Mihael Glavan

EDVARD KOCBEK IN SØREN KIERKEGAARD

V naši predstavitvi povzemamo Kocbekovo dolgoletno pozorno motrenje filozofske misli Sörena Kierkegaarda. Pri tem ne bomo posvečali pozornosti v naši literarni vedi in kuturnozgodovinski publicistiki pogostemu razpravljanju o tem, kaj je pravzaprav bil Edvard Kocbek – pesnik, pisatelj esejist, dramatik, filozof, politik. Za nas je bil vse to in še kaj. Govorimo o človeku, ki je globoko veroval v socialno vsebino krščanstva zunaj vseh cerkvenih hierarhij in v svobodnega človeka zunaj komunizma. V vsem njegovem delu je jasno izražena religioznost, očitna tudi v umetnostnih besedilih in celo v revolucijskih pamfletih.

Po svoji akademski izobrazbi ni bil filozof, a njegov opus dnevnških razmislekov, krajših in daljših esejev, temelječih na temeljitem poznavanju evropske filozofije od srednjega veka do marksizma, eksistencializma in personalizma, izkazuje, da ga lahko uvrščamo tudi med slovenske filozofe dvajsetega stoletja, čeprav ga na uradnem spletnem seznamu slovenskih filozofov ne najdemo. Če lahko govorimo o Kocbekovi filozofiji, potem ta sodi predvsem na področje personalizma in eksistencializma, zlasti religioznega, pri katerem se najbolj zgleduje po francoskem filozofu Emmanuelu Mounierju in danskem teološkem mislecju Sörenu Kierkegaardu. Njegov samosvoj in nov prispevek pa je nedvomno vera v univerzalni etos, temelječa na osebni etiki življenja. V tem pogledu je bil celo predhodnik švicarskega filozofa in teologa Hansa Künga.

Temeljitejšo analizo Kocbekove filozofske misli prepuščamo kompetentnim slovenskim filozofom in sociologom, ki jim je sedaj že dostopen

skoraj celoten pisatelj levoslovnih, esejističnih in dnevniških opusov, ob tej priložnosti pa zgolj pregledno osvetljujemo razvojno črto Kocbekovih premišljevanj o Kierkegaardu in dodajamo njegova eseja, s katerima je Slovincem približal »velikega Danca«.

Kocbekovi (dnevniški) zapisi o Kierkegaardu

Prvi Kocbekov zapis o Kierkegaardu najdemo že v članku *Literatura danes*,¹ nastalem še v mariborskem semenišču. V kratkem pregledu po-vojnega vala ekspresionistične literature Kocbek prepozna štiri filozofske in literarne usmeritve in Kierkegaarda uvrsti v četrto.

Izhajam iz velikega časovnega vala vojne in revolucije, ki se pesniško razpeni v ekspresionizmu. Napram razrvani resničnosti lahko zavzame človek dvojno stališče. Ali skuša ubežati razvalinam v lepo pokrajino, bodisi deželo fantazije, bodisi zgodovine, lahko pa skuša najti pod razrušeno obliko to, česar ni mogoče razrušiti: temelj, tloris, večne dobrine. Tako nastanejo štiri skupine. – Prva skupina: pesniki, ki poletijo v fantastičnost: pisatelji kriminalnih in pustolovskih romanov. [...] – Druga skupina: Pesniki, ki poletijo v preteklo dobo, v zgodovino. Interes za zgodovinski roman se je znova zbudil, kakor je navada pri človeku v njegovih predhodnih dobah. [...] – Tretja skupina: Nazaj k naravi in v naravo. [...] Sem spada vsa literatura domače ograde (Heimatsdichtung). – Četrta skupina. Vsi globoki ljudje so začeli uvidevati in spoznavati stisko časa v odpadu od Boga. Vsi največji duhovi, ki stojijo danes v središču literarnega zanimanja, so polni religiozne vsebine: Hölderlin, Stefan George, Dostojevski, Strindberg, Sören Kierkegaard, Newman idr. Religija vseh teh duhov se često izraža v oblikah, ki niso naše, pa vendar postajajo na nekak način obris in izraz vsega temeljnega religioznega razpoloženja ...³

1 »Forum«, naslov razdelka z več krajšimi besedili različnih avtorjev.

2 Oznaka [...] pomeni, da je nekaj besedila izpuščenega, ker za naš namen ni relevantno.

3 *Lipica* 53 (1925): 26, 37. V opombi k članku navaja svoj vir: Fr. Muckermann, Leuchtturm, 7–8, 1925. Referenčni avtor Friedrich Muckermann (1883–1946) je bil

Kocbeku je bila najbližja četrta skupina, v kateri je našel potrditev za svoje prenovljeