

Uroš Milić
**MAJEVTIKA
PONOVIŠE V
KIERKEGAARDOVEM
PISATELJSTVU**

121-143

NAHTIGALOVA 4
SI-8000 NOVO MESTO

::POVZETEK

Pričujoči članek predstavlja hermenevitično obravnavo Kierkegaardovega pisateljskega značaja pri razčlenjevanju filozofskih ter krščanskih kategorij. Namen tega članka je poudariti pomembnost sokratske majevtike v Kierkegaardovemu psevdonimnemu slogu pisanja, s katerim usmerja svojega bralca k ponotranjenemu razumevanju taistih kategorij. Tu se bomo osredotočili na kategorijo ponovitve, ki skladno s svojo literarno zasnovo predstavlja paradigmo pometafizične etike, katere izhodišče je posamičnost. Dela, ki služijo za obravnavo našega stališča, so naslednja: Kierkegaardovi deli *Ponovitev in Z vidika mojega pisateljstva*, Reparjeva knjiga *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija ter Eriksenovo delo Kierkegaardova kategorija ponovitve*.

Ključne besede: ponovitev, majevtika, opredelitev, inter-esenčno, eksistencialna disjunkcija, postajanje, reduplikacija, volja, psevdonim, naracija, komunikacija zmožnosti.

ABSTRACT**THE MAIEUTICS OF REPETITION IN KIERKEGAARD'S WRITING**

*The present article beholds a hermeneutic inquiry into Kierkegaard's character as a writer, which consists of how he analyzes philosophical and Christian categories. The intention of this article is to emphasize the importance of Socratic maieutics in Kierkegaard's pseudonymous way of writing, which he uses to navigate his reader towards inward understanding of such categories. Our main focus will rest upon the category of repetition. In accordance with its literary scheme the category of repetition also represents a paradigm for post-metaphysical ethics, the starting point of which is individuality. Works upon which we base our inquiry are as follow: Kierkegaard's works *Repetition* and *The Point of View of my Work as an Author*, Repar's book: *Kierkegaard – Existential Communication* and the work of Eriksen's work: *Kierkegaard's Category of Repetition*.*

Key words: repetition, maieutics, appropriation, inter-essential, existential disjunction, becoming, reduplication, will, pseudonym, narration, communication of potentiality.

::UVOD

::Ponovitev kot nova paradigma misli

“Ko so Grki dejali, da je vse spoznavanje spominjanje, tedaj so rekli, vse, kar biva, je bilo; če pa rečemo, da je življenje ponovitev, tedaj pravimo: kar je bilo, sedaj nastaja. Če nimamo kategorije spominjanja ali ponovitve, tedaj se vse življenje razleze v prazen in votel rompompom. Spominjanje je poganski življenjski nazor, ponovitev sodobni: ponovitev je *interesse* metafizike in hkrati interes, ob katerem ji spodleti, ponovitev je geslo v slednjem etičnem nazoru; ponovitev je *conditio sine qua non* slednjega dogmatičnega problema.”¹

Uvodno *Constantinovo* razlikovanje med spominjanjem in ponovitvijo predstavlja obenem eksistencialno “razo” med antičnostjo in sodobnostjo, ki je skozi številne reinterpretacije zavzela pomemben položaj v filozofski misli 20. stoletja. Heideggrova fenomenološka analiza sodobne historičnosti temelji ravno na konceptu ponovitve kot odločilnega trenutka, v katerem se vrši prehod med avtentičnostjo in neavtentičnostjo, ter vpeljeva taistega koncepta v svojo fenomenološko izpostavitev ekstaz časa kot eksistencialnih določil sodobne tubiti. Deleuzova obravnava ponovitve poteka v primerjavi Kierkegaardove in Nietzschejeve ponovitve, ki jo izpeljuje v svojem magistrskem delu *Razlika in Ponovitev* kot paradigmo za misel prihodnosti. Karl Jaspers implementira koncept ponovite v svojo izpeljavo mejnih situacij med posamičnim in občim, katerih prebroditev omogoča možnost kvalitativne opredelitve ali videnja izjeme v strukturi vseobsežne celote. Tudi Freudov koncept ponovitve, katerega terapevtski nazor vsebinsko temelji na platonistični *anamnesis* oziroma “spominjanja v nazaj” in ne “spominjanja v naprej”, služi kot zanimiva protiutež misli danskega filozofa, s tem pa tvori psihoanalitično tehniko diagnosticiranja pacientovih preteklih izvorov psihičnih bolezni, čeprav je domnevno nastala povsem ločeno od Kierkegaardovega filozofskega vpliva.

Navkljub svoji središčni vlogi v razvoju evropske misli *Constantinov* koncept ponovitve iz leta 1843 ostaja v obskurnem Kierkegaardovega avtorstva. Toda njegova obskurnost ne izvira iz kompleksnosti filozofske izpeljave, temveč iz primanjkljaja konceptualnega. Vzrok za enigmatičnost spisa *Ponovitev* lahko pripišemo predvsem dejstvu, da je navzlic svojim filozofskim implikacijam pretežno plod ustvarjalne sile in s tem bolj literarno delo kakor filozofski traktat. Ta vpogled spremlja tudi razvoj dinamike Kierkegaardovega pisanja, s katerim zapisuje opažanja radovednega ter nad metodičnim dvomom obupnega opazovalca, čigar novi klic je poiskati idealno možnost dvoma v zavesti,

¹Kierkegaard, S. (1987): *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Ljubljana: Slovenska Matica, str. 150

in ne izum nove filozofske doktrine. Zakaj ponovitev je predvsem paradigma misli in temu primerno nedojemljiva kot objekt spoznavanja – ponovitev je pravzaprav prvi korak k prebolevanju kartezijanskega dvoma. Kot pravi Eriksen, pojmovno zajeti Kierkegaardovo *Ponovitev* bi bilo podobno, kakor če bi “radovedni opazovalec detajlno raziskoval vzorce holograma čarobnega očesa. Ne samo, da bi tako bil nezmožen uzreti manjkajoče dimenzije, marveč bi z vsakim poskusom pogleda tvegale oslepitev” (Eriksen, 2000: 2).

Namen tega sestavka bo zato prikaz pomembnosti Kierkegaardovega koncepta ponovitve skozi dinamiko njegovega psevdonimnega pisateljevanja, ki ga ne moremo zaobiti, če želimo prodreti globlje v Kierkegaardovo filozofsko ter religiozno misel. Težavnost tovrstnega podviga se nahaja v neizogibnem vsebinskem trčenju ob druge koncepte, ki jih najdemo v njegovem nesistemsko zasnovanem miselnem labirintu, kar samo še dodatno podkrepi dejstvo, da je Kierkegaardova dela prijetneje brati kot pa pisati o njih ter jih temu primerno sistematično interpretirati. Že sam koncept ponovitve je prikrito razpreden v večini njegovih psevdonimnih del, saj strukturno ter vsebinsko predstavlja vezni člen postajanja, se pravi je dejansko tisto, kar so po Heraklitu heglavci “pomotoma imenovali sinteza” (Kierkegaard, 1987: 149). Ravno zaradi taiste razpršenosti kot tudi zaradi okvirno vsebinskih meja tega sestavka, se bomo osredotočili bolj na Kierkegaardov tekst *Ponovitev*. S tem pa bomo razkrili prikrite nagibe Kierkegaardovega pisanja, s katerim nagovarja svojega bralca na način, ki ga nosi naziv podpoglavja v njegovem posthumno izšlem delu *Z vidika mojega pisateljstva*:

“Da bi nekoga uspešno privedli do določenega mesta, moramo najprej poskrbeti, da ga odkrijemo tam, kjer je on, in tam začeti.”²

::PONOVI TE V BESEDI

Izvirnost Kierkegaardovega s prispodobami prežetega pisateljevanja je moč zaznati že v avtorjevih uvodnih besedah, s katerimi vstopamo v labirint spisa *Ponovitev*, kjer lahko preberemo naslednje:

“Upanje je novo oblačilo, trdo in togo in svetleče, toda še nikoli ga nisi imel na sebi in zato ne veš, kako boš oblečen ali kako ti pristoji. Spomin je slečena obleka, ki ti, čeravno zelo lepa, ne pristoji več, ker si jo prerasel. Ponovitev je obleka, ki je ne nosiš nikdar, ki se lepo in mehko oprijemlje, ne stiska in ne mahedra.”³

