

Cvetka Hedžet Tóth

SUBJEKTIVNOST ONSTRAN (TOSTRAN) SUBJEKTA

*Ljudje so pa res neumni.
Nikoli ne izkoristijo svoboščin,
ki jih imajo, ampak zahtevajo tisto,
česar nimajo; imajo svobodo mišljenja,
zahtevajo pa svobodo govora.*

Søren Kierkegaard, 1842

Mučno, zelo mučno je soočenje z mislijo Sorena Kierkegaarda (1813–1855) iz Danske, ki je nekam čudno zašel v novejšo filozofijo, ta pa se ga otepa. In ko se ga skuša povsem otresti, se spet vrača k nečemu, kar se zavreči ne da. Kaj je to, kar nas pri njem ne izpusti, temveč včasih prehaja že domala v trajni učinek in ga obravnavamo »kot pojav evropskega filozofskega razvoja«¹ Iščemo ta »zakaj«, tudi z odgovori teh, ki so ga brali in jih je nagovoril tako, da je v njihovi misli pustil očitne sledove. Svojo veličino je Kierkegaard opisal z mislijo, »da sleherni generacija računa na dva, tri ljudi, žrtvovane zaradi drugih in določene, da v strahotnem trpljenju odkrijejo tisto, kar bo drugim v dobro; tako sem se doumel v svoji potrtosti in sebe videl določenega za to«.² Ni se zmotil.

Vendar, soočenje s Kierkegaardom naj najprej ne išče, kaj je kdo kje o njem povedal. Kljub temu se neka misel nadaljuje v interpretacijo – in prek nje – teh, ki ga morda razumejo že tako, da bi se

1 György Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 193.

2 Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2012, str. 99.

Kierkegaard grozil. Toda zapisana beseda ima svojo moč sporočilnosti, kajti vsemu zapisanemu je treba dati možnost, da tisti, ki to berejo, povedo svoje še stoletja pozneje, in da tisti, ki je pisal, za svoje zapisane besede nikdar ne plačuje alimentov. Besedila, ki ostajajo, začnejo učinkovati kot zapoved, da naj iz njih naredimo še nekaj malo več kot pa samó to, kar so. Ta, ki je v večnosti, pa nam včasih nemo dopoveduje, da se v tej ali oni razlagi sploh ne more več prepoznati. Vse teče in vse se spreminja, toda v tem spreminjanju je tudi vračanje.

Kierkegaard se je zelo dobro zavedal, da je »določen«, da ga bodo brali, da ne bo ostal anonimni, kajti zapisana beseda in knjige so trajne in kot take imajo svojo usodo (*habent sua fata libelli*), izzivajo – in tudi Kierkegaard je izzival, ker je to hotel in še bolj pričakoval. Zato tudi v *Strahu in trepetu* naravnost pove: »Pisec pričujočega spisa predvideva svojo usodo; raje bo prezrt; sluti nekaj grozljivega, gorečno kritiko, ki mu jih bo večkrat prav po šolsko napela. Groza ga je še strašnejšega, da ga bo ta ali oni podjetni pisun, kak požeruh paragrafov razrezal na paragrafe, razrezal na paragrafe prav tako brezobzirno, kakor človek, ki – suženj pravopisa – razdeli govor tako, da šteje besede in na vsakih petdeset postavi piko, na vsakih petintrideset pa podpiče.«³ Ej, to podpiče, ki že samo s seboj vpije, da nekaj ni dokončno izrečeno, da še velja nekaj povedati, četudi ironično, s pripisom, da »pisatelj malenkosti, kakršen sem jaz, nima, kakor boš zagotovo slišal o meni, nobene resnosti, kako naj sedaj na koncu hlinim resnost, da bi ustregel in jim obljubil nekaj velikega. Napisati malenkost je namreč lahkomišelnost – toda obljubiti sistem, to je resnost; in iz marsikaterega je naredilo nadvse resnega človeka v lastnih očeh in v očeh drugih. A kakšen bo zgodovinski kostum nadaljevanja, ni težko uvideti.«⁴ Ti kostumi so že dolgo tu, morda kot »zgodovinski paradoks preživetja«, in to preživetje ima vztrajnost in trdoživost; celo deklarirani ateizem ne gre molče mimo Kierkegaarda in ga upošteva vsaj in najmanj kot »viteza subjektivnosti«.⁵

3 Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2005, str. 14.

4 Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 116.

