

Kierkegaard, mislec krščanske eksistence

Sören Kierkegaard (5. 5. 1813 – 11. 11. 1855) v svojem času v Evropi, razen doma na Danskem, ni bil znan. V dvajsetih letih 20. stoletja pa je prišlo do pomembne odvrnitve od pozitivizma. Comtejevo obdobje, v katerem še ali spet živimo, naj bi dokončno zapustili. Spomnimo se na Schelerjevo ponovno odkritje *Večnega v človeku* (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921), na Nicolaja Hartmanna *Osnove metafizike spoznanja* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1921), Petra Wusta *Vstajenje metafizike* (*Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig, 1920). Zasluga Charlesa Peguya je, da je opozoril na nujnost takšnega preobrata. Pokazal je na samoprevaro, s katero si duh pozitivne znanosti prikriva svoje lastno metafizično stališče. "Vsak ima svojo metafiziko" (*Tout le monde a sa metaphysique*). In tu je sedaj tudi odkritje Kierkegaarda. Najprej v nemškem jezikovnem prostoru in nato še v italijanskem, francoskem in angleškem. Njegov vpliv je rasel iz desetletja v desetletje in inspiriral tako različne mislece, kot so Karl Barth, Karl Jaspers, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Theodor Haecker in Ludwig Marcuse. Kierkegaardova misel je postala izhodišče za dve vplivni šoli: "eksistenčno filozofijo" in dialektično teologijo Karla Bartha in Emila Brunnerja.

Toda Kierkegaard ni bil eksistencialist in ne eksistencialistični filozof v današnjem pomenu besede "eksistencializem". Od vseh, ki jih je inspiriralo njegovo mišljenje, je bil daleč najizvirnejši duh. Kot eksistencialni mislec in religiozni pisatelj je pozival k eksistencialnemu krščanstvu, to pa je nekaj drugega, kot so tisti

nazori, ki jih na splošno označujemo za "eksistencializem". Bil je genialen človek, ki je kot posameznik v sredini 19. stoletja diagnosticiral pojave in jih v globokoumnih analizah opisal. Pojave, ki so danes postali splošno izkustvo: izdajstvo duha, ki ga je zagrešila zahodnoevropska, po imenu krščanska, dejansko pa poganska družba, in ogroženost eksistence človeške osebe, ki je izgubila svojo oporo v transcendenci. Zato njegovo poslanstvo, opomniti ljudi na to, kaj pomeni biti kristjan, posameznik, oseba in nosilec resnice, nikakor ni končano, ravno nasprotno, danes je aktualnejše, kot je bilo kdaj koli prej. Kierkegaard je izživ tradicionalnemu mišljenju, kajti on predstavlja reakcijo proti vsej moderni filozofiji od Descartesa do Hegla in njunih naslednikov, hkrati pa je tudi prelom s to tradicijo.

Kierkegaard je najprej študiral teologijo, vendar se je kmalu odvrnil od nje, z dolga časa zaradi prevlade racionalizma, ki ga je vsebovala ta akademsko posredovana veda, in se začel vedno bolj posvečati filozofiji. V danskem duhovnem življenju njegovega časa je bila v močnem razmahu recepcija nemške romantike, posebno še Heglove filozofije. Heglov "objektivizem" je tudi filozofija, s katero se je spopadal "subjektivni" mislec Kierkegaard vse življenje.

Ravno v tistem času, ko sta Marx in Engels izdelala *Komunistični manifest*, je Kierkegaard spisal svojo religiozno-programsko izjavo – *Dejanja ljubezni*. Naj omenim, da je Kierkegaard l. 1841 v Berlinu poslušal predavanja Schellinga skupaj z Engelsom in ruskim revolucionarjem Bakuninom. Marx in

Kierkegaard se obrneta proti vladajoči filozofiji časa, hegeljanizmu. Oba zavržeta Descartesov "*Cogito, ergo sum*", ki ga je Hegel priiral do skrajnosti, ko je ves svoj sistem zgradil na čistem umovanju. "*Cogito, ergo sum*" nadomestita s "*Sum, ergo cogito*". Toda to je tudi edina skupna točka. Marx tisti *sum* (*sem* – lahko bi rekli *sebstvo*) interpretira v materialističnem smislu kot materialno bit, kot dejanje, ki ne producira samo ekonomske in socialne pogoje našega življenja, ampak tudi samo našo eksistenco. Pri tem odpravi duha kot golo nadgradnjo in ideološki odraz družbenih in gospodarskih razmer. Temu nasprotno Kierkegaard brani duha. On ne protestira v imenu materialne eksistence, ampak v imenu posameznika kot duhovnega bitja.

Marx je hotel Heglov idealizem napraviti neuporaben s tem, da ga je, kot se je izrazil, "postavil na glavo" oziroma da je postavil na noge, kar je Hegel postavil na glavo. Kierkegaardovo prizadevanje pa je bilo bolj radikalno; hotel je Heglov sistem v celoti torpedirati, kajti ni mogoče mnogovrstnost bivajočega stisniti v prisilni jopič nekega sistema. Lahko vzpostavimo nek logični sistem, ne pa sistema tubiti, ki ostaja vedno nezaključena. Kierkegaardova kritika velja Heglovemu abstraktnemu duhu, pretiranemu poudarjanju splošnega, njegovemu panteizmu in razkroju vseh kvalitativnih razlik v vsesplošni enoti logosa, njegovi ideji posredovanja (mediacije) in izključitvi vseh tveganj. Zavrže spekulacijo, v kateri se filozof ne angažira. Strastno zavrača Heglovo spekulativno govorjenje o religiji in posebej o krščanstvu. Njegov protest je specifično krščanski. Trpeči, s krivdo obloženi posameznik, ki gleda na svoj odnos do Boga kot neizbežen in neodpravljen, protestira proti razkroju svoje substance, bodisi po spekulaciji bodisi po objektivaciji ali preko t. i. socialnega napredka.

