεν σκανδαλίζεται, για τον Kierkegaard, σημαίνει ότι για να πιστέψει πρέπει πρώτα να λατρεύει, θέτοντας ιλιγγιώδη άβυσσο ανάμεσα στο λατρεύοντα και το λατρευόμενο. Έτσι όμως διατηρείται η διαλεκτική δυνατότητα του σκανδάλου,<sup>690</sup> στην περίπτωση αυτή έχουμε απώλεια της εσωτερικότητας του ατόμου. Το άτομο σ' αυτές τις περιπτώσεις αδυνατεί να ενεργοποιήσει την εσωτερίκευση των βιωμάτων του και να τα εξωτερικεύσει ως ενότητα, δεν δύναται δηλαδή να αναιρέσει την αντίφαση μεταξύ της αντίληψής του και του βιώματός του. Έτσι το άτομο εκδηλώνει τη στέρηση της εσωτερικότητας με μία μορφή δαιμονισμού, στην προκειμένη περίπτωση ως απελπισία για την απόκτησή της εσωτερικότητας. Στην περίπτωση του σκανδάλου που συζητάμε εδώ, το άτομο αδυνατώντας να εξωτερικεύσει τη σχέση του με το θείο εν Χριστώ, δηλώνει ότι ο χριστιανισμός είναι ψέμα και απάτη, δεν αποδέχεται την πραγματικότητα του Χριστού, ούτε ως δοξασία ούτε ως ορθολογική σύλληψη. Αρνούμενος αφενός τη δοξασία η εξωτερικεύσή του δε βλέπει το Χριστό ως έναν απλό άνθρωπο παρά είτε ως μία επίφαση είτε ως μία αφηρημένη έννοια του ανθρώπου, την οποία μπορεί να πραγματώνει ποιητικά ή μυθολογικά, χωρίς να αναγκάζεται να αντιμετωπίζει την πραγματικότητά της.<sup>691</sup> Αρνούμενος αφετέρου την ορθολογική εξωτερίκευση, δεν μπορεί και να θέλει «να αξιώσει την θεία ιδιότητα.»<sup>692</sup>. Εδώ ο Kierkegaard κορυφώνει την εσωτερική αντίφαση του ατόμου, το άτομο μπορεί να αρνηθεί το Χριστό αρνούμενο το παράδοξο μόνο ως καθαρό πνεύμα, ως δαίμονας, καθιστώντας το Χριστό επινόηση του διαβόλου. Το σκάνδαλο ως εκδήλωση της προκλητικής απελπισίας φανερώνει την «ανώτατη ανύψωση του αμαρτήματος»<sup>693</sup> το

<sup>689</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας* σ. 246-247.

<sup>690</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας* σ. 246.

<sup>691</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 251 «που δεν άπτεται της πραγματικότητας».

<sup>692</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 251.

<sup>693</sup> Kierkegaard S., (1999), *Ασθένεια προς Θάνατον - Η Έννοια της Απελπισίας*, σ. 251.



οποίο το Εγώ δεν το βλέπει όσο επιχειρεί να πλησιάσει το Χριστό λατρεύοντάς Τον. Αυτό είναι ορατό και μαζί μ' αυτό η αιώνια σχέση μας με το θείο μόνο αν εδραιώσουμε την αντίθεση ανάμεσα στο αμάρτημα και την πίστη, διότι με την πίστη αποδεχόμαστε το αμάρτημα και εξωτερικεύουμε στην πράξη την εσωτερικότητά μας και τη σχέση μας με τη δύναμη που έθεσε το Εγώ. Καταργούμε με την πίστη τις αντιφάσεις στη σχέση σώματος και ψυχής, και το πνεύμα ήρεμο βιώνει τη σχέση του με το θείο, καταργώντας εν ζωή το θάνατο ως ασθένεια του πνεύματος. Το άτομο βιώνει τη στροφή στο εσωτερικό του ως ελευθερία επιλογής του Εαυτού του, ελευθερία του πνεύματος, εκτελώντας στη στιγμή την κίνηση της επανάληψης. Ο Kierkegaard συμπυκνώνει σε μία φράση την έννοια της ατομικότητας ως φορέα του ελεύθερου πνεύματος του ατόμου και την ορίζει ως μοναδικό παράγοντα για την ελεύθερη δράσης του ατόμου. «Με άλλα λόγια, εάν αυτό που επιλέγω δεν υπάρχει αλλά έρχεται σε ύπαρξη απολύτως διαμέσου επιλογής, τότε δεν επέλεξα, τότε δημιούργησα. Αλλά δεν δημιουργώ τον εαυτό μου επιλέγω τον εαυτό μου. Επομένως, αν και η φύση δημιουργήθηκε από το τίποτα, αν και ο εαυτός μου σαν άμεση προσωπικότητα είμαι δημιουργημένος από το τίποτα, Εγώ ως ελεύθερο πνεύμα είμαι γεννημένος εκτός των αρχών (νόμων) των αντιφάσεων και είμαι γεννημένος με επιλογή του εαυτού μου».<sup>694</sup> Με αυτή τη φράση ο Kierkegaard υποδεικνύει ότι όλη η αντίφαση της ανθρώπινης ύπαρξης βρίσκεται στην παγίδα που η ίδια στήνει για το Εγώ της όταν επιχειρεί να την ερμηνεύσει αγνοώντας τον καταλυτικότερο παράγοντα των συναισθημάτων της αντίφασης, το πνεύμα της.