5 Jean-Paul Sartre: *Univerzalni posamičnik*, nav. iz Živeči Kierkegaard: zbornik (ur. Primož Repar), Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 17.

Toda tudi kot filozofa, poudarja Sartre, ki »je antifilozof«⁶ in mu je kot takemu bližja umetnost kakor znanost. Kierkegaard tudi pred čarom vsakdanjosti ni docela imun. Sprašuje se o tem, »koliko kvar-tov mleka je potrebnih, da bi dobili funt masla«, uživa ob pitju čaja in sanjari s svojo teto: »Mar ni narava veličastna in modra po tem, kar nam pridela, samo pogledjte, kakšen dragocen dar je maslo, kako ču-dovita dovršenost narave in spretnosti.«⁷ Njegov duh je dejaven pov-sod, kajti: »V življenju duha ni mirovanja, pravzaprav tudi ne stanja, vse je dejavnost; če torej človek še v istem hipu, ko je spoznal, kaj je prav, tega ne napravi, spoznanje začenja slabeti.«⁸ Ali nam je želel dopovedati, da je resnica naravnana praktično in da šele kot taka lahko učinkuje resnično, recimo, tudi osvobajajoče, kajti »neusmilje-nost resnice« ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (*resnica kaže nase in na zmoto*).⁹

Objektivnost sveta je zahtevala, da idealistični *biti* in *misliti* postavi-mo pod vprašaj, kajti zdaj ne zadošča več vztrajati pri tem stališču, da je bit to, kar o njej vemo, skratka, na udaru je idealizem. Značilnost idealizma je, da spoznavnoteoretsko prehaja v ontološko, in tako razumevanje biti iz znanja, vednosti o njej doživlja skozi vse 19. sto-letje radikalno kritiko in zavrnitev. Zato red idej (vednosti) ni več jamstvo, da gre za stvari same. S tem tudi izgublja pomen zagledano-sti v občost in esencializem, zdaj nas nagovori Kierkegaard in v kon-tekstu kritike idealizma nam za začetek najprej pove, da človek ni občost, še manj sistem: »Sčasoma se človek naveliča večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgočasne plehkosti. Obstajajo izjeme.«¹⁰ Nedvomno je ta izjema Kierkegaard. In bolj kri-tizira občost(i), bolj si prizadeva za življenje bližje ideji nečesa abso-lutnega, kajti samo ta bližina omogoča življenju polnost, ki sovraži praznino vsakdanjosti in povprečja. Njegova misel je kot potovanje med pesništvom in filozofijo, religioznost je samo sredstvo, kajti to,

6 Prav tam, str. 29.

7 Søren Kierkegaard: *Dnevnik zapeljivca*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998, str. 69.

8 Søren Kierkegaard: *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 124.

9 Prav tam, str. 79.

10 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 224.

po čemer je vse prepoznavno in berljivo, je predvsem etika. Stoletje, v katerem je živel, je religijo izpostavljalo kritiki, zahtevalo je celo njeno svojevrstno ukinitve, ki pa je bila, če vzamemo novokantovski pristop, mišljena dialektično. Religija kot »ukinjena«, »odpravljena« je hkrati s tem, da je prehajala v etiko, »ohranjena«, dobesečno v tem smislu, da trajno učinkuje kot etika, tj. kot druga, praktična in dejavna resnica med ljudmi, ki je vedno bolj povezovalna v primerjavi s prvo najvišjo, teoretično resnico. In vemo, da so prve in najvišje resnice medsebojno vedno v izključevalnem, nepovezovalnem, dostikrat celo v sovražnem odnosu. Če je ateistu religija tuja in nedoumljiva, pa to nikdar ne velja za etiko.

Kierkegaardov odgovor je jasen in z ničimer pobožnjakarskim obremenjen: »Brusiti misel ob misel je ena stvar, dajati se v besedah in v njih zmagovati, je druga; čisto nekaj tretjega pa je, ko moraš v bitki vsakdanjega življenja potlačiti svoja čustva in iti prek samega sebe. Naj si nekdo še tako resno izostri svojo misel in z njo uspešno nabode nasprotnika tam, kjer se krešejo besedni junaki, ti junaki bodo vedno s svojimi sabljami na varni razdalji drug do drugega in bodo s svojimi sabljami rezali zrak. Preizkusni kamen, kjer se izkaže profil človeka, pa je v razdalji, ki ga loči od besed do dejanja, od tega, kar misli, do tega, kar stori.«¹¹