²Prav tam, str. 42

³Prav tam, str. 130

Prispodoba oblačila, kot tudi sleherna Kierkegaardova prispodoba, ni uporabljena nenamensko. Izvirna danska beseda za oblačilo se glasi *påkladning*, sestavljena pa je iz jedra *kladning*, ki pomeni “oblačilo” ali “obleko”, ter predpone *på*, ki pomeni “na”. Slovenska različica potemtakem ne ustreza avtorjevi uporabi dotične prispodobe, saj je ponovitev, če upoštevamo danski izvirnik, nekaj, kar damo nase ali z drugimi besedami “vzamemo” nase. Vsak prevajalec se zaveda zagat, ki nastopijo s tolmačenjem tujih besedil, toda pri Kierkegaardovih je ta še večja. Repar v svoji monografiji *Kierkegaard – Ekstencionalna komunikacija* izpostavi ostrino Kierkegaardovih besed, njihovo gracioznost ter nenehno logično premetenost. Poleg zapisa izpostavi tudi njihov zven, ki izzveneva zgolj ob branju danskega izvirnika. Zgoraj podani primer oblačila je samo eden izmed Kierkegaardovih dvoumnih vrtinčenj svojega maternega jezika, ki se pripadniku tujega jezikovnega področja zna kaj hitro izmuzniti. A vendar ta nezmožnost dobesednega prevoda dodatno razpre problematiko pomenske nedoločljivosti, ki se v svoji razdrobljenosti dotika filozofije v jedru. S tem se hkrati poveča intriga filozofskega razbiranja besed, kar posledično omogoči razširitev njegove interpretativne razsežnosti v tujem jeziku. Prevod tako odpira možnost drugačnega razumevanja besed, s katerimi opazujemo človeško vedenje v domačem okolju – denimo kot slovenska beseda *posamičnik*, s katero Repar prevaja danski izvirnik *hin enkelte*, ki za razliko od besede posameznik, pomensko razširi zgolj posamezno s poudarkom na njegovi relaciji do občega. Isto velja za besedo ponovitev, ki zahvaljujoč Kierkegaardovi konstituciji *Gjentagelse*, pomensko dopolnjuje slovensko različico, ker ji nudi vsebinski uvid ter jo povzdigne iz njene pavšalne uporabe. Pri *Gjentagelse* se po Kierkegaardovi uvodni definiciji ponavlja to, kar je bilo, in ravno “to, da je bilo, naredi iz ponovitve novo” (Kierkegaard, 1987: 149–150). Gre za vsebinsko sorodnost s slovensko različico, o kateri Repar pravi naslednje:

“Obenem gre tudi za pono-vitev v smislu novega, ko nekaj ponóvimo, ko je nekaj kasnejše, torej prihodnje in prenovljeno, in izraža neke vrste metamorfozo, ponovitev starega v novem. Pri tem ne gre za repetitivnost, za ponavljanje, prej za iteracijo v dekonstruktivističnem duhu, vendar tudi v smislu preseganja jezika, govornice, v smislu izražanja neizrekljivega.”⁴

Z napisanim se postavlja prvo vprašanje: ali je prispodoba oblačila pravšnja za razumevanje Kierkegaardovega izmuzljivega pisateljstva? S prebiranjem slehernih Kierkegaardovih tekstov, bodisi izvirnih bodisi prevedenih, smo primorani zadovoljiti se zgolj z dierezo ali, kot pravi Repar, “pesniško razloko komunikacijske akcije, ki se giblje na meji določil in tako ne nudi nobene možnosti opore, oporne točke, mesta izjavljanja” (Repar, 2012: 12). Enako velja

⁴Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Ekstencionalna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 147

za odgovor na zgoraj postavljeno vprašanje. Seveda je navedena prispodoba pravšnja, v kolikor vstopamo v Kierkegaardov literarno zasnovani labirint, ki v svoji nedoločljivosti ohranja suspenz pojmovnosti. Napačna pa je v primeru, ko pričakujemo vnaprej zasnovan filozofski ali teološki *topos*, ki si ga lahko dovolimo prebirati in pavšalnemu branju prikladno umevati, upoštevajoč uvodno napoved *Johannesa de silentia* iz *Strahu in trepeta*, ob dopoldanskem dremežu. Kierkegaard ravno nasprotno zahteva bralčevu opredelitev do njegovih estetično zasnovanih besedil, ki nastopi kot "prvenstvena izbira, izbira bralca, s katero se šele začenja pripoved izbire in odločanja" (Repar, 2009: 8). Nadalje, šele bralčeva (samo)opredelitev do pisca odpira konkreten diskurz, ki presega okvir filozofskega diskurza, s tem ko vstopi v dialektiko ponovitve. Na filozofsko kontemplativni ravni se ta vstop kaže kot "dvom osebnosti", pri katerem gre za satirično preobrazbo Descartesovega metodičnega dvoma. Dvom osebnosti ni zgolj dvom *cogita* ali, kot mu pravi Kierkegaard, imaginativnega jaza, temveč dvom, ki izhaja iz obupa. Na religiozni ravni pa se kaže kot zahteva po osebnosti, katere dialektično predruženje šele postavlja predpogoj za možnost vere, ki v sedanjem upošteva minulo v dejanju ponovitve, obnavljajoč posamičnikovo odgovornost do lastne subjektivnosti. Iz tega tudi izhaja njegova eksistenčna konstitucija pojma Boga-v-času znotraj krščanskega *eshatona*, posledično pa tudi individualne bogočlovečnosti. Obe ravni pa se medsebojno prepletata v fabulativnem navzkrižju drame in romana, v vseskozi vzdrževanem, shizoidnem položaju filozofirajočega kristjana kot živega filozofa, čigar poglavitni izraz je živa beseda, ki terja od beročega motrenje lastne notranjosti. Kot že uvodoma rečeno je ponovitev oblačilo, ki se lepo oprijemlje, a vendar je nikoli ne nosimo, zato nam preostane zgolj kot gola možnost svobodne opredelitve.

::STISKA ŽIVEČEGA KIERKEGAARDA

Kierkegaard v svoji izpeljavi ponovitve vzpostavi in obenem vzdržuje razliko med eksistencialnim in esencialnim. Tudi Heideggrova ontološka diferenca ima podobno karakteristiko, le da zaradi svojih formalno ontoloških predpostavk ubere hermenevtično pot, ki za razliko od Kierkegaardove eksistencialne dialektike pripiše težnost ontološkemu izpraševanju tubiti. Heideggrova kritika Kierkegaarda, če zgolj povzamemo tri opombe iz *Biti in časa*, temelji na domnevi, da se Kierkegaardova misel zaradi ujetosti v zastareli Heglovi dialektiki dotika zgolj vprašanja eksistencialnega, in ne eksistencialnega. Vzporedno s tem pa zastane pri "vulgarnem fenomenu časa", katerega časovnost določa "človekovo bit-v-času" (Heidegger, 2005: 459). To je docela pomemben uvid, s katerim se tu ne bomo globlje ukvarjali, le omenili bomo polje, ki ga ta odpira.

Pomemben vidik tega vprašanja izvede Eriksen v svoji znanstveni monografiji *Kierkegaardova kategorija ponovitve*. Če upoštevamo Heideggrovo definicijo misleca kot z razpoloženjem ontološko uglasenega, potem smo primorani razumeti Kierkegaardovo razdrobljeno misel kot proces razjasnitve počutja njegovega časa. Po izdaji *Ponovitve* se danski avtor v nadaljnjem izpeljevanju svoje misli, denimo v *Strahu in trepetu*, ki je sledil natisu *Ponovitve* v dokaj kratkem času, obrne k paradoksu in trenutku, v katerih poskuša bolje upodobiti esenco, po kateri je posegal, le da se sami ponovitvi po njeni vpeljavi kasneje nikoli ni odrekel. Kierkegaardov pisateljski opus namreč deluje kot celota, ki ne izključuje njegovih že dovršenih poglavij o stadijih eksistence, temveč jih sovključuje, kar velja tudi za pojme, ki jih je sproti uveljavljal. To nekoliko ustreza Heideggrovi definiciji misleca, saj nam Kierkegaard kljub manjkanju ontološke enotnosti v njegovih posameznih delih zapusti korpus, katerega ontološka enotnost temelji na njegovem upoštevanju v celoti, zaradi česar je videti Heideggrova označitev Kierkegaarda kot v eksistencialno ujetega dokaj nedovršena. Zaradi tega je za nas bolj zanimiva Heideggrova druga kritika Kierkegaarda, v kateri trdi, da je Kierkegaard edini religiozni pisec, ki se razlikuje od ostalih religiozних piscev po prodornem odzivu na klic usode svoje dobe. Kierkegaardova sodobnost je bila zaznamovana z več gibanji množice, kot sta denimo avstrijska marčna revolucija ter francoska julijska revolucija, v katerih je prednjačilo vprašanje pravic naraščajočega meščanstva. To je bil čas *Komunističnega manifesta*, v katerem Marx spregovori o inkarnaciji množice, čas množičnih vzklikov na ulicah in vse bolj uveljavljene čredne morale, ki jo je Kierkegaard – bodisi upravičeno bodisi neupravičeno – opazoval s kritično distanco.