Kierkegaard pa ne predstavlja samo neke reakcije proti Heglu, ampak tudi proti duhu

pozitivizma in s tem proti moderni znanosti, ki postaja vse bolj abstraktna in ravnodušna do mislečega subjekta in njegove eksistence, znanosti, ki vse spreminja v rezultate. Gre mu za novo določitev vrednosti človeškega znanja in spoznanja. Hoče proč od abstraktnega, nebistvenega spoznanja, nazaj h konkretnemu, bistvenemu, od zunanjega k notranjemu, od objektivnega k subjektivnemu, od zgolj možnega k resničnemu. Resnica mu ni lastnost stavkov, ampak oseb. "Saj, kaj pomeni človeku, če pridobi vso vednost sveta, na svoji duši pa škodo trpi." Njegova specifična kategorija, ki jo je poudaril, včasih tudi pretirano, je kategorija *posameznika*. In vendar ima prav, ko pravi, da usoden proces vsega niveliranja, ki je posebno značilno tudi za naš čas, premagamo lahko samo z neustrašnim pogumom oseb, ki prevzamejo brezpogojno odgovornost za svoje ravnanje nasproti Bogu.

Skoncentriranost na vprašanje o človeku ima pomembne posledice za temeljno filozofsko prepričanje Kierkegaarda. Iz tega izhaja pogosto citirani in skoraj enako pogosto nepravilno razumljeni stavek: "Subjektivnost je resnica". S tem nikakor ni mišljeno: "Vse je samo subjektivno; vse je zgolj relativno do človeka; objektivne resnice ni". Takšno razumevanje, ki odgovarja danes razširjenemu relativizmu, Kierkegaard odločno zavrača. Ko vedno znova ponavlja, da je subjektivnost resnica, hoče s tem reči: ali nekaj lahko postane resnica za človeka, je odvisno od tega, ali se da dojeti s polno strastjo kot njegova osebna resnica. Spoznanje mora torej vedno dobiti odnos do subjekta, da subjekt, ki spoznava, ne živi samo v logični misli, kot verjame hegelska spekulacija, temveč hoče biti ravno v eksistenco, v nastajanje, ravnanje in stremljenje postavljeni subjekt, ki *mora* vedno iskati *bistveno* spoznanje.

Ker je beseda "eksistencialno" postala obrabljena floskula, je dobro, da si predočimo

izvirno opredelitev, ki jo je besedi dal Kierkegaard v svojem leta 1846 objavljenem glavnem filozofskem delu *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (Zaključni neznanstveni pripis k Filozofskim drobcem): "Vse bistveno spoznanje zadeva eksistenco, ali: samo spoznanje, katerega odnos do eksistence je bistven, je bistveno spoznanje ... Samo etično in etično-religiozno spoznanje je zato bistveno spoznanje. In vse etično in etično-religiozno spoznanje je bistveno odnos do tega, da spoznavajoči eksistira."¹

Pridobiti neko resnico nima smisla, če se ne dotakne eksistence in je ne preoblikuje. Na tej točki je nastavljena kritika Kierkegaarda proti njegovemu velikemu nasprotniku Heglu. Ta je sicer hotel v svojem veličastnem sistemu zgrabiti celotno resničnost, tako naravno kot zgodovino, pri tem pa je pozabil na človeka v stiski njegove eksistence. Resnica je živa samo za tistega, ki jo odločno osvobi in v svoji konkretni eksistenci uresniči. Tako izgubi subjektivnost pri Kierkegaardu intelektualistični videz in postane osebnost z njene etično-religiozne strani ali "notranjskosti" (Innerlichkeit). Ta vidik uporabi Kierkegaard tudi zase: "Velja, najti resnico, ki je lahko resnica zame, najti idejo, za katero hočem živeti in umreti".

Kierkegaardova zahteva po živetju eksistence je nasprotje sleherne povprečnosti. Povprečnej se boji absolutnega. Mentaliteta povprečnega, filistrskega je strup, ki razkraja odnos do višjih dobrin. Je zahrbtna bolezen, huda nevarnost za religijo, za odnos do Boga. Zato zelo dobro zadene Kierkegaard to nevarnost za vero, ko pravi o danski cerkvi, da oskrbuje vernike z nujnimi kompromisi. Omogoča jim, da živijo kot pogani pod prijtnim smotrnim ščitom uglednosti krščanskega imena.² Ta mentaliteta povprečnosti je radikalno nasprotje čudovite maksime Kierkegaarda: " ... se hkrati obnašati absolutno

do svojega absolutnega cilja (telosa) in relativno do relativnih (ciljev)".³

Kierkegaard je nasprotje povprečnega. Njegova mentaliteta izrednega je prototip resnične antiteze nasproti vsaki povprečnosti in vsemu meščanskemu filistrstvu. Njegova osebnost in vse njegovo delo je prežeto z globoko vero, z absolutno predanostjo Kristusu Bogočloveku. Čeprav velja njegov glavni boj razkristjanjenju pri Heglu in meščansko ponarejenemu krščanstvu danske uradne cerkve, je bil njegov boj stalno naperjen tudi proti strupu povprečnosti nasploh.