---

<sup>694</sup> Kierkegaard S., (1983), *Either/or*, Vol. I trans. By David and Lillian Marvin Swenson, vol. II trans. By Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press, p. 216, Part II.

## Επίλογος

Μέσα από την έρευνα που επιχειρήθηκε σχετικά με τη θεώρηση της ατομικότητας διαπιστώθηκε ότι σύμφωνα με τον Kierkegaard, μπορεί εντός της ατομικότητας να λαμβάνει περιεχόμενο η υπαρξιακή δυνατότητα του ανθρώπου ως ένα διαρκές γίνεσθαι, μία επανάληψη. Η κατανόηση αυτής της διαδικασίας εφοδιάζει το υποκείμενο με τα γνωρίσματα της ατομικότητας· ήτοι της αποδοχής της ύπαρξής του ως ένα Εγώ το οποίο οφείλει να επιδιώκει την εγκαθίδρυση μιας σχέσης με τον Εαυτό του, ο οποίος βρίσκεται διαρκώς μεταξύ του περατού και του απείρου, του αιωνίου και του έγχρονου. Από την εξέταση των παραγόντων οι οποίοι θεωρούνται ως προϋπόθεση για την έναρξη αυτής της γεγονικής διαδικασίας, στην πρώτη ενότητα με την ανάλυση της αλήθειας διαπιστώθηκε ότι το άτομο έχει μόνο μία δυνατότητα πρόσβασης στην αλήθεια. Την αναγνώριση της διαφοράς του από την πηγή της αλήθειας του και την υιοθέτηση της πίστης ως κινητήριο μοχλό αυτής της διαδικασίας της γεγονικότητας στην καταπολέμηση της αμφιβολίας της γλώσσας. Η γνώση της αλήθειας και η πηγή της είναι το βασικό αναθεωρητικό πρόγραμμα του Kierkegaard, μέσω του οποίου επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει την ταυτότητα της γνώσης και μέσω αυτής την ταυτότητα του υποκειμένου ως ατομικής ύπαρξης, εντός του πεδίου της εσωτερικότητας. Η ταυτότητα αυτή ανιχνεύτηκε στην τομή των στοιχείων της ανθρώπινης ύπαρξης, ήτοι το χρονικό, το σωματικο-ψυχικό και το πνευματικό, με την εισαγωγή της έννοιας του παραλόγου. Το παράλογο είναι γέφυρα μέσω της οποίας επιτυγχάνεται το διαρκές πέρασμα από το ψυχικό πάθος, το παράδοξο, στη σύγκρουση με το πνεύμα και την κατάργηση της

σύγκρουσης με την αποφασιστική επιλογή του ατόμου. Η επιλογή είναι η είσοδος της ύπαρξης στην κατανόηση της αλήθειας της και η αποδοχή της αιώνιας φύσης της ως προϋπόθεση και δώρο Θεού.