Vodeči cilj danskega filozofa, ki ga retrospektivno izrazi v *Z vidika mojega pisateljstva*, je bil povezan s problemom krščanstva, natančneje z vprašanjem, kaj pomeni postati kristjan. Toda upoštevajoč množično vzdušje Kierkegaardovega časa lahko zatrdimo, da je predmet njegove esencialne misli vsekakor bil povezan s krščanstvom, kar pa ne pomeni, da je krščanstvo njegova esencialna misel. Prikrit motiv njegovega avtorstva je bil predvsem povezan z vprašanjem, ki ga postavi v *Pojmu tesnobe*: kako biti samost in rod hkrati? Kierkegaard potemtakem ni mislec, ki se je ubadal zgolj z vprašanjem religioznosti, ampak “mislec, čigar mišljenje je bilo religiozno prizadevanje” (Eriksen, 2000: 6). Jaspers v svojem prispevku o Živečem Kierkegaardu citira prav to Kierkegaardovo lastnost, ki ga morda najbolje od vseh njegovih dnevniških zapisov okarakterizira kot misleca:

“Če preprosto hočem zvestobo; nisem krščanska strogost nasproti sodobni krščanski blagosti, sem človeška zvestoba. Če se človeški rod ali dandanašnji svet hočeta upreti krščanstvu zvesto in pošteno, iskreno ter brez ovinkarjenja

in pomislekov, recite Bogu, da se ne moremo in nočemo upogniti tej sili, toda pozor, če storimo to zvesto in pošteno, iskreno in brez ovinkarjenja ter pomislekov, potem sem zraven pa naj zveni še tako nenavadno, kajti zvestoba je tisto, kar hočem, in kjer je zvestoba, sem lahko zraven. Za to zvestobo hočem tvegati; ne trdim pa, da bi tvegati za krščanstvo. Denimo, da postanem mučenik v povsem dobesednem smislu, vendarle pa ne bom mučenik krščanstva, temveč zavoljo tega, ker sem hotel zvestobo.”⁵

V tem nazoru poteka tudi njegova nasprotna izjava, da navzlic svoji nalogi sam ni in nikoli ne bo kristjan. Skorajda dvojno vohunska vloga, ki jo Kierkegaard zasede s svojim zapisom, priča o njegovem dialektičnem uprizarjanju razcepa med kvantitativnim – obče, Cerkev kot institucija – in kvalitativnim – vera, posamičnost – določilom individualne eksistence.

Kierkegaardova špijonska obravnava vprašanja krščanstva na določen način predstavlja ustrezno miselno analogijo Nietzschejevi izjavi: Bog je mrtev!, saj gre pri obeh za veliko več kot zgolj zgodovinski fakt, prej za razkritje resnice njune sodobnosti. Karl Jaspers ju v *Možnostih sodobnega filozofiranja zato* poimenuje “misleca izjeme”, ki v obravnavi ničevosti sodobne eksistence ne stojita pasivno pred ničem, marveč se gibata “vselej tam, kjer živijo ljudje, pred izhodiščem” (Jaspers, 2013: 46). Bistvena razlika med njima se nahaja zgolj v načinu obravnave nihilizma. Nietzschejeva genealoška izpeljava razkroja vrhovnih vrednot, ki so do nedavnega vrednotile senzorično in katerih izvor je senzorično samo, ponuja pogled v njihovo ničevost. Senzorično z izgubo kategorije posledično izgubi svoj metafizični orientir in zapade v nesmisel, ki ga najdemo v Nietzschejevem nazornem povzetku stanja evropskega duha iz *Volje do moči*, bolje hoteti nič, kot nič ne hoteti. Kierkegaard izpelje z uvedbo eksistencialne disjunkcije “ali – ali” podoben, a vendar metodično dialektičen vidik eksistenčne stiske, ki se v svoji nihilistični različici na estetični ravni glasi “niti – niti”. *Wilhelmov* apel A-ju: “Izberi obup!” je pravzaprav apel k izbiri pred izbiro, kot izbira ponovitve. Je ničta ali izhodiščna točka, iz katere posamičnik vstopa v kvalitativno opredelitev naslednjega trenutka, izstopajoč iz razburkanega morja nihajočih razpoloženj na estetični ravni bivanja. Dobrohoten nasvet B-ja temelji na dejstvu, da je A navkljub svoji estetični naravnosti k ne-izbiranju še vedno ujet v izbiranju, le da je šele etična izbira izraz svobodne izbire. A mora izbrati, če hoče, da je njegova izbira dejanska izbira ali drugače povedano izbira dejanskosti.

Danski filozof nam poda v *Zaključnem neznanstvenem pripisu* še dodatno razlago svoje majevtične strategije v delu *Ali – ali*. Namreč pogosto obvelja napačno mnenje, da je B nosilec etične integritete in s tem nekakšen raz-

⁵Jaspers, K. (1999): *Živeči Kierkegaard*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 68, 69

svetljevalec A-jevih estetičnih zablod, v resnici pa velja ravno obratno. A je nosilec vsebine etične misli z bolj izostrenim čutom za etično. *Wilhelm* nastopi zgolj kot A-jev notranji glas, čigar edino poslanstvo je razjasniti vednost, ki jo A že čutno vsebuje. Tematizacija nihilizma pri Kierkegaardu je zato bolj implicitna, dialektična, kar velja tudi za domeno "inkarnacije večnosti" skozi izbiro ponovitve. Zakaj ponovitev predstavlja paradigmo pometafizične etike, in ne obnove metafizične tradicije, ter kot taka poskuša preseči odgovor na metafizični "kaj?", s tem ko usmeri svojo pozornost na posamični "kako?".

Heideggrova opredelitev Kierkegaarda kot religioznega pisca nam tako nudi najboljšo smer v obravnavi vprašanja pomembnosti estetičnega v Kierkegaardovem pisateljstvu, o dinamiki katerega sam izrazi naslednje:

"Toda začuda se to gibanje začne hkrati, iz česar izhaja, da je razvoj zavesten; mogoče je videti, kako se razvija; kar sledi, ni ločeno od začetka in se ne pojavi šele v razmiku določenih let. Tako je estetično snovanje vsekakor prevara oziroma, v nekem drugem smislu, nujno praznjenje. Religiozno je od prvega trenutka dano na odločilen način; religiozno ima, brez ugovora, prvenstvo, toda obenem potrpežljivo čaka, da se pesnik do konca izpoje, s tem ko ves čas z Argosovimi očmi motri, da ne bi spregledal prevare v delu, kjer se pojavi pesnik."⁶

Prevara, o kateri Kierkegaard govori, je esenca njegovega porodništva. Estetično snovanje predstavlja "tihotapljenje smisla", ujetega v vprašanju: kaj pomeni postati kristjan? V razcepu med tihotapljenjem in deležem religiozne "Previdnosti" v Kierkegaardovi misli se odpre prostor, v katerega vstopa zavest o napisanem. V razlagi svojega avtorstva se v enem odstavku obregne ob množično mnenje svojih zvestih bralcev, ki so mu svoj čas nadedli naziv "genij refleksije". Sam je svoj položaj prej dojemal kot mešanico genija in mislečega duha, ki bi v svoji nerazrešljivosti sicer dokončno razpadla, v kolikor ne bi našla izraza v estetičnem. Za njegovo dialektiko je to pomenilo rahljanje vozla, ki nastane v mešanici žive neposrednosti in refleksije, ki ne bi pojasnila ničesar, razen že od samega začetka vsebovanega dejstva, da je refleksija negacija neposrednosti. Kierkegaard je na svojevrsten način tudi kot pisatelj odstopal od romantičnih sodobnikov, ki so bodisi vzeli metafizični dispozitiv za vodilo svojega pisanja bodisi enostransko izražali nihilizem svoje dobe skozi prikaz dekadence in razkroja. Hermenevtični moment, ki ga Kierkegaard vzpostavlja s svojim pisateljstvom, ima za razliko od ostalih namen v bralcu spodbuditi zavest, kar ni nič drugega kot izkupiček bivanjskega sporočanja, v katerem je izražal bolečino tega, kar je zajel v svoji večni prispodobi, trn v mesu.