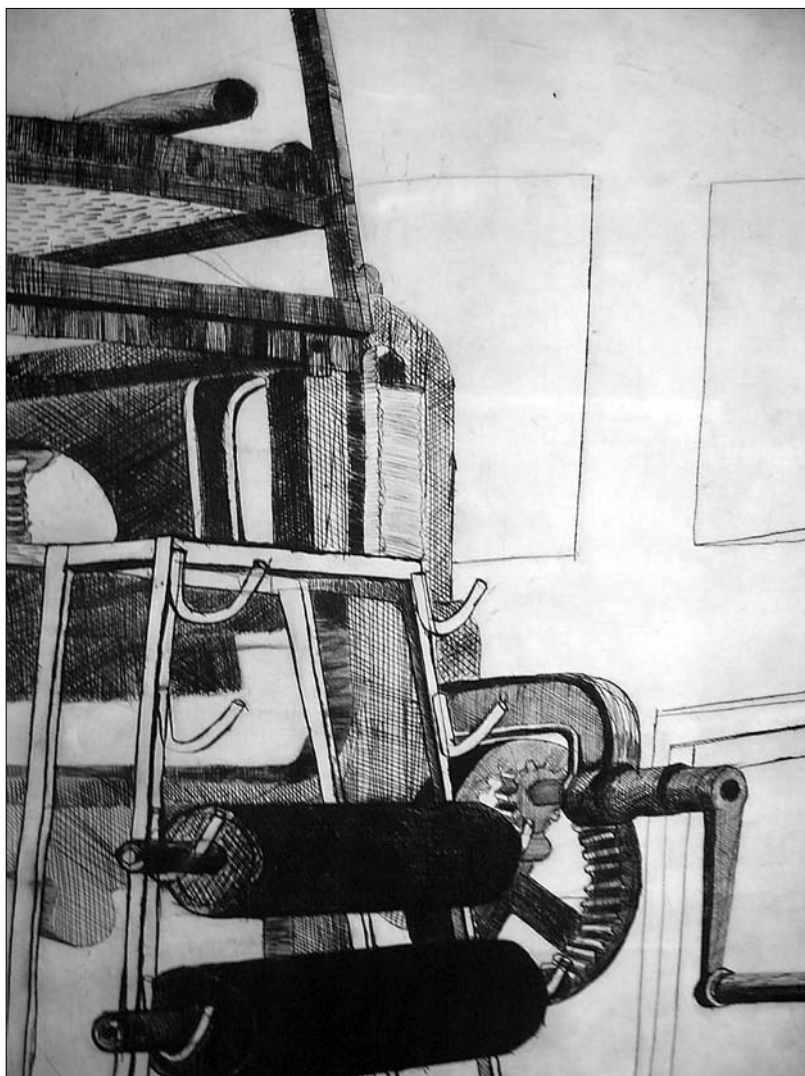
Večkrat naletimo na primerjavo Kierkegaarda z Nietzschejem kot drugim ostrim kritikom svojega časa. Toda najti v Nietzscheju in Kierkegaardu neko podobnost je eden najbolj pustolovskih nesporezumov, tipični dokaz nesposobnosti ločiti bistveno od nebistvenega. Ne razumemo ne Nietzscheja in ne Kierkegaarda in oba postaneta žrtvi "napačne podobnosti". Zgolj formalna podobnost zastira pogled za globoko različnost. Je na splošno specifični znak duhovne šibkosti, če zaradi površnih podobnosti spregledamo bistveno radikalne nepodobnosti – na žalost v zgodovini filozofije ne tako redek pojav.

Kako Kierkegaard ceni Sokrata, Nietzsche pa ga sovraži in hvali sofiste.⁴ Kierkegaard je goreč zagovornik objektivne resnice (*Tagebücher* 1834-1855), radikalni nasprotnik vsega relativizma in skepticizma. Pri Nietzscheju pa nasprotno najdemo morda eno najbolj diabolčnih oblik skepticizma – dezinteresa za resnico. "Resnica je vrsta zmote, brez katere določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti."⁵

Kierkegaard išče resnico preko človeške eksistence, ki jo strastno raziskuje. Eksistenčni mislec mora pojem človeka pridobiti iz izkustva samega sebe, svojega jaza. To pa je zanj izkustvo tujosti v svetu, do sveta in do sebe, notranje razklanosti, brezdanje tesnobe, obupa. Vsega tega Kierkegaard ne

pojmuje samo kot osebno usodo, ampak tudi in predvsem kot temeljno situacijo človeka. Ta neizbežno živi v "tesnobi" in v "obupu" kot "bolezni za smrt". Pojem tesnobe je izrednega pomena v mišljenju Kierkegaarda in obravnavi tega pojava je posvetil celo knjigo.⁶ Pri tesnobi nikoli ne gre za nekaj zunanjega. Tesnoba nastaja in se razvija samo v človekovi notranjosti. Že pred izdajo knjige o tesnobi se ta pojem pojavlja v njegovih

dnevnikih in delih. V dnevniku (1837 – Pap. II A 18) zapiše, da je tesnoba "slutnja prihodnjega, neke vrste predestinacijski strah, ki nas določa. Pogosto imamo neko določeno slutnjo za vse, kar se more zgoditi; toda ravno tako kot to lahko deluje zastrašujoče, je lahko tudi vabljivo, če se človek prebudi ob misli, da je predestiniran ... s čimer je kraljestvu zla dana hkrati možnost, da človeka postavi v neke vrste hromečo duhovno nemoč. Kierkegaard po-



Andreja Muha: Litografski stroj, 1999, suha igla, 70 x 100 cm.

kaže, da je temeljna tesnoba v človeku predpostavka za padec v greh, in sicer ne le za prvi greh v raj, ampak tudi pri vseh posameznih potomcih Adama in Eve v generacijski verigi človeškega rodu. Kulminacijska točka je "strah pred ničem", čisti strah, metafizična tesnoba, ki je elementarna gonilna sila človeške duše. To je klasično odkritje.

V tesnobi – in tudi to je veliko odkritje Kierkegaarda – izkusi človek možnost svobode, in sicer kot svoje temeljno bistvo. Človek ni enkrat za vselej določen. Človeku je dano tisto "nezaslišano", izbira, svoboda. Iz spoznanja človekove svobode razvije Kierkegaard svoj najpomembnejši nauk o možnostih eksistence, "stadijih na poti življenja". V prvem "estetskem stadiju" se nahaja človek takrat, ko mu zadošča mnoštvo možnosti, ne da bi jih zares uporabil. Obnaša se zgolj opazujoče in uživajoče, ne pa dejavno in zato tudi ne odgovorno. Izčrpava se v neobveznem eksperimentiranju z možnostmi, v lovu za interesantnim in zabavnim. Toda kdor na ta način živi samo estetsko, ta zapade v bivanjsko praznino in ostane v bistvenem smislu neresničen. Zato za človeka estetski stadij ne more biti zadnja eksistenčna možnost. V resnici eksistirati marveč pomeni, da človek med možnostmi, ki so pred njim, izbira, da eno izbere, druge pa zavrže. Svoboda človeka se torej udejanja v odločitvi, kajti samo kdor ima pogum, odločiti se, dospe do resničnosti in pridobi mesto v bivanju.