Αυτό επιτυγχάνεται με ένα άλμα του υποκειμένου στην πίστη, είναι μία κίνηση που προκύπτει από την ελεύθερη βούληση του ατόμου και λαμβάνει χώρα εκτός της διάνοιας, μέσα στη συνείδηση του υποκειμένου, όταν συγκρούεται με τα όριά της και εγκαταλείπει το παράλογο για να εισέλθει στο παράδοξο της ενσάρκωσης του θείου. Αυτό αποτελεί σκάνδαλο για την ανθρώπινη διάνοια, είναι όμως η δίοδος, το άλμα που οδηγεί στην ατομικότητα, εντός της οποίας το άτομο καλείται να επαναλαμβάνει αυτή την κίνηση εντός του παραλόγου και εξερχόμενο να επαναβεβαιώνει την ταυτότητά του εντός της πραγματικότητας της ιστορικής του συνείδησης, καθώς αποκαλύπτει τη δυνατότητα της ανθρώπινης σύνθεσής του.

Στη δεύτερη ενότητα με την ανάλυση της έννοιας της αγωνίας μέσα από τις μεταβάσεις της παρακολουθήσαμε το ποιοτικό άλμα του υποκειμένου ως ελεύθερη πράξη που κινείται στον ορίζοντα του αδυνάτου. Πράξη η οποία το οδηγεί στην αναίρεση της αγωνίας με την ενσυνείδητη κίνηση του ατόμου προς την παραδοξότητα της θρησκευτικής του ύπαρξης. Η κίνηση αυτή του υποκειμένου λαμβάνει χώρα εντός μεταβατικών σταδίων διαδοχικά σε σχέση με τον δυνάμει πνευματικό εαυτό, κατόπιν προς τον εγκαθιδρυμένο εαυτό μέχρι την ανεύρεση του αιωνίου εαυτού και την εξάλειψη του αγωνιώδους συναισθήματος. Εντός αυτού του πλαισίου ο Kierkegaard, με την αρωγή του ιστορικού προσδιορισμού της σχέσης του υποκειμένου με την αιωνιότητα, αντιμετώπισε την έννοια της αμαρτίας με τη διατύπωση ερωτημάτων και θέσεων που αφορούν ουσιωδώς την έννοια της αμαρτίας. Με τα ερωτήματα αυτά επιδίωξε να συλλάβει εν τη γενέσει του το καθεστώς ένταξης της ατομικότητας σε ένα πεδίο ελευθερίας και ανελευθερίας, καθώς εξέταζε τους πολλαπλούς και δυσαρμονικούς τρόπους συσχέτισης του υποκειμένου με την ελευθερία.

Με την τρίτη ενότητα, μέσα από τη θεματοποίηση της πίστης, διαπιστώθηκε η κρισιμότητα της ηθικής δραστηριότητας του υποκειμένου στην προσπάθειά του να πραγματώσει την ηθική του συγκρότηση. Με το ερώτημα του δικαιώματος της αναστολής της προσωρινής κατάργησης των ηθικών κανόνων εντός της κίνησης της πίστης, έθεσε ο Kierkegaard το ερώτημα της σχετικοποίησης του ηθικού χρέους και την

απορρόφησή του από την αφαιρετική διάστασή του. Δύο στοιχεία καταλύτες όπου το άτομο απεμπολεί κάθε δυνατότητα για την κίνηση της πίστης. Το ηθικό δεν είναι συμβατό με οποιαδήποτε κανονιστική αρχή που το ορίζει ως καθήκον προς ένα καθήκον αφαιρώντας την ατομική συμμετοχή στην πράξη της απόφασης. Το ηθικό είναι η επιδιωκόμενη ατομική σχέση ευθύνης και επικοινωνίας με το απόλυτο. Σ' αυτή τη διαδικασία διακρίναμε ότι το άτομο δρα ως ηθικό υποκείμενο ασκούμενο μέσα στην ελευθερία του η οποία αποκλειστικά έχει ως στόχο να θέτει το άτομο ενώπιον της ενοχής του για τις εκάστοτε πράξεις του και δεν αποτελεί σε καμμία περίπτωση η πίστη μέσο για απαλλοτρίωση των ηθικών κανόνων. Το πεδίο εντός του οποίου το άτομο βρίσκει την οικεία του έκφραση σε σχέση με το απόλυτο, είναι αυτό της ατομικότητας.