Kako to, da domala vsak filozof danes mora vsaj nekaj malega prediskutirati z nekom, ki si morda niti ni prizadeval biti in postati filozof. Kakor da tisti, ki prisluhne svoji notranjosti, mimo Kierkegaarda ne more. To kar je notranje, poseblja na področju humanistike *duša*, toda kot da bi Kierkegaard pojem duše iz filozofije in celo novejšje kulture izgnal in vsi že skoraj deklarativno trdimo, da je pojem duše zamenjal pojem *eksistenca* – kar naj bi bila izrecna Kierkegaardova zasluga – in vsak enciklopedični zapis praviloma prisega na to ugotovitev. Duša išče mir in ne more ga najti v svetu nemira, dobi ga v sebi, s tem je subjektivnost dojeta kot sredstvo za samoohranjanje, ki ga zelo mnogi tako zelo potrebujemo, še posebej odkar se je sesula ideja pomnožene svobode – sesutje socializma – proti koncu prejšnjega stoletja.

11 Søren Kierkegaard: *Dejanja ljubezni*, Družina, Ljubljana 2012, str. 106.

Kierkegaard zahteva, da naj »dobi podporo notranja gotovost, notranjost, vendar ne v abstraktnem smislu, kot je to besedo jemal Fichte, temveč povsem konkretno«, toda njegov pripis svari, da gre za gotovost, ki je dosegljiva »samo v delovanju in z delovanjem«. ¹² Kajti: »Gotovost in notranjost sta vsekakor subjektivnost, vendar ne v povsem abstraktnem smislu.« ¹³ Abstraktni subjektivnosti namreč »manjka vsebina«. ¹⁴ V nadaljevanju zato pove tole: »Najkonkretnjša vsebina, ki jo lahko ima zavest, je zavest o samem sebi, o sebi kot posamezniku, ne čista samozavest, ampak samozavest, ki je tako konkretna, da noben pisec, celo najbolj zgovoren, niti kdor je v ponazoritvi najmočnejši, nikoli ni zmožal opisati niti enega samega takega človeka, čeprav je vsakdo tak. Ta samozavest ni kontemplacija, kajti kdor tako misli, ni razumel samega sebe, saj vidi, da je on sam istočasno v svetu, tako da za kontemplacijo ne more biti dokončen.« ¹⁵ Kakor tudi Kierkegaard sam ne, ki dokončnosti ne daje zaupnice, zaupa pa notranjosti, kolikor je sploh navzoča in učinkuje kot *exodus notranjosti*, kajti takoj »ko notranjost umanjka, postane duh končen. Notranjost je tako večnost oziroma določilo večnosti v človeku«. ¹⁶ Ideje nesmrtnosti torej ne moremo iz evropske kulture pregnati, ne da bi ranili človeka in človečnosti in trajno pohabili njegovo enkratnost in individualnost, tako kot je v najekstremnejši obliki to počela industrija smrti po koncentracijskih taboriščih.

Nikakršna metodološka predodločitev, ampak načelo subjektivnosti, ki ji Kierkegaard prisluhne še v povsem nepredvidljivih in obrobni razmerah, v drobtincah, ki izzovejo nekakšen miselni trepet, ki sproži potrebo po zapisovanju, tako da bo zdaj še Platon pritrdil, da tisti, ki čuti potrebo po pisanju, čuti potrebo po nesmrtnosti. Čas brez konca v večnost – ne tako po nihilistično kot čas brez konca v nič – načelo subjektivnosti približa etiki in to stori zato, da doseže posamezno bitje, ne pa abstraktnega načela vzvišene prve resnice. In da pred prvo, še tako vzvišeno resnico, naj se pritepe od koder koli,

12 Søren Kierkegaard: *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 168.

13 Prav tam.

14 Prav tam, str. 171.

15 Prav tam, str. 174.

16 Prav tam, str. 183.

nismo na kolenih, kot njeni predani zaklinjevalci, ampak prej vanjo dvomimo – in tu je Kierkegaard prepričljiv.

