

Izbira in odločanje Ontološka razsežnost etičnega pri Kierkegaardu

PRIMOŽ REPAR

Lili Novy 25

SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Če hoče določena misel doseči stvarnost, potem vselej izhaja iz konkretne bivanjske situacije, kakorkoli je že ta zastavljena. Kot kritika svojega časa pomeni poziv k premeni. Kierkegaardova misel, o kateri je govora v tej razpravi, izhaja iz tremeljnega vpraševanja o tesnobi, ki je izvir porekla človekove eksistence, kot jo vidi ne le začetnik eksistencializma, ampak tudi njegovi številni nadaljevalci v 20. stoletju kot sta npr. filozof in prozaist Sartre ter teolog Tillich. Pričujoča razprava govori o problemu izbire in odločanja, ki v razmerju do pristnega človekovega razpoloženja, ki je razpoloženje tesnobe, predstavlja nerešljiv filozofski problem. Filozofija na način znanosti vselej govori jezik identitete, ki je temu, tako zastavljenemu problemu, neustrezna. Vprašanje izbire in odločanja se tako dotika zastavka drugosti. To pa pomeni razlastitev sebstva in izgnanstvo iz epistemološke paradigme. Začetek filozofskega diskurza je tako prostor razlike. Tu se šele začenja avantura etičnega razmisleka.

Ključne besede: tesnoba, izbira, identiteta, drugost, obup, etično, razlika

ABSTRACT

CHOICE AND DECISION

THE ONTOLOGICAL DIMENSIONS OF THE ETHICAL IN KIERKEGAARD

If a thought is to reach reality, it must necessarily be derived from a given situation of existence. As a criticism of its time a thought is a call to change. Kierkegaard's thought, discussed here, derives from a basic questioning of the anxiety that is the source of man's existence, as seen not only by this founder of existentialism but also many of his followers in the 20th century, such as the philosopher Sartre and theologian Tillich. This paper discusses the problems of choice and decision that in relation to man's true inclination, that of anxiety, represents and unsolvable philosophical problem. Philosophy in the scientific sense always speaks the language of identity and this language is useless for this problem. The question of choice and decision thus touches on the founding of the other. And this means the dispossession of the self and banishment from the paradigm of epistemology. The beginning of philosophical discourse is thus the space of difference. And this is only the beginning of the adventure of ethical thought.

Key words: anxiety, choice, identity, otherness, despair, ethical, difference

1. Vprašanje tesnobe kot izvira eksistirajočega

Kaj je tisto, zaradi česar Kierkegaardovo vpraševanje po tesnobi ni le ključno za dojemanje njegove misli, ampak širše – za spopad z mislijo svoje dobe, za spopad z idejo v novoveškem, modernem smislu. Kierkegaard kot nihče pred njim razvije pojem tesnobe, ki ga očisti predmetnosti ter s tem tudi oprijemljivosti za misel samo. Ko tako tesnobo loči od strahu pred čim, jo vrne njej sami in svojski dialektiki "strahu pred ničem in svobodo". Na to razmerje moramo namreč gledati v smislu podvajanja, dvojnosti in dvumnosti. Tesnoba se oblikuje tako v razmerju do nič kot do presežnosti, do imanence kot transcendence, praznine in polnosti, ter tako konstituira eksistirajočega kot pristno bivajočega. Določena misel se tukaj lahko začne zgolj iz nezadovoljstva eksistirajočega s svojim izkustvom, katere temeljni motiv je razumevanje določene, se pravi konkretne bivanjske situacije. Ta Kierkegaardov zastavek je dojel tudi Sartre, ko se je lotil problema nič v smislu trenja med posamičnim in občim, ki ustvarja "dialektično nasprotje, ki lahko skupaj deleži na biti".¹ Nič je fenomen prvobitne tesnobe, pravi Sartre, vendar tudi svobode. Prav samorazkrivajoči značaj tesnobe je tisti, ki zagotavlja avtentičnost eksistence eksistirajočega. Izvirna zasidranost eksistence v njej sami potemtakem ni mogoča brez tesnobe, ki to eksistenco kot posamično, enkratno in neponovljivo vzpostavlja. S tem pa tudi prav takšno misel. To pomeni obrat mišljenja samega k še netematizirani, razsrediščeni, razcepljeni in celo raztrgani misli, protislovni in navzkrižni, subjektivizirajoči, nesistematični in nesistematičirani, ki začenja svoje vpraševanje kot samospraševanje iz najlastnejših pogojev svoje eksistence in njihove nepogojenosti. – In to racionalno.

Znana je Kierkegaardovova opredelitev bivanjske situacije kot trojne: estetične, etične in religiozne. Estetično je tukaj izjemnega pomena, saj prav v svoji neposrednosti zagotavlja "substancialno strast", torej konkreten bivanjski patos, ki omogoča tako življenski kot literarni ali filozofski izraz. Vsaka misel, ki poskuša izraziti nekaj novega, inovativnega, a hkrati bistvenega, začenja pri kritiki svoje dobe, torej z nekim epohalnim prelomom. V 19. stoletju so se zgodile premene časa, ki so spodkopale tradicijo. Vsakdanje življenje tako kar naenkrat ostane brez orientacije. V kolikor se začenja prilagajati tem ali onim modnim pojavom, postane nesamostojno in začenja delovati za določene, najsi bo še tako prikrite, tuje koristi. Tudi identitetno mišljenje, ki se na nek način začne že s Parmenidom, pride z novoveško, razvito razsvetljsko mislijo do preobrata. Ne gre več za oblikovanje ideje iz določene konkretne situacije, ampak iz samostojne subjektivitete, metodološko in tako identitetno zaprto oziroma celo mehanicistično. Rio Preisner² govori o "principu lutkovnosti", ki se izrazi kot abstraktni "kot" in sega k samim začetkom "počlovečevanja človeka". Rezultat tega je sprevržena identiteta. Misel strojnega, lutkovnega človeka, poteka sočasno z razvojem eksperimentalnih ved, pravi Preisner. V eshatološko vodenem eksperimentu pride do temeljne presunitve težišča s transcendence v imanenco, s čimer tudi zadnje zadeve postanejo razpoložljive eksperimentiranju. Dvom, ki je nad vsakim dvomom, tako vzpostavi popolni mehanizem: "Gnoseološko osnovo lutkovnosti je najprej osnoval Descartes. Njegova misel vzraste iz svetovnonazorske krize poznega srednjega veka in je zaznamovana z razpadom nekdanje enosti duha in sveta, duha in materije, duše in telesa na ozadju izgube vednosti nedeljivosti osebe in zavezanosti človeškega spoznanja svetu pojavov."³ Descartes si je sicer prizadeval za novo poenotenje antinomij, vendar na račun sveta. Čisti duh je tako

¹ David K. Coe, *Angst and Philosophy*, University of Hawaii, 1981, str. 273.

² Rio Preisner, *Člověk v loutku proměněný*, str. 64.

³ Prav tam, str. 66.

znova postal abstrakcija *nauka o metodi*. Descartes je tako postal oče modernega spora "med filozofijo in naravoslovnimi vedami, kajti res extensa, svet materialnih pojavov, je zdaj postal domena naravoslovnih znanosti, čemur je Descartes nujno nasprotoval. Dualizem filozofije in znanosti prinese tudi dvoličnost eksperimenta."⁴ Stari, "ustvarjeni" človek je bil nadomeščen z "abstraktnim modelom novega, višjega, duhovnejšega in nezmotljivega človeka". Identiteti mišljenja in biti v tem smislu nikakor ne gre za spoznavanje stvari, ampak zgolj njenih temeljev. Pomen Cogita je tako zgolj za filozofijo kot smisel "metafizične gotovosti vprašanja, ki ga ne more nihče zanikati".⁵ Ne gre za dinamično kategorijo tega, kar se razvija. Približevanje k stvarem z namenom postopnega spoznavanja in prenikanja k njihovem smislu ter tako postopnega razkrivanja smisla sveta nasploh, je bilo neučakanemu Descartesu tuje. Njegova neučakana ontološka statičnost, s katero si je prisvojil pravico lastiti si v duhu apriori vse pojave sveta pred katerokoli izkušnjo, je nujno vodil k preuranjenim pojmovnim absolutizacijam. Izgled stvari je tako postavljen pod vprašaj. Nekaj, kar se je razumelo iz čudenja, morda ni več navzoče, ampak je le še navidezno prisotno, potisnjeno v nezavedno. Stvari so le še skozi mojo predstavo, prav kot moja predstava. To mišljenje doseže vrh s heglovskim mišljenjem identitete. Ko govorimo o "čistem duhu", je iz njega izključena "vsa čutnost".

Tukaj pa protestirajo tako Schopenhauer kot Nietzsche in Kierkegaard. Uprejo se tako sistemu kot izključitvi čutnosti iz duhovnega, če smemo tako reči, filozofskega samorazmisleka. Že Schopenhauerejeva filozofija izhaja iz ponovnega združevanja pojma in doživljaja, "iz stvarnosti same, tako notranje in zunanje, in obe skuša razložiti kot organsko celoto."⁶ Vsi trije tako poudarijo pomen čutnosti, volje, pa tudi predstave, ki se ji ne da več izogniti, dobi pa nov pomen imaginativnosti, kjer je ključno mesto namenjeno ravno umetnosti.

Tudi Kierkegaardova najrazsežnejša kritika dobe je najpoprej literarna, umetniška. Estetično kot čutnostno je torej tudi estetsko. V svojem najbolj sistematičnem "antisistemskem" delu *Dokončnem neznaštem pripisu za Filozofske drobtinice* gre še dlje in sooči navzkrižje imaginarnega ter eksistencialnega. V tem navzkrižju se oriše problem odločitve. Brž ko pride do odločitve, namreč ni več navzkrižja. Odprte možnosti, ki jih ni moč definirati, postanejo zmožnost medčloveške komunikacije, v kateri se le odprto nakazuje rešitev skozi dialoški proces, ki ni nikdar zaključen, niti dokončen. Prav umetniška beseda ima tu tudi v filozofskem smislu izjemen pomen skozi razvijanje fabule, ki vodi k pomenu.

Da estetsko intenzivira vprašanje religioznega kot nikdar poprej, se vidi tudi pri Nietzscheju. Eksistenčne trditve so tam namreč na odprtem, na prepihu. Če temu ni tako je izgubljen čut ne le za večno, ampak tudi za časno, zemeljsko. Brez te celostne dimenzije človekovega prebivanja ni mogoče niti vrednotenje človekove odgovornosti. Sartre je tukaj znova tisti, ki je morda edini dojel etično možnost, ki jo je odprl prav Kierkegaard. Ravno tesnoba je namreč tista, ki omogoči pogoje dejanja. Zaradi tega nam "fenomen tesnobe razkriva, da je vsakdo med nami vir svojih lastnih vrednot."⁷ Tukaj se začenja Kierkegaardova zahteva po filozofski praksi, ki je zgolj drugo ime za etiko. Samozahveva je njen vir in ne propagandni izvesek. Neponovljivost in enkratnost eksistence eksistirajočega zahteva jasno opredelitev. Ne metodološko, ampak odkrito, eksistencialno razprto. Moč ustvarjanja omogoča na osnovi konfiguracije in refiguracije

⁴ Prav tam, str. 67.

⁵ Descartes, *Razprava o metodi*, str. 60.

⁶ Cvetka Tóth, *Med metafiziko in etiko*, str. 26.

⁷ Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, str. 302.

pomena izrekanje ireduktibilnega izkustva. Njegov neposreden medij je tesnoba, pristnost preskušnje.

2. Izbira in odločanje kot gibanje epistemološkega obrata (od identitete k drugosti)

Za kakšen obrat gre? Zagotovljene resnice ali resnic ni. Niti v smislu metafizične polnosti bivanja niti v zagotovljenosti metodološkega dvoma. Če se je kartezijanski dvom od prebivanja materialnega sveta odvrnil k absolutni ideji, torej dejansko k abstraktni "nezanimivosti" pojma, ga kierkegaardovski obup vrne v izvorno misel "zadnje zadeve" tega sveta, torej v navzkrižje med materialnim in duhovnim svetom. Kierkegaardova kritika je usmerjena proti abstraktni komunikacijski teoriji in praksi (torej tudi kritiki družbe, ki je to teorijo in prakso legitimirala). V tem smislu ne smemo pozabiti ovrednotiti kritike revolucijske dobe 1848, katere vzporednico v diskusiji kritike moderne in postmodernizma vidi Martin J. Matušik⁸ v današnjem času v letu 1989 in padcu Berlinskega zidu. Podstat družbenega konflikta namreč tvori spopad med absolutističnimi silami in silami spontanosti upora. V kolikor gre za zmagovitost Descartesove "res cogitans" kot ustvarjanje nadzgodovinske (ampak statične) idealne družbe "duha", ta tvori nasilje nad družbenim, kar učvrstjuje totalitarno. "Res extensa", svet in živi človek postajata izpraznjeno vznožje "te himere".⁹ Toda resnica je skrita v notranjosti eksistence eksistirajočega. Ni naključje, da je v trenutku, ko je Marx pisal Komunistični manifest, Kierkegaard ustvarjal manifest Posamičnika. Prevrat, tudi družben, ne sme biti površinski, ne zgolj zunanji, ampak tudi notranji, izraziti mora vso svojo eksistencialno kolizijo, sicer eno tiranijo nadomesti druga, morda še strašnejša. Kartezijanska gnoseologija se je predvsem trudila "indiferencirati, zmehanizirati dejanje svobodne volje".¹⁰ Zato je vztrajala pri dualistični, binarni logiki nasprotij, delitvi na za in proti, polarnosti in antitetičnosti, dobrem in zlem, pravu in pravičnosti (danes v Levinasovi etiki etike). Svobodna volja, ki se jo postavi pred takšno izbiro, se mora odpovedati celostnosti svojega notranjega usmerjanja k bivanjski izpolnjenosti – če sploh lahko ima takšno situacijo za izbiro.

Pogosto se izkaže, da je tisto najbolj običajno, kar je videti komajda vredno truda, že prav neobičajno malenkostno, najtežje uresničljivo. Vprašanja, ki so videti trivialna, a temeljijo v bivanjskem izkustvu, spravljajo v obup vsako, še tako natančno izražajočo se filozofijo, saj ne vemo kam merijo in nimamo primernih orodij za odgovarjanje. Tu lahko zaznaja prepad, pred katerim nas zajame neznanska vrtoglavica. Nekaj grozečega, a brezmejnega in breztemelnega, neizrekljivo hrepenenje, ki se ga ne da nikakor pojasniti. Misel pade v obup. Prav v njem pa pride do izraza *atopos patosa*, ki producira brezmejno strast, trenje neskladja navzkrižja, ki v svoji intenzivnosti sproža drugačno, intuitivno razmerje do resnice, ki je vselej resnica iskanja, neizprosnost odprta. Razum in praksa sta tako del istega dialektičnega razmerja.

Človek kot čutno bivajoče je seveda hrepeneč, vendar njegova želja ne pritegne dovolj odločitve, ampak je sad bolj trenutnega razpoloženja, ki vselej niha med tem in onim, je torej nedejansko. Eksistencialna izbira namreč temelji na odločitvi. Dokler do nje ne pride, navzkrižje ne more biti odločeno.

Človek "zato ni zavezan realnosti, v tem primeru pa ne more uresničiti nobenega etičnega življenjskega nazora. Nasprotno, tisti, ki izbira samega sebe konkretno kot tako določenega posameznika, konkretnost doseže na način, da je njegova izbira istovetna

⁸ Glej: Martin J. Matušik, *Kierkegaard a existenciálna revolúcia*, Kulturní život, I. 25, št. 26, str. 6-7.

⁹ Rio Preisner, *Človek v loutku proměněný*, str. 69.

¹⁰ Prav tam, str. 71.

obžalovanju/kesanju, ki potrjuje izbiro. Posameznik se začenja zavedati samega sebe kot tako določenega posameznika s svojimi zmožnostmi, nagnjenji, težnjami, strastmi, na katere vpliva toisto okolje, kot prav tak produkt določenega okolja. Toda s postajanjem zavesti o samem sebi prevzema za vse skupaj odgovornost. Zato ne pomišlja, ali to mora sprejeti ali ne, ker ve, da če tega ne bo storil, tedaj je tu mnogo več, kar se bo izgubilo. On je, torej v trenutku izbire, v popolni osamitvi, ker se umakne iz svojega okolja; pa vendar je v istem trenutku v popolni povezanosti, ker izbira samega sebe kot proizvedenega; in ta izbira je izbira svobode, tako da bi lahko rekli, da je prav tako upravičeno, da z izbiro samega sebe kot proizvedenega, posameznik producira samega sebe. V trenutku izbire je on torej na koncu, ker se njegova osebnost zbere vase, pa vendar je v istem trenutku prav na začetku, ker izbira samega sebe po svoji svobodi. Kot proizveden je stisnjen v oblike stvarnosti, v izbiri napravi sam sebe prožnega in preoblikuje vso svojo zunanost v notranjost. Ima svoj prostor v svetu, v svobodi si sam izbira svoj prostor, se pravi, da izbira ta prostor. Je določen posameznik, v izbiri napravi sam sebe določenega, namreč istega; ker izbira samega sebe.¹¹

Kako je torej z izbiro samega sebe kot večnega pomena? Kje je obrat vprašanja izbire? Kje je obrat? – Kierkegaard se je s tem največ ubadal že na samem začetku svojega filozofiranja. Že prvo pravo avtorsko delo *Ali-ali* prinaša s seboj moto, ki govori o epistemološkem obratu od "dvoma" k "obupu", od metodologije k eksistencialnemu spraševanju, od modela "vzrok-razlog" k "substancialni strasti". Kako skozi etično, za kar mu v zadevi filozofije vseskozi gre, in ki je prvenstveno dolžnost, ohraniti strast, intenzivnost čutenja, mišljenja in delovanja? Kako je v tej dihotomiji med fizičnim in umskim, sploh mogoče razmerje človeka s samim sabo, s svetom, oziroma drugimi? To, da je človek vprašujoče bitje, za katerega je bistvena zmožnost vpraševanja, je vsekakor prekratek odgovor. Pa naj ga še tako zaposluje, Kierkegaardova filozofija ne dopušča arhitektonske prioritete vlogi tesnobe, kot je to primer v Sartrovi fenomenološki ontologiji,¹² čeprav v *Pojmu tesnobe* prepozna njene možnosti kot zmožnosti svobode konkretnega eksistirajočega. Tesnoba tako ni strah pred prebivanjem v svetu, ampak je tesnoba tesnoba pred samim sabo. Človeka je preprosto "strah vreči se v dejanje osvobajajoče svobode".¹³

Toda v čem je primarnost tesnobe, oziroma razlika med situacijo strahu in tesnobe? Človek grozečo ali ogrožujočo situacijo dojema z vidika, kot pričakuje, da bo v njej ravnal. In če je ne bo obvladal, če mu bo v njej spodletelo, bo to vplivalo na njegov jaz negativno, občutil bo torej strah. Ponovitev torej še ne grozi: "Bivše je notranje zapopadenje jaza v soočenju z njegovo grozo pred ravanjem, kasneje pa je tisto, kar grozi, nereflektirano dojetje transcendentnega".¹⁴

Kar grozi, je torej transcendentno. Ko se eksistirajoči znajde v situaciji, ki ga ogroža, se ponavadi vpraša, kaj naj stori. Ko se tako vpraša, stopi v reflektirano razmerje s svojim jazom, ki se v naslednjem trenutku sooči z grozo. V zajetju tega reflektiranega trenutka se občutek strahu spremeni v tesnobo. Tesnoba ves čas spremlja estetično, torej to, s čimer človek je neposredno tisto, kar je, ko pa se taisti eksistirajoči izbere v svoji samosti, se zgrozi – tesnoba se namreč znajde v vrtočlavi svobode, v mejnem bivanjskem položaju.¹⁵ Takrat ne more odlašati, strah premaga z odločitvijo za stvarno možnost. Pred odločanjem se, da bi ubežal strahu, hitro zateče k refleksiji, kar je

¹¹ Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 501.

¹² Prim.: Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, str. 33-85.

¹³ David K. Coe, *Angst and Philosophy*, str. 284.

¹⁴ Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, str. 66.

¹⁵ Ki jih je Kocbek izrazil že z naslovom svojih novel "Strah in pogum".

tudi Kierkegaardov očitek filozofiji. Človek kot bitje svobode razvija lastne zmožnosti. Nihče oziroma nič ga ne more prisiliti k prisvojitvi določene možnosti kot zmožnosti, nobeno zaledje, nikakršna spodbuda ali vzgoja. Pri tej antropološki analizi Kierkegaard koristi dialektiko odprtosti in zaprtosti, ki jo razvije v zadnjem delu *Pojma tesnobe*. Jaz je vselej nastajajoči jaz, vselej neka prihodnja naloga, vzpostavlja pa se v izbiri, ki jo je že opravil. Odločil se je torej za tisto, kar še ni, za neko najstvo.

Vzdrževanje vrednote kot samovrednote pa je zelo težavno, saj jo na laž postavi vsaka doktrina, teorija, ki ni podprta z dejanji. Situacija odločanja pomeni vztrajanje brez popuščanja, prenašanje sleherne spodletelosti. Takrat pomeni neizrekljivo trpljenje. Pristno odločanje je namreč onkraj interesa ekonomije. Pred očmi nima lastne koristi. Interesu pa, kot vemo, v končni fazi vselej spodleti. Le tako je namreč mogoč suspenz ontoteologije, se pravi smotnosti kot vnaprejšnje gotovosti, celo zagotovljenosti resnice. Etično se vendarle oblikuje ravno iz konkretnega biti. Vsaka zagotovljenost resnice je njegova takojšnja smrt.

Za kakšen obrat torej gre? Od identitete k drugosti? Od samonanašanja k razmerju?

Odločitev je izpostavitve nekemu konkretnemu razmerju. Če gre za resnično razmerje, je to razmerje drugosti, transcendence. Bistvo človeškega je napraviti odločilen korak z najvišjo intenzivnostjo subjektivne strasti, v polni zavesti brezpogojne odgovornosti.¹⁶ Težnja dobe, kot nas spremlja še danes, pa je prav izgubiti to notranjo odločnost, katere posledica je neizbiranje, amorfno kroženje abstrakcije, zmehaniziranost ravnanja. Brezosebost, neprizadetost, neodgovornost so vse "globoki izvori moderne demoralizacije".¹⁷ To, kar ločuje estetično živečega od etično živečega ni "miselna vnema", ampak "duhovna resnoba". Šele etično namreč "izbiro napravi za izbiro".¹⁸ In "dolžnost slehernega človeka je, da se drugemu razkrije".¹⁹

3. Vprašanje obupa kot eksistencialne komunikacije

Obup je stanje, ki izraža neke vrste zarezo v bivanju. Kaže na našo razcepljenost, razdvojenost, izgubo enovitosti eksistence. Kaže na razcep, s katerim se začenja zgodovinsko izraz razlike med občim in posamičnim. To, kar v tak razcep posega je trenutek. Trenutek Kierkegaard tematizira najprej znotraj čutnosti. Če govorimo o figurah eksistence eksistirajočega tu prepoznamo dva bistvena lika: Don Juana in Fausta. Prvi neprestano izbira trenutek, iz katerega ga požene tesnoba pričakovanja v nov trenutek – mehansko ponavljanje estetske izbire. Faust je reprodukcija Don Juana v duhovni sferi. Zanima ga en sam trenutek. Neskončna strast, ki se pred tem udejanja skozi mnoštvo trenutkov, zdaj enega raztegne čez vse. Strast, ki je v njem, je plod refleksije, ki je obupala nad večnim (hrepenenjsko strukturo), a se hoče "ohraniti ravno v tem obupu".²⁰ Drugemu se noče razkriti za nič na svetu, pač pa se oklepa svoje samotnosti. To je oblika tesnobe pred dobrim,²¹ za katero je značilno prav kljubovalno vztrajanje v vase-zaprтости. Iz tesnobe je torej izvirajoča moč, ki postane obup. Brez razmerja do večnosti ni mogoč resničen pomen časa. Ker grška filozofija ni razlikovala med spoznanjem in hotenjem, ker je bila imanentno optimistična, je bilo merjenje časa le intelektualno

¹⁶ SV 9, str. 291.

¹⁷ SV 18, str. 107.

¹⁸ SV 3, str. 158.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 163.

²⁰ Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, str. 99.

²¹ Prim.: Søren Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, str. 143-187.

opravilo. S vpeljavo volje merjenje časa postane dejanje volje. Sprememba stanja vselej nastopi v trenutku gibanja. Trenutek je torej točka prehoda. Kierkegaard jo pojmuje kot stanje brezmejnega nihanja, ki lahko zavzame katerokoli smer. Trenutek tako predstavlja možnost, vključeno v svobodo. Določena odločitev se mora materializirati, utelesiti, sicer se v trenutku odločitve ne zgodi izbira, ki vnese večno v čas kot nalogo izpolnitve, ampak se vrne nazaj k vulgarnemu pojmovanju časa. Večno mora namreč vstopiti v bivanje kot konkretnost, kot merilo časa. Pri tem ne gre toliko za to, da bi prav izbrali, kolikor za energijo, resnobo in patos²² (eksistencialni patos je patos za vsakogar, ubog človeški patos), s katerim se izbira. Terja namreč opredelitev celotne notranjosti živeče osebnosti, kjer smo spet pri obupu, kot temeljnem eksistencialnem stanju, saj je obup *dvom osebnosti*. Ko človek ta dvom skriva, da bi svojo muko skril pred drugimi, jo s tem uničuje in tako samega sebe žrtvuje občemu, postaja nepristen. Noče brezpogojno izbrati, ampak "hoče in ostaja dokaz proti življenju, sam v svoji muki, sam s svojim blaznim protestom".²³ Ostaja v navzkrižju s samim seboj kot drugim in pred drugimi. Svoboda tako ne nastopi, saj z izbiro brezpogojnega svoboda izključi nasprotje. Bivanjsko brezbriznost tako nadomesti zaskrbljenost, skrb, ki ni identitetna.

Ideja obupa je situacija posamičnosti. Tega, ki išče, namreč na poti utelešenja jaza oziroma samosti ves čas spremlja obup. Obup je takorekoč zavest o lastni duhovni pogojenosti, ki je sinteza časnega in večnega, razmerje, ki se nanaša samo nase. Samost je zahteva najnotranjše, duhovne kvalitete: "Zavest greha je brezpogojna samotnost."²⁴

V *Biti in niču* Sartre definira tesnobo razumljeno kot muko z reflektivnim dojetjem svobode same. Torej tiste svobode, ki je nedoumljiva in nam zato nenadno prekriža pot kake imaginarne samogotovosti. Kjer se srečamo z brezdanjem breznom, grozo praznine, ki zazeva nad prepadom, ko naredimo usodni korak. V dejanju se seveda ne zavedamo stvarnih posledic, uzavestitev mu šele sledi. Pred nami se odpre prvinsko željo, ki ga Sartre²⁵ imenuje *angoise*. Brez njega smo odvrnjeni od prvobitne, temeljne in početne moči tesnobe pred prihodnostjo. Etični patos pa ni stvar besed, ampak dejanj. A spet navzkrižje. – Brez samopremisleka svojega ravnanja do najglobljih metafizičnih globin, ni ne etike in ne utopije. Razprava o obupu se tako paradokso kaže v spodbudo in prebujo. Brez pekoče bolečine, brez rane ali uboda, tudi ni spodbude in pobude. Če nas grize vest in si tega ne priznamo, se za nas lahko vse skupaj slabo konča.

Razlaga svobode je, po Sartru, neločljivo zavezana svojskosti naših posamičnih ontičnih jazov, kot da smo sami v posesti resnice kot metafizične vrednote. Z ustvarjanjem resnice se proizvaja presežek, ki ni tesnoba, ampak že obup. Še posebej kolikor se oprime resnice (ta je namreč v resnici neoprijemljiva). – Sledimo Kierkegaardovi dialektiki paradoksa še naprej.

Nasprotje obupa je vera. Vera je eksistencialna komunikacija, ki napravlja eksistenco paradokso v slehernem trenutku življenja,²⁶ je zlom imanence. Transcendenc pa je znak ireduktibilne drugačnosti. "Drugačno" nekaj pomeni, kadar gre za stvar. Res extensa torej, ki daje pomen "realnosti zunanjega sveta".²⁷ Gre za nemožnost tematizirati drugost v njeni konkretnosti (zgolj tako je lahko drugost), gre za hotenje na sledi nedoumljivega, nepojasnljivega, neizrekljivega in nesomernega.

²² CUP, str. 350 naprej.

²³ Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, str. 105.

²⁴ Op. cit.: Søren Kierkegaard, *Papirer XI, 2, A 14* (v BK 16, str. 14).

²⁵ Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, str. 78.

²⁶ CUP, str. 498.

²⁷ Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, str. 86.

Nekaj, česar ni mogoče misliti, kar je pojmovno nemočno pred stvarnostjo. Pojem grešnosti pomeni zapadlost svetu in je kot tako določilo posameznika v njegovi posamičnosti in stvar etike, ki je usmerjena nasprotno od spekulacije. Človek kot tragično bitje šele tu pride do izraza.

Tudi v kolikor ne gre za krivdo, ki je vselej posamična, tragično navzkrižje ni izčrpano, saj hotenje ni v spoznanju, ampak v volji. "Včasih, ko hrup navzkrižnih in delujočih misli, strahovite mašinerije, ki jo prenašaš s seboj, obmolkne, tedaj se pojavijo tihi trenutki, ki, seveda, s svojo tišino porodijo precej tesnobne občutke, vendar se brž pokažejo za resnično okrepljeno."²⁸

4. Ontološka razsežnost etičnega

Ko govori o tesnobi, ki se ji poskušamo izogniti, se oddaljiti od nje, Sartre uporabi izraz *slaba vera*. Tako prestopi iz ontologije v etiko ter tako, kierkegaardovsko rečeno, spravi na slab glas etično samo, kot pogoj pristnosti eksistirajočega. Dejanje namreč ne pozna "akcijskega delokroga", čeprav etično ravnanje pomeni "takojšnje ukrepanje". Odgovornost za lastna dejanja ne more biti prepričljiva, torej dokazljiva, saj bi s tem izničila "pluralnost možnosti".²⁹ Lahko pa pomeni drugost pričevanja. Da bi ji dali govoriti, moramo umolkneti.

Če ima prva, tradicionalna, normativna etika svoj ontološki izvor v določilih metafizike, je ontološki izvor te druge etike, kot je rečeno, v prolegomeni k pojmu tesnobe, v dogmatiki, torej doktrini o religiozni resničnosti. Filozofija je torej odpovedala, na vrsti je teologija.

Religiozna misel nove etike je vpeta v tisto, kar Kierkegaard imenuje vrtočlavica ali zbeganost svobode. Tillich je temu blizu, ko verjame, da je vsako srečanje z novo osebo stvarjenje. Stvarjenje je v tem smislu tesnobno ustvarjanje, ki pogloblja obup. Zavedi o grehu pa znova požene tesnobo. Navzoča je v vsakem pristnem srečanju. Ta zaskrbljenost je groza, strahovitost svobode. Pojem tesnobe je tako Nesistem! Segi v sfere, ki se ne tičejo sistematičnega mišljenja totalitete. Po Tillichovi razlagi³⁰ se ontološkost tesnobe kaže v samorazkrivanju tesnobe. Pri obeh mislecih gre za vpliv Schellinga, ki zastavi antinomijo med filozofijo in religijo. Moč navzkrižnosti se pokaže kot volja samoprotislovnosti. Ta moč formalne svobode tvori odločilno metafizično načelo, ki lahko premaga antinomije. Odločilno je ultimativno, zadnja misel, ki je tudi najelementarnejša, pa tudi najbolj vzvišena, povzdignjena tako, da je prvobitna, skratka neizrekljivo protislovje.

"Schelling je, po mnenju Tillicha, videl brezno, ki se je grozeče dvigalo pred človekom, vendar je njegove oči hitro odvrnilo od strahotnega pogleda. Kierkegaard ga je neustrašno zrl."³¹ Ampak filozof mora imeti razvite tako bivanjske strasti kot umsko moč, da poskrbi za filozofsko nalogo. Zadnja skrb ali zadeva filozofa je, da odkriva strukturo realnosti kot celote, medtem ko teolog išče smisel zgodovinskega dogodka. Ekstatični um je tisti, ki presega ontološki ali tehnični razum. Ker je eksistencialno staro toliko kot človekovo samospraševanje izreka tudi skrajne pojme, ki sicer ne najdejo

²⁸ Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 343-344.

²⁹ V svojem eseju, *Eksistencializem je humanizem*, Sartre v izbirajočem vidi pomen izbire, ki predvideva pluralnost možnosti. O tej kvaliteti pa se moramo sami prepričati. Tudi po Nietzscheju je človek samovrednota, Kierkegaard pa tu vpelje transcendenco, kjer je svoboda več kot "pravičnost možnosti". (Jean Paul Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.)

³⁰ Prim.: David K. Coe, *Angst and Philosophy*, str. 322.

³¹ Bernard Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, str. 18.

mesta v filozofiji: Človek ima preeminentno pozicijo v ontologiji, saj je samospraševanje o končnosti bivanja tisto, kar nas vodi k vprašanju o Bogu.³²

Tesnoba je del strukture končnosti, v kateri je eksistirajoči bistveno časovno ekstatičen, zato je ne more premagati, z dejanjem pa lahko premaga strah kot notranje dojetje človekove zunanje končnosti. Tillich tako govori o enosti biti in nebiti, tesnobe in poguma. V *Pogumu biti* se zgodi premik iz ontologije v etiko. Izrazi tesnobe so tako poenoteni v etičnem in ontološkem. Tillichova definicija tesnobe se premesti od človekove zavesti končnosti k njegovi zavesti možne nebiti, ki jo izkusi v svoji končnosti. Tillich pravi: "... tesnoba je v stanju, v katerem se bit zaveda svoje možne nebiti. Enako stališče, v krajši obliki, lahko beremo: tesnoba je eksistencialna zavest nebiti. "Eksistencialno" v tej misli pomeni, da ni abstraktna vednost nebiti tista, ki proizvaja tesnobo, ampak zavest, da je nebit del kake lastne biti."³³ Tesnoba je končnost, izkušena kot končnost. Ko se jo občuti kot ogroženost v absolutnem smislu, se bolj približa "zadnji tesnobi, ki jo poznamo kot obup".³⁴ To je tesnoba nebiti, zavest kake končnosti kot končnosti, ki se na obličju smrti kaže kot "absolutna grožnja človekovi samopotrditvi".³⁵ V *Pojmu tesnobe* je Kierkegaard pustil skrivnost glasu transcendence, ter tudi tako poskušal zlesti iz matric kartezijskega cogita. Filozofski izvor etike lahko sledi le konkretnemu, osebnemu in posebnemu, le tako je namreč njena naloga lahko obče-zavezujoča. In Tillich pravi: "Pogum se upre obupu tako, da sprejme tesnobo vase."³⁶ Etično je vselej na pravem mestu, kadar eksistirajoči vse pričakuje od samega sebe in ne od mesta, na katerem se nahaja.³⁷ To je edina njegova notranja gotovost.

5. Zastavek nove etike

Nepomirljiva protislovnost živetege življenja ne sme biti zabrisana. Še več: ohraniti mora svojo skrivnost. Če jo prepustimo posredovanju, smo z vednostjo že izničili ireduktibilno skrivnost nevednosti. Ostrina njegove misli se javlja zlasti na estetični ravni, se pravi v dimenziji čutnosti. V njej je človeka mogoče identificirati takšnega, kakršen je. Na ravni telesnosti podobno dialektično kot Kierkegaard razmišlja Merleau-Ponty, ko spregovori o drugem, ki se rodi zame s podvojitvijo.³⁸ Gre za poistovetenje svojega bivanja s tistim, "kar mislimo in govorimo".³⁹ Ko Kierkegaard govori o ironiji kot poti negativitete in je v tem že vsebovana misel pozivitete, govori prav o neulovljivosti, dialektičnem gibanju misli, ki se je ne da zaustaviti, fiksirati, omrtviti in s tem izničiti. Ironija kot metoda je tako seveda stvar razdalje do bližine, je tisto, čemur Kierkegaard pravi posredno, zavito sporočanje. To omogoča dvoumno dinamiko, ki zna gledati eno stvar v dveh protislovjih. Celovitost bivanjske situacije, ki jo Kierkegaard označi s tremi stopnjami je tako globoko, recimo temu reliefno slojevita in tako izraža prej kot polnost neke vrste brez(d)no, kjer se bivanje hkrati skriva in razkriva. To breztemelnost bivanjskega temelja pri Kierkegaardu sta dobro opazila tako

³² Prim.: David K. Coe, *Angst and Philosophy*, str. 330.

³³ Paul Tillich, *The Courage to Be*, str. 35-6.

³⁴ Prav tam, str. 41.

³⁵ Prav tam, str. 44.

³⁶ Prav tam, str. 66.

³⁷ In nadaljuje: "Tisti, ki tu živi etično, bo tudi vedel, da je izbira njegovega mesta pravilna; toda če opazi, da je zmotno postopal, ali da so se pojavile težave, ki jih ne more premagati, potem ne bo izgubil poguma, saj se ne bo odrekel suverenosti nad samim sabo. Takoj bo videl postavljeno nalogo, zato bo v istem trenutku postal dejaven." Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 126.

³⁸ Prim.: Maurice Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*, Nova revija, Ljubljana 2000, str. 54.

³⁹ Nelly Vuallaneix, *Kierkegaard, poet eksistence: zakon Gjentagelse*, str. 250.

Šestov⁴⁰ kot Tillich ali Merleau-Ponty, ko poudarja nesomernost odnosa, ki je v svoji breztemeljnosti utemeljena v bivanjski dihotomiji. Ta se seveda najbolj kaže na prvinski eksistencialni ravni, se pravi ravni čutnosti. Dialektika je pot.

Pri premišljevanju o nastajanju oziroma postajanju, nam logika s svojo dialektično metodo ne more pomagati. Potrebna je drugačna dialektika: kvalitativna dialektika skoka: iz ne-bit v bit. Tu se nenadoma znajdemo v sferi religiozne kot nove etike.

Neodločenost, načelna odprtost, nam omogoča soočenje tudi s tistim, kar je nemisljivo, a se poraja na samotnih stezah "neprehojenih vidikov posplošenih pojmov in vsakdanjih metafor". Nenaden, nedokončno premišljen skok imaginacije nas privede do soočenja mišljenja z nemogočim, mimetične ponovitve opisa "muke Abrahamove preskušnje".⁴¹ S konfiguracijo in refiguracijo postanemo priča bibličnega dogodka. Preostanek neizrekljivosti nam je dan v premislek. Epistemološka orodja so nezadostna, neprimerna in neustrezna. Poustvarjanje vednosti je mogoče le v etičnem dejanju, pri katerem gre paradokso za paradigmsko izgnanstvo iz *episteme*. Zakaj? – Kajti razcep med absolutno in občo zvestobo je inkomenzabilen, je nesomeren. Prav o tem govori Kierkegaardov Abraham (oziroma molči – namesto njega govori bralcu pisec). Zato si vsakič, ko se nanašam na Drugega v njegovi konkretnosti, odtegujem vse ostale druge ter jih tako ranjem, prizadenem. To pa je nepojasljivo, zev neke identitete, ki pa prav zaradi te neizpoljenosti omogoča glas Drugega, ki te pokliče. Izbira pa je vselej izbira drugosti. Je eksistencialni paradoks, kar vzpostavlja problem razlastitve sebstva. Sprememba paradigme namreč pomeni izgnanstvo iz epistemološke paradigme. Navzkrižje med metafiziko in dogmatiko ter ontologijo in teologijo se zaostri do skrajnosti, saj v metafiziki ni razpoloženja, ki bi mu ustrezalo, ni nobene zagotovljene instance, ki bi nam lahko bila kakorkoli v oporo. To, da zdaj odpre svoj vidik, ga ne skriva s zapirajoče plati, ampak postavi pod vprašaj, je nekaj obetavnega. Gre za suspenz dialektičnega ravnovesja in brezbriznosti, nečesa, "kar se ne more zoperstaviti misli".⁴² Zastavitev fabule je zapora vzpostavljalajočega se navzkrižja, ki ga omogoča prav fabula kot "misлити nasprotja skupaj". Nasprotje se manifestira v drugem s kvalitativnim skokom, absolutno spremembo bivanja, ki me iz prebivališča postavi v izgnanstvo. Kot priča skrivnosti, ki me povezuje z Drugim, pa moram molčati, saj je nepojasljiva skrivnost tista, ki kaže na neizrekljivo. Etika je vprašnje skrivnosti, pravi Derrida.⁴³ Figura "Viteza vere" izraža neprimerljivost tesnobe. Gre za presenetljiv dotik, ki je obenem paradoksalen in strašljiv, saj "zaveže neskončni odgovornosti k molku in skrivnosti".⁴⁴ Prav to pa prinaša s seboj izkustvo nerazumevanja in nestrpnosti, skratka spotikanje nad mojim brezdomstvom. Levinas vidi v tem občutenju nedomačnosti in ogroženosti skrajni egoizem in osamelost. Toda gre prav za izvrženje eksistirajočega, ki ne more pričevati, kar je tragika skrivnosti in bolečine. Brž ko bi pričal, bi odpravil navzkrižje, svoj "trn v mesu".

Vera ni pritiklina močne volje, kajti dejanje samopreseganja je hereronomno glede na zunanjo entiteto.⁴⁵ Levinas in Kierkegaard tukaj vendarle spregovorita isti jezik, kajti moja dolžnost do drugega ni nikdar končana, saj nikoli ne storim dovolj zanj. Skok vere tako nikdar ni končan.

Paradoks nove etike je nemogoče navzkrižje: dvoumnost dolžnosti, ki se ji zo-

⁴⁰ Prim. npr.: Leo Sjestov, *Kierkegaard og den eksistentielle Tænkning*, H. Hagerup, København 1947, str. 114.

⁴¹ Dorota Glowacka, *Sacrificing the Text: The philosopher/poet at Mount Moriah*, str. 6.

⁴² Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 416.

⁴³ Dorota Glowacka, *Sacrificing the Text: The philosopher/poet at Mount Moriah*, str. 2.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Gift of Death*, str. 60.

⁴⁵ Dorota Glowacka, *Sacrificing the Text: The philosopher/poet at Mount Moriah*, str. 4.

perstavlja splošna in brezpogojna etika. Trenutek odločitve vselej terja samoodpoved. Žrtvovanje Drugemu prekine ekonomijo avtonomnosti, samolegitimnosti subjekta. V tem smislu, absolutna dolžnost "obsega neko zvrst daru ali žrtve, ki deluje onkraj dolga in dolžnosti, onkraj dolžnosti kot oblike dolga."⁴⁶ Abraham se v Kierkegaardovi pripovedi sreča z absolutnim protislovjem svojih občutkov, absolutna dolžnost namreč terja izdajstvo vsega, kar se kaže v realnosti občega, zaradi posamičnega klica Drugega, za katerega prevzemam odgovornost v svoji absolutni posamičnosti. Aporija odgovornosti je v paradoksu, da etično prav tako poziva k neodgovornosti. In nikjer ni kake višje instance;⁴⁷ moja odgovornost je pred in za Drugega. Zastavek te nove etike je protisloven prav pri vztrajanju ob najobičajnejših in vsakodnevnih izkustvih odgovornosti.

Določeno nomadstvo, ki vse pušča za sabo, je pogoj izgnanstva. Izgnanstvo je izgnanstvo iz episteme. Etična odločitev se izraža v paradoksalnem razmerju do vednosti, ki jo eksistirajoči v svojem izgnanstvu hoče zapustiti: "Etično ga pouči, da je razmerje absolutno. Razmerje je namreč občost."⁴⁸ Z nomadstvom se izognemo slehernemu popredmetenju izkustva, s tem pa tudi obvarujemo avtentičnost drugega. Rešitev razmerja se kaže v tem, "da drugemu damo govoriti".⁴⁹

Zadnja zadeva govori prav o pravu in pravičnosti, ki jima ne da prav. To misel Kierkegaard naveže na absolutno drugost Transcendence. Zametek te misli se pojavi že v zaključnem delu prve mojstrovine Kierkegardovega opusa *Ali-ali*, kjer nas opozori, da je misel pred Bogom *nikoli ne imeti prav, spodbudna misel*. Spodbudno je, da nimamo prav, spodbudno je, da je vselej tako. To potrjuje svojo moč na dvojni način; deloma s tem, da *zadrži dvom* in pomiri zaskrbljenost dvoma; deloma s tem, da *spodbudi* k dejavnemu izrazu, k konkretnemu ravnanju, kar je bistvena zadeva etičnega, ki izvira iz bivanjske izbire, ki vodi k odločitvi.

Tako eksistirajoči s svojo etično držo ohranja razlike, prostor, v katerega ne posega abstraktni moment posredovanja, ampak se giblje v dinamičnih eksistencialnih pojmi in nepojasnljivih trenutkih nevednosti. Kot pravi Sveto pismo:

"Tujec in priseljenec sem pri vas."⁵⁰

LITERATURA

Primarna literatura

- Søren Kierkegaard, *Samlede værker 1-20* (navajano SV in št. zvezka), 3. izdaja, Gyldendal, København 1991.
 Søren Kierkegaards *Papirer I-XXV* (navajano Pap in št. zvezka), 2. izdaja, Gyldendal, København 1968-78.
 Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, Študentska založba, Claritas, Ljubljana 2003.
 Søren Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998.
 Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, MD, Celje 1987.
 Soeren A. Kierkegaard, *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987.
 Soeren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (navajano kot CUP), Princeton University Press, 1954.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Gift of Death*, str. 63.

⁴⁷ *Dolžnost namreč ni navodilo, ampak nekaj, kar napotuje*. (AA, II, 128)

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Ali-ali*, str. 540.

⁴⁹ Gabriel Marcel, *Živeči Kierkegaard*, str. 61.

⁵⁰ Gen 23, 4.

Primarna literatura – študije, eseji, članki:

Søren Kierkegaard, *Resnica ironije*, Nova revija št. 43/44, 1985.

Sekundarna literatura – knjige.

Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, Založba Filozofskega inštituta AV ČR, Praga 2002.

Jacques Derrida, *The Gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.

David K. Coe, *Angst and Philosophy*, University of Hawaii, 1981.

P. K. Feyerabend, *Rozprava proti metodě*, Aurora, Praga 2001.

René Girard, *Lež romantismu a pravda románu*, Dauphin, Praga 1998.

Uroš Grile, *O filozofiji pisave – Na poti k Derridaju*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2002.

Roger Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1993.

Maurice Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*, Nova revija, Ljubljana 2000.

Paul Ricoeur, *Konfiguracija fiktivne pripovedi*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003.

Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Pocket Books, New York 1956.

Jean Paul Sartre, *Izbani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.

Leo Sjestov, *Kierkegaard og den eksistentielle Tænkning*, H. Hagerup, København 1947.

Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven in London, 1952.

Cvetka Tóth, *Spontanost in avtonomnost mišljenja*, Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Sofia, Ljubljana 1994.

Cvetka Tóth, *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 2002.

Živeči Kierkegaard, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999.

Sekundarna literatura – študije, eseji, članki:

Rene Descartes, *Razprava o metodi*, Slovenska matica, Ljubljana 1956.

Timothy P. Jackson, *Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will*, Kierkegaard, Cambridge University Press 2001.

Dorota Glowacka, *Sacrificing the Text: The Philosopher/Poet at Mount Moriah*, www.mun.ca.

Martin J. Matušík, *Kierkegaard a existenciálna revolúcia*, Kultúrni život, L. XXV, št. 26, Bratislava, junij 1991.

Paul Ricoeur, *Iskanje izgubljenega časa: prečenje časa*, Apokalipsa št. 57/58/59, 2002.

Rio Preisner, *Člověk v loutku proměněný*, Torst, Praga, 2003.

M. Jamie Ferreira, *Kierkegaardova imaginacija in ženskost*, Apokalipsa št. 26/27/28, 1999.

Tine Hribar, *Kierkegaardovski suspens*, v: Soeren A. Kierkegaard, *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987.

Elsebet Jegstrup, *Kierkegaard in dekonstrukcija*, Søren Kierkegaard Newsletter, Northfield, St. Olaf College, št. 41, februar 2001.

Luc Morion, *Sedanost in dar*, Apokalipsa 48/49/50, 2001.

Gianni Vattimo, *Po zavijate stope*, Konzervativne pohladi, Bratislava 2002.

Slavoj Žižek, *Dejanje kot meja distributivne pravičnosti*, Problemi 2/1991 – Razprave 1/1991.