Τέλος, στην τέταρτη ενότητα παρακολουθήσαμε τη συγκροτημένη σε Εγώ ατομικότητα να τίθεται ενώπιον του πιο κρίσιμου διλήμματός της καθώς πρέπει να αναγνωρίζει εντός της δυνατότητάς της τη στιγμιαία ενότητά της υπό την καθολικότητα της ανθρώπινης ενοχής, δηλαδή του αμαρτήματος. Μόνο έτσι μπορεί να αναιρεί την δυνατότητα και να την μετατρέπει σε πραγματικότητα, τη δική της, τουτέστιν να δρα ως Εαυτότητα. Το ηθικό υποκείμενο έχει ως έργο, σύμφωνα με τον Kierkegaard, να συνειδητοποιήσει τον καθολικό άνθρωπο σε μία συγκεκριμένη ενσάρκωση όπου το άτομο είναι ο εαυτός του και το γένος. Η ηθική λύση αυτής της αντίφασης απαρτίζει την ιστορία του ατόμου, με την οποία επίσης συμμετέχει ως ατομικότητα στην ιστορία του γένους και ενδιαφέρεται ουσιαστικά για την ιστορία κάθε άλλου ατόμου. Εδώ για τον Kierkegaard τίθενται όλα τα ηθικά και θρησκευτικά προβλήματα της ανθρώπινης ζωής.

Στην ένταση της διαλεκτικής του Εγώ εντοπίζει ο Kierkegaard την αντίφαση του εαυτού και του γένους, την οποία εξέθεσε ως αντίφαση μεταξύ αναγκαίου και δυνατού, εγκοσμίου και αιώνιου, όπου το γένος είναι ο φορέας του θανάτου ως τιμωρίας για το καθολικό αμάρτημα. Το Άτομο καλείται από τον Kierkegaard να αναγνωρίσει τον εαυτό του και να τεθεί ως Εαυτός σε μία απόλυτη και αποκλειστική σχέση με το Θεό, ουσιαστικά να δεχτεί την ύπαρξη του Θεού. Στη διαλεκτική αυτή αναδείχθηκε η δραματική ερμηνεία της εσωτερίκευσης της εξωτερικής αλήθειας, όπου σε κάθε αλήθεια έξω από το άτομο, για τον Kierkegaard, ακόμη και η δική του εξωτερική αλήθεια, η υψηλότερη έγκυρη σχέση, είναι γνωσιακή. Η γνώση είναι η κατανόηση του πιθανού και όχι η υλοποίηση της αλήθειας. Η γνώση της αλήθειας των πραγματικοτήτων του ατόμου

μεταστοιχειώνει τις σχέσεις σε δυνατότητες. Η μεγίστη πνευματική εγκυρότητα της γνώσης επιτυγχάνεται μέσω μιας εξισορρόπησης εναλλακτικών δυνατοτήτων με έναν απολύτως ανοικτό νου, συνειδητά όπως στην κορύφωση της απελπισίας όπου ο δαιμονικός νους αναγνωρίζει το σκάνδαλο.

Ο κίνδυνος για το άτομο ελλοχεύει όταν αναγνωρίζει την ύπαρξη του Θεού καταφεύγοντας στη λατρεία Του. Αυτό για τον Kierkegaard ισοδυναμεί με συνειδητή ή ασύνειδη άγνοια της ύπαρξής Του, καθώς έχει επανειλημμένα τονίσει ότι ο συλλογισμός προέρχεται από την ύπαρξη και δεν είναι συλλογισμός περί της ύπαρξης. Μία απόδειξη του Θεού έμμεση, δια της λατρείας, αφενός είναι μία ταυτολογία αλλά παράλληλα αποφεύγει την πραγματική δυσκολία, η οποία είναι να φέρει την ιδανική ουσία του Θεού σε σχέση με την αληθινή ύπαρξη. Η επιλογή της βούλησης στην πίστη είναι το μέσο με το οποίο η προσωπικότητα συγκροτεί, εκφράζει και αποκαλύπτει τον εαυτό της· έτσι ερμηνεύει ο Kierkegaard κάθε εσωτερη ηθικο-θρησκευτική πεποίθηση του ατόμου ως μία διερμηνευση του καθολικού της ζωής, μία έκφραση των εσωτερων της προσωπικότητας παρά ως μία συνέπεια της γνώσης. Η πίστη και η σωτηρία του ατόμου δεν θεμελιώνονται στις αντικειμενικές συνέπειες της λογικής, η σταθερή πεποίθηση της πίστης είναι ασύμμετρη με τις πιθανότητες και τις εκτιμήσεις της ιστορίας. Η πίστη είναι πέρα από κάθε θετική εξωτερική αντικειμενικότητα και το αντικείμενό της υπάρχει μόνο για το άπειρο υποκειμενικό ενδιαφέρον που συγκροτείται μέσω της ατομικότητας του ατόμου. Ενδιαφέρον διαμέσου του οποίου αυτό ζει και πράττει οδηγούμενο στη σωτηρία του, με την εκλογή της μιας και μοναδικής δυνατότητάς του, την αποδοχή της εγγενούς προϋπόθεσής του.

