

Človekov nemir*

Nemir pri svetem Avguštinu

Ugotovili smo lahko, da je s krščanskega vidika ne samo mogoče, ampak celo nujno potrebno najti notranje opravičilo za nemir in gledati nanj kot na vzgib, po katerem se človeška duša, ki se odreče vsakemu samozadovoljstvu in tudi sicer čutnemu svetu, osvobodi sama sebe in se na neki način poda milosti naproti. V tem smislu je treba razumeti tudi znameniti klic, s katerim se začnejo *Izpovedi* svetega Avgušтина: “*Velik si, Gospod, in hvale velike vreden; velika je tvoja moč in tvoji modrosti ni mere*. In tebe hoče hvaliti človek, ki je le drobci tvojega stvarstva, človek, ki *nosi s seboj svojo umrljivost*, ki nosi pričevanje svojega greha in pričevanje, *da se ti, Bog, prevzetnim ustavljaš*. In vendar – tebe hvaliti hoče človek, ki je le drobci tvojega stvarstva. Ti nas spodbujaš, da nam je radost tebe hvaliti, zakaj k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.” (I, 1)¹

Kmalu zatem pa se sveti Avguštin vpraša, kakšen je smisel in kakšne so sploh možnosti takega klicanja. “Kje je prostor v meni, kamor naj pride vame moj Bog?” se sprašuje. “Ker torej tudi jaz sem, čemu prosim, da pride vame, ki bi me niti ne bilo, ko bi tebe ne bilo v meni. (...) Ne bi me torej bilo, sploh me ne bi bilo, ko bi ti ne bival v meni. Ali bolje: ne bilo bi me, ko bi ne bival v tebi, *iz kogar je vse, po komer je vse, v komer je vse*.” (I, 2) In tako se množijo vprašanja, ki izvirajo in navideznega protislovja med Božjo vsepovsodnostjo in tem, da prosim Boga, naj pride vame, kakor da ga ne bi že bilo v meni.

Tu imamo torej resnično opraviti s samoizpraševanjem, ki si zasluži, da ga imenujemo mistični ali religiozni nemir, saj nikakor

ne gre za preprosto spekulativno radovednost. Vprašanje, ki si ga zastavljam, se najbolj bistveno in intimno dotika samega življenja moje duše.

Kot pravi Étienne Gilson v svojem *Uvodu v študijo o svetem Avguštinu*, ta nemir temelji v resnici na skrajni nezadostnosti in na osnovnem pomanjkanju, ki ga trpi človek kot ustvarjeno bitje, potegnjeno iz nič. Ker sam sebi ne zadošča na ravni biti, si prav tako ne more zadoščati na ravni spoznanja ali delovanja: toda ravno to pomanjkanje, ki ga trpi, ga usmerja k Njemu, ki ga edini lahko izpolni. Od tod ta nemir, ki nenehno muči človeka, ki pa ga rešuje ravno s tem, da njemu, ki je bil ustvarjen za Boga, ne dovoli, da bi našel mir in počitek drugje kakor v Bogu. Avguštin v *Božji državi* pripomni, da bi si lahko, ko bi bila naša narava delo nas samih, ustvarili svojo lastno modrost: “Naša ljubezen, ki bi izhajala iz nas samih in se vračala v nas same, bi zadostovala, da bi lahko srečno živeli, in ničesar drugega ne bi potrebovali, da bi jo uživali; ker pa ima naša narava za stvaritelja svoje biti Boga, ni nobenega dvoma, da nas mora, če želimo spoznati resnico (*ut vera sapiamus*), poučiti ravno On.” (II,25) On je tisti, ki mu pritiče, da nam deli to, kar sveti Avguštin imenuje *suavitas intima*, kar bi jaz najraje prevedel kot: “ta intimni, notranji balzam”, ki je začetek naše sreče.

Nadvse pomembno se mi zdi, da smo v tem kontekstu pozorni na to, kako je očitna izvirnost Avguštinove misli v neki meri vezana na dejstvo, da je bil konvertit in da ga je razmišljanje o lastnem spreobrnjenju pripeljalo do tega, da se je nenavadno jasno zavedel Milosti in njenega delovanja v nas.

