

Cvetka Hedžet Tóth
**VREČI ČRNILNIK
V GLAVO NEKOMU,
KI NE OBSTAJA**

1-24

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

::POVZETEK

ČLANEK SI Z BESEDAMI nemškega filozofa Theodorja W. Adorna iz njegovega dela *Minima Moralia* kritično zastavlja vprašanje, komu ga je vrgel danski filozof Søren Kierkegaard. Pri tem gre za načelo subjektivnosti, ki je notranjost in kot taka je subjektivnost sredstvo za prisvajanje samega sebe in hkrati samoohranjanja. Do kod seže ta resnica, da je subjektivnost, ki je notranjost, isto kot resnica? Članek analizira subjektivnost, ki je brez objektivnosti, kajti z umikanjem v sebe, da bi prišli do svoje popolnosti je posameznik dejansko žrtvovan. Čaščenje svobode obrnjene samó v svojo samozaverovano notranjost in sklicevanje na nekakšno pristnost, je zgolj zakrknjeno ponotranjanje družbenega zatiranja in to toliko bolj, kolikor se pri tem sklicuje na nekakšno prvobitnost. Taka filozofija notranjosti, ki ne samo da zahteva zaničevanje sveta, je hkrati še tipična za idealizem in njegovo potuho barbarski brutalnosti vsega zunanjega, obstoječega družbenega stanja, ki se ohranja s kapitalizmom. Ta si vsekakor ne zasluži, da smo z njim solidarni, čeprav nimamo odgovora, kako iz tega ven.

Kierkegaardovo načelo subjektivnosti vključuje še etični vidik. Tukaj je Kierkegaard prepričal mnoge ateiste, saj ne gre toliko za subjektivnost kot subjektivnost sámo, ampak za subjektivnost kot sredstvo za samoohranjanje samega sebe, še posebej zdaj, v času, ko je vse družbeno, zunanje v hudem nesoglasju z vsem, kar po Kierkegaardu pooseblja etično kot notranje. Razvita zmožnost za etično presojo je kot zmožnost izločitve iz sistema, zaprte forme, celo iz absoluta, in človek kot posameznik premore moč etičnega eksodusa izrazito individualne narave. Ostaja seveda vprašanje, kaj naj bi bil etični sistem povezujočnosti, ki etike ne bi potiskal na obrobje vsega družbenega kot prestiž kakšne lepe duše in enkratne usposobljenosti posameznika za etično vizijo sveta, sicer po prepričljivem Kierkegaardovem vzoru. Etika je navsezadnje le sistem medčloveških odnosov in ne samo in izključno samoizbrani privilegij kakšne lepe, posamezne duše. Kakorkoli že: živeta resnica v subjektivnosti lahko zaživi v objektivnosti, če so le pogoji za to. Če teh ni potem je toliko bolj treba negovati in ohranjati subjektivnost v svoji notranjosti, da se ta kot eksodus duše lahko odpravi na pot skozi svet zato, da se potovanje takrat, ko se začne tudi nadaljuje. Ta trenutek pa se potovanje neha takoj, ko se duša odpravi na pot. Članek zato v Kierkegaardovem duhu povzema, da takrat, ko subjektivnost gradi, je to prava subjektivnost, je resnična in Kierkegaard je vrgel črn timer v glavo nekemu, ki dejansko obstaja in tudi želi obstati, česar nikakor ne more brez etičnega temelja.

Tako razumljena etika kot načelo subjektivnosti in notranjosti nikakor ni ponotranjeni sistem represije. Etika je tista s katero si prisvajamo svet in ljudi v njem, etika v sebi vsebuje nekaj trajnega, onkraj vseh predpisanih občosti, ki nas nikdar več ne prepričajo v svojo trajnost, saj te sploh niso učinkovala drugače kot z nasiljem in ateist Adorno s Kierkegaardovo pomočjo izrazi, da sta celo idealizem in nasilje pobratima in to že vse od samega začetka.

Ključne besede: Søren Kierkegaard, subjektivnost, etika, samoohranjanje, kritika kapitalizma, idealizem.

ABSTRACT

THROWING AN INK-POT AT SOMEONE WHO DOESN'T EXIST

*Making use of the words that the German philosopher Theodor W. Adorno employed in his work *Minima Moralia*, the article sets out to critically pose the question of who it was thrown at by the Danish philosopher Søren Kierkegaard. This involves the principle of subjectivity that is inwardness and as such subjectivity is a means for appropriating oneself and at the same time for self-preservation. What are the extent and limits of the truth that being inwardness, subjectivity is the same as truth? The article gives an analysis of subjectivity that is without objectivity, since by withdrawing within oneself in order to reach one's perfection an individual is in fact sacrificed. Worshipping freedom turned solely into its own self-infatuated inwardness and making references to some kind of authenticity are but a stubborn internalization of social oppression, the more so the more it involves references to a kind of essence. Such philosophy of inwardness, which not only requires scorn for the world, is at the same time also typical of idealism and the concessions it makes to barbarous brutality of all the external, existing social state that is being preserved with capitalism. The latter certainly does not deserve our solidarity, even though we cannot provide an answer to the question of how to get out of this. Kierkegaard's principle of subjectivity also includes the ethical aspect. It was here that Kierkegaard won over many an atheist, since it is not so much about subjectivity as subjectivity itself but about subjectivity as a means of one's own self-preservation, particularly at present when everything social, external is in bitter disagreement with everything that according to Kierkegaard embodies the ethical as the inward. A developed capacity for ethical judgment is like the capacity for removal out of the system, of closed form, even out of the absolute, and man as an individual possesses the power of ethical exodus of a markedly individual nature. There remains, of course, the question of what exactly should be the ethical system of connectedness that would not keep pushing ethics to the periphery of everything social as the prestige of some beautiful soul and the unique capacity of an individual for the ethical vision of the world, indeed patterned on Kierkegaard's convincing*

example. Ethics, after all, is but a system of interpersonal relations and not only and exclusively a self-selected privilege of some beautiful, individual soul. In any case: Truth that lives in subjectivity can start a life in objectivity if only there exist conditions for it. If they are not in existence, then it is necessary all the more to cherish and preserve subjectivity within one's inwardness, for it to be able to set off, as the exodus of one's soul, on the journey through the world so that when the journey starts, it also continues. But this moment the journey ends the moment the soul sets off. That is why the article, in the spirit of Kierkegaard, states that when subjectivity builds, it is genuine subjectivity, it is real and Kierkegaard threw the ink-pot at someone who actually existed and also wished to keep existing but could not possibly succeed in it without the ethical foundation. Conceived of in this manner, ethics as a principle of subjectivity and inwardness is by no means an internalized system of repression. It is ethics we employ to appropriate the world and people within it. Ethics within itself contains something permanent, beyond all prescribed shared features, which never again convince us of their permanence, since they have never had an effect without resorting to violence, and atheist Adorno, enlisting Kierkegaard's help, states that even idealism and violence have been blood brothers – and so right from the very beginning.

Keywords: Søren Kierkegaard, subjectivity, ethics, self-preservation, criticism of capitalism, idealism.

Pri Sørenu Kierkegaardu (1813–1855) dobimo zelo malo, ali skoraj ničesar s čimer bi ne svetu odgovarjal, celo tam, kjer se je vse najbolj zavozlalo tudi politično in še napora komunistov ni prezrl; tukaj je celo vzpostavil določen dialog.

Obup, strah in tesnoba, učinkujejo kot močvirje bridkega razkošja v katero smo zašli in niti ne vemo, če je kje pot, da pridemo ven in zagledamo nekaj kar bi nas spravilo naprej od tega, kar samo mučno je. Upanje je kot vztrajanje v možnosti nečesa boljšega, dobrega in Kierkegaard ni nedovzeten za prepoznavanje možnosti, čeprav se zaveda, da sta tako upanje kot strah “nedvomno enako skrita v možnosti. Kdor si izbere upanje, bo svojo možnost s pomočjo upanja naredil upajočo.”¹ Je upanje prav tako eden nosilnih Kierkegaardovih pojmov? Recimo, da je – bi bilo to dokazljivo. Gre človeštvo k nečemu boljšemu, tudi bolj pravičnemu, če vsaj malo beremo Kierkegaarda skozi prizmo družbene solidarnosti s katero se je v svojem času že soočal z glasovi teh “podrejenih”, ki zahtevajo družbeno pravičnost, enakost in enakopravnost. Kierkegaard jih imenuje male ljudi in zaveda se tega: “Minili so

¹Søren Kierkegaard: *Dejanja ljubezni*, Založba Družina, Ljubljana 2012, str. 322–323.