Kierkegaard si želi jasnosti v kategorijah, ne samo v filozofiji, ampak tudi v življenju. Izbira mu velja kot pristna etična kategorija. Zato označuje drugi stadij kot "etični", kjer igrata izbira in odločitev bistveno vlogo. S tem ko človek vstopi v ta stadij in se odloči, pride k samemu sebi in najde naloge, ki lahko postane *njegova* posebna naloga. Kierkegaard sam je preigral v mislih in dejanjih možnosti treh stadijev. Imel je v sebi zmožnost, da postane popoln esteta, toda ko

je bil na tem, da se odloči *ali – ali* med estetskim in etičnim stadijem, je bil njegov odgovor "niti – niti" in ne "ali – ali".⁷ Kajti z etičnim stadijem še ni zadeto najbolj notranje bistvo Kierkegaarda. Tudi poskus zgolj etičnega eksistiranja mora končati v obupu: človek nazadnje odkrije, da ne more iz samega sebe v resnici postati on sam. Ta nemoč je najgloblji znak njegove končnosti. Kdor neprestano – tako kot Kierkegaard – razmišlja o uganki bivanja, mora končno uvideti: bit človeka je sama v sebi nična. Izhod iz tega stanja je možen le takrat, če mu je odprta nova možnost. In tu spozna, da ni gola končnost, ampak splet končnosti in neskončnosti.

Tako se izkaže, da tesnoba ni pečat izgubljenosti, ki je vtisnjen človeku. Nasprotno, stanje tesnobe je izraz za to, da je določen za nekaj višjega kot biti zgolj naravno bitje, vrženo v vrtinec zemeljskega bivanja: ravno v svoji lastnosti kot človek čuti človekovo tesnobo. V tesnobi se človek prestraši svojega položaja v bivanju, obdan od naravnih sil na zunaj in v lastni notranjosti, toda hkrati zazna izza bolečin tesnobe neko višjo sfero, ki se v njem manifestira. Tesnoba deluje tako zatrašujoče kot privlačujoče, ker je izraz presečišča med dvema svetovoma v človeku, naravno določenega sveta in višjega po duhu določenega. Od tega slednjega dobiva tolažbo v žalosti obupa, hkrati pa tudi veljavna navodila za svoje samouresničenje, ravnanje in odločitve. Zato je za človeka, ki je, kot pravi Kierkegaard, sinteza končnega in neskončnega – odločilno, da v svojem življenju ne pozabi na neskončnost. Kdor se je zave, vstopi v tretji "religiozni stadij".

Tako to formulira Kierkegaard filozof. Kierkegaard teolog pa to izrazi bolj neposredno: Človek stoji pod absolutno zahtevo Boga. To daje izbiri in odločitvi pravo ostrino: da sta izbira in odločitev pred Bogom. Tako lahko Kierkegaard končno reče: "Bistveno je, da nekdo tvega biti čisto on sam; biti posa-

meznik, ta določeni posamezni človek; sam pred Bogom, sam v tem neznanskem naporu in s to neznansko odgovornostjo". Tako se Kierkegaard oprime večnega, "blaženo gotov, da je Bog ljubezen, čeprav bi moral v življenju še tako trpeti". S svojo zahtevo po brez-pogojni utemeljitvi človeka v večnem je Kierkegaard tuj svojemu času, stoletju vere v napredek, v "razum v zgodovini", kot oznanja Hegel, največji Kierkegaardov nasprotnik.

Eksistenca se torej nanaša na človekov jaz, ki se vidi postavljenega pred neko absolutno odločitev vpričo Boga, ki v "trenutku" zgrabi večnost in obupa, če izgubi večno in preceni časno. "Trenutek" pomeni Kierkegaardu tisto "nenadno", ki spada tako v čas, kot ima tudi odnos do nečasnega, večnega. Večno kot "neskončno vsebinsko napolnjujoča navzočnost" ali "vpričnost" in čas kot golo zaporedje se srečata v trenutku. Trenutek je tudi določitev duha: "Kakor hitro je postavljen duh, je tu trenutek". Trenutek ni toliko časovni, temveč bolj večnostni *atomon*. Zato grštvo, ki mu je manjkal pojem duha, ni razumelo trenutka. Ta kategorija trenutka, pravi Kierkegaard, je velikega pomena, da se ogradimo pred pogansko filozofijo in pred prav tako pogansko spekulacijo v krščanstvu. Šele s krščanstvom postanejo čutnost, časovnost, trenutek razumljivi, ker šele z njim večnost postane bistvena. Na noben način ne moremo Kierkegaardove določitve časovnosti imenovati "vulgarni pojem časa", kot to počne Heidegger v *Sein und Zeit*. Za verujočega je "časovnost" "znotraj-časnost". Profane, ateistične določitve trenutka in navzočnosti, kot je tista Heideggerja, Kierkegaard ne pozna in nikoli ne misli, zanj je navzočnost (vpričnost – *Gegenwart*) vedno večnost, zato Heidegger in eksistencialisti pomen vseh Kierkegaardovih izjav obrnejo v nasprotje, če jih vzamejo v brezverskem smislu in ustvarijo tako abstraktna razblinjenja, kot so tista v nemškem idealizmu.

Eksistenca odpira novo pot do transcendence, toda človek ostaja kljub temu posameznik, oseba, ki je ločena od univerzuma. To pa je v popolnem nasprotju z idejo sistema, ki jo je Hegel pritiral do skrajnosti. V čem je torej bistvo sistema in kaj pomeni Kierkegaardov boj proti sistemu? Sistem je nekako "Leitbild" filozofije sredine 17. stoletja. Pri tem nikakor ne gre za kak povratak k antičnemu idealu filozofske religije. Kar je pred očmi kot ideal, je vzpostavitev nekega filozofskega "modela" celote naravne resničnosti, torej neke vrste poustvaritve resničnosti. Filozofski model je koncipiran kot *avtonomni* model, tj. njegova vzpostavitev se ne hrani od nobenega zunajfilozofskega spoznavnega vira in ni zavezana nobenemu zunajfilozofskemu spoznanju, tudi ne krščanskemu razodetju, katerega izjave sicer niso negirane, so pa izločene (dane v oklepaj) ali deloma celo pretolmačene v filozofske izjave (npr. pri Heglu).