⁶Kierkegaard, S. (2012): *Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 94

::MOŽNOST INDIVIDUALNE VOLJE

Konkretizacija zavesti se s teoretičnega vidika začne s predpostavko, na kakšen način se v zavesti odvija subjektivno spoznavanje objekta, kar pomeni, da je naglas na “kako” spoznavanja, z naglasom na subjektu,⁷ in ne na “kaj” spoznavanja, z naglasom na objektu – zato je pomembnejši način, na katerega je nekaj zatrjeno, in ne kaj je zatrjeno. V iskanju resnice je pozornost izprašujočega vedno naperjena v objekt, do katerega gradi refleksijski odnos, ki nadalje določa potek subjektive ozaveščenosti in napredovanje samorazumevanja. V primeru pavšalne objektivacije tega, čemur pridajemo atribut resnice, subjekt zapade v indiferenten odnos do objekta, prek katerega naj bi posegal po spoznanju, kar pomeni, da objekt odtegne subjekt od njegove spoznavne zmožnosti – z drugimi besedami objekt prične bivati, medtem ko subjekt preneha bivati. Z abstrahiranjem nastala odtegnitev je možna le, če subjekt že vnaprej zgolj vnanje refleksivno obravnava zadano recipročnost.

Objektivno abstrahiranje je prisotno tudi v neposrednem dialogu med dvema osebama, denimo med osebama A in B, če želimo ostati zvesti Kierkegaardovima figurama, četudi gre za povsem vsakdanjo izmenjavo misli, v kateri oseba B posreduje svojo misel osebi A. V primeru, ko oseba A prejeto misel obravnava zgolj objektivno, tedaj ohrani vnanje refleksivno distanco do svoje notranjosti. Tu vidno nastopi težava relacije, saj je kot taka, se pravi zaradi odsotnosti strasti komunikacije in subjektivega ponotranjenja svojih spoznavnih zmožnosti, nadomestljiva s katerokoli relacijo, ki nastali razcep med subjektom in objektom samo še ohranja – tokrat tudi kot izguba polemičnosti na področju intersubjektivitete. Seveda gre za vrhovno nerazumevanje, s katerim Kierkegaard v eseju *Sodobnost* očrta potek sodobnega nihilizma, katerega izkupiček je lahko edino relativizem. “Izgubi notranjosti” sledi izguba relacije, ki vodi v nastanek “brezbarvne kohezije” (Kierkegaard, 2010: 15). Kierkegaard nato še pristavi, da ob izgubi gorečega izražanja stališč “kvaliteta ni potrebna; nasprotno, oba partnerja zoperstavljeni stojita ter boljčita eden v drugega, nastala napetost pa je v resnici zgolj posledica končanega razmerja” (Kierkegaard, 2010: 15).

Ničevost relativizma se namreč prikrade tam, kjer nastane nesporazum med dvema stranema, četudi je nesporazum, pri katerem gre eni strani za resnico, drugi pa ne, že sam po sebi tudi izraz ničevosti, ki ne dopušča dovolj časa za nastanek razumevanja. V spisu *Posamičnik* najdemo podobno misel

⁷Kierkegaardova uporaba terminov kot: subjekt, posamičnik, duh, eksistirajoči, sebstvo, jaz se skoraj z isto mero dotikajo vprašanja individualnosti, le da so nekateri namenjeni bolj teoretični uporabi, medtem ko se drugi tičejeo krščanske terminologije. Razlog za to je Kierkegaardova nedosledna uporaba svojih označb individualnosti, ki nimajo tako strogo filozofskega primeža kot denimo pri Heideggru.

o etičnem relativizmu. Namreč v “temelju vsakega resničnega nesoglasja je razumevanje; breztemeljnost ‘nerazumevanja’ je v tem, da manjka predhodno razumevanje,” iz česar sledi, da “brez tega sta tako soglasje kot nesoglasje nesporazum” (Kierkegaard, 2012: 141).

Konceptualno usmerjena objektivacija ne more povsem zajeti subjektive empirične resničnosti, temveč vodi kvečjemu v povprečnost misli in biti. Statično mišljenje potemtakem ni zmožno doseči instance dejanskosti, ki je v konstantnem prevevanju iz možnosti v dejanskost, kajti empirični objekt je v resnici nedokončan v tolikšni meri, kolikor je kognitivni subjekt sam po sebi v procesu postajanja. Za subjekt zato velja, da misliti možnost ne pomeni spremeniti možnosti v dejanskost, saj človek misli in biva hkrati. To vsekakor ne pomeni izhajanja iz dokončne identitete mišljenja in biti, ki jo je Hegel vzpostavil z dvojno negacijo, kajti pri Kierkegaardovem analiziranju sodobne eksistence moramo upoštevati ločitev misli in bivanja ter njuno postavitve v sukcesijski razmik, saj se dotična hkratnost dogaja s časovnim zamikom. Heglova paradigma, meni Kierkegaard, zato ni nič drugega kot himera abstrahiranja in zanemarjanja posamičnega bivanja v času.

Zgornja izpeljava časovne korelacije mišljenja in bivanja je hkrati vstop v Kierkegaardovo definicijo volje. Šele volja je tisti ključni agens udejanjanja možnosti v času. Iz tega sledi, da je subjektova realnost “inter-esenčna”, kar pomeni, da je človeški obstoj okarakteriziran kot biti-izmed. Enotnost misli in biti je potemtakem postavljena pred eksistirajoči subjekt kot cilj, in ne dosežen fakt, prikladno temu pa je tudi sleherna subjektova zastavitev cilja v obliki objekta lahko zgolj plod določitve. V *Pojmu tesnobe* najdemo eno izmed Kierkegaardovih bistrejših definicij razumevanja, ki sledi ravno iz ponotranjenega razumevanja razlike med biti in misliti:

“Razumeti in razumeti ni isto, pravi stari izrek in res je tako. Notranjost je razumevanje, vendar *in concreto* je vprašanje, kako ga razumeti. Razumeti besedilo je nekaj, ponazoriti ga pa nekaj drugega; razumeti, kar sam poveš je nekaj, razumeti sebe v izrečenem pa nekaj drugega. Kolikor konkretnejša je vsebina zavesti, toliko konkretnejše postane razumevanje. Če v odnosu do zavesti tega ni, dobimo pojav nesvobode, ki se hoče zapreti pred svobodo.”⁸

Misel in volja sta pri Kierkegaardu vselej v tesnem razmerju, kar velja tako za filozofski kot tudi religiozni proces u-resničevanja misli. Tako se izvrši transformacija iz *esse – posse v posse – esse*, kajti za oba primera velja trditev, da je resnica v posamičnosti, mimo katere ne more iti niti vera v Boga niti sleherna vednost.

⁸Kierkegaard, S. (1998): *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica, str. 172.

Za poglobitev razumevanja pričujočega dialektičnega vozla se moramo zateči še k avtorjevi vpeljavi distinkcije med nujnostjo ter možnostjo in dejanskostjo, po kateri je nujnost determinanta esence, razlika med možnostjo in dejanskostjo pa determinanta eksistence, oziroma še natančneje, razlika znotraj eksistence. Tranzicija iz možnosti v dejanskost je sledeč zgornji izpeljavi postajanje⁹ na intervalu med določljivim in nedoločljivim, ki z izbiro spreminja nebivajoče v to, kar je obenem sam predpogoj postajanja, bit. To nadalje pomeni, da možno samo po sebi nikoli ne more postati nujno dejansko, ker se prehod vrši z izbiro. Le nekoliko jasneje postane na prvi pogled kontradiktorno dejstvo, da je, sledeč Kierkegaardovi filozofiji, izostanek postajanja v eksistencialnem smislu obenem izostanek spremembe iz ne-bit v bit v esencialnem, saj je smatral, da je izostanek individualne notranjosti kot bivanje v *doxi* dejansko "nebivanje" ali kot sam zajame v eni izmed svojih prispodob, ples mrtvih.

Kierkegaardova interpretacija dialektike med subjektom in objektom temelji tudi na implicitni vpeljavi ne-bit v dimenzijo bivanja kot bivanju zoperstavljeno. Eksistencialna disjunkcija na ta način prevzema obliko Hamletovega vprašanja: biti ali ne biti? Koncept postajanja se z uvedbo ne-bit odvija kot borba nasprotij, katere izid odpira sposobnost ne-subjektivnega, se pravi ne-jaznega uvida v potek dialektike med subjektom in objektom na ravni individualne časovnosti. Nujnost potemtakem ni sinteza možnosti in dejanskosti, temveč nečesa, kar je esencialno drugačnega od obeh. Dvom, s katerim postajajoči subjekt obravnava eksistencialno disjunkcijo, je zato dvom celotne osebnosti. Razlika med esenco in eksistenco nam torej nudi definicijo zavesti kot zavedanja "biti-izmed", se pravi iz kontradikcije med idealnostjo in resničnostjo, posrednostjo in neposrednostjo izhajajočega zavedanja, katerega idealistična možnost dvoma leži v subjektovem "interesu". Določila zavesti so potemtakem trihotomna glede na to, da zavest izraža in uteleša kontradikcijo med biti in ne-bit, s tem pa postaja tretji člen njenega razmerja, medtem ko je definicija refleksije brez inter-esenčnega zgolj dihotomna. Sicer izraža spopad nasprotij, toda brez utelešenja, saj ji primanjkuje vidik inter-esenčnega, s tem pa predstavlja zgolj predpogoj za resnični dvom.

Kierkegaardova eksperimentalna psihologija ne temelji zgolj na refleksijski

⁹Kierkegaardova koncepcija postajanja sledi iz priredbe Aristotelove *kynesis*, gibanja med možnostjo in dejanskostjo, ki določa spremembo. Njegova različica temelji na trditvi, da je postajanje kot gibanje določilo duha, medtem ko za Aristotela sprememba pomeni substancialno predrugačenje. Ta razlika nastane zaradi Kierkegaardove re-interpretacije Aristotelove ontologije, ki za razliko od spremembe (gr. *dynamis*) substance, ki je hkrati postajanje bivajočega, uveljavlja postajanje esence. Kierkegaard Aristotelovo ontologijo dobesedno obrne na glavo, saj sledi uvidu v notranjost, ki navkljub svojemu zunanjemu spreminjanju lahko ostane notranje nespremenjena. (Poglej v: Løkke, H. & Waaler A. (2010): *Tome II; Aristotle and other Greek Authors*. Søren Kierkegaard's Research Centre, University of Copenhagen)

podvojitvi objektivne gotovosti, ki zagotavlja nemoten prehod iz objektivne gotovosti v subjektivno dojetanje resnice, marveč na subjektovi opredelitvi objektivne negotovosti. Na to ključno dejstvo ne gre pozabiti, saj je v slehernem poseganju po resnici vseskozi prisoten moment negotovosti, napake, možnosti napačne izbire. Negotovost je namreč izvor strasti, brez katere nobena opredelitev ne more obstati. Pri svobodnem odločanju gre vedno za določen gambit, s katerim individuum mora shajati. Gre za možnost lapsusa, ki pravzaprav odpira možnost ponotranjenja resnice, da bi lahko gradacija bivanja lahko obenem bila gradacija možnosti resnice, in ne tautologije misli.

::NAMEN PSEVDONIMNOSTI

Uporabo psevdonimov lahko dojamemo kot borbo utvare z utvaro, ki v Kierkegaardovi eksperimentalni psihologiji zavzame začetno prevaro, s katero danski avtor zastre bralečvo osredotočenost na nosilca misli. S tem preizkuša bralca v navideznosti tega, kar bralec dojema kot resnično, kajti "ničesar ni, kar bi potrebovalo tako krotko ravnanje kot je odstranitev utvare" (Kierkegaard, 2012: 40). Branje Kierkegaardovih enigmatičnih del si je zato mogoče predstavljati tudi kot igro zrcal, v katero vstopamo kot posamičniki. Sam avtor se prikazuje v dialektičnem razcepu med samim seboj in svojim bralcem, pazljivo vnašajoč svoj osebni *mythos* v tekst. S tem polagoma napeljuje bralca k intimnemu branju besedila, ga nagovarja, naj vstopi vanj, da bi se lahko vanj tudi vživel. Končen rezultat tovrstnega branja ali razbiranja je moment, ko se kot bralec zavem, da sem se znašel v dialogu s samim seboj, da je avtorjev *mythos* postal moj *mythos*.

Kot dodatek navedimo še komunikacijski nazor psevdonimnosti, ki ga danski avtor poda v svojem posthumnem delu *Z vidika mojega pisateljstva*, v katerem navede razliko med dvema vrstama bralcev. Na eni strani imamo nevedneža, ki mu je potrebno podati znanje, podobno kot to počnemo s posodo, ki jo je treba napolniti, ali listom papirja, ki ga je treba popisati; na drugi strani pa naslovnika, ujetega v utvari, ki jo je treba odstraniti. Enako razliko najdemo med pisanjem na prazen list papirja in razkrivanjem prikritega rokopisa z uporabo kemikalij. Ilustrirano razliko nato še konceptualno izpelje v naslednjem odstavku, kjer nam razkrije ost dialektične narave svojega varljivega, majevtičnega pisateljstva:

"Če predvidimo, da je nekdo v utvari, je treba najprej odstraniti utvaro, če pa začnemo z utvaro, to pomeni, da sem takoj začel z odkritim sporočanjem. Toda neposredna komunikacija predpostavlja, da je s prejemnikovo zmožnostjo sprejemanja vse v redu, kar v našem primeru ne drži, saj je dejansko tu zapreka utvara. To pomeni, da je treba najprej uporabiti korozivno kislino, toda to

korozijsko sredstvo je negativno, tisto negativno v razmerju do komunikacije pa je natanko prevara sama. Kaj tedaj pomeni 'prevarati'? Pomeni, da ne začnemo naravnost s tistim, s čimer želimo komunicirati, ampak začnemo tako, da vzamemo utvaro drugega za čisto koristno zadevo."¹⁰

Vpeljava psevdonimnega avtorstva ima tudi poseben literarni vsadek, ki ga lahko izluščimo iz gramatične sestave danskega izvornika za naracijo ali napoved¹¹. Danska beseda za glas *stemme*¹² – v našem primeru glas napovedovalca – se v eni izmed svojih glagolskih oblik uporablja kot *at stemme*, kar pomeni dati glas oziroma glasovati, obenem pa "uglaševati"¹³. Nadalje, samostalniška oblika glagola za uglaševanje je *stemning* ali uglašenost. Nič čudnega potem, da danska beseda *stemning*, ki ima isti etimološki izvor kot nemška beseda *Stimmung*, hkrati pomeni razpoloženje kot tudi nagovor, in ima kakor pri Heideggru osrednjo vlogo v eksistencialni konstituciji praktičnega ter kontemplativnega ustroja posamične eksistence. A podobno kot v literaturi gre Kierkegaardu, za razliko od Heideggrove ontologije, predvsem za vzpostavitev pripovednega vzdušja. Napovedovalčevo "uglaševanje" bralčevega "počutja" z nagovorom, na ta način subtilno sodoloča njegovo bivanjsko situacijo, ki se sorazmerno z vsakim novim nagovorom, v vsakem naslednjem poglavju, namensko zamenja. Pomislimo na strategijo različnih napovedi, ki jo uvaja *Johannes de silentio* v *Strahu in trepetu*. Vsaka izmed napovedi izpostavlja določeno anticipacijo dogodka, ki ga Abraham kot vitez vere mora zapolniti. Zgolj vitezu vere in bralcu preostane možnost skoka, ki je v Abrahamovem primeru skok vere, medtem ko napovedovalec potihoma ponikne za zakulisje. Napovedovalec izraža začudenost in občudovanje kot tudi zavračanje junakovih dejanj, s tem pa breme izbire in interpretacije prepusti bralcu – "junakova anticipacija tako postane obenem bralčeva anticipacija" (Armstrong, 1981: 30). Pri tem je potrebno izpostaviti podatek, da Kierkegaardovo filozofsko interpretiranje biblijskih pripovedi poteka izven strogo biblijskega okvirja, namreč sleherna biblijska figura Kierkegaardovih ilustracij služi kot tragični idol, kot paradigma drže, s katero naj bi se slehernik postavljaj pred transcendenco. Možnost spoznanja je zato v tesnem razmerju s procesom bralčeve opredelitve, ki vsakokrat žrtvuje celoto, saj vsaka izbira izključuje druge različice njenega razumevanja. Sorodno vlogo zaseda tudi naključni najditelj dopisnice med A in B, *Viktor Eremita* – v dobesednem prevodu "zmagujoči puščavnik" –, ki nastopi kot tretji člen njune dialektične izmenjave. Podobno kot *Johannes de*

¹⁰Kierkegaard, S. (2012): *Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 54, 55

¹¹Lahko tudi "nagovor".

¹²V nemškem jeziku *Stimme*

¹³Npr: uglaševanje glasbila.

silentio, ki je zaprisežen religioznemu molku, poslanstvo *Viktorja Eremite v Ali – ali* je čista, na trenutke skoraj indiferentna refleksija dveh zoperstavljenih zornih kotov, ki nagovarja bralca na preudarno opredelitev.

Tretji hermenevitični vidik, ki ga odpira naracija, je vstop v zgodovino, a ne v pomenu vzvratnega brskanja po preteklem, marveč v ovekovečenem, transhistoričnem smislu, ki poleg odpiranja okna v preteklost, stremi bolj k opozarjanju bralca na prečo eksistencialno problematiko. Morebiten protiar- gument, ki bi temeljil na poudarjanju zastarelosti polemike Kierkegaardovega časa, obenem pa tudi nezmožnosti njene ponovne oživitve, bi hkrati zanemarjal relacijo, skratka način, na katerega horizont pisatelja in horizont bralca časov- no sovpadata. Nevarnost vztrajanja na časovni razliki bi zgolj podpihovalo nevarnost ponovnega zapadanja v relativizem in solipsizem, kar bi pomenilo ujetost v navzkrižju s Kierkegaardovo pogloblilno nalogo svojega pisanja, ki je od samega začetka razdrtje bralčeve relacije do absolutne resnice ter osvob- oditev od historične ujetosti v metafizično misel. V nasprotnem primeru bralec postane objekt polemike in se posledično porazgubi v procesu branja, kar prepreči možnost ponotranjenja avtorjevih besed. Vloga napovedovalca je potemtakem opozoriti bralca na njegovo odgovornost do razumevanja resnice, kajti to, kar je razumljeno, je lahko tudi zgolj stvar navade in zgodovinsko utečenega mehanizma, medtem ko vnovično hermenevitično vpraševanje pogloblja razumevanje časovnosti. Nastali historični zdrs v tekstu ponovno odpira eksistencialno disjunkcijo med biti in ne-biti, ki je tokrat zgodovinsko izhodišče, s katerega smo vedno znova primorani ponovno premisliti položaj človeka.

::SOKRATSKA MAJEVTIKA – KOMUNIKACIJA ZMOŽNOSTI

Za psevdonomom prikrit avtor tako dobi sposobnost prikrivanja svojega strateškega položaja glede na resnico, medtem ko z napovedjo ironično izziva avtoritativnost dogmatične naperjenosti – s tem pa privaja bralca na relacijo med resnico in posamičnikovo eksistencialno situacijo. Repar imenuje to Kierkegaardovo metodo “komunikacija zmožnosti”, ki se najbolj izkaže skozi subjektov odnos do zmožnosti refleksije in prav tako izjasni razliko med tovrstno komunikacijo in komunikacijo spoznanja.

“Najlažje se na to razliko med komunikacijo spoznanja in komunikacijo zmožnosti pokaže z refleksijo objekta. Za komunikacijo vednosti je predmet izključno središčna točka, pri komunikaciji zmožnosti pa predmeta sploh ni. Sploh namreč ni objektivno naravnana.”¹⁴

¹⁴Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 135

Srčika Kierkegaardove komunikacije zmožnosti, s katero poziva bralca k ponotranjenju in subjektivno angažiranemu branju, je prikrievanje objekta. Negotovost je povod za vpeljavo bralca v medij dejanskosti in možnosti, kajti odsotnost objekta pomeni prevaro vnanje refleksije, obenem pa njeno podvojitve oziroma reduplikacijo, ki je nujni element posredne komunikacije. Če naj bi učeči prejel resnico, mu mora učitelj dati tudi zmožnost, da jo razume. Kierkegaard se sicer na tej točki razhaja s Platonovim Sokratom. Kot že rečeno je Kierkegaardovo razumevanje razlike med biti in ne biti obenem vprašanje eksistence, in ne samo esence, kar pa velja tudi za razliko med vednostjo in nevednostjo učečega. Če učeči ve, česa se mora naučiti, potem se ne bo mogel naučiti ničesar; če pa ne ve, česa se še mora naučiti, potem se prav tako ne more naučiti ničesar. Sokratova rešitev je vpeljava možnosti pozabe tega, česar se mora človek naučiti, s tem pa možnost spominjanja – kot v primeru s sužnjem iz Platonove *Države*. Tako ontološki status učečega ostaja nespremenjen, mišljenje pa vzvratno, kar pa ne velja za Kierkegaardovo vpeljavo inter-esenčnega, s katero privaja posamičnika na mišljenje v naprej, v ponovitvi. Tudi Kierkegaardovo nanašanje na svojo figuro Sokrata, za razliko od Platonovega Sokrata, ki kljub svoji nevednosti še vedno ohranja položaj domnevnega vedca znotraj Platonove epistemološke paradigme, upošteva deležje na inter-esenčnem, po katerem se za ironično izjavo: “Vem, da nič ne vem!” bodisi nahaja vednost bodisi nič več kot čisti nič. Kierkegaardova ironija je namreč plod mešanice sokratskega porodištva ter ironije romantizma, ki je v svojem poudarjanju družbene dekadence z ironijo izražala zgolj njeno ničevost.

Raznovrstnost komunikacije zmožnosti je odvisna tudi od vrste odnosa med sporočevalcem in prejemnikom:

“Ko sta tako sporočevalec kot tudi naslovnik enako izrazita, je komunikacija zmožnosti estetska, kadar prevladuje naslovnik, je etična, kadar pa sporočevalec, je religiozna (brezpogojno posredna). Ta delitev na tri razlikovanja komunikacijske zmožnosti je razlog, da gre za različne načine posredne komunikacije.”¹⁵

Zgornja razvrstitev sledi avtorjevi uporabi različnih motivov za izraz objektivne negotovosti, kot sta absurd in paradoks, ki sta hkrati meja sokratske vednosti in njena analogija, le da je intenzivnost doživljaja, ki jo povzroči kategorija absurda, večja od sokratske nevednosti. Tu gre zopet za različne strategije, ki jih Kierkegaard uporabi v svojem razpredanju vselej v estetičnem prisotne kategorije ponovitve, katere vodeči smoter je razreševanje konflikta med mišljenjem in bivanjem. Za razliko od spominjanja, katerega nazor je umestiti življenje v razumevanje, komunikacija zmožnosti gleda kako umestiti

¹⁵Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 136

razumevanje v življenje. Zato predstavlja etični nazor ponovitve, prek katerega posamičnik prejme osebnost ali z Reparjevimi besedami:

“Prav to dodeluje komunikaciji zmožnosti smisel, namreč relevantnost majevtičnega: iz človeka potegniti, izvleči, kar je bistveno že v njem in kar poudarja težavnost te naloge v vsakem trenutku. To je bistvena komponenta razjasnitve.”¹⁶

::**CONSTANTINOVA EKSPERIMENTALNA PSIHOLOGIJA IN MLADNIČEVO PESNJENJE KOT BEG PRED DEJANSKOSTJO**

“Ponovitev in spominjanje sta isti korak, le v drugi smeri; kajti česar se spominjamo, to je bilo, ponavlja se nazaj, nasprotno pa se dejanske ponovitve spominjamo naprej. Zato ponovitev, če je možna, človeka osreči, medtem ko ga spominjanje onesreči, če si seveda sploh vzame čas za življenje in ne išče ob rojstni uri izgovora, da se iz njega izmuzne, češ da je kaj pozabil.”¹⁷

Uvodna definicija ponovitve ponuja bralcu več nerazrešljivih problemov, ki kličejo po razrešitvi. *Constantinova* odprava v Berlin predstavlja preizkus v tem, ali je sposoben podoživeti to, kar mu je v preteklem dajalo užitek (ponovitev), medtem ko se ves čas dopisuje z mladeničem, ki je obupal nad ljubeznijo do svoje izbranke. Ponovitev je zato vcepljena v serijo borb med dvema različnima pogledoma na čas, dvema oblikama slogovnega izražanja ter dvema nasprotujočima si počutjema, med katerima se ves čas implicitno vzpostavlja relacija. Avtor se tako venomer zateka k enemu vidiku neposrednega doživljanja, s tem ko izčrpava drugi vidik in tako obsodi vsak poizkus zadoščenja v tostranskem svetu na paradoks, saj že od samega začetka reflektivno posega po ponovitvi, ki izključuje vsak doživljaj neposrednosti.

Začetna diseminacija definicij, kontradefinicij in paradoksalnih redefinicij že uvodoma onemogoča formalno zaježitev koncepta ponovitve. Poole imenuje ta nenavaden Kierkegaardov pristop metoda “oscilirajočih terminov” (Poole, 1993: 63), ki že uvodoma oscilirajo v seriji tez in antitez ter dialektično dopolnjujejo uvodno *Constantinovo* definicijo: upanje je novo oblačilo/spomin je slečena obleka; za upanje je potrebno mladosti/za ponovitev je potrebno poguma; kdor samo upa, je strahopetec/kdor pa hoče ponovitev, ta je mož; upanje je mamljiv sadež, ki ne nasiti/ponovitev je vsakdanji kruh. Tu gre za posebno gibanje definicij ponovitve, ki ga Repar izrazi z naslednjimi besedami:

“Ponovitev je ena najtežjih filozofskih kategorij, ki še zdaleč ni raziskana in se tudi upira sleherni fiksaciji, saj ne gre toliko za pojem, ampak za nekakšne

¹⁶Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 136

¹⁷Kierkegaard, S. (1987): *Ponovitev, Filozofske drobinice ali drobci filozofije*. Ljubljana: Slovenska Matica, str. 149

multiplikacije upodobitev, za nekaj, kar se hkrati razlamlja in uverizuje in je do neke mere podobno dekonstrukcijskemu procesu diseminacije pojmov brez pojma, ki se gibljejo v dialektični tranziciji.”¹⁸

Prekinitvev oscilacije uvodnih terminov se zgodi nenadno, s takojšnjim prehodom k naraciji dopisnice z mladeničem, s tem pa v oscilacijo dveh različnih karakterjev, v katero Kierkegaard prikrito vtke svojo osebno pripoved o razdoru zaroke z Regino Olsen. Kot bralci imamo potemtakem možnost več dimenzionalnega prebiranja pripovedi, v kateri se zaradi nenadnih prehodov ne moremo izogniti globljega zapletanja v Kierkegaardove prisposode kot tudi v njegov intimen tok misli. *Constantinus* v *Ponovitvi* zaseda tako kar dve vlogi, vlogo napovedovalca ter vlogo komentatorja tako svojih refleksij, kot tudi refleksij o estetičnih blodnjah mladega dopisnika. Dvojna vloga mu omogoča eksperimentiranje z definicijo ponovitve na dveh ravneh, na svoji refleksijski ravni, na kateri domnevno že obratuje z definicijo ponovitve ter poetično-estetični ravni, na kateri se odvija tragedija mladega dopisnika kot ujetost v melanholični navezanosti na preteklo ljubezen.

Tranzicija v *Constantinovo* osebno pripoved o poti v Berlin povzroči estetično neravnovesje v celotni pripovedi, saj *Constantinova* oseba in oseba mladega moža sovpadeta v poenoteno obravnavo ponovitve, ki se sedaj bije na ravni realnega in idealnega. *Constantin* sedaj preide v sekundarno naracijo dopisnice, v katero vstopa figura Joba kot edini možni ideal, kjer lahko sovpadeta različna si horizonta obeh dopisnikov. Tukaj nastopi, sledeč Reparju, “prekoračenje ravni pojma s figuralnim kot razliko” kot red “kvalitativnih razlik, ki ustvarjajo nenehno živo napetost med realnim in idealnim, prisotnim in odsotnim” (Repar, 2009: 152). Podvojitvev ponovitve, kar je razvidno iz dvakratne navedbe istoimenskega naslova, ne zaključi oscilacije, temveč zgolj preloži ponovitev na višjo raven borbe nasprotij. Namen *Constantinovega* eksperimenta je sledeč svoji dinamiki povsem analogen gibanju Heglove *Fenomenologije duha*, le da se namesto idealne identifikacije zavesti s samo seboj konča z razdorom. Dotična izpeljava Kierkegaardove destrukcije identitete misli in biti zato vsebuje dva zelo nepogrešljiva momenta: poetizacijo eksistence mladega moža ter že omenjeno figuro Joba.

Izhajajoč iz Eriksenove izpeljave, razlog za dopisnikovo ujetost v spominjanje gre pripisati njegovi postopni preobrazbi v pesnika, ki jo bomo tukaj poslovenili kot proces upesnjevanja. Mladenič se z upesnjevanjem svoje eksistence polagoma odmika od neposredne dejanskosti ter prične živeti tako rekoč za njenim hrbtom. Iščoč moč, ki bi lahko spremenila preteklost v sedanost, smrt v življenje, mladenič zavoljo svoje ljubezni, ki ni nič več kot spomin, postane

¹⁸Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 146

ujetnik lastne moči pesnjenja. V trenutku ko izve, da se je njegova izbranka poročila z drugim, on napove svojo svobodo v ponovitvi. Toda *Constantin* to napoved zavrne, saj meni, da je mladi pesnik še vedno ujet v svetu spomina, izven dejanskosti. Prepuščenost sporadičnemu razpletu tuzemskih dogodkov, kot je nenadna napoved poroke, ne more pomeniti spreobrnjenja, marveč zgolj negativ dejanske svobode. Kot že omenjeno v analogiji z deloma *Ali – ali* ter *Strah in trepet*, poetična oziroma estetična eksistenca že vsebuje vso možnost spreobrnitve, le da zastane na ravni človeškega žrtvovanja in pesniškega trpljenja, ker se ne zaveda svoje ujetosti v pesnjenju. Takoj ko se žrtev izvede in pesnika preplavi ustvarjalna sila, razlog za žrtev izgine in taista postane pridobitev. Kdo je torej pesnik?

“Nesrečen človek, ki skriva globoke bolečine v svojem srcu, katerega ustnice pa so ustvarjene tako, da se glasita vzdih in krik, kadar se prelivata čeznje, kakor očarljiva glasba.”¹⁹

Tragedija mladega moža je torej ravno v tem, da ne zmore mišljenja v naprej, ker ne prepozna ponovitve, za razliko od *Constantina*, ki išče ponovitev, a je ne more doživeti zaradi ujetosti v refleksijo, zato obupan nad ničem nagovarja svojega dopisnika, čigar zaslepljenost bolj barvito uprizarja ponovitev, naj si namesto vztrajanja v spominjanju dopusti prepoznati dejanski obraz svoje pretekle ljubezni. *Constantinovo* eksperimentalno spletkarjenje z estetičnim ter mladeničevo religiozno pesnjenje povzročita trenje dveh bivanjskih kvalitet, religioznega in estetičnega, posledično pa tudi teleološki suspenz etičnega. Figuralni vstop Joba kot razlika med dvema nasprotjema pa odpira pot komunikaciji zmožnosti z bralcem kot njenim naslovnikom. Jobov klic: “Gospod je dal, Gospod je vzel, hvaljeno bodi Gospodovo ime!” predstavlja idealni vrhunec dialektične igre enega kot dvoježa oziroma tako enega kot drugega. Estetična podvojitve v pripovedi zato zaseda funkcijo reduplikacije, katere gibanje sledi majevtiki ponovitve ter njenem pretapljanju nasprotja med poezijo in eksistenco. Jobove besede zgoraj nikakor ne predstavljajo nekakšne logične formulacije, ampak šele njegova dejanja, njegovo vztrajanje v razumevanju trpljenja, ki mu ga je nanekla božja obsodba, podkrepijo izražene besede. To spoznanje mu omogoči dovršitev preteklosti in odprtje prihodnosti ter preseganje ekonomije pridobitve in izgube. *Gjentagelse* pomeni dobesedno “vzeti nazaj”, zato ji je Jobova usoda komplementarna, pridobitev, ki jo Job povratno prejme s ponovitvijo pa dvojna. Bralčeva kvalitativna samoopredelitev v odnosu do figure Joba tako pomeni vstop v relacijo do paradigme ponovitve. Kot že rečeno, Kierkegaardova uporaba biblijskih motivov poteka

¹⁹Kierkegaard, S. (2003): *Ali – ali*. Ljubljana: Študentska založba, str. 19

izven biblijskega okvirja in kot taka nima namena nagovoriti bralca na pokoro, temveč predstavlja njihovo filozofsko interpretacijo, prek katere Kierkegaard poskuša preseči raven gole razlage taistih motivov.

Ponovitev je inter-esenčna alternativa metafiziki, ki nam skozi vidik "jema-nja nazaj" odpre možnost hermenevtičnega izpraševanja odnosa do malega in velikega "drugega". Razlog, zakaj figura Joba obstane v domeni idealnega, izhaja iz mladeničeve nezmožnosti religiozne spreobrnitve, kar je v popolnem skladju s Kierkegaardovim osrednjim namenom prikaza njene možnosti. Proces psevdonimnega pisanja zato služi kot način prikaza eksistencialnih drž, ki nam jih nalaga Kierkegaardova ekspozicija biblijskih pripovedi. Avtorjev umik iz svoje pripovedi povzroči paradoksalen moment, ki zapelje bralca v samoopredelitev znotraj dvojice pripovedi in napovedi, je pravzaprav način, na katerega psevdonimni avtor pristopi svojemu bralcu naproti.

"Napoved nagovarja bralca, medtem ko pripoved govori skozi njega."²⁰

::ZAKLJUČEK

Leta 1843 se je Regina Olsen poročila s Fritzem Schleglom. Ko je Kierkegaard slišal za neljubo novico, je hitro oddrvel do tiskarnice, kjer je izpulil zadnjih deset strani *Ponovitve*. Za njegovo delo je to pomenilo nenaden *ad hoc* zaključek, ki je podrl še zadnje upanje na izročitev jasnega koncepta. V *Neznanstvenem zaključnem pripisu* retrospektivno razjasni, da je razumevanje koncepta *Ponovitve* stvar indirektno komunikacije z bralcem ter njegove moči opredelitve. Sorazmerno s tem je vsaka njena interpretacija razprta med določljivim in nedoločljivim, kar nadalje pomeni, da je poleg pravilnega vedno možno tudi napačno razbiranje osrednjega Kierkegaardovega koncepta. Zato nam *Constantinusov* psihološki eksperiment, kot strukturna analogija Heglovi paradigmi posredovanja duha, ne ponudi nikakršne pozitivne doktrine ponovitve kot nadomestila za sintezo, marveč nam *via negativa* postopoma prikaže vse variacije možnosti svobodne opredelitve. Avtor tako poskuša podučiti posamičnika sposobnosti razlikovanja med kvalitativnim in kvantitativnim določilom posamičnosti, ki nam v opredeljevanju občega odpira oči za videnje izjeme, ki se poraja ob gibanju občega. S Kierkegaardovimi besedami:

"Sčasoma se naveličaš večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgočasne plehkosti. Obstajajo izjeme. Če jih ne moremo razložiti, tudi občega ne moremo razložiti. Težav vobče ne opazimo, ker ga ne mislimo

²⁰Eriksen, N. N (2000): *Kierkegaards Category of Repetition: a reconstruction*. Berlin – New York: de Gruyter (Kierkegaard studies; Monograph series, vol. 5), str. 59.

s strastjo, temveč z brezbrizno površnostjo. Izjema pa nasprotno misli obče z energično strastjo.”²¹

Težavnost naloge, ki smo si jo zadali v tem prispevku, je moč najti sprva v pluralnosti Kierkegaardovih ubranih pisateljskih strategij. Njegovo večplastno vnašanje ironije, humorja, tragičnosti v besedilo, onemogoča strogo filozofsko branje ter posledično tudi natančnejšo ločitev med posameznimi motivi, izmed katerih vsak posebej v različnih jakostih določajo potek njegove misli. Enako velja za bolj izpostavljene koncepte, kot so trenutek, paradoks, absurd, obup, tesnoba, ljubezen itd. Kot že rečeno, gre pri Kierkegaardu za filozofske drobtinice, fragmente celostne misli, ki v svoji literarni fragmentarnosti ne dopuščajo enostranskega branja. Zanimivost Kierkegaardovega literarnega ustvarjanja drobcev filozofije načanja sicer dokaj pomembno vprašanje o razliki med literarnim slogom pisanja in mišljenjem v filozofiji. Njegov fantazijski slog izpeljevanja filozofskih konceptov predstavlja povsem drugačno izhodišče od denimo Heideggrovega, za katerega velja strožja filozofska govorica. Od tega je hkrati odvisna tudi njuna sorodnost eksistencialov, ki zaradi dotične razlike v slogu napeljuje na misel, da navkljub njuni podobnosti izhajata iz dveh dokaj drugačnih izhodiščnih pogledov na eksistenco, kar nam bo služilo kot povod za nadaljnjo raziskavo. Nenazadnje je gibanje, ki ga branje Kierkegaardovih del povzroči, obenem gibanje reduplikacije, z upoštevanjem katere avtor pokaže “način prevare/zmote, ki je integralni del razmerja med sporočevalcem in naslovnikom” (Repar, 2009: 136, 137). Reduplikacija se nahaja v vseh treh načinih komunikacije, še posebej v etični in religiozni komunikaciji. Gre za gibanje, ki ga psevdonimni avtor – parafrazirajoč Kratilov ugovor Heraklitu – na zaključnih straneh *Strahu in trepetu* umesti celo v svojo ironično izpeljavo gibanja negibajoče se celote, in sicer ravno skozi ohranitev individualnega postajanja v ponovitvi, ki ga omenjeno gibanje reduplikacije omogoči:

“Ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko.’ Heraklit Temačni je imel učenca, ki ni ostal pri tej trditvi, ampak je šel dlje in dodal: ‘Ni mogoče stopiti niti enkrat!’ Ubogi Heraklit, da je imel takšnega učenca! S svojim popravkom je izboljšal Heraklitov stavek v eleatskega, ki je zanikal gibanje – pa vendar je ta učenec hotel biti le Heraklitov učenec, hotel je samo oditi naprej in se ne vračati k temu, kar je zapustil Heraklit.”²²

Kierkegaardov poskus razrešitve vzpostavljenega nasprotja med Heraklitom in Parmenidom skozi reduplikacijo v ponovitvi nam nudi drugačen dispozitiv za nadaljnjo primerjavo s Heideggrovo interpretacijo ponovitve v *Biti in času*. Za razliko od Hribarjevega poudarka na dogodku “blažene gotovosti

²¹Kierkegaard, S. (1987): *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*. Ljubljana: Slovenska Matica, str. 224.

²²Kierkegaard, S. (2005): *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 158.

trenutka” kot načina “unavzočenja večnosti v času” (Hribar, 1987: str. 144, 245), bi naš poudarek temeljil na izpostavitvi deležja reduplikacije v samem procesu postajanja individualne eksistence.

Kot drugo, etičnega vidika drugosti, ki je vsebovan v Kierkegaardovem konceptu ponovitve, smo se zgolj mimobežno dotaknili, saj smo se bolj osredotočili na bralčevo prisotnost in odsotnost v razbiranju ponovitve. Sorazmerno s tem smo se držali vidika ponovitve kot “jemanja nase”, ki smo ga navedli uvodoma v prispodobi z oblačilom, in ne kot “jemanja nazaj”, ki poleg odnosa do skrivnosti ter njegove vpeljave v razvijanje vidika pometafizične *oikonomije* drugosti, odpira vprašanje biti-za-drugega tudi skozi obravnavo asimetrije med žensko in moškim. To gre zopet pripisati razraščeni Kierkegaardove misli, katere literarno izražanje omogoča vpeljavo multitudine možnih vidikov, med katerimi smo tokrat izbrali tistega, ki se dotika zgolj bralčeve posamičnosti.

::LITERATURA

- Armstrong, P. B. (1981): *Reading Kierkegaard – Disorientation and Reorientation*. Connecticut: Yale University Press (Psychiatry and the humanities series)
- Eriksen, N. N. (2000): *Kierkegaard's Category of Repetition – a reconstruction*. Berlin – New York: de Gruyter (Kierkegaard studies; Monograph series, vol. 5)
- Hribar, T. (1987): *Kierkegaardovski suspenz (estetika – etika – religija) v: Ponovitev, Filozofske drobtinici ali drobci filozofije*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Slovenska Matica
- Jaspers, K. (2013): *Možnosti sodobnega filozofiranja*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa (Zbirka Apokalipsa, 172)
- Jaspers, K. (1999): *Živeči Kierkegaard*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa
- Kierkegaard, S. (2010): *The Present Age – On the Death of Rebellion*. New York: Harper Perennial (Moder Thought edition)
- Kierkegaard, S. (1987): *Ponovitev, Filozofske drobtinici ali drobci filozofije*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Kierkegaard, S. (2012): *Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa (Filozofska zbirka Aut; št. 58)
- Kierkegaard, S. (2012): *Posamičnik, v: Z vidika mojega pisateljstva*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa
- Kierkegaard, S. (2005): *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Kierkegaard, S. (1998): *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kierkegaard, S. (2003): *Ali – ali*. Ljubljana: Študentska založba (Knjižna zbirka Claritas, 23)
- Kierkegaard, S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript (vol. 2)*. New Jersey: Princeton University Press.
- Poole, R. (1993): *Kierkegaard – The Indirect Communication*. Virginia: University of Virginia Press
- Repar, P. (2009): *Kierkegaard – Eksistencialna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa (Zbirka Aut, 39)
- Taylor, M. C. (1975): *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*. New Jersey: Princeton University Press
- Wyschogrod M. (1969): *Kierkegaard and Heidegger – The Ontology of Existence*. New York: Humanities Press