časi, ko si ti ‘mali ljudje’ životarili brez predstave o sebi; vedeli so le to, da so sužnji, niti ne mali ljudje, pač pa komajda ali sploh ne ljudje. Upori, prevrati in grozodejstva, ki so jim sledila, so v glavnem že za nami, vendar ali to pomeni, da se pokvarjenost še naprej ne skriva v človeku?”² Prevratno dogajanje dobe je očitno tudi Kierkegaardu postavljalo vprašanja o etičnem napredku človeštva, o tem kakšen je recimo učinek revolucije na te, ki so jo skusili. In! Kaj je ostalo od človeka kot posameznika, mar samo še obupani “množični človek”,³ ki nekritično sledi družbeni brezobzirnosti, ki pogostno nima moči kljubovati in izbirati osebno bivanje.

Kako to, da domala vsak filozof danes vsaj nekaj malega mora prediskutirati z nekom, ki si morda niti ni prizadeval biti in postati filozof. Tisti, ki prisluhne svoji notranjosti mimo Kierkegaarda ne more. 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 “virtuozno ukvarja” z možnostmi “radikaliziranega dvoma” in zdaj še tako pobožnjakarstvo izgublja smisel, kajti: “Kierkegaard zmerom, kadar govori o nečem, kar na kateremkoli 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.”⁴ Kaj je to drugo, drugačno, novo. Vsekakor ni izgotovljeno, nikjer ni že pripravljeno, sodobno rečeno kot *ready made*, ne čaka nas. Če le prav – vsaj deloma – razumemo Kierkegaarda, je nekaj novega najprej izbira in odločanje, s tem svoboda pomeni odgovornost pred resnico, ki mi ni dana, ampak je kot nastajajoča konstelacija, in ta moja subjektivnost – razpeto med zgodovino in večnostjo – povsem pretrese in nenehno postavlja v dvom v lastno zmožnost delovanja in morda še bolj pasivnosti.

Vreči črnilnik v glavo nekomu, ki ne obstaja! Komu ga je vrgel Søren Kierkegaard? Obsežen Kierkegaardov opus nastaja takrat, ko je izšlo med drugim Feuerbachovo delo *Bistvo krščanstva* (1843) in Marxov *Komunistični Manifest* (1848). Kierkegaard se ni bal priznati tole: “Komunisti se tukaj in drugod borijo za pravice ljudi. To počnem tudi jaz. Ravno zato se borim z svojo močjo proti tiraniji človeške groze.”⁵ Tako komunizem, podobno kot

²Prav tam.

³Primož Repar: *Eksistencialna revolucija*, Apokalipsa, Ljubljana 2013, str. 8.

⁴Boris Groys: *Uvod v antifilozofijo*, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 22.

⁵Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher II*, Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1963, str. 217–218.

krščanstvo, izpostavlja enakost ljudi, kar je pri komunizmu veliko in privlačno, poudarja Kierkegaard, vendar so razhajanja zaradi poti in sredstev kako doseči ta prastari ideal človeštva, tj. enakost, ki ostaja sinonim za pravičnost. Seveda je zdaj, po sestutju socializma boljševiškega izvora vsaka omemba imena Karla Marxa in povrhu še komunizma stvar civilne korajže in hkrati riziko za izločitev s strani predsodkarjev, ki bi najraje to in ono iz novejše zgodovine amputirali in šli nemo mimo tega, kar nas je tudi na teoretskem nivoju zaposlovalo zadnjih dvesto let, tj. v t. i. dobi Velikih zgodb (1789–1989) in še bolj njenih mojstrov mišljenja. Danes smo v času, ki se deklarirano imenuje postrevolucionarna, posthistorična, postmetafizična, postutopična in še kakšna doba. Skratka s Kierkegaardom se soočamo v trenutku postizmov, ki so očitno bolj kratke sape. Nikakor ni samo vprašanje, kako filozofirati po Kierkegaardu ampak, kako filozofirati s pomočjo Kierkegaarda, ker nas je nagovoril, najmanj tako kot Friedrich Nietzsche in v marsičem še mnogo bolj s stališči Arthurja Schopenhauerja.

Kako je z neenakostjo to “zmešnjavo v času”⁶ med nami ljudmi, kajti “neenakost je ustvarila v svetu že nič koliko razlik; brž ko nas je več, smo si že različni”!⁷ Soočenje s siromaštvom ne poteka politično, siromaštva ne dojemamo z leve ali desne, ampak kot dejavno praktično, kar pomeni etično. Pojem enakosti Kierkegaard razume kot “ljubezen do bližnjega, se pravi, da si enak do vseh ljudi”,⁸ pomagati revežem je povabilo, ki si zasluži izraz “gostija”. V Lukovem evangeliju 14, 12-13, beremo tole: “Kadar prirejaš kosilo ali večerjo, ne vabi prijatelj, bratov, sorodnikov ali bogatih sosedov, da te morda tudi oni ne povabijo in ti povrnejo. Nasprotno, kadar prirejaš gostijo, povabi uboge, pohabljene, kruljave in slepe.” Kierkegaard izrecno opozarja, da se “tu beseda gostija ne uporablja v običajnem smislu, saj vidimo, da je na začetku govor o manj slovesnem ‘kosilu’ in ‘večerji’; šele ko pride povabilo na uboge, pohabljene, kruljave in slepe, tedaj se pojavi beseda ‘gostija’.”⁹

Povabilo ubogim je torej *gostija* v najbolj pravem pomenu in ponuditi jed siromaku izzove roganje in posmeh tudi svetopisemski Tobija to doživlja. Smisel gostije je v tem kar Kierkegaard imenuje resnoba sveta, ki kljubuje napuhu in kot da bi izraz gostija nadomestil besedo kategorični imperativ; drugi človek naj mi nikdar ne bo sredstvo, ampak cilj in tak človek je *bližnji*: “Kajti človek, ki vabi na pojedino reveže in ne premore dovolj sočutja, da bi to pojedino imenoval gostijo, takle bo v revnih videl zgolj revne in uboge;

⁶Søren Kierkegaard: *Dejanja ljubezni*, str. 119.

⁷Prav tam, str. 109.

⁸Prav tam, str. 110.

⁹Prav tam, str. 111.

kdor pa jim priredi 'gostijo', vidi v revnih in ubogih svojega bližnjega, pa naj se mu svet še tako smeje."¹⁰ Skratka, "ljubiti svojega bližnjega pomeni, da živiš in deluješ brez omejitev, enak do vsakega človeka", mogočnih se ne izogibaš in ne postavljaš se nad nizkimi. To je življenje v miru in človek, ki ljubi svojega bližnjega, "želi biti enak za vse ljudi, naj ga poznajo mnogi ali nihče. Njegova krila so široko razpeta, a sveta ne bo preletel v visokem letu, pač pa bo letel nizko in naporno, v odrekanju samega sebe, komajda malo nad zemljo."¹¹

Torej: nizki let nad zemljo s široko razprtimi krili, ki pomeni nekaj večnostnega, saj tu razlike izginjajo in povrh se vsak človek rodi kot naš *bližnji*. Ljudje si nikakor nismo podobni v tem, da je "kdo od nas kralj, berač, učenjak, reven ali bogat, moški ali ženska", kajti vsa ta dejstva nas samo razlikujejo in ločujejo, "če pa si ti moj 'bližnji', se med tabo in vsemi potegne enačaj".¹² Te misli so že skoraj kot himna enakosti, ki je zdajšnja doba nenadoma ni več zmožna udejanjati kot družbeno povezovalno vrednoto v družbi v kateri živimo. Vendar je Kierkegaard v svojem času zelo poudarjal, da "vsako gibanje, ki resnično želi napredek, mora izhajati iz posameznika",¹³ se pravi upoštevati človeka kot enkratno, posamično bitje, podobno kot *Komunistični manifest*, da je svoboda vsakega posameznega človeka predpogoj za svobodo vseh ljudi.