Oče sistema je bil Rene Descartes (1596-1650), ki je dal sistemu tudi notranjo formo, neke vrste "ustavo". Njegov cilj je bil ustvariti novo filozofijo in pri tem ohraniti in utrditi zahodno metafizično dediščino. Sam odličen matematik, izumitelj analitične geometrije (kot združitve geometrije in algebre), je bil prepričan, da lahko metodo matematike uporabi tudi za filozofijo. To se pravi, da, izhajajoč iz nekaj intuitivno dojetih temeljnih danosti, lahko v dolgih dedukcijskih verigah vse ostalo izvede iz tega in tako negotovost, nemetodičnost in neurejeno pomešanost tradiranega ter iz lastnega mišljenja izhajajočega nadomesti z nekim enotnim, na točno določeni točki nastavljenim sistemom. Pri tem je izhajal iz *cogita* in s pomočjo metodičnega dvoma poskusil očistiti filozofijo, da bi potem zgradil svoj sistem. Nas tu zanima predvsem izkristalizirana ideja sistema. Pri tem je zaradi spoznavne strukture takega koncepta metodično moral izključiti teologijo, ne da bi jo sicer preziral. Ravno nasprotno, hvali

jo ravno v tistem delu svojega spisa, kjer razloži, zakaj ji ni dal mesta v sistemu znano-sti. Sistemska misel je, ne katera koli posebna vsebinska pozicija celotnega filozofskega dela, ki nam predstavlja Descartesa kot očeta novejšje filozofije. Zanj je odločilna *metoda*, in sicer v njeni enotnosti in poenotenem učinku. (Spis iz l. 1637 ima značilen naslov *Discours de la méthode* in ne *des méthodes*.) Sistemska misel obvladuje celotno filozofijo časa. Edina izjema, izgleda, je Blaise Pascal, ki se notranji formi sistema izogne in se v tem smislu nahaja zunaj epohe. Celo pri empiristih, katerih vsebinskost filozofiranja ne kaže nobene afinitete do ciljne ideje Descartesa, se kaže moč te vodilne ideje, kar velja posebno za Locka, Berkeleyja in tudi za Huma.

Ideja sistema ima svojo notranjo zakonitost in temu primerno teži k vedno večji intenzivnosti. Mnogovrstnost sveta izvajati iz enote nekaj principov, po možnosti iz neke izvirne intuicije, to izgleda kot vseobvladujoča, v naravi stvari same vsebovana filozofska naloga. Filozofija je rekonstrukcija sveta v spoznavni shemi. Toda medtem ko je pri Descartesu vse še ohlapno povezano, je pri Spinozi ideja sistema izvedena že z veliko doslednostjo. Vseenotnost ni samo formalna, marveč tudi vsebinska prakoncepcija njegove filozofije. Ideja sistema kot imanentna poteza v smeri panteizma je tu najbolj izrazito uveljavljena.

V čisto novo fazo intenziviranja pa stopi ideja sistema s Kantom: transcendentalna enotnost apercipije, kot vira vsega smisla, je obenem tudi izvirna točka sistemske celote. Po Kantu je vse naše spoznanje (razen tisto o t. i. "stvareh na sebi", o katerih ne vemo nič, razen da so "povod" za naše občutke) določeno po apriornih funkcijah subjekta, ki imajo svoj zadnji temelj v formalni enotnosti čistega jaza, tj. v transcendentni apercipiji. Tako nastopi nepremostljivo nasprotje med pojavom, kot se javlja v subjektu, in stvarjo na sebi (*Ding an sich*).

Ta problem je skušal potem rešiti Fichte: temelj sveta kot tudi spoznanja mora po njegovem mnenju biti eden in isti. Ali je subjekt določen po objektu ali obratno. Prvo je zanj logično nemogoče, zato mora subjekt določati objekt. Rezultat je, da Fichte ne izvaja iz duhovne produktivnosti jaza samo sinteze vseh vsebin, ampak že te vsebine same v vsej njihovi celoti, tako da je celotno spoznanje po obliki in po snovi takorekoč ustvarjeno po jazu.

Izhajajoč iz Fichtejeve predpostavke, da jaz sam vzpostavi ne-jaz, svet (subjektivni idealizem), je nato Schelling prišel do prepričanja, da je treba temelj vse biti postaviti v metafizični pratemelj narave (objektivni idealizem). Toda to še ni dovolj: tako subjekt, duh, kot tudi objekt, narava, sta izšla iz enega in istega pratemelja sveta. Ta sam, izvirna identična enota vsega bivajočega, se je razcepila v obe nasprotni bivanjski obliki, duha in naravo, ki je vsaka zase nastopila poseben razvoj.

Višek pa doseže spekulativna filozofija pri Heglu. Po njem je celotna resničnost samouresničenje metafizične ideje – svetovnega nezavednega duha. Razvoj ideje ima vedno tri stopnje (teh triad je cela vrsta): na prvi je ideja sama na sebi (an sich). Toda v njej tiči protislovje. Zato je na drugi stopnji ideja, to, kar je, in obenem ni to, kar je, ampak nekaj drugega (Anderssein), in kolikor je nekaj drugega, je sama sebi predmet. Na tej stopnji pa ideja premaga svoje protislovje, zanika svoje zanikanje in se tako povzpne nad oboje. Celoten svetovni proces je takšen trojni korak, ki se odigrava med naddimenzionalnimi pozicijami. Vsaka od velikih pozicij vsebuje v sebi še neskončno število dialektičnih procesov. Ideja, ki se je povrnila iz pozunanjenja vase in ki hrani v sebi kot sintezo premagano nasprotje med idejo samo na sebi ter naravo, je duh. Ta se spet razvija v treh stopnjah in doseže višek kot *absolutni duh*, tj. totaliteta duhovnega nasploh.