Borisa Groysa je ta Kierkegaardova drža zelo prepričala, celo tako, da v svojem delu, naslovljenem kot *Uvod v antifilozofijo*, razume, da se Kierkegaard v svojih delih celo »virtuozno ukvarja« z možnostmi »radikaliziranega dvoma« in da zdaj še tako pobožnjakarstvo izgublja smisel, kajti: »Kierkegaard zmerom, kadar govori o nečem, kar na katerem koli področju življenja izkazuje težnjo po posebni veljavi, postopa kot tipični razsvetljenec, ki to težnjo povleče v dvom in se ji posmehuje. Toda zmerom, kadar gre za kaj očitnega in banalnega, Kierkegaard zatrjuje, da se za tem skriva radikalno drugo, ter poziva k skoku vere onkraj te površne stvari. S tem je subjektivnost avtorja neskončna, ker se giblje v stalnem neukinljivem dvomu.«¹⁷ Kaj je to drugo, drugačno, novo? Vsekakor ni izgotovljeno, nikjer ni že pripravljeno, ni, sodobno rečeno, *ready made*, ne čaka nas. Če le prav – vsaj deloma – razumemo Kierkegaarda, je nekaj novega najprej izbira in odločanje, s tem svoboda najprej pomeni odgovornost pred resnico, ki mi ni dana, ampak je kot nastajajoča konstelacija, in ta moja subjektivnost povsem pretrese in nenehno postavlja v dvom o lastni zmožnosti delovanja in morda še bolj nedelovanja.

Kierkegaard je želel biti samo sam svoj, biti ne samo posameznik, ampak celo posamičnik, kakor beremo v natančnih prevodih, ki skušajo po jezikovni plati opozoriti na njegovo svojevrstnost. Biti posamičnik pa ni samo posebnež, ampak je v tem precejšnja mera ču-daštva, toda hkrati še izjemnost, in očitno je, da si je za to Kierkegaard zelo prizadeval. Preveč, veliko preveč? Se je poklonil temu kultu ali pa je skušal zgolj in samo prebivati v svoji lastni filozofski zgradbi, tako kot Friedrich Nietzsche.

Nič ne omogoča človeku notranje avtonomije tako zelo kot ravno etika, kajti etično človeka z vsem osredinja. Toda tukaj nas Kierkegaard spet šokira, ker v etiki vidi sistem. Ta je obče, ki si vse posamično podreja in duši, in če Kierkegaard želi etiko, jo izrecno hoče zaradi izbire lastne samosti, samosvojosti, ki človeku ni dana vnaprej, ampak jo je treba ustvariti, predvsem pa živeti. Etično torej kot posredovano

17 Boris Groys: *Uvod v antifilozofijo*, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 22.

s svojo lastno izbiro in ne kot vnaprejšnje pristajanje in sprejemanje neposredno občega, še najmanj ne v institucionalizirani obliki. Cena za ta podvig ni majhna. Kierkegaard to preplačuje s celoto svojega življenja, ujet v izbiro, ko ni vedno jasno, kaj človek izbira, že-dano, torej posredovano in ustvarjeno, ali pa to, česar-še-ni in kar mora ustvariti sam. Tu še vedno ostaja vprašanje: iz česa, s čim.

Tako imamo pred seboj nekoga, ki ni zaklinjevalec nobene druge misli razen svoje; očitno prebiva v svoji lastni stavbi, z mnogimi labirinti, hodniki, stranpotmi, in ni ene same poti, ki bi v celoti pomenila pregledno prehodnost. Kakor Kierkegaard pove, se je v duhovnem svetu sam vzgajal, »da bi vselej zmogel lahkotno plesati v službi misli«,¹⁸ in je pri tem zastavil celo svoje življenje in opozarjal na pomen paradoksa, »kajti paradoks je strast misli in mislec, ki je brez paradoksa, je kot ljubimec brez strasti: povprečen patriot«. Kierkegaarda pa očitno spremlja celo »najvišji paradoks mišljenja«, namreč »hotenje, odkriti nekaj, česar sam ne more misliti.«¹⁹ Njegova avtobiografija kaže, da je iz svojega življenja naredil filozofijo, misel, ki je razpeta med pesništvom in religioznostjo, ne da bi bila ali samo eno ali drugo, vendar pa je misel, ki živi, kakor jo je z naslovom *Živeči* Kierkegaard imenoval tudi mednarodni kolokvij ob 200. obletnici njegovega rojstva, ki ga je organiziral Unesco.