Izpovedi nedvomno predstavljajo neprekosljivo pričevanje o tem poglavitnem trenutku spreobrnjenja, ki bo z racionalističnega vidika ostal vedno nerazumljiv, in vsak, ki se mu bo skušal približati od zunaj, bo neizogibno težil k temu, da ga bodisi popači ali celo izloči. Ni in ne more biti skupnega merila za izkušnjo, ki jo je doživel spreobrnjenec, in za način, kako se trudi to izkušnjo podati nekdo, ki je ni doživel in ki jo skuša nadomestiti z nečim drugim. Mislim, da se ne motim, ko pravim, da je razmišljanje o tej neizogibni različnosti eno izmed izhodišč eksistencialne filozofije, kakršna se je razvila v modernem času. V tem smislu smo lahko, in to ne brez razloga, videli v svetem Avguštinu začetnika tega, kar z barbarskim imenom, ki ga osebno zavračam, imenujemo eksistencializem.

Ali nas ta zapažanja oddaljujejo od naše teme? Jasno, da ne. Vedno sem moramo namreč zavedati, da nemir dobi pozitivno vrednost z vidika zavesti, ki je v sebi prepoznala delovanje milosti; o tem pa bo treba seveda ponovno spregovoriti, ko bomo prišli do Pascala.

Vendar je treba takoj pripomniti, da obratno ne drži oziroma se vsaj ne zdi, da bi držalo; da so primeri, ko je nemir pripoznan kot *vrednota*, ne da bi se tisti, ki občuti in priznava njegov pozitivni učinek, zavedal, da ga je obsijala milost. Toda pri svetem Avguštinu in pri vseh njegovega kova je ta vez očitna.

Dodati je treba, da gre za neposredno zvezo z evangelijskimi temami, ki sem jih omenjal zadnjič, kot je razvidno iz osme knjige *Izpovedi*, kjer sveti Avguštin pravi takole:

“Dobri Bog, kaj je to v človeku, da je rešitve kake duše bolj vesel, če je bil nad njo že obupal in je bila nevarnost, iz katere se je rešila, zelo velika, kot pa če je mogel zanjo zmerom upati ali če je bila nevarnost manj grozeča? (...) Kaj se potemtakem dogaja v duši, da je stvari, ki jih ljubi, bolj vesela, če jih

najde ali če jih dobi vrnjene, kot pa če bi jih bila zmerom imela? So namreč še drugi primeri, ki to izpričujejo, in vse polno dokazov, ki kličejo: ‘Tako je!’ (...) Prijatelj zbolil in utripanje žile napoveduje húdo; vsa srca, ki mu želé zdravja, so z njim vred bolna: obrne se mu na bolje, in čeprav še ne stopa čvrsto kot poprej, nastane tako veselje, kot ga ni bilo, ko je hodil še zdrav in krepak. Kaj je to, Gospod, moj Bog? (...) Joj mi, kako vzvišen si v svojih višavah, kako globok v svojih globinah! In nikjer se ne odmikaš od nas, a kako težko najdemo k tebi!” (8,3)

Tako lahko torej prepoznamo izjemno vlogo tega nemira, ki žene človeško dušo, da nenehno hodi od enega predmeta k drugemu (tu spet citiram Étienna Gilsona), kakor da bi ji bilo lahko polno zadovoljstvo, ki ji ga eno spoznanje ni moglo prinesti, dano od drugega; v resnici pa misel, vse dokler traja to iskanje, pa čeprav predpostavimo, da jo vodi od ene resnice k drugi, ne najde počitka in potemtakem tudi ne sreče. Kaj je torej sreča drugega kakor navzočnost dokončne resnice v duši, resnice, ki je obenem edino Dobro, saj je Bog. Toda to Dobro, ki si ga tako močno želimo, ta Resnica, po kateri hrepenimo, je na neki način že v nas; in razglabljanje o spominu je tisto, s čimer nam skuša sveti Avguštin pomagati, da bi vsaj zaslutili, kakšna bi bila lahko narava te notranje prisotnosti Boga v tistem, ki ga išče. Tu si je treba priklicati v spomin nepozabne strani iz desete knjige *Izpovedi*, kjer se svetega Avgušтина, ko razglablja o skrivnosti spomina, polasti pravo religiozno začudenje: “(...) tako utegnem po mili volji peti, četudi mi jezik miruje in grlo molči. Pri tem pa se mi one barvne predstave, čeprav so tudi navzoče, nič ne vmešavajo in mi ne prestrezajo misli, dokler si vzpostavljam drugi zaklad, ki se je natekel iz sluha. Enako je z drugimi podobami, ki so jih drugi čuti privedli in nakopičili: (...) Velika je moč spomina, o Bog, silno velika,