Είναι, θεωρούμε, εμφανές πως με την ανάπτυξη των εννοιών που επιχειρήθηκε κατέστη διακριτή η εμπειρισταωμένη έρευνα του Kierkegaard για την ατομικότητα και η οφειλή του ανθρώπου για τη συγκρότησή της. Καθώς μόνο δια μέσου της συγκρότησης εντός της ατομικότητάς του το άτομο δύναται να αναγεννηθεί, καταλύοντας τις δικές του αντιφάσεις, προκειμένου να αναγνωρίσει την ταυτότητά του ως άτομο-ανθρώπινο γένος. Ταυτότητα την οποία ο Kierkegaard βλέπει ως τη μόνη διέξοδο σωτηρίας του ανθρώπου, αναγνωρίζοντας τον κίνδυνο της ψυχοσωματικής ασθένειας και της πνευματικής απώλειας στην άρνηση του ατόμου να αποδεχτεί τη δική του υπευθυνότητα ως δρώσα ύπαρξη να κατανοήσει τον Εαυτό του. Τελικά, ο Kierkegaard με μέσο την κριτική της

ατομικότητας εκπεφρασμένη ως κριτική στη λογική επικυριαρχία στην ύπαρξη και κατά συνέπεια στη ζωή, αποκαλύπτει ως στόχο του την παρουσίαση της δικής του αντίληψης για την ηθική συγκρότηση του ατόμου και τη σωτηρία του.

## **Βιβλιογραφία:**

### **Πηγές:**

- Κίρκεγκωρ Σ., (1971), *Η έννοια της αγωνίας*, μτφρ. Τζαβάρα Γ., εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.
- Κίρκεγκωρ Σ., (1980), *Φόβος και τρόμος*, μτφρ. Σολωμού Αν., εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Κίρκεγκωρ Σ., (1999), *Ασθένεια προς θάνατον, η έννοια της απελπισίας*, μτφρ. Παπαγιώργη Κ., εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.
- Kierkegaard S., (1977), *Η επανάληψη*, εισαγ.-μτφρ.-σχολ. Σκοπετέα Σοφ., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.
- Κίρκεγκωρ Σ., (1998), *Φιλοσοφικά ψιχία ή κνήσματα και περιτιμήματα*, μτφρ. Παπαγιώργη Κ., εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.
- S. Kierkegaard, (1939), *Ο υποστασιακός στοχαστής*, μτφρ. Σφακιανάκη Γ., Περιοδικό: Νέα Εστία τευχ. 305, σελ. 1193-1198
- S. Kierkegaard, (2002), *Για το μυστήριο του ανθρώπου*, εκδ. Ευθύνη, Αθήνα.
- Kierkegaard S., (2009), *Concluding Unscientific Postscript* (Cambridge Texts in History of Philosophy) by Alastair Hannay.
- Kierkegaard S., (1983), *Either/or*, Vol. I trans. by David and Lillian Marvin Swenson, vol. II trans. by Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard S., (1958), «Johannes Climacus or, De Omnibus Dubitandum Est and Sermon», translated: with an assessment by T.H. Croxall, To: *A Library of modern*

*religious thought*, General Editor Henry Chadwick, Stanford University Press, California, <http://books.google.gr>, 19/06/2013.