Tudi "*bližnji* je absolutno resnični izraz za človeško enakost; če bi vsakdo v resnici ljubil bližnjega kakor sam sebe, potem bi brezpogojno dosegli popolno človeško enakost; kdor ljubi bližnjega, resnično izrazi brezpogojno človeško enakost; kdor prizna, kot sem to storil jaz, da je njegovo prizadevanje slabotno in nepopolno, se še vedno zaveda, da je naloga ljubiti bližnjega, zaveda pa se tudi, kaj je človeška enakost".¹⁴ Ta njegova etika samosti je daleč od kakšne etike pravičnosti in dejansko že v bližini sodobne pometafizične naravnosti.

Ne glede na vsa, še tako subjektivna razmišljanja in privlačno retoriko Kierkegaarda svet zanima bolj, kot je to bralcu svojih besedil pripravljen priznati, nerazumljivo pa je, zakaj je tajil to, kar očitno veje iz vsake njegove zapisane misli. Kajti posamičnik je človek, ki živi v svetu med ljudmi in šele v odnosu do njih, torej do množic in javnosti, ki ju ni maral, sploh dobi status posamičnika, recimo v obliki priznavanja, drugič celo v obliki najbolj neprizanesljive kritike.

Kierkegaard je izzival in dobil odziv, ki ga je tudi pričakoval – danes mu ne bi bilo žal kot tudi nam ni. Hvaležni smo temu posebnežu in svojevrstnežu,

¹⁰Prav tam, str. 112.

¹¹Prav tam, str. 114.

¹²Prav tam, str. 119.

¹³Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher II*, str. 218.

¹⁴Søren Kierkegaard: *Z vidika mojeja pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2012, str. 145.

da je bil tak, kot je pač bil, in da je spet pritrdil občemu dejstvu, da nečesa izjemnega nikdar ni brez teh osebnostih potez, ki so mu bile lastne, čeprav Kierkegaard ni docela transparenten. Zadosti pa je prepoznaven po tem, kot se je na simpoziju v počastitev dvestote obletnice Sørensa Kierkegaarda, ki je potekal pri nas v Ljubljani (12. 6.–19. 6. 2013), o njem izrazil filozof Abraham H. Khan z univerze Trinity v Torontu, ki velja danes v mednarodnem prostoru za enega najboljših poznavalcev danskega Sokrata, da zdaj v globaliziranem svetu lahko razumemo Kierkegaarda kot pomoč za to, kako razkrinkamo sleparje in lažne preroke: “Gre za strategijo, kako prepoznati ponaredke, razkrinkati sleparje in lažne preroke. Pravzaprav lahko njegova filozofija pomaga v vsaki situaciji, ko je človeški duh zapeljan ali zatiran. Ali od politike ali ideologije, tudi od medijev, ki danes konstruirajo splošno priznano resnico. Kierkegaard se seveda ni mogel izogniti duhu časa, v katerem je živel.”¹⁵ Odzval se mu je.

S tem je Kierkegaard nagovoril vse, tudi nas, nereligiozne, deklarirane ateiste, kajti očitno gre za posameznikovo poštenost, iskrenost in razvito zmožnost za kritično presojo kot tudi za izbiro in odločanje “po meri” svobode. Nihče od nas, noben interpret njegove misli pa nima pravice drezati v nekaj, kar je Kierkegaard negoval sam zase, in ponesel s seboj v večnost. V času, kot je naš in ki v imenu nekakšne sodobne komunikacijske zmožnosti in usposobljenosti do skrajnosti klepetavo in brbljavo in že ekshibicionistično paradira pred izbrano publiko s svojo t. i. notranjostjo, je treba spoštljivo, in to zelo spoštljivo obravnavati sposobnost molka. Ta je po Kierkegaardu dokaz naše samozavesti, “kajti govorimo le o tem, v čemer nam manjka samozavesti”.¹⁶ Razvita sposobnost za molk je po Kierkegaardu zmožnost delovanja in v tem nedvomno je moč notranjosti: “Molčečnež ima največ moči za delovanje. Sleherni človek zelo dobro ve, da je delovati precej več kot le govoriti o tem.”¹⁷

Naš mladostni študij filozofije, ko smo mnogo preveč ekstenzivno študirali marksizem, nas je pognal v bližino eksistencializma, ki je bil pri nekaterih njegovih eksponentih, kot je Sartre, še mnogo bolj ateističen kot uradno deklarirani in čaščeni marksistični ateizem. Vendar sta nam tako Marx kot Sartre prepričljivo dopovedala, da gre pri ateizmu in njegovem nasprotju, veri in religiji, najprej za humanizem in sploh ne za vprašanje vera in nevera ali ateizem in religija kot nekaj medsebojno izključujočega. Kot poudarjajo nekateri razpravljalci ob stopetdeseti obletnici Kierkegaardovega rojstva v okviru mednarodnega kolokvija *Živeči Kierkegaard* gre pri Kierkegaardu

¹⁵Klemen Brvar, Igor Černe: *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke – Dr. Abraham H. Khan, filozof, ob 200. obletnici Sorena Kierkegaarda*, Večer, 20. 7. 2013, str. 25.

¹⁶Søren Kierkegaard: *Etično-religiozni razpravici*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009, str. 14.

¹⁷Prav tam, str. 13.

še za razlikovanje med etiko in subjektivnostjo. Kot je v pogovoru poudaril francoski filozof Emmanuel Lévinas, “je Kierkegaard uvedel subjektivnost, edinstveno oziroma posamično, posameznost, s takšno silovitostjo, in da je poleg te ukinitve subjektivnosti v univerzalnem, kateri se je uprl, spodbudil v nas občutek neke subjektivnosti, ki je nečista”¹⁸.

Kierkegaard se je zelo dobro zavedal, da je “določen”, da ga bodo brali, da ne bo ostal anonimen, kajti zapisana beseda in knjige so trajne in kot take imajo svojo usodo, izzivajo (*habent sua fata libelli*) in tudi Kierkegaard je izzival, ker je to hotel in še bolj pričakoval. Zato v *Strahu in trepetu* tudi 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 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.”¹⁹ Ej to podpiče, ki že samo zase 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 lahkomiselnost – 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.”²⁰ 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 Kierkegarda in ga upošteva vsaj in najmanj kot “viteza subjektivnosti”.²¹ Pri tem je nastopil sam proti vsem.

Toda tudi kot filozofa ga upoštevamo, in to morda še najprej in najbolj, čeprav je kot poudarja Sartre, Kierkegaard “antifilozof”²² in kot takemu mu je bližja umetnost kot znanost. Kierkegaard tudi pred čarom vsakdanjosti ni docela imun. Sprašuje se o tem, “koliko kvartov 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 poglejte, kakšen dragocen

¹⁸Emmanuel Lévinas: *Prva okrogla miza*, nav. iz *Živeči Kierkegaard: zbornik* (ur. Primož Repar), Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 176.

¹⁹Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2005, str. 14.

²⁰Søren Kierkegaard: *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 115–116.

²¹Jean-Paul Sartre: *Univerzalni posamičnik*, nav. iz *Živeči Kierkegaard: zbornik* (ur. Primož Repar), str. 17.