Kierkegaard je napisal ogromno in to toliko bolj občudujemo danes v računalniški dobi, ko si težko predstavljamo, kaj je to sploh pisati še s peresom v rokah, namakati pero v črnilo ali sproti šiliti svinčnik. Že skoraj kot hvala zveni tale njegov zapis: »Odkar sem pisec, dejansko nikoli nisem doživel dneva, v katerem bi izkusil tisto, o čemer poslušam druge, ki se pritožujejo; jalovost in sušo misli; če bi se mi to zgodilo, bi bil raje rekel, da se imam skoraj za srečneža, ker sem nazadnje le imel dan pravega počitka.«²⁰ Je stik roke z zapisovanjem besed produktivnejši od pritiskanja tipk na računalniku, ki nas je oropal lepote pisave, da ta ni več to, kar je bila za prednamce? Pisavi danes nekaj manjka, kot da bi iz nje odtekla duša, brezdušnost pa je znak nečesa zelo neosebnega, brezosebnega. Kierkegaard pa nas je v

18 Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice*, str. 10.

19 Prav tam, str. 42.

20 Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 90.

dvainštiridesetih letih, kolikor je živel, zasul s popisanimi stranmi, ki vsaka zase pomeni moč zgoščevanja, pesniško sporočilo, ki »tvori prehod k dejanskim aristokratskim izjemam«,²¹ – in taka aristokratska izjema je Kierkegaard sam.

Aristokrat je odličnik, duša, ki ima spoštovanje pred seboj, tudi samopohvalno glede svojega ustvarjanja: »Kajti moje ustvarjanje, moje pisanje ni trpelo niti najmanjše zamude; v zelenem trenutku sem vselej imel pri roki potrebno gradivo. V določenem smislu sem vse svoje delo ustvaril v neprekinjeni enakomernosti snovanja, kakor da ne bi počel drugega, kot da bi sleherni dan prepisoval določen odlomek iz kake že natisnjene knjige.«²² Že na meji negotovanja odklanja vzdevek, da je genij, in poudarja, da je svoje delo gradil postoma »korak za korakom, s svojim premislekom«; je garač, ki se to upa priznati: »Zlahka bi skovali pojasnilo s sklicevanjem na to, kar se govori o meni na pamet, ne da bi imeli kaj pojma o celoti mojega dela, da sem namreč bil genij refleksije – vse preveč sem misleči duh, da ne bi videl, da to mešanje premišljevanja in genija ne pojasnjuje ničesar; kajti človeku manjka premisleka, kolikor ima genija, in narobe, saj refleksija, prav premislek, če smo natančni, je negacija neposrednosti.«²³ Torej potem v marsičem upornik, vendar z razlogom.

In z vsem, kar izrečemo o tem nenavadnem Dancu, zaustavlja Kierkegaard sam z besedami, da »ni nikakršen filozof«, da je kot pisec »poetičen in eleganten (*poetice et eleganter*)«, ki piše, »ker mu je pisanje potratno razkošje, ki je tem prijetnejše in očitnejše, čim manj ima kupcev in bralcev«. ²⁴ Zakaj je tako odločno vztrajal pri tem, da je pesnik? Nemara je razlog v tem, ker se pesnikovo življenje zelo očitno »začne v boju s celotnim bivanjem«. ²⁵ Tako leta 1843 odločno izrazi, da »religiozni individuum počiva v samem sebi in zaničuje vse otročarije resničnosti«, skratka je, po Kierkegaardu, osredinjena osebnost, za pesnika pa je »nasprotno značilno, da si nikoli ne more priti na jasno, kaj je storil, ravno zato, ker hoče v vnanjem in vidnem vide-

21 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, str. 224.

22 Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 92.

23 Prav tam, str. 93.

24 Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, str. 14.

25 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, str. 225.

ti in hkrati ne videti ali pa v vnanjem in vidnem videti in zato obenem videti in ne videti.«²⁶ Religiozno razpoloženje namreč ostaja gorečnost, ki ga ohranja v trenutkih najtežjega obupa, ko je že skoraj na tem, da se uniči, vendar religiozno razpoloženje ostaja skrivnost, »ki je ne more razložiti«, toda skrivnost, ki mu »pomaga pesniško razložiti resničnost«.²⁷ Paradoks Kierkegaardove misli je v tem, da se ta razlaga vedno izteka v nekaj etičnega, kakor da bi etika bila nad pesniškim in religioznim dojemanjem. Toda resničnost je resnična samo z delovanjem in prek delovanja, za delovanje pa se Kierkegaard odloča absolutno, samozadostno in dokončno. Toda njegovi interpreti upravičeno opozarjajo, da pri njem ne gre za odločitev: ven iz nekega absoluta in v imenu absoluta. Gre samo za absolutna dejanja in odločitve, ki jih je György von Lukács prepoznal v *Duši in formah*.