## • **Ελληνική Βιβλιογραφία**

- Αριστοτέλους, (2003), *Περί Ποιητικής*, μτφρ. Μένανδρος Σ., εισαγ.-σχολ. ερμην. Συκουτρής Ι., εκδ. Εστία, Αθήνα.
- Ηλιόπουλος Π., *Το πρόβλημα του θανάτου κατά τον Δανό φιλόσοφο Ζαίρεν Κίρκεγκωρ*, Περιοδικό Οδός Πανός, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008, Τεύχος 139, σσ. 152-161.
- Ηλιόπουλος Π., *Eudaimonia in theories of Soeren Kierkegaard and Gregory of Nyssa*, in Schole, Volume 2, Issue 1/2008, pp. 160-167.
- Ηλιόπουλος Π., *The conflict between Stoic Reason and Kierkegaardian Faith: A Social Anagnosis*, in Annales de l'Université Craiova, serie Philosophie, n. 24 (2/2009), pp. 164-177.
- Κωσταράς Γ., *Soeren (1974), Kierkegaard, Ο φιλόσοφος της εσωτερικότητας, Αθήνα.*
- *Η Καινή Διαθήκη*, (1997), ερμ. Τρεμπέλα Μ., εκδ. Σωτήρ, Αθήνα.
- Μακράκης Μ., (1983), *Εμμένεια και υπέρβαση στη φιλοσοφία του Kierkegaard*, εκδ. Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν, Αθήνα.
- Νησιώτης Ν., (1956), *Υπαρξισμός και χριστιανική πίστις κατά τον Kierkegaard και τους συγχρόνους υπαρξιστάς φιλοσόφους Κ. Jaspers, Μ. Heidegger και J.P. Satre*, Αθήνα
- Πλάτωνος, (1939), *Γοργίας*, μτφρ.- εισαγ. – σχολ. Τζουμελάς Χ., εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
- Πλάτωνος, *Μένων*, εισαγ.-μτφρ.-σχολ., Τατάκης Β.Λάγιος Η., εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
- Σοφοκλέους, (1996), *Οιδίπους Τύραννος*, μτφρ. Μύρης Κ., εκδ., Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- Τζαβάρας Γ., (2013), *Υπαρξιακό νοητικό γίγνεσθαι κατά τον Kierkegaard*, <http://www.philosophicalbibliography.com>, 12/12/2013.
- Χαρακάτος Ν., (1989), *Η φιλοσοφική διάσταση της ειρωνείας στον Soren Kierkegaard*, περιοδικό Νέα Εστία, τευχ. 1496, σσ. 1424-1428, <http://www.greek-language.gr>, 18/03/2014

- Wahl J., (2012), *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού, Κίρκεγκωρ, Χάιντεγκερ, Γιάσπερς, Μαρσέλ, Σαρτρ*, μτφρ. Μαλεβίτσης Χ., εκδ. Αρμός, Αθήνα.
- **Ξένη Βιβλιογραφία**
- Coleman D., (2013), *Hegel and Kierkegaard's Soterio- Pneumatology: A contrastive–Analysis*, <http://www.etbu.edu>, 02/01/2014.
- Elleray R., (2007), *Kierkegaard and Socrates and Existential Individuality*, :<http://www.richmond-philosophy.net>, 20/10/2013.
- Dunning N.S., (1985), *Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety*, in Perkins R. (ed.) *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Mercer University Press, Macon, GA.
- Gallagher P., (1999), *The religious philosophy of “ Johannes Climacus”* treatise for Master of Arts, Religious Studies, McMaster University, Hamilton, Ontario.
- Humbert J. D., (1983), *Freedom and Time in Kierkegaard's The Concept of Anxiety*, <http://hdl.handle.net>, 25/03/2014.
- Hinkson C., (1993), *Kierkegaard's Theology Cross and Grace. The Lutheran and idealist Tradition in his thought*, <http://digitalcommons.liberty.edu>, 25/05/2014.
- Martyn J. De Nys, (2002), *Faith, self-transcendence, and reflection*, *International Journal of Religion* 51: 21-138.
- Storm D.A., (2014), *Commentary on Kierkegaard*, <http://sorenkierkegaard.org/>, 20/01/2014.
- Stack G., (1973), *Kierkegaard: The self and the ethical existence*, <http://www.jstor.org>, 25/02/2014, pp. 108-125
- Swenson D., (1916), *The anti-intellectualism of Kierkegaard*, pp. 567-586 from: *The Philosophical Review*, vol. XXV N.Y., Edited by J.E. Creighton with the cooperation of J. Seth.
- Swenson D., (1983), *Something about Kierkegaard*, Edited by Lillian Marvins Swenson, Published by: Mercer University Press, <http://books.google.es>, 16/05/2014.
- Wahl J., *A short history of existentialism*, <http://philosophymagazine.com>, 10/02/2014