²²Prav tam, str. 29.

dar je maslo, kako čudovita dovršenost narave in spretnosti.”²³ Njegov duh je dejaven povsod, 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 začčenja slabeti.”²⁴ Morda nam je želel dopovedati, da je resnica naravnana praktično in da šele kot taka lahko učinkuje resnično, recimo tudi osvobajajoče, kajti “neusmiljenost resnice” ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (resnica kaže nase in na zmoto).²⁵

Objektivnost sveta je zahtevala, da idealistični *biti* in *misliti* postavimo pod vprašaj, kajti zdaj ne zadošča več vztrajati pri stališču, da je bit to, kar o njej vemo, skratka, na udaru je idealizem. Značilnost idealizma je, da spoznavno-teoretsko prehaja v ontološko in tako razumevanje biti iz znanja, vednosti o njej doživlja skozi vse 19. stoletje radikalno kritiko in zavrnitev. Zato red idej (vednosti) ni več jamstvo, da gre za stvari same. S tem tudi izgublja pomen in zagledanost v občost in esencializem, zdaj nas nagovori Kierkegaard in v kontekstu kritike idealizma nam nekaj pove. Za začetek najprej to, da človek ni občost, še manj sistem: “Ščasoma se človek naveliča večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgačasne plehkosti. Obstajajo izjeme.”²⁶ Nedvomno je ta izjema Kierkegaard. In bolj kot kritizira občost bolj si prizadeva za življenje bližje ideji nečesa absolutnega, kajti samo ta bližina omogoča življenju polnost, ki sovraži praznino vsakdanjosti in povprečja. Njegova misel je kot potovanje med pesništvo in filozofijo, religioznost je samo sredstvo, kajti to, po čemer je vse prepoznavno in berljivo, je predvsem etika.

Eric Hobsbawm (1917–2011) svetovno priznani socialnopolitični zgodovinar v svojih delih izhaja iz levo usmerjene filozofije zgodovine, ki ji je ostal zvest vse do konca tako, da so ga imenovali kar lev na levici, ker je ponosen doživljenjski komunist, po lastni izjavi celo *torijski komunist* je v delu Čas revolucije, prevedenem tudi v slovenščino natančno opisal čas po letu 1815 z ugotovitvijo, da so “duhovnik, policist in cenzor postali glavni stebri reakcije v boju proti revoluciji”.²⁷ Nemirnih in nezadovoljnih množic, jakobinstva še posebej, so se vlade strahovito ustrašile, hkrati pa mnogi intelektualci ravnajo zbegano zaradi pritiska množic in med njimi tudi Kierkegaard. Romantično zatekanje v religijo naj bi mnogo bolj ustrezalo “dejanski tragiki človeškega življenja kot pa vsi racionalistični družbeni vzorci, kajti morda je v religiji še moč, človeka obvarovati pred “razkrajajočimi vplivi racionalizma in liberalizma”

²³Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, Claritas, Ljubljana 2003, str. 251.

²⁴Søren Kierkegaard: *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 124.

²⁵Prav tam, str. 79.

²⁶Søren Kierkegaard: *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*, str. 224.

²⁷Eric Hobsbawm: Čas revolucije: Evropa 1789–1848, Založba Sophia, Ljubljana 2010, str. 274.

in kot Hobsbawm ugotavlja je “najpomembnejši raziskovalec takih duševnih globin, Danec Søren Kierkegaard”, ki je “bil za časa svojega življenja skoraj nepoznan”.²⁸ Poznan je nam in posega v naš mir in tudi nekdo, ki je ateist ne more mimo tega nordijskega Pascala oziroma danskega Sokrata, kajti danes je še ateizem sredstvo za ohranjanje naše subjektivnosti, saj strast ateizma nastaja med drugim zaradi odpora do strahu in ponižnosti in Kierkegaard nam dopoveduje, da je s seboj treba ravnati odgovorno in odločitev za karkoli že, je kot sredstvo za prisvajanje samega sebe, ki drugega nujno vključuje, nikdar ne izključuje. Vedno moramo začeti pri samem sebi in vsak naš eksodus v svet se prične v naši notranjosti, kdor v svoji notranjosti nič ne premore, ta tudi v zunanjem svetu ne bo nič postal.

Do kod seže ta resnica, da je subjektivnost, ki je notranjost, resnica? Theodor W. Adorno, ki je o Kierkegaardu napisal celo obsežno študijo,²⁹ svoj habilitacijski spis novembra leta 1930 pri Paulu Tillichu na univerzi v Frankfurtu, v katerem je poudaril, kako je posamičnik kljub vsemu samo videz, kajti v kapitalizmu in njegovem produkcijskem načinu, samoohranitev subjekta ni možna drugače kot skozi in na podlagi socialno družbenih razmerij, te pa obvladuje tržno-blagovna produkcija danes odeta v retorične cunje demokracije, ki je podivjala z lastninjenjem in v podobi tajkunov spet odprla vrata pregnanemu Marxu, ne da bi ta prosil za možnost vstopa na zgodovinsko prizorišče, ki ga je brez potrebe nagnalo na obrobje zgodovine, morda celo iz zgodovine, ko so mnogi patetično prisegali na tezo, da Marx ni več alternativa Nietzscheju.

“Obstaja tip intelektualca, ki mu gre toliko manj zaupati, kolikor bolj očara s poštenostjo svojega prizadevanja, z ‘duhovno resnostjo’, pogosto tudi s skromno objektivnostjo. To so ljudje spopadov, ki živijo nenehno v boju sami s sabo, v odločitvah, ki zahtevajo angažiranje vse njihove osebe. Ampak tako hudo spet ni.”³⁰ Ta Adornov 87. aforizem v delu *Minima moralia* je naslovljen *Rokoborsko društvo* in vse še tako junaško in uporno, tudi v knjigah, “ki so jih napisali svetohlinski emancipirani teologi” je ponotranjeno in hkrati nevtralizirano do samovšečne drže in ti ljudje imajo do zunanjega sveta “brezbrižno vzvišen odnos, saj spričo resnosti njihove odločitve sploh ne zasluži obravnave; tako ga puščajo, kakršen je, in ga na koncu pač priznajo. Divji izrazi so rokodelski nakit, tako kot školjkice pri telovadkah, s katerimi se rokoborci tako radi družijo. Ples z meči je vnaprej odločen. Ne glede na to, ali zmaga imperativ ali pravica individuuma – ali se kandidatu posreči,

²⁸Prav tam.

²⁹Theodor W. Adorno: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, nav. iz Theodor W. Adorno: GS 2, *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

³⁰Theodor W. Adorno: *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba *cf., Ljubljana 2007, str. 148.

da se osvobodi osebne vere v boga ali jo spet pridobi, ali je soočen z breznom biti ali s pretresljivim doživetjem smisla, pristane na nogah. Kajti moč, ki usmerja konflikte, etos odgovornosti in pokončnosti, je vselej avtoritarna, je maska države. Če izberejo priznane dobrine, potem je tako ali tako vse v redu. Če pridejo do uporniških sklepov, potem imajo v rokah adut, ker ustrezajo povpraševanju po vrlih, neodvisnih možeh.”³¹

Jezik v katerem se ti ljudje izražajo in pišejo je zelo svojevrsten in čeprav se sklicujejo na glas in moč notranjosti, ker je zanje pač subjektivnost resnica Adorno izrazi o tem klenem besednjaku dvom “o poštenosti bojov, prirejenih in izbojevanih v notranjosti. Izrazi so v celoti izposojeni iz vojne, telesne nevarnosti, dejanskega uničevanja, vendar pa opisujejo le miselne postopke, ki so bili pri Kierkegaardu in Nietzscheju – nanju rokoborci posebni radi opozarjajo – morda res povezani s smrtnim izidom, prav gotovo pa ne pri njihovih nepoklicanih privržencih, ki se sami sklicujejo na tveganje. Medtem ko si sublimiranje boja za obstanek štejejo v dvojno čast, čast poduhovljenosti in čast poguma, je moment nevarnosti, s tem ko ga ponotranjijo, obenem nevtraliziran, zveden na sestavino samovšečno zakoreninjenega, v jedru zdravega nazora.”³² Intelektualistično negovana samovšečnost?