Z rastočim eksistencialnim nemirom človeka v 18. stoletju, z rastočo negotovostjo njegove domovinskega v krščanskem, postaja pričakovanje od filozofije vedno obsežnejše in globlje. Filozofija naj vzpostavi domovanje duha, naj da človeku, ki je izgubil orientacijo, neko duhovno domovino. Tej nalogi se filozofija ne more odtegniti, ker je sedaj z vzpostavitvijo systemskega ideala hkrati in neizogibno prevzela tudi funkcijo, biti "najvišja modrost", ki ne priznava nad seboj nobenega drugega reda. To vodi do neke naglice ustvarjanja sistemov. Sistem mora vendar biti izgotovljen, se norčuje Kierkegaard, kajti človek ne more čakati. Eksistencialna naloga je zopet pripadla filozofiji. Descartes te potrebe še ni izkusil in za filozofijo ni iskal eksistenčne naloge. Verjel je, da je pri izločeni religiji v dobrih rokah. Posledic svoje ločitve povezave med filozofijo in teologijo ni uvidel. Pač pa je Spinoza vzel eksistenčno nalogo izrecno nase in ponudil sistem filozofije, ki se pojmuje kot religija.

Toda odločilno mesto absorbiranja religije v filozofijo pripade v zgodovini novejši filozofije Heglu. Glede odnosa do krščanske vere pravi Hegel: "Človek hoče izvedeti, kako je s stvarjo. Od filozofije zahteva, ker je izgubil religijo, da se loti dela in zastopa duhovnika".⁸ Gledano s tega vidika je sodobni eksistencializem odgovor na systemsko filozofijo. Za Hegla njegov sistem ni le neke vrste model resničnosti. Je *re-creatio* v aktivnem smislu: soizvajanje resničnosti iz ustvarjalnega razvoja absolutnega ali soizvajanje s tem razvojem identične resničnosti. Sistem ni preprosto opis – posnet po resničnosti – *kako je*, ampak *deleženje* (participacija) na ustvarjalnem gibanju duha. Filozofija ima izredno funkcijo v procesu nastajanja samega – je nekaj centralnega v tem procesu. Kajti bistvo tega, kar je, je ozavedenje resničnosti v zavesti človeka. Duh (ideja), kot absolutni duh (nezavedni) gre v razvoju iz sebe (narava)

in pride spet k sebi v zavesti človeka. (Duh se namreč ne razlikuje od dialektičnega procesa; izrazi: krščanstvo, ideja, vesoljstvo, dialektični proces so samo različne besede za isto stvarnost.) In filozofija je odločilna za to ozavedenje absolutnega duha – je neka dovršitev pragibanja, ki dojame samo sebe.

S tem sistem ni več predstavitev resničnosti. Razvil se je naprej od znanstvenih modelov začetka; toda po neki v njem samem vsebovani logiki. Tu imamo proces intenziviranja ideje sistema. Heglov sistem je formalno najpopolnejši sistem; je najbolj sistem, toda obenem predstavlja tudi notranji razkroj ideje sistema. Je najmočnejše z neko grozansko hipoteko spekulativne konstrukcije obremenjen sistem. Podobno osnutku Plotina ob koncu antike predstavlja nek silen miselni svet, toda pravzaprav osnutek nekega mišljenega sveta, in neizogibno se postavlja vprašanje, kako se ta osnutek obnaša do resnice o resničnem svetu. Seveda je v Heglovi koncepciji vsebovano mnogokaj, kar je "videno", vendar je vse podvrženo celotni konstrukciji.

Toda mogočna Heglova konstrukcija se je zrušila kot previsoko zgrajena stavba. Zrušila se je predvsem pod protestom pri Heglu zanemarjene, neposredno pred Bogom stoječe posamezne osebe – odgovorne in nesmrtni in ne zgolj "izraz" samega sebe razvijajočega se absolutnega duha, kjer je posameznik samo minljivi moment razvoja. In tu je bil Kierkegaard globokoumni glasnik. On nasprotno daje veljavo stališču realizma, da konkretni človek eksistira, da se svetovna zgodovina nadaljuje – Hegel namreč uči konec razvoja in zgodovine, ko se duh zave v filozofiji –, da človek misli samo v refleksiji nazaj, naprej pa eksistira v neznano prihodnost in da je vez med obema smerema lahko samo vera. Kierkegaard je konkretni, eksistirajoči mislec proti abstraktnemu mislecju spekulativnega sistema. Je mislec "krščanskega



Andreja Muha: *Sanela in njen akt*, 2003, svinčnik na papirju, 15 x 21 cm.

spoznanja“, kot se je izrazil v delu *Bolezen za smrt*. Filozofiranje ne začne z začetkom, tj. resnično mišljenje se ne razvija iz pratemelja ideje – kot pri Heglu –, ampak gre proti temu pratemelju, torej v nasprotni smeri. Mislec ne začne z začetkom, ampak s posameznim, posebnim, eksistencialno konkretnim.

Heglov sistem se je zrušil, toda njegovo mišljenje je tisto, ki je še naprej učinkovito, ampak ne toliko v pristno filozofskem po-

dročju kot v duhoslovnih znanostih. Filozofija kot spoznanje bistev je prišla v stagnacijo, še več, zašla je v skeptso. Odkar je Hegel filozofijo spremenil v zgodovino, je duhovni pogled odvrnjen od resničnosti. Hegel je utemeljitelj načina mišljenja, ki ga je Helmut Kuhn dobro označil za *revolucionizem* („Revolutionismus“) in kot “nadrejeno kategorijo Heglove filozofije zgodovine”. “Revolucionizem” označuje “univerzalno do-

godkovnost zgodovine nasploh”.⁹ “Pozno 19. stoletje: to je Marx, Darwin in Freud” (Karl Löwith), kar pomeni, da je filozofija okoli srede 19. stoletja zgodovinsko odstopila in dala prostor ideologijam oz. psevdo-filozofijam. Tako je bila iz zavesti izrinjena izguba metafizike, zahodna zabloda, z vsemi učinki, ki jih ima neko izrinjenje ali potlačitev.