svetišče, veličastno in brezmejno. Kdo mu pride do dna? In vendar je to sila mojega duha in del mojega bistva, le da sam ne zaobjamem vsega, kar sem. Zato je duh pretesen, da bi samega sebe zaobjegal. Toda kje je tedaj tisti del njega, ki ga zaobjeti ne more? Mar izven njega in ne v njem? Kako tedaj, da ga ne zaobjame? Silno začudenje se mi poraja nad to uganko, strmeča osuplost me prevzema.” (10,8)

Kakor da bi bil torej v svojem bistvu neenak sam sebi in prevelik zase. Poglobljanje te skrivnosti bo svetega Avgušтина vodilo najprej do spoznanja, da je Bog sam na nek način prisoten v našem spominu, da pa bi bilo to seveda nepojmljivo, če bi bil spomin v nas kakor nekakšna posoda. Spomin mora biti v nas nekaj, kar je večje od nas samih, tako da Boga navsezadnje najdemo v Bogu, in ne kje drugje. Tako pravi sveti Avguštin v delu *O Sveti Trojici*, da se duša, ko se spomni svojega Gospoda, ker je prejela Duha, zelo dobro zaveda, da jo poučuje neka notranja avtoriteta, ki jo Duh izvaja nad njo. Ravno zato ker je Bog povsod v celoti, duša živi in se giblje v njem ter se ga lahko spominja.

Tako torej ne bi ljubili Boga, če nas ne bi najprej on ljubil. Ni je doktrine, v kateri bi tako absolutno prevladovala misel, da je Bog Ljubezen, in upravičeno je bilo rečeno, da je neki nauk avgušтинski, kolikor teži k temu, da se čimbolj vrti okoli pojma Ljubezni (*Charité*).

Jasno je torej, da je nemir tu samo nekakšen ferment ali, če hočemo, kakor kvas, brez katerega se duša ne bi mogla resnično spreobrniti, kajti ta kvas je delo Boga, delo Milosti, ki se vrši v globinah ustvarjenega bitja.

Nemir pri Pascalu

Če bi čas dopuščal, bi v nadaljevanju tega, kar sem povedal v zvezi s svetim Avguštinom, lahko na številnih primerih pokazal, da se še kak drug izraz krščanske duhovnosti, ki za-

gotovo ne sodi med manj visoke, ni dal ločiti od nekakšnega nemira, ki je daleč od tega, da bi kazal patološke ali bolezenske lastnosti, temveč enostavno odraža položaj verujoče duše v prisotnosti transcendentnega Boga, s katerim se želi združiti v svojem hrepenenju. Citiral bom eno smo besedilo, ki sem ga vzel iz *Meditativnih molitev* (*Oraisons méditatives*) Viljema Thierryjskega, enega najbolj duhovnih mož 12. stoletja:

“Boječa in zbegana duša se pripravlja na molitev k svojemu Bogu in se nenehno drži v rokah, kakor da bi ti hotela darovati samo sebe; vendar občuti strah vpričo tega, kar že pozna, in je zbegana zaradi tega, kar je novo; da bi te našla, nosi znamenje vere, vendar ji to znamenje še ne more koristiti. V iskanju Tvojega obličja, Gospod, tava v nevednosti, v popolnem nepoznavanju tega, kar išče. Prikazni v njenem srcu so ti odvratne kakor idoli. Duša Te ljubi takega, kakršnega te pozna prek vere, vendar Te duh ne more videti. V goreči želji, da bi videla tvoj obraz, ki mu žrtvuje svojo pobožnost in pravičnost, svoje darove in žgalne daritve, se še bolj muči, ker ne more takoj uzreti tvojega obličja. In ker še ni prejela razsvetljenja Tvoje vere, ko je že verjela, da jo ima, je včasih tako osupla, da skorajda misli, da ne veruje Vate, in se sovraži, ker se ji zdi, da Te ne ljubi. V Tebi se ji ni treba bati, da te ne ljubi, tej duši, ki jo muči tesnoba zaradi želje po tebi; tej duši, ki si te tako želi, da prezira vse, kar obstaja in celo samo sebe! Doklej še, Gospod, doklej?”

Človek bi rekel, da je nemir ne le neizogiben, ampak celo zdravilen, kolikor odgovarja neučakanosti verujoče duše, ki še vedno živi v temi stran od vere in trpi, ker ji še ni dano videti.

Pomembno se je zavedati, da tovrsten nemir ni tesnoba v pravem pomenu.

Traktat svetega Bernarda o Božji ljubezni je iz istega časa in z edinstveno silovitostjo

izraža podobne misli, ki so neposredno vezane na Avguštinovo izkušnjo. Prikazuje krog, v katerem hodijo brezbožneži, ki skušajo po naravnem vzgibu zadostiti svojemu poželenju in kakor blazneži ne vidijo tistega, kar bi jih lahko približalo njihovemu cilju: ne tistemu, ki požge, temveč tistemu, ki dopolni. "Volja, ki je v svojem delovanju popačena zaradi greha, hiti samo proti temu, kar jo lahko zadovolji, nečimrnost se mistificira, nepravilnost laže sama sebi. Toda tu je Bog, ki nas išče in nas prehiteva." Sveti Bernard si prizadeva, da bi nam pokazal, kako in po kakšni poti se bo človeška duša, ki jo bo od znotraj vodil Bog, ki je Ljubezen, dvignila iz teh nižin, kjer se lahko ljubi samo zaradi same sebe, na stopnjo, kjer se duša ljubi samo še zaradi Boga, in bo končno dosegla popolnost ljubezni, ki je sicer samo delež blaženih ob Vstajenju.

Tako kot pri svetem Avguštinu, ponavljam, nemir tudi tukaj nima lastnosti tesnobe.

Nasprotno pa je pri Pascalu razlika med nemirom in tesnobo pogosto zabrisana, in to tudi takrat, ko ne želimo, kot so počeli nekateri sodobniki, preveč poudarjati tega, kar bi lahko imenovali predromantični značaj Pascalove izkušnje.

Dejansko je nemogoče, da se nekomu, ki razmišlja o nemiru, misli ob tem ne bi vrtele okoli Pascala. Mislim, da lahko mirno trdimo, da pred sodobniki (med katere rade volje prištevam tudi Kierkegaarda, čigar pomembnost prihaja na dan šele v današnjem času) ni bilo nikogar, ampak res *nikogar*, ki bi znal bolje odkopati korenine nemira kot temeljne modalitete in prve izmed človeških izkušenj.

S tem v zvezi je prav, da upoštevamo *Razpravo o strasteh ljubezni*,² ki jo pripisujejo svetovljanskemu obdobju Pascalovega življenja (1652/53). Tukaj navajam prve vrstice:

"Človek se rodi, da bi mislil; niti hip mu ne mine, da bi tega ne delal; toda čiste misli, ki bi ga osrečile, če bi jih mogel vedno

prenašati, ga utrudijo in potarejo. Takšno življenje bi bilo zanj preveč enolično, da bi se mu mogel prilagoditi; nemir in dejanje sta mu lastna, to se pravi, da se mora včasih predati viharju strasti, katerih tako žive in tako globoke korenine čuti v svojem srcu."³

V nadaljevanju nam bo Pascal povedal, da obstajata dve strasti, ki najbolj pritičeta človeku in ki vsebujeta še veliko drugih: ljubezen in ambicija. Toda kako je mogoče ne videti, da se ti dve strasti kažeta v resnici kot dve obliki nemira v najmočnejšem pomenu besede? Navsezadnje Pascal s svojim *cor inquietum* uvede "nemirno srce", o katerem govori sveti Avguštin. V *Mislih* pravi Pascal: "Naša narava je v gibanju; popolno mirovanje je smrt." (129)⁴ In nikar ne pozabimo, da Pascal v tem sledi Montaignu in da kaže "Apologija Raymonda Sebonda" zelo podobno sliko naravnega človeka. "Človek nerad biva sam s seboj," pravi Pascal. "Vendar pa ljubi: torej si mora drugje poiskati nekaj, kar bo ljubil. To lahko najde samo v lepoti, ker pa je sam najlepše, kar je Bog kdajkoli ustvaril, mora v samem sebi odkriti vzor te lepote, ki jo išče izven sebe." Še bolj pomenljive so naslednje besede: "Navezanost na eno in isto misel utruja in uničuje človekega duha. Zato je včasih za trdnost in trajnost ljubezenskega užitka potrebno, da se ne zavedamo, da ljubimo; in to ne pomeni, da smo nezvesti, saj ne ljubimo drugega; s tem si nabere moči, da lahko bolje ljubimo. To se zgodi, ne da bi človek razmišljal o tem; duha kar zanese v to smer, narava to hoče in zapoveduje. Priznati je treba sicer, da je to zelo žalostna posledica človeške narave in da bi bili srečnejši, če nam ne bi bilo treba spreminjati mišljenja; vendar proti temu ni zdravila."

To osupljivo besedilo, ki na presenetljiv način napoveduje Proustovo psihologijo nestanovitnosti srca, čudovito prikazuje to, kar imamo lahko po mojem mnenju za izvirno

pojmovanje nemira pri Pascalu. Kot sem že napovedal, se s tem razkriva temelj nemira oziroma njegova zakoreninjenost v sami človeški naravi. Ko bo nato v *Mislih* govoril o dolgočasju, se bo izrazil podobno: "Za človeka ni nič tako neznosnega kakor popolno mirovanje, brez strasti, brez dela, brez razvedrila in prizadevanja. Takrat občuti svojo ničnost, zapuščenost, svojo nezadostnost, odvisnost, svojo nemoč in praznost." (I31) Pozornost pritegne predvsem zadnji izraz, "njegova praznost", ki nam po mojem mnenju omogoča, da se zavemo, do kakšne poglobitve duše in duha je prišlo pri Pascalu, odkar je bila napisana *Razprava*. Kadar mirujemo, se skorajda neizogibno znajdemo v prisotnosti svoje notranje praznine, in prav ta praznina je za nas pravzaprav neznosna. Vendar je tu še nekaj, in sicer dejstvo, da se ravno s pomočjo te praznine neizogibno zavemo bede svojega položaja, "tako bednega," pravi Pascal, "da nas nobena stvar ne more potolažiti, če o tem kaj več razmišljamo." (I39) Od tod potreba po razvedrilu: "Ljudje, ki

naravno občutijo svoje stanje, se ničesar tako ne boje kakor miru; vse bi napravili, da bi prišlo do zmešnjave. (...) V njih skrit nagon, ki jih sili k iskanju razvedrila in zunanje zaposlitve; ta ima korenine v njihovem občutju stalne bede." (*ibid.*) To misel Pascal dopolni še z eno opazko, da ima namreč človek še nek drug skriti nagon, ki je ostanek veličine naše prvotne narave in ki nam daje vedeti, da je sreča samo v mirovanju, ne pa v vrvenju. Ta dva nasprotujoča si nagona se v človeku izoblikujeta v nekakšen nejasen načrt, ki se skriva pred njegovim pogledom v globinah duše in ga nagiba k temu, da skuša prek vznemirjenja doseči mirovanje in si predstavlja, da bo zadovoljstvo, ki ga nima, dosegel takrat, ko bo premagal teh nekaj težav, ki jih ima pred seboj, in si s tem odprl vrata, ki vodijo v mirovanje.

Toda taka določitev najgloblje narave človeškega nemira nas ponovno pripelje do spoznanja, da je nemir v svojem bistvu tesnoba, in s tem se Pascal neizpodbitno kaže kot resnični predhodnik eksistencialnih filozofij,



Jana Vizjak: *Krik izgubljenega krila*, grafit in tempera/papir, 1987, zasebna zbirka.

kolikor vidijo le-te v tesnobi privilegirano metafizično kategorijo.

Od Pascala do Kierkegaarda

Videli smo, da je po Pascalu funkcija razvedrila ta, da postavi nekakšen zaslon med nas in neznosni pogled na naš položaj. V tem smislu lahko rečemo, da je razvedrilo samo plod nemira. Zavedati se je treba, da lahko ta naš položaj opazujemo na ravni počutij in trenutnih razpoloženj, da pa bolj poglobljena misel v njem prepozna metafizični ustroj, o katerem bi se z besedami modernega jezika dalo reči, da je v svojem bistvu paradoksalen. "Kaj je navsezadnje človek v naravi? Nič v primeri z neskončnostjo, in vse v primeri z ničem, nekaj srednjega med ničem in vsem. Brezmejno daleč od tega, da zaobjame skrajnosti, cilj stvari in njihov izvor sta zanj nezmagljivo zavita v nepredirno skrivnost. Enako nemočen je, da bi dojel nič, iz katerega je iztrgan, in brezmejnost, v katero tone. (...) Spoznajmo torej svojo danost: nekaj smo, nismo pa vse. Ta bit, ki je naš delež, nam odteguje spoznanje prvih začetkov, ki se rojevajo iz nič; in ta mali delež biti nam zastira vpogled v neskončno." (*Misli* 72)

Vsa Pascalova apologija je v tem, da skuša pokazati, da je edini resnični izhod iz tega naravnost obupnega položaja možen po poti navzgor, in sicer v dejanju, s katerim se ustvarjeno odpre milosti, ki ga vleče k sebi.

Kar zadeva problem, ki nas zanima, se nam, ljudem druge polovice 20. stoletja, zdi, da vodi pot od Pascala direktno h Kierkegaardu, kar pa seveda ne pomeni, da je Pascal neposredno vplival na Kierkegaarda. Slednji ga je nedvomno poznal, vendar ga citira le po redko in tvegano bi se mi zdelo reči, da je branje Pascala odločilno prispevalo k oblikovanju Kierkegaardove misli. Neizpodbitno pa je, da se zdi Pascal dovršen primer subjektivnega ali eksistencialnega misleca, kot ga je definiral Kierkegaard v svojem najpomem-

bnejšem filozofskem delu, namreč v *Postskriptumu k Filozofskim drobtinam*. Tega eksistencialnega misleca je treba razumeti v nasprotju z abstraktnim, čigar misel se razvija na področju čiste misli, ne da bi se pri tem oziral na potrebe ali naravnosti svojega lastnega bitja. Primer abstraktnega misleca je seveda Hegel. Nasprotno pa je eksistencialni mislec tisti, čigar mišljenje usmerjajo naloge in težave njegovega lastnega življenja, tako da je misel resnično v službi njegove eksistence. Ta mislec ni odmaknjen, kot je značilno za abstraktnega misleca, temveč se, nasprotno, strastno in z vsem svojim bitjem zaniমা za nekaj, kar se nahaja v srcu njegove eksistence; in temu je treba dodati, da je predmet njegove misli posameznik, pojmovan z vidika tega, kar je na njem edinstveno. Kierkegaard bo tako lahko zapisal, da je naloga subjektivnega ali eksistencialnega misleca, da razume samega sebe znotraj eksistence. To zajetje v eksistenco je bilo na neki način cilj, ki si ga je zastavila že grška misel, ki pa se kaže v povsem novi luči kristjanu, pri katerem gre za to, da se razume pred podobo ali po podobi Boga. Ob tem lahko jasno vidimo, da je želel Pascal priti ravno do tega zajetja. Seveda bi se dalo pokazati, da je Pascal presegel vsako filozofijo in končal v popolni ponižnosti in krščanski ljubezni, medtem ko Kierkegaard kljub vsemu nekako ostaja ujetnik lastnega razmišljanja.

Kaj je torej tesnoba za Kierkegaarda?

Sprva bi nas zamikalo pomisliti, da je pojav tesnobe pri njem v splošnem vezan na greh in njegove posledice. Smrt je plačilo za greh in ta smrt ni le telesna, temveč večna smrt duše. Zelo naravno bi bilo dopustiti, da je tesnoba nekaj, kar človek občuti spričo te druge smrti, ki je pogubljenje. V tem primeru bi šlo za odrešilno tesnobo, ki je Luthra, potem ko ga je nagnala, da je šel v samostan, spet pognala iz njega. Vendar je resnica veliko bolj zapletena. Pazljivo branje

Kierkegaardovega traktata *Pojem tesnobe* pokaže, da je za danskega filozofa ta pojav v jedru območja, ki ga raziskuje tisti, ki skuša razumeti, kako je greh sploh lahko mogoč. Rezultat te globoke analize je, da stanje nedolžnosti samo po sebi že vsebuje pogoj za možnost krivde ali, če hočemo, padca. "Nedolžnost je nevednost. V nedolžnosti človek ni določen kot duh, temveč je duševno določen v neposredni enotnosti s svojo naravo. Duh v človeku sanja (drugače povedano, še ne pozna razlike med dobrim in zlim, *op. avtorja*). (...) To je stanje miru in spokoja, vendar je istočasno nekaj drugega, kar ni nemir in spor, ker ni še ničesar, s čimer bi se sprlo. In kaj je to? Nič. A kako deluje ta nič? Tako, da rojeva tesnobo. To, da je istočasno tesnoba, je globoka skrivnost nedolžnosti."⁵ Takšna je opredelitev duha, ki sanja; ravno zato ker še ni resničnost v pravem pomenu besede, lahko sanja o tej resničnosti, ki je zaenkrat samo mogoča. Tu nam pride na pomoč psihologija otroka, da lahko razumemo, za kaj gre. Pri njem lahko dejansko naletimo na željo po dogodivščinah, po nenavadnem, po skrivnostnem. "Ta tesnoba," pravi Kierkegaard, "je za otroka tako pomembna, da ne more brez nje; četudi se je malo boji, se vendarle s sladkim nemirom zapleta v njene mreže. Pri vseh narodih, pri katerih se je otroštvo ohranilo kot sanjajoči duh, obstaja ta tesnoba; kolikor globlja je, toliko globlji je narod."⁶ Obratno pa bi se dalo reči, da je toliko manj duha, kolikor manj je tesnobe.

Zakaj pravzaprav duh občuti tesnobo? Ta nič, ali natančneje, ta skoraj nič, je njegova lastna možnost pogreznjenja v prepad. Človek se boji, da bo zdrsnil v prepad, in ta prepad je ravno njegov duh. Vendar je treba razumeti, da pri tem ne gre preprosto za abstraktno misel. Ta možnost ne zadeva opredeljivega bistva človeškega duha ali bitja, temveč njegov odnos do eksistence. Zdi se, kakor da bi tu odkrili tisto razsež-

nost biti, ki je ne bi mogel prepoznati nekdo, ki bi se zadovoljil s tem, da hodi po poti abstraktnega mišljenja.

Ravno v tem se Kierkegaard predstavlja kot resnični pobudnik eksistencialne filozofije; obenem pa je nadvse pomembna ugotovitev, da ta filozofija že od samega začetka obstaja v znamenju tesnobe. Sprva nas to dejstvo ne more drugega kot zbegati. Po pravici povedano bi ga lahko skušali razložiti tako, da bi se zatekli k nekaterim podrobnostim iz Kierkegaardovega življenja. Mar ni izrecno dejal, da ga je trda vzgoja s strani njegovega očeta morala pahnuti v žalost in tesnobo? To tesnobo najdemo povsod v njegovem življenju, še zlasti ob dramatični priliki njegove zaroke, ki se je na koncu morala razdreti; in ne glede na to, kako si razlagamo besede, ki si jih je izposodil pri svetem Pavlu in jih je pogosto uporabljal – "trn v mesu" – je povsem jasno, da gre tu za posebno obliko tesnobe. Vendar je očitno, da biografska razlaga ni zadostna. V najboljšem primeru nas lahko pouči o specifičnih pogojih, v katerih se je pri Kierkegaardu kot posamezniku pojavila misel, ki je kasneje pripomogla k prenovitvi filozofskega obzorja. Kot je zapisal Jean Wahl v opombi, ki govori o tesnobi in ki jo je postavil v apendiks k svoji najnovejši knjigi o eksistencialnih filozofijah, sta "ideja tesnobe in možnosti tesno povezani. V nas je neko védenje, ki se ne zaveda povsem, da je védenje, kajti možnost je obenem nevednost in poznavanje, ona je bit in nebit in doživlja se kot tesnoba." Ta prisotnost možnih dobrih in slabih stvari pa je ravno vzrok skušnjave. Kierkegaard pravi, da obstaja mikavna tesnoba, ki nas kakor kača s svojim pogledom uroči in nas nazadnje pahne v resničnost hudega.

Toda reči "možnost" v nekem smislu pomeni reči "svoboda". Tesnoba je vrtoglavica svobode, ker pa slednja tiči v lastni pasti in je na neki način ujetnica same sebe, mo-

remo in moramo reči, da smo obenem svobodni in določeni, nedolžni in krivi. Tako pride Kierkegaard še pred Dostojevskim do tiste globoke dvojnosti, ki tiči v jedru človeške bitja, ki ga obravnava, naj ponovimo, ne v njegovem bistvu kot v primeru klasičnih filozofij, temveč v njegovem obstoju oziroma kolikor obstaja. Isto bi lahko izrazili z besedami, da nas razmišljanje o tesnobi, torej o tem za duha značilnem odnosu do nič ali skoraj nič, pripravlja na to, da ga razumemo ne kot substanco, temveč kot ustvarjalni proces, kot *dogajanje*, kot dejavnost.

Ta zanj značilna dialektika se bo nadaljevala skozi tri ločena območja obstoja. Na stopnji estetskega obstajati pomeni loviti trenutke užitka, kar nam omogoča dostop do nekakšnega občutka polnosti. Don Juan – in še prav posebej Mozartov don Juan – je nekakšen prototip takšne estetske eksistence in v njem se že kaže strastno nagnjenje do neskončnega, vendar je to v svetu, ki pozna samo igro, laž in nezvestobo.

Kdor se odvrne od tega sveta in išče dopolnitev v samem sebi, doseže etično eksistenco, katere zgled je Sokrat, ki je človek reka "spoznavaj samega sebe." Vendar je Sokrat šele priča resnice in njegov nauk je kasneje okamenel v sistem ali pa v povsem cinična stališča.

Toda na tretji stopnji, ki je religiozna, pride človek do tega, da v prisotnosti Boga zanika samega sebe. Ta obup je dejansko bolezen za smrt, vendar ta smrtna bolezen po nadvse skrivnostnem paradoksu ne vodi v smrt, nasprotno: ravno s pomočjo obupa in prek njega reši jaz samega sebe; tisto večno in neuničljivo doseže ravno zato, ker je ta obup nekakšen smrtonosen skok vpričo Boga v prepad vere. Šibkejši ko je človek, močnejši je Bog v njem. Močnejši ko je človek, šibkejši je Bog v njem. V veri tisto transcendentno vdre v človeško resničnost, ki se spremeni v absolutno eksistenco.

Prevedla Sonja Capuder

* Prevod obsega V. do VII. poglavje knjige Gabriel Marcel, *L'homme problématique: Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris 1998.

1. Avrelij Avguštin, *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Mohorjeva družba, Celje 1991.
2. Avtorstvo je sporno (*op. avtorja*).
3. B. Pascal, *Razprava o strasteh ljubezni*. Prevedel Silvester Škerl. Ljubljana, 1943.
4. B. Pascal, *Misli*. Prevedel Janez Zupet. Mohorjeva družba, Celje, 1986.
5. S. Kierkegaard, *Pojem tesnobe*. Prevedel Primož Repar. Ljubljana, 1998; str. 51-52.
6. *Ibid.*, str. 53.