Proti komu in s kom se je pravzaprav Kierkegaard boril? Adorno na zanimiv način spregovori o pojmu pristnost (*Echtheit*) kot da bilo zlato na preizkušnji ravno zaradi svoje pristnosti in tukaj ugotavlja, da sta “Ibsenova – kajpak okrnjena – obsodba življenjske laži in Kierkegaardov nauk o eksistenci postavila ideal pristnosti v osrčje metafizike”.³³ Med temi neodvisnimi in kritičnimi misleci, ki so se naveličali pobožnjakarskih in idealističnih fraz kot velikih in nesramnih laži so ti, ki uprizarjajo ravsanje samo s samim seboj in tak podvig označuje Adorno za represivnega, skratka, ker gre za subjektivnost brez objektivnosti, samovšečno trpinčenje in samopouživanje “smilim se samemu sebi” in tako: “Celoten duševni pogon razvijajo samo zato, ker jim ni bilo dovoljeno, da bi svoji blaznosti in besu dali duška zunaj njega; boj z notranjim sovražnikom so pripravljene spet prenesti v dejanje, ki je bilo po njihovem mnenju tako ali tako na začetku. Njihov prototip je Luther, iznajditelj notranjosti, ki je vrgel svoj črn timer v glavo samemu hudiču, ki ne obstaja”, in tako mora le pokvečeni duh “sovražiti samega sebe, da bi svoje duhovno bistvo, ki je neresnica, demonstriral s surovo silo.”³⁴ Z umikanjem v sebe priti do svoje popolnosti je po Adornu žrtvovanje posameznika. Čaščenje svobode

³¹Prav tam, str. 148–149.

³²Prav tam, str. 148.

³³Prav tam, str. 170.

³⁴Prav tam, str. 149.

obrnjene samó v svojo samozaverovano notranjost in sklicevanje na nekakšno pristnost, je zgolj zakrknjeno ponotranjanje družbenega zatiranja in to toliko bolj, kolikor se pri tem sklicuje na nekakšno prvobitnost.

Taka filozofija notranjosti, ki ne samo da zahteva zaničevanje sveta, je hkrati še tipična za idealizem in njegovo potuho barbarski brutalnosti vsega zunanjega, obstoječega družbenega stanja, ki se ohranja s kapitalizmom. Ta si vsekakor ne zasluži, da smo z njim solidarni, čeprav nimamo odgovora, kako iz tega ven. Nekaj nam je ta trenutek nedosegljivo, toliko bolj, ker Adorno tudi s Kierkegaardovo pomočjo ve, da zgodovina tako po heglovsko nikakor ni samo sinonim za napredek, ampak je – po letu 1989 še posebej vidno – alternativna, padec v kakšno barbarstvo je vedno bolj možen. *Minima moralia* je delo, ki je dejansko v najbolj dobesednem pomenu refleksija o okrnjenem življenju in ki s svojimi številnimi aforizmi prihaja v spor z določeno tradicijo; ta je ravno v idealizmu potuhnjeno in perverzno negovala nasilje in Adorno ga je denunciral, še posebej po tem, ko je kakšno učno uro filozofije opravil pri samovoljnem Dancu. Pristnost zlata ni bolj pristna od pristnosti peska in Adorno nam je prepričljivo predočil, da gre za nekaj povsem posredovanega, posredovano medčloveškost, ki smo so si jo ustvarili mi ljudje sami, nihče drug. Na osamljenem otoku kjer je živel Robinzon zlato in denar nimata menjalne vrednosti, manjka posredovana medčloveškost, ki je iz odnosa strnjenege v stvar, ki se imenuje denar, naredila vladarja sveta in Adorno ve, da gre tukaj za “družbeno razmerje”, tako “zlato in pristnost izražata le zamenljivost, primerljivost stvari; prav onadva nista na sebi, ampak za drugo”³⁵ in v tem je celo nepristnost pristnega.

Kierkegaardov radikalni iracionalizem je po Lukácsu vse dehistoriziral, razdružabljal in soočeni smo z “nenadnostjo skrivnega”,³⁶ ki samovšečno použiva življenje po načelu strastno greši in še bolj strastno veruj. Od tu tudi takoj vprašanje, kako je potem z objektivnostjo spoznanja. Ta “vitez subjektivnosti”, ki je bil po Sartru preganjan in “ujet v svetlobi heglovskega žarometa”³⁷ nas kot ateiste pritegne predvsem kot “strogi zgodovinski paradoks preživetja” in to preživetja v času pomladi narodov leta 1848. To je čas, ki ga je Kierkegaard opisoval s temle: “Zaradi spojenosti z idejo države, socialnosti, skupnosti in družbe bog nima več oblasti posameznega. Naj bi bila božja jeza še tako velika, kazen, ki naj zadene krivca, mora skozi vse instance; na ta način smo boga z

³⁵Prav tam, str. 174.

³⁶Georg Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 201.

³⁷Jean-Paul Sartre: *Univerzalni posamičnik*, nav. iz Živeči Kierkegaard: zbornik (ur. Primož Repar), str. 19.

najzaslužnejšimi in najbolj priznavajočimi filozofskimi termini odpravili.”³⁸ Na te Kierkegaardove misli je opozoril tudi Georg Lukács.³⁹

Stoletje, v katerem je Kierkegaard živel, je religijo izpostavljalo kritiki, zahtevalo celo njeno svojevrstno ukinitve, ki pa je bila, če vzamemo novokantovski pristop, mišljena dialektično. Religija kot “ukinjena, “odpravljena” je hkrati s tem, ko je prehajala v etiko, “ohranjena”, dobesedno v tem smislu, da trajno učinkuje kot etika, tj. kot druga, praktična in dejavna resnica med ljudmi, ki je 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, to nikdar ne velja za etiko, in Kierkegaardov posamičnik je najprej etična kategorija, ki jo je uporabljal tako “odločilno in osebno”, da “določa etični dosežek”.⁴⁰ Skratka: ne ateizem ali teizem, ampak humanizem.

To, kar je notranje, pooseblja na področju humanistike *duša*, toda kot da bi Kierkegaard pojem duše izgnal iz filozofije in celo novejše kulture in vsi že skoraj deklarativno trdimo, da je pojem duše zamenjal pojem *eksistenca* – kar naj bi bila izrecna Kierkegaardova zasluga –, in vsak enciklopedični zapis deklarativno prisega na to ugotovitev. Duša išče mir in ne more ga najti v svetu nemira. 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”.⁴¹ Kajti: “Gotovost in notranjost sta vsekakor subjektivnost, vendar ne v povsem abstraktnem smislu.”⁴² Abstraktni subjektivnosti namreč “manjka vsebina”.⁴³

V nadaljevanju zato pove tole: “Najkonkretnejša 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.”⁴⁴ Tako kot tudi

³⁸Søren Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* II, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1957, str. 227.

³⁹Georg Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, str. 206.

⁴⁰Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 155.

⁴¹Søren Kierkegaard: *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 168.

⁴²Prav tam.

⁴³Prav tam, str. 171.

⁴⁴Prav tam, str. 174.

ne sam Kierkegaard, 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.”⁴⁵ Iz evropske kulture torej ne moremo pregnati idejo nesmrtnosti, ne da bi ranili človeka in človečnosti in trajno pohabili njegove enkratnosti in individualnosti, 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, drobtincah, ki izzovejo nekakšen miselni trepet, ki sproži potrebo po zapisovanju, tako da bi 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 abstraktno načelo vzvišene prve resnice. In od koder koli se pritepe prva, še tako vzvišena resnica – pred njo nismo na kolenih, kot njeni predani zaklinjalci, ampak prej vanjo dvomimo, in tu je Kierkegaard prepričljiv.

Kierkegaard je želel biti samo sam svoj, biti ne samo posameznik, ampak celo posamičnik, kot beremo v natančnih prevodih, ki skušajo po jezikovni plati opozoriti na njegovo svojevrstnost. Biti posamičnik ni samo posebež, ampak je tu precejšnja mera čudaštva in hkrati še izjemnost, in očitno je, da si je za to Kierkegaard zelo prizadeval. Preveč, mnogo 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 mi ni dana vnaprej, ampak jo je treba ustvariti, predvsem pa živeti. Etično torej kot posredovano 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 to, česar-še-ni in kar moram ustvariti sam. Tu še vedno ostaja vprašanje, iz česa in s pomočjo česa. Ker je zgodovinsko nastalo, kako razumeti večno resnico in ta naj bi po krščanskem verovanju nastala v času; to Kierkegaard imenuje *paradoks*. Sta večno in zgodovinsko vsaksebi?

⁴⁵Prav tam, str. 183.

Mar tudi etika, ne samo vera, lahko obvladuje paradoks kot “ovekovečenje zgodovinskega in pozgodovinenje večnega”.⁴⁶

Hoteti, želeli biti postati etičen! Misel, kjer Erich Fromm posebej omenja Kierkegaarda je tale: “Na kateremkoli področju, tudi v umetnosti življenja, je prvi pogoj za več zgolj povprečen dosežek, da človek hoče eno stvar. Hoteti eno stvar predpostavlja, da smo se odločili in obvezali za en cilj. To pomeni, da je vsa naša osebnost usmerjena in se posveča stvari, za katero smo se odločili, in da je vsa naša energija usmerjena k izbranemu cilju.”⁴⁷ Ko Kierkegaard govori o strasteh spregovori še o “strasti za svobodo”⁴⁸ in pojem individualnosti, subjektivnosti je s Kierkegaardovim prispevkom neločljiv od pojma svobode, ne samo, da kantovsko rečeno le svoboden človek lahko deluje etično, ampak gre za izbiro ko človekova končna osebnost postaja dejansko “neskončna v izbiri, s katero izbira samo sebe neskončno”.⁴⁹ 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”,⁵⁰ 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.”⁵¹ Bi to pomenilo, da mu je bilo kaj religioznega samo sredstvo, nič drugega in da etika bolj obvladuje celotno naravnost njegove misli kot religija, ki morda niti ni njegova samodoločitev, saj je paradoks takšne svobodne izbire, da noče izginiti v absolutnem. Absolutna je le človekova izbira in “ta absolutna izbira samega sebe pa je moja svoboda”⁵² in kot da bi se s tem na nek način pri Kierkegaardu sploh vse začelo.

Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti in pojmi kot izbira, odločanje, odgovornost prejmejo značaj subjektivnosti kot samoohranjanja in samoprivajanja, ki Kierkegaarda včasih poriva že na teren religioznega ateizma ali kar psevdoateizma. Religiozno torej, ki morda noče več biti glas theosa, še najmanj ne 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

⁴⁶Søren Kierkegaard: *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, str. 67.

⁴⁷Erich Fromm: *Umetnost ljubezni in življenja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2006, str. 139.

⁴⁸Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, str. 480.

⁴⁹Prav tam.

⁵⁰Prav tam.

⁵¹Prav tam.

⁵²Prav tam, str. 481.

pa je z zlom: zlo biva takrat, ko ga jaz hočem.”⁵³ Kot da bi s svobodo stopali v zgodovino, časovnost in ta je predvsem človeška, kajti “etično je tisto, s čimer človek postaja tisti, kar postaja”, se pravi osredinjena osebnost in Kierkegaard se zaveda, da osebnost, ki opazuje in motri etično “nemudoma naleti na absolutno nasprotje, namreč nasprotje, ki je med dobrim in zlim”.⁵⁴ To pomeni, da etična osebnost ločuje med dobrim in zlim in da še kaj relativnega spozna v absolutnem in v relativnem, celo fragmentarnem kaj absolutnega. Morda nas je Kierkegaard okužil s tem, da pogosto totaliteto in absolutno vidimo v čem povsem naključnem in obrobnem, da v nobeni občosti ne prepoznamo več nekaj absolutnega, so pa povsem konkretna dejanja, ki se na dolgi rok izkažejo za absolutna. Torej. Naučimo se jih prepoznati, nas uči svojeglavi Danec.

In njegovo dojetje zgodovine? Je ta po Kierkegaardu bolj zavrta v prihodnost kot večnost – vsaj kar zadeva etiko nam je jasno, da gre tukaj za nekaj kar jaz kot posameznik izbiram in se zavestno odločam in s tem sem tudi odgovoren za vse kar izberem. Kierkegaard pričakuje od nas da to odgovornost stopnjujemo do svetovne zavesti, svetovljanstvo, ki bo v prihodnje predpostavka za večni mir – rečeno vsaj malo kantovsko. In kjer pričakujemo, da bo kaj božjega jamčilo naše odločitve, tam nas Kierkegaard 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”.⁵⁵ Če je starogrški pogled bolj usmerjen v večnost, je krščanstvo bolj dovzetno za prihodnost, četudi je ta še tako nedoločljiva in zdaj nekdo, ki je ateist lahko prisluhne Kierkegaardovemu dojetju krščanstva, ker nas ta – še posebej v etičnem smislu – poriva naprej, v prepoznavanje tega še-ne in nikakor ne dovoljuje, da bi bit razumevali samo kot bilost. S tem bi bila vsa strast našega bivanja uničena, vse bi postalo sledništvo, ki bi nas oropalo tega najzlahtnejšega, svobode. Tudi za strašno ceno revolucij smo ljudje pokazali, da nočemo biti zaklinjalci ničesar prvega, tudi prvobitnega v taki ali drugačni podobi in da je in ostaja temelj našega težko pridobljenega humanizma svoboda, ki je ni onkraj naše človeške izbire in odločanja. Za to sporočilo smo Kierkegaardu trajno hvaležni.

Je možno govoriti o strasti za pravičnost, poštenost, teh strasteh, ki so nagovorile že Platona in Aristotela, ko sta razmišljala o idealni državi, čeprav so nas polna usta izrazov kot zavest o svobodi. Danes, ko že do obsedenosti govorimo o pravni državi in med drugim z njo razumemo smisel in bistvo

⁵³Prav tam.

⁵⁴Prav tam, str. 482.

⁵⁵Prav tam, str. 446.

sodobne demokracije nas spremlja Platonova ugotovitev iz njegove *Države* iz katere izhaja, da je najvišja vrednota in cilj države pravičnost, kajti šele ta daje moč, da se sploh razvijejo preudarnost, pogum in modrost, ki so nujne za državo, da je ta “pravilno urejena” in “dovršeno dobra”.⁵⁶ Kierkegaard nas tukaj takoj zaustavi z Aristotelovimi pogledi, o pravičnosti, ki jih je zasnoval “na ideji prijateljstva”, kajti “prijateljstvo pripomore k etičnemu doseganju stvarnosti”.⁵⁷ Zato Aristotel, ta stari mojster etike v svojem delu *Nikomahova etika* opozarja: “Izkušnja nas uči, da države temeljijo na vezeh prijateljstva in da so zakonodajalci za prijateljstvo celo bolj v skrbeh kot pa za pravičnost. Zakonodajalci si namreč najbolj prizadevajo uresničiti slovo, ki je nekaj podobnega kot prijateljstvo, razdor, ki je temelj sovraštva, pa preganjajo. Če so si ljudje prijatelji, ne pogrešajo pravičnosti, če pa so pravični, pogrešajo prijateljstva; in najvišja stopnja pravičnosti ima tudi značilnosti prijateljstva.”⁵⁸ Morda je s temi mislimi kanček nastavka za to kar pri nas počnemo s politiko, namreč, da jo jemljemo kot zasvojenost in na vprašanje kako iz te pogubne zasvojenosti ven branje Kierkegaarda le ni odveč, čeprav zelo pogosto med branjem njegovih tekstov začutimo nekaj kar vpije, naj se vendar enkrat že konča. Vendar nas Ernst Bloch v *Principu upanja* opozarja, da Kierkegaard in Aristotel državi pripisujeta prej prijateljstvo kot Platonovo utopijo pravičnosti in prijateljstvo, ta Aristotelova utopija⁵⁹ načela *inter amicos omnia communia* (med prijatelji je vse skupno) potrebujemo kot vzglavnik na katerem počivamo in tak počitek nam omogoča vzajemno dobro počutje in varnost, skratka domovanje v svetu dokler živimo.

V *Duhu utopije*, kjer Bloch razpravlja o človekovi notranjosti, o tem, kako ona prične učinkovati, je očiten Kierkegaardov vpliv. Utelešenje mistike je ravno človekova notranjost, ki jo je v njenem dejanskem pomenu znova odkril Kierkegaard, vpliv, ki ga Bloch primerja samo še s Humovim vplivom, namreč spet gre za “obuditev iz dogmatskega dremeža”.⁶⁰ Nehote nam Bloch predlaga, da ponovno beremo Kierkegaarda, in pri tem v *Principu upanja* opozarja na uporništvo 18. stoletja, ki ga poseblja “luteranski kristjan”.⁶¹

V tretjem zvezku *Principa upanja* v petem poglavju (§ 43) z naslovom *Podobe želja izpolnjenega trenutka (morala, glasba, podobe smrti, religija, narava*

⁵⁶Gl. Platon: *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995, str. 115–121.

⁵⁷Søren Kierkegaard: *Ali–ali*, str. 553.

⁵⁸Aristotel: *Nikomahova etika*, VIII. knjiga, 1155a, Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 266.

⁵⁹Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* GA 5, nav. iz Gesamtausgabe (GA) 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 1131.

⁶⁰Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 249.

⁶¹Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, GA 5, str. 1128.

Jutrovega, najvišje dobro) Bloch opozorja, da je “leta 1755 izšel znameniti spis Johanna Zimmermanna *O osamljenosti* (Über die Einsamkeit), ki je bil preveden v skoraj toliko evropskih jezikov, kot je bil pozneje *Werther*. [...] Deseto poglavje te hkrati dolgovazne in vznemirljive knjige je posvečeno mladeničem s posebnim žarom, njihovemu odporu do dolgočasnega druženja, potrebi in nagnjenju do dostojanstvene obstranskosti, ‘bežanju brez hitenja v uživanje v nedotaknjeni naravi, kjer duša neskončno zadoni’.”⁶² In v čem je zdaj pomembnost tega bega in samote, ki začneta učinkovati zgodovinsko? Bloch tukaj ugotavlja tole: “Tak čuteči solipsizem, v katerem se nedejavnost in navdušenje nenavadno prepletata, se je povezal z individualizmom prodirajoče meščanske družbe, s težnjo kapitalističnega gospodarstvenika po svobodi. *Bene qui latuit bene vixit* (*Kdor se je dobro skrival, je dobro živel*, Ovidij) – ta poznorimska modrost spremlja vse družbe v zatonu, v osemnajstem stoletju pa se je izoliranosti pridružil ravno gospodarski jedrni patos, osebni patos, ki je pogнал in tudi odpravil stari kolektiv. Seveda je bil vselej starejši, močnejši umik, v tem primeru krščanska dediščina notranjosti, občutje, ki ne rešeta toliko zunanjega sveta, temveč bolj samo sebe. V njem je pred in po upor u osemnajstega stoletja domoval zlasti *luteranski kristjan*.”⁶³

To, kar je najbolj subjektivno, celo popolno, sovpada s protestantizmom, ki ga razen lutrovstva, sicer mnogo pozneje, neguje ta po tej plati verjetno najbolj protestantski mislec, namreč Kierkegaard. Zato Blochov *Princip upanja* poudarja: “Osamljena duša in njen Bog sta v vsej, zdaj specifično nordijski in zimski osamljenosti oblikovala temeljno prizorišče krščanske avanture in rešitve. V skladu s tem je za eno od osamljenosti subjektivna in tudi predmetna prav volja zadnjega resničnega protestantskega kristjana, Kierkegaardova eksistenca-rekurz, pravzaprav je njena krščanska izčrpanost. Nikdar prej se ni tako obupno hrepenelo po ozkosti te osamljenosti, nikdar prej se v njej ni uživalo s tako ponižno nečimrnostjo, nikdar prej se ni poskušalo s tako velikim ovinkom zaobiti obstoja človeškega. Z vidika osamljenosti so Kierkegaardova moralna vprašanja v celoti monološka; kot nereflektirana podlaga imajo zasebnost malih rentnikov, kot predmet pa silno: kot posameznik – v nujni osamljenosti – biti enak z absolutnim. Razumeti samega sebe v eksistenci; te rešitve, ki poziva k subjektivnemu, ne bi bilo brez protestantske osamljenosti; pri Kierkegaardu pa se razvije v jezik povsem paradoksnega pobega objekta: v najgloblji rudnik najbolj oddaljenih nebes.”⁶⁴ Torej ta čudovita protestantska mistika kot moč notranjosti – ta *najgloblji rudnik najbolj oddaljenih nebes*.

⁶²Prav tam, str. 1127.

⁶³Prav tam, str. 1127–1128.

⁶⁴Prav tam, str. 1128.

Moč protestantizma, ki je utelešena kot moč notranjosti, je Blocha zelo zaznamovala in šele takrat, ko je notranjost dojeta v pomenu *moralno-mistične intencije*, je pripravljen duh eksodusa. Pot napredovanja, tudi pot iz zablod sveta, začne s pomočjo naše notranjosti, nikakor pa ne more biti potokaz kakšna "idejna piramida svetovnega duha"⁶⁵ in samo tako poteka naše samoprivajanje celo kot svetovni proces, v katerem človek zares postaja človek.

Bi kdo, ki je ateist, glede tega *kaj storiti* prej razumel Kierkegaardove odločitve kot najprej etično in ne religiozno naravnane, in še bolj dejstvo, da iz samote, ki prisega na subjektivnost, kot načelo notranjosti izhaja že skoraj postmodernistični družbeni, tj. k objektivnosti naravnani angažma, ki ne ostaja nem na vprašanje, kako biti in ostati skupaj v globaliziranem svetu, recimo kot državljan sveta? Ta pometafizična etika je vsekakor praktično naravnana in so mesta v Kierkegaardovi misli, ki so domala povsem etično prepoznavna, religiozno pa ostaja neka muka, ki je ta, ki je nereligiozen, ne more dešifrirati kot religiozne: na *verjamem* ali *ne verjamem* ni prvega najvišjega teoretskega odgovora, kajti človeka lahko ocenjujemo in sodimo po njegovih dejanjih. Po tej plati so Kierkegaardova dejanja mnogo lažje berljiva etično kot religiozno, za ateista, kot sta bila Sartre in Lúkacs, pa absolutno in njima se tudi osebno pridružujem. Skratka, zaradi etične prepoznavnosti najprej! Absolutne odločitve, posamezna dejanja, geste kot ateisti lahko v vsej njihovi vsebinski sporočilnosti dešifriramo etično, čeprav 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 sploh še 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. Kaj nam je želel povedati ta samosvoj Danec? Morda tudi to, da bi ljudje morali malo bolj upoštevati osebno odgovornost kot etični orientir svojega bivanja, in tu gre za praktično resnico, skratka, za delovanje. 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

⁶⁵Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA 3, str. 259.

predstavlja, da je ona tista, ki ji je bilo dovolj razmerja.”⁶⁶ Tudi Kierkegaard – moški šovinst?

Dojemanje razmerja, v katerem je drugi človek, v tem primeru ženska, samo in izključno sredstvo za samopoveličevanje, kaže na usmerjenost moške subjektivnosti, ki se sama sebi noče odreči, ker očitno želi pesniti še naprej, in kot poudarja Lukács v *Duši in formah*, je Kierkegaard o svojem življenju pesnil. To je najčistejše dejanje, gesta, ki je sicer gradila na odnosu med zapuščenim dekletom in zapeljivcem, toda hkrati je bila maska, ki je skrivala 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.”⁶⁷

Kakor koli že mučno, ponekod nič kaj prijetno branje, s Kierkegaardom imamo pred seboj nekoga, ki ni zaklinjalec nobene druge misli razen svoje lastne, očitno prebiva v svoji lastni stavbi, z mnogimi labirinti, hodniki, stranpotmi, in ni niti ene, ki bi v celoti pomenila pregledno prehodnost. V delu *Ali-ali* se primerja celo s svinjo: “Izvrstno lahko drugim iščem gobe, vendar sam v tem ne uživam. Zavoham probleme; vendar z njimi ne morem storiti nič drugega, kot da jih prek ramen vržem stran.”⁶⁸ Kot Kierkegaard pove, se je v duhovnem svetu vzgajal sam, “da bi vselej zmožel lahkotno plesati v službi misli”,⁶⁹ in pri tem je zastavil celo svoje življenje, kajti še tak prepirljivec, kot je bil, je etično dojemanje prepričljivo dojel kot zavestno izločitev iz vsakršnega sistema, že kot “oposameznjenje”, kot tisto pozicijo, ki etike nikdar ni pripravljena razumeti in negovati kot kakšne tiranije dobrega, tj. kot nečesa represivnega, ampak samo in izključno kot najdragocenejše načelo subjektivnosti, ki nam, mnogim posameznikom, preostaja v času po sesutju vseodrešenjske utopije svetovnih razsežnosti.

Vsekakor nam je tukaj Kierkegaard vsem pustil trajno sporočilo, da resnica živi samo v subjektivnosti, in mnogi smo mu za to sporočilo trajno hvaležni. Tu ne gre toliko za subjektivnost kot subjektivnost sámo, ampak za subjektivnost kot sredstvo za samoohranjanje samega sebe, še posebej zdaj, v času, ko je vse družbeno, zunanje v hudem nesoglasju z vsem, kar po Kierkegaardu pooseblja etično kot notranje. Tudi tu je Kierkegaard prepričljiv, kajti razvita zmožnost za etično presojo je kot zmožnost izločitve iz sistema, človek kot posameznik – posamičnik – premore moč etičnega eksodusa izrazito individualne narave.

⁶⁶Søren Kierkegaard: *Dnevnik zapeljivca*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998, str. 191.

⁶⁷Søren Kierkegaard: *Razbijanje forme na življenju: Søren Kierkegaard in Regina Olsen* (prevod Cvetka Tóth), Anthropos 1991, št. 6, str. 320. Omenjeni esej je tretji esej iz Lukácsvega mladostnega dela *Duša in forme* (1911).

⁶⁸Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, str. 31.

⁶⁹Søren Kierkegaard: *Uvodna beseda*, iz Søren Kierkegaard: *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, str. 10.

Ostaja pa vprašanje, kaj naj bi bil etični sistem povezujočnosti, ki etike ne bi potiskal na obrobje vsega družbenega kot prestiž kakšne lepe duše in enkratne usposobljenosti posameznika za etično vizijo sveta. Etika je navsezadnje le sistem medčloveških odnosov in ne samo in izključno samoizbrani privilegij – kakšne lepe duše – posamičnika.

Kakor koli že: živeta resnica v subjektivnosti lahko zaživi v objektivnosti, če so le razmere ugodne. Če teh ni, potem je toliko bolj treba negovati in ohranjati subjektivnost v svoji notranjosti, in ta se kot eksodus duše lahko odpravi na pot skozi svet zato, da se potovanje takrat, ko se začne, tudi nadaljuje. Ta trenutek pa se potovanje neha takoj, ko se duša odpravi na pot. V Kierkegaardovem duhu bi lahko dejali, da je takrat, ko subjektivnost gradi, to prava subjektivnost, je resnična. Še bolj pa je vidno, da je vrgel črn timer v glavo nekemu, ki dejansko obstaja in tudi želi obstati, tega pa ne more brez etičnega temelja.

Lastni *jaz* je svoboda in tukaj nas Kierkegaard prepričljivo nagovarja s strastjo svobode, ki je in ostaja stvar izbire, in poudarja: “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.”⁷⁰ 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.”⁷¹

Narcisoidno znanje, vednost – le čemu služi? In življenju se upirajo vase zaprte forme, te, ki ne dosegajo življenja. Tudi tem je Kierkegaard vrgel črn timer – kot tudi vsemu neetičnemu – v glavo, potem ko je že porabil vse črn timer, s katerim je zapisoval, in zapisano še danes učinkuje, *možnost nemožnosti* se je razblinila v zapoved “ne odpovedujmo se življenju, ne sovražimo ga”. Ne odpovedujmo pa se tudi strasti misli, ki ohranja zmožnost za utopijo, čeprav je njena neupodobljivost izrečena ravno s tem *možnost nemožnosti*, celo kot *nenadnost skrivnostnega*. Morda sta v tem pomenu etičnost in svetovnozgodovinskost združljivi, razkol med etiko in delovanjem obvladan, ko deloma lahko mislimo napredek tudi s Kierkegaardom.

Ena najbolj zgovornih misli iz dela *Ali-ali* pove, da etika vnaša v življenje

⁷⁰Søren Kierkegaard: *Ali-ali*, str. 475.

⁷¹Prav tam.

celo lepoto, kajti: "Etično življenje nudi mir, gotovost in pristnost, ker nam nenehno kliče: *quod petis, hic est (tu je kar, kar iščeš)*. Rešuje nas vsake otročarije, ki izčrpava dušo, tej pa daje zdravje in moč. Uči nas, naj ne precenjujemo naključja in naj ne častimo sreče kot malika. Uči nas ceniti svojo srečo in se je veseliti, česar celo estetik ni sposoben, kajti sreča, izključno kot taka, je nekaj neskončno relativnega; etično nas uči, naj bomo srečni tudi v nesreči."⁷² Zdaj lahko nekdo, ki je ateist, opraviči svoje branje in še bolj drzen poskus, zakaj ga sploh beremo, če nismo religiozni. Čeprav bi nam kdo od religioznih očital, da imamo kot nereligiozni hipoteko, so zdaj vsi argumenti na naši strani, ker je za nas – tako kot za Kierkegaarda – končno le etika tista, s katero si prisvajamo svet in ljudi v njem, ker etika v sebi vsebuje nekaj trajnega, onkraj vseh predpisanih občosti, ki nas nikdar več ne prepričajo v svojo trajnost, saj te sploh niso učinkovale drugače kot z nasiljem, in Adorno se je nemara od Kierkegaarda pustil podučiti, da sta celo idealizem in nasilje pobratima, in to že od samega začetka.

::LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (1979): *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, nav. iz Theodor Adorno, Theodor W.: GS 2, *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor W. (2007): *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba/*cf., Ljubljana.
- Aristotel (1964): *Nikomahova etika*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Brvar, Klemen in Černe, Igor (2013): *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke – Dr. Abraham H. Khan, filozof, ob 200. obletnici Sorena Kierkegaarda*, Večer, 20. 7. 2013, str. 25–26.
- Bloch, Ernst (1977): *Das Prinzip Hoffnung* GA 5, nav. iz Gesamtausgabe (GA), zv. 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fromm, Erich (2006): *Umetnost ljubezni in življenja*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Hobsbawm, Eric (2010): *Čas revolucije: Evropa 1789–1848*, Založba Sophia, Ljubljana.
- Groys, Boris (2010): *Uvod v anti-filozofijo*, Študentska založba, Ljubljana.
- Jaspers, Karl (1999): *Filozofska vera: filozofija v prihodnosti*, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1957): *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, *Gesammelte Werke* (GW), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln.
- Kierkegaard, Søren (2003): *Ali-ali*, Claritas, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1987): *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje.
- Kierkegaard, Søren (2012): *Dejanja ljubezni*, Založba Družina, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1959): *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, *Gesammelte Werke* (34 Abt.), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln.
- Kierkegaard, Søren (1963): *Die Tagebücher II*, *Gesammelte Werke*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln.
- Kierkegaard, Søren (1998): *Dnevnik zapeljivca*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2009): *Etično-religiozni razpravici*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.

⁷²Prav tam, str. 554.

- Kierkegaard, Søren (1987): *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1988): *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1991): "Razbijanje forme na življenje: Søren Kierkegaard in Regina Olsen" (prevod Cvetka Tóth), *Anthropos* 1991, št. 6, str. 316–327.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2012): *Z vidika mojega pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Kocbek, Edvard (1981): *Sodobni misleci*, Mohorjeva družba, Celje.
- Lukács, Georg (1960): *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana.ž
- Platon (1995): *Država*, Mihelač.
- Repar, Primož (2013): *Eksistencialna revolucija*, Apokalipsa, Ljubljana.
- Repar, Primož (ur.): *Živeči Kierkegaard: zbornik* (1999), Društvo Apokalipsa, Ljubljana.
- Rorty, Richard (1998): *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, str. 950–955).
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London.
- Tóth, Hedžet Cvetka (2015): *Dialektika refleksijskega zagona*, Društvo 2000.
- Tóth, Hedžet Cvetka (2008): *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000.