Kierkegaardov novi nastavek – lahko rečemo metafizike – moramo videti v nekem mnogo širšem okviru, kot se običajno dogaja. Niso odločilni misleci neposredno pred njim in ne njegovi sodobniki za razumevanje Kierkegaardovega novega začetka. Misliti moramo na celotno podobo zahodne duhovne zgodovine, da bi Kierkegaarda lahko uvrstili. Kar se je godilo neposredno pred njim in okoli njega, je bila manifestacija zamenjave krščanskega mišljenja z razsvetljenstvom. Višek neke prve faze predstavlja Kantov spis *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).¹⁰ Heglov sistem pa je višek druge faze. Tu je krščanstvo vključeno kot faza – kot zopet v sebi trikrat razdeljena faza (kot večna ideja ali *Bog*, kot ideja, ki se je v naravi povnanjila in razodela kot *Bog Sin*, in kot *Duh*, ki živi v človeštvu in povezuje ideje z naravo) – v tisti celotni potek, ki ga imenuje “Verendlichung des Unendlichen”, v čemer obstaja po Heglu bistvo Boga. Trinitarnost, kreacija in inkarnacija so tu zlite skupaj – pač največja možna potujitev krščanske dogmatike s filozofsko spekulacijo.

Pri Kierkegaardu najdemo sedaj nekaj popolnoma novega, neko tretjo možnost odnosa med filozofijo in krščanstvom: “Pri njem je vera *vernunftkritisch* (umsko-kritična)” – tako odlična formulacija Wilhelma Anz-a.¹¹ Tu je sedaj Kierkegaardovo delo *Bolezen za smrt*, in kot je dejal sam, “gotovo najresnejše in najpopolnejše”, kar je napisal.

Kierkegaard je velik del svojih spisov, predvsem “estetskih” in filozofskih, objavil pod različnimi psevdonimi, sebe pa pri tem

redno označil zgolj kot izdajatelja. Pod svojim imenom pa je objavil t. i. *Erbauliche Reden* (*Vzpodbudne nagovore*), ki izražajo njegov krščanski pogled na svet. Tudi *Bolezen za smrt* je hotel prvotno uvrstiti med *Vzpodbudne nagovore*. Že naslov opozarja na Evangelij: “Ta bolezen ni za smrt,” so Jezusove besede, izgovorjene pred obuditvijo Lazarja (Jn 11,4). Kierkegaard jih razloži v čudoviti eksegezi, čisto v stilu *Vzpodbudnih nagovorov*, s tem da jih postavi v zvezo z Jezusovimi besedami: “Jaz sem vstajenje in življenje (Jn 11,25). “Človeško govorjeno je smrt poslednje od vsega ... Toda krščansko razumljeno smrt nikakor ni zadnje od vsega.”

Kljub temu uvodu se Kierkegaard potem vendar odloči, da izda ta spis pod psevdonimom. Toda že izbira psevdonima jasno pove, da bo filozofiral kot kristjan. Medtem ko je *Filozofske drobce* (*Philosophische Brocken*, tudi *Philosophische Bissen*) in *Zaključni neznanstveni pripis k Filozofskim drobcem* (*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*) izdal pod imenom Johannes Climacus – ime se nanaša na grškega puščavnika iz 6. stoletja, opata sinajskega samostana, ki je napisal delo *Klimax tou paradeisou* (Lestev do raja) –, je delo *Bolezen za smrt* izšlo pod psevdonimom *Anti-Climacus*. V *Drobcih* in *Pripisu* gre za zavračanje Heglovega sistema; in sicer zgolj s čisto filozofsko argumentacijo, ki je v bistvenem celo imanentna kritika. Pokaže, kako daleč se lahko povzpne po lestvi doslednega sklepanja v nekem filozofskem nastavku in kako celoten sistem v bistvu od znotraj razbijemo. Kierkegaard pusti Joh. Climacusa v tem delu na indirektni način pričati za krščanstvo. Če pa je sedaj *Bolezen za smrt* pripisana avtorju z imenom *Anti-Climacus*, potem to pomeni: tu filozofira mislec s popolnoma drugačnega stališča, ki ga Kierkegaard imenuje “krščansko spoznanje”. Govori o naravnosti člove-

ka na Boga in o krivdi v dimenziji greha, skratka, zadeva odnos človeka do Boga.

Kar vzame Kierkegaard iz krščanskega razodetja, je v specifičnih vsebinah vsebovana metafizika človeka. Gre za vsebine, ki so dostopne naravnemu spoznanju in katerih sprejetje ni odvisno od vere. *Evangelij* – v veliki meri pa že *Stara zaveza* – vsebuje neko metafiziko človeka, ki je dostopna naravnemu spoznanju, je pa kot celota implicitno dana šele v *Svetem pismu*. Krščanska metafizika sicer historično nastopi s krščanstvom, ne stoji in ne pade pa s tem, kar sicer kot nauk še zasluži ime "krščanski", predvsem ne stoji in ne pade s specifičnimi vsebinami razodetja, ki so dojemljive samo z vero, kot npr. trinitaričnost, bogočloveškost Jezusa, odrešenje po Jezusu.

Kar izkusimo v veri glede človekovega jaza, je take vrste, da ta jaz lahko spoznamo kot smrtno ogrožen. Ta ogroženost pa je v tesni zvezi z najvišjim v človeku, z našim odnosom do Boga. Ravno to pa zagledamo – kot nekaj naravno spoznavnega – dejansko samo, če smo na to opozorjeni. Tako je "krščansko spoznanje" podobno spoznanju zdravnika ob bolnikovi postelji. Kot takšno ga razume Kierkegaard. Verujoči ima tako nek prednostni dostop do tega, kar je spoznavno o bistvu človeka, ker upošteva tudi možnost, da obstaja nekaj, kar naše spoznanje presega. Vera, ki zaznava nekaj naše spoznanje presegajočega kot resnično, priznava transcendo človeka. Človeka ne moremo razumeti kot v sebi sklenjeno bitje. To je neka – negativna – filozofska resnica. Neimanenca človeka je razvidno dana. Transcendenco – ki pomeni biti ustvarjen v naravnosti k Bogu – pa je pozitivna izpolnitev filozofsko razvidnega.

Filozofskega in psihološkega spoznanja Kierkegaard nikakor ne izključuje v njunem lastnem pomenu, toda jasno pokaže, da eksistenca človeka lahko spada še v kompeten-

no območje drugega načina spoznanja. Podnaslov *Bolezni za smrt je Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*. Toda sam Kierkegaard opozarja v predgovoru¹², da je razprava "strogo znanstvena", toda ne tako da ne bi mogla biti spodbudna, toda spodbudna ne more biti za vsakega, "ker nima vsak predpogoja, da bi ji sledil". "Znanstven" ta spis ni v smislu "tiste vrste znanstvenosti, ki je 'ravnodušna' in predstavlja 'neke vrste nečloveško radovednost'". "Vse krščansko spoznanje, naj je njegova oblika še tako stroga, mora biti polno skrbi in ta zaskrbljenost je ravno spodbujajoča." V predgovoru torej ni obravnavano vprašanje, ali je "krščansko spoznanje" v svojem predmetu odvisno od predfilozofskih in zunafilozofskih predpostavk – od vsebin razodetja –, ampak gre predvsem za to, da mora to biti spoznanje, ki se izvrši v odgovornosti – kot je odgovornost zdravnika ob bolnikovi postelji. Je mišljenje, ki se zaveda, da je človek v nevarnosti, da je njegovo mišljenje o njem samem že predodločeno po eksistencialno neizbežni odločitvi o njegovem lastnem položaju. Če namreč spoznavajoči vidi sebe od zunaj, kot nekaj, kar je determinirano po svoji naravi, potem je "odmisli" bistveno, svojo svobodo.

Kierkegaard je definiral človeka kot *sintezo končnosti in neskončnosti, časnega in večnega, svobode in nujnosti*. Človek je torej sinteza nasprotij. Recimo, da bi se definicija glasila (kar je dejansko sodobno naturalistično pojmovanje): "Človek je produkt končnosti, časovnosti in nujnosti", tako bi iz tega ne nastala nobena sinteza in človek bi bil brezpogojno produkt narave, ravno tako kot žival ali rastlina. On bi svojega bistvenega jaza sploh ne zagledal v refleksiji; jaza, ki je v svobodni odgovornosti v razmerju do samega sebe in se je v razmerju nahajal, ko je začel razmišljati o sebi. V bistvu gre za problem "začetka", ki ga Kierkegaard tako izčrpno obravnava v *Pripisu*, kjer polemizira proti He-

glu, ki je tako lahkomi selno verjel, da v sistemu lahko začne z "začetkom".

Neomejena pripravljenost za objektivnost je tisto, kar označuje "subjektivnega" misleca v smislu Kierkegaarda. "Krščansko spoznanje" je spoznanje misleca, ki se je po svoji lastni odločitvi postavil na stališče "resnice", ki je postala vidna v Kristusu, in pri tem odkril, da zanj ni postal viden nek izmenljiv pogled na bistvo človeka, ampak *Resnica*. Kierkegaard ne govori o nekem neposrednem izkustvu Boga v smislu "mistične prisotnosti", on odklanja, da bi veljal za mistika. Človek je sicer zmožen, da ugotovi bivanje Boga, toda za Kierkegaarda niso za to potrebni kakšni dokazi, ker je zanj s krščansko vero *a fortiori* nedvomno dano njegovo spoznanje. V "krščanskem spoznanju" je na delu avguštinsko-anzelmijanski "fides quaerens intellectum" (Veruj, da boš lahko razumel). Verujoči stremlji po spoznanju, kar pa ni vedno samo spoznanje Boga, ampak gre lahko tudi – kot pri Avguštinu, Pascalu in seveda Kierkegaardu – za spoznanje človeka.

Krščansko spoznanje torej nikakor ni samo prevzem razodetih oz. samo v razodeti veri dojemljivih vsebin – kot so trinitaričnost, bogočloveškost, odrešenje –, ampak se nanaša na luč, ki od verovanih vsebin razodetja pade na vsebine, ki so spoznavne tudi zunaj razodetja. Eksistencialistična faza recepcije – predvsem tista Jaspersa in Heideggerja – je šla ravno mimo tega, kar je bilo za Kierkegaarda bistveno: eksistence kot biti pred Bogom. Resničen pomeni pri Kierkegaardu "biti pristen in zvest do samega sebe", do svojega večnega jaza in s tem do Boga. Pomeni toliko kot "re-

snično eksistirati v pričo Boga", deležiti na božji resnici in jo v konkretnih situacijah eksistencialno realizirati. Kierkegaardova zahteva po realnosti ostaja aktualna in živa tudi za naš čas. Enako njegovo nezadovoljstvo z abstraktnimi, v golih možnostih se gibajočimi znanostmi. Potem njegova zahteva, relativnost znanja transcendirati v brezpogojnosti odločitve.

1. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (v nadaljnjem "Nachschrift") I. Bd., 2. Abschnitt, Kapitel 2, 188, (Grevenberg Verlag) izdaja 2003.
2. S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, hg. v. W. Rest; Hegner, Köln und Olten, 1951, 1. Teil, Inhalt I f., 86; 2. Teil, *Die Denkbestimmungen des wesentlichen Ärgernisses*, 7, 203 sl.
3. S. Kierkegaard, *Nachschrift*, 2. Band, 2. Abschnitt, Kap. IV, Sectio II, A, § 1, 92.
4. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 2. Buch, 2. *Zur Kritik der griechischen Philosophie*.
5. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 3. Buch, Nr. 493.
6. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Werke I, (Rowohlts Klassiker), 1969, Slovenska izdaja: *Pojem tesnobe* Ljubljana, Slovenska matica, 1998.
7. *Ali-Ali (Entweder-Oder)* je tudi naslov enega njegovih zgodnjih del (1843).
8. G. W. F. Hegel, Aphorismen aus der Jenenser Zeit, No 58 in 66, v: Hofmeister (Hg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, 369 in 367.
9. H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution*, Graz, 1985, 40 sl.
10. „Religija znotraj meja samega razuma.“
11. W. Anz, *Philosophie und Glaube bei Sören Kierkegaard*, v: H. H. Schrey (Hg.) *Sören Kierkegaard*, Darmstadt, 1971, 137.
12. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung*, Werke IV, Rowohlts Klassiker, 1969, Vorwort. Slovenska izdaja: *Bolezni za smrt*, Celje, Mohorjeva družba, 2004.