Bi nekdo, ki je ateist, glede vprašanja, *kaj storiti*, razumel Kierkegaardove odločitve prej kot etično naravnane in ne kot religiozne? Etika je vsekakor praktično naravnana in so mesta v Kierkegaardovi misli so mesta, ki so domala povsem prepoznavna kot etična, religiozno pa ostaja neka muka, ki je nereligiozni ne more dešifrirati kot religiozne, kajti na *verjamem* ali *ne verjamem* ni prvega najvišjega teoretskega odgovora, saj človeka lahko ocenjujemo in sodimo po njegovih dejanjih. Po tej plati so Kierkegaardova dejanja mnogo lažje berljiva kot etično kakor pa kot religiozno, za ateista, kakršna sta bila Sartre in Lúkacs, pa vsekakor absolutno – in njima se tudi osebno pridružujem. Skratka, zaradi etične prepoznavnosti najprej! Absolutne odločitve, posamična dejanja, geste lahko kot ateisti v vsej njihovi vsebinski sporočilnosti dešifriramo etično, četudi so zaprte v stolp težko prepoznavne forme. V stiku z življenjem se ta forma lomi, življenje nanjo učinkuje kot cunami, preplavi jo in nenadoma ni več jasno, kaj od forme še sploh ostane.

Še enkrat! Absolutne odločitve, absolutna dejanja in ne odločitev v imenu absoluta! Ta izbira je svobodna in na tej svobodi je absolutni poudarek. Odločitev prihaja iz notranjosti in je kot delujoče načelo subjektivnosti, ki je nikdar ni brez svobode. Lastni *jaz* je svoboda in tukaj nas Kierkegaard prepričljivo nagovarja s strastjo svobode, ki je

26 Prav tam, str. 227.

27 Prav tam, str. 225.

in ostaja stvar izbire, in poudarja, da »jaz ne ustvarjam lastnega jaza, ampak izbiram svoj jaz. Zato, čeprav je narava ustvarjena iz nič in čeprav sem jaz sam kot neposredna osebnost ustvarjen iz nič, sem kot svobodni duh rojen iz načela neprotislovnosti, a sem rojen tako, da sem izbral samega sebe.«²⁸ Za takšno izbiro je potrebno ogromno poguma in tisti, ki to zmore »v trenutku, ko je videti, da se najbolj korenito osami, prav takrat najbolj prodre v korenine, ki ga povezujejo s celoto. To ga preplaši, pa vendar tako mora biti, kajti, ko se v njem prebudi strast svobode – prebudi pa se z izbiro, kot jo izbira predpostavlja – tedaj on izbira samega sebe in se bori za to posest kot za svojo blaženost in rešitev. To pa tudi je njegova blaženost in rešitev.«²⁹

Kaj nam je želel povedati ta samosvoji Danec? Morda tudi to, da bi ljudje morali malo bolj upoštevati osebno odgovornost kot etično usmerjevalko svojega bivanja, in tu gre za praktično resnico, skratka, za delovanje. Narcisoidno znanje, vednost – le čemu služi? In življenju se upirajo vase zaprte forme, te, ki življenja ne dosegajo. Pa vendar! Paradoks soočenja z erotiko, ki Kierkegaardu narekuje celo misli v zapisani obliki, v katerih jasno pove, da bo odšel, kar pomeni, jo zapustil, tako po moško, in to bo storil brez slovesa, kajti, nič se mu »ne gnusi bolj kakor ženske solze in rotenja, ki vse prikrojijo, pa vendarle nimajo kaj sporočiti. Ljubil sem jo, toda od zdaj naprej ona ne more več zaposliti moje duše. Če bi bil bog, bi storil zanjo to, kar je Neptun storil za neko nimfo – jo spremenil v moškega. Vendar bi bilo vredno izvedeti, ali je kdo res zmožen tega, da pesni brez dekleta, in jo napravi dovolj ponosno, da si predstavlja, da je ona tista, ki ji je bilo dovolj razmerja.«³⁰

Dojemanje razmerja, v katerem je drugi človek, v tem primeru ženska, samo in izključno sredstvo za lastno samopoveličanje, kaže na usmerjenost moške subjektivnosti, ki se sama sebi noče odreči, ker očitno želi pesniti še naprej, in Kierkegaard je, kakor poudarja Lukács v *Duši in formah*, o svojem življenju pesnil. To je najčistejše dejanje, gesta, ki je sicer gradila na odnosu zapuščeno dekle in zapeljivec, toda,

28 Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, Claritas, Ljubljana 2003, str. 475.

29 Prav tam.

30 Søren Kierkegaard: *Dnevnik zapeljivca*, str. 191.

hkrati je bila maska, izza katere je stalo otrplo obličje asketa. Vendar je bila v tem hkrati Kierkegaardova poštenost, in sicer: »videti vse ostro ločeno, sistem od življenja, enega človeka od drugega, en stadij od drugega. Videti absolutno v življenju in nikakršnih površnih kompromisov.«³¹ In samega sebe je izbral absolutno, ostal sam svoj, vendar ta izbira ni statična. Povezana je s svobodo in rastjo, kajti ta jaz se je »pokazal z izbiro in je zavest te določene in svobodne biti, ki je jaz sam, in nihče drug. Ta jaz v sebi zajema bogato, konkretno bit, raznovrstnost določil in lastnosti, skratka tisto, kar je etična izbira«,³² človeka približuje nečemu neskončnemu, in ta »izbira vse prežame in preoblikuje. Tako je njegova končna osebnost postala neskončna v izbiri, s katero izbira samo sebe neskončno.«³³

Bi to pomenilo, da mu je bilo kaj religioznega samo sredstvo in nič drugega in da etika bolj obvladuje celotno naravnost njegove misli kakor religija, ki morda niti ni njegova samodoločitev, saj je paradoks takšne svobodne izbire, da noče izginiti v absolutnem. Absolutna je le človekova izbira in »absolutna izbira samega sebe pa je moja svoboda«,³⁴ kakor da bi se s tem na neki način pri Kierkegaardu sploh vse začelo. Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti, in da pojmi, kot izbira, odločanje, odgovornost, prejmejo značaj subjektivnosti kot samoohranjanja in samoprisvajanja, ki Kierkegaarda včasih potiska že na teren religioznega ateizma ali kar psevdoteizma. Religiozno torej, ki morda noče več biti glas theosa, še najmanj takrat, ko gre za zlo, kajti tudi zlo je moja, človekova izbira, ker sem to izbral in hotel, kajti: »Dobro postane dobro s tem, da ga jaz hočem, drugače ga ni. To je izraz svobode; prav tako pa je z zlom: zlo biva takrat, ko ga jaz hočem.«³⁵ Kot da bi s svobodo stopali v zgodovino, časovnost, ta pa je predvsem človeška. Je zgodovina po Kierkegaardu bolj zazrta v prihodnost kot večnost?

31 Søren Kierkegaard: *Razbijanje forme na življenju: Søren Kierkegaard in Regina Olsen* (prevod Cvetka Tôth), Anthropos 1991, št. 6, str. 320. Omenjeni esej je tretji esej iz Lukácsevega mladostnega dela *Duše in forme* (1911).

32 Søren Kierkegaard: *Ali–ali*, str. 480.

33 Prav tam.

34 Prav tam, str. 481.

35 Prav tam, str. 481.

Tu nam ni zapustil dokončnih odgovorov, ker njegovo življenjsko snovanje tudi ni bilo v to usmerjeno. In kjer pričakujemo, da bo kaj božjega jamčilo za naše odločitve, tam nas okrca, da gre vedno in najprej za svobodo; tudi takrat, ko množice jurišajo na nebo v imenu pravičnosti, enakopravnosti, posamičnik pa se bori za svobodo – in »ko se borim za svobodo«, se »borim za prihodnost, za ali – ali«. ³⁶

Toda že dolgo vemo, da zgodovina nikakor ni samo enosmerno napredovanje k boljšemu, dobremu, svobodi. Skratka, zgodovinski razvoj ne pomeni samo napredka. Poldrugo stoletje, tj. vse obdobje po Kierkegaardovem rojstvu, nas je krepko streznilo, saj je več kot očitno, da je razvoj alternativen, kajti možen je tudi padec v barbarstvo, teror, nesvobodo. In nemara je med prvimi v svojem času tak negativni vidik izrazil ravno Kierkegaard s svojim *ali – ali*.

36 Prav tam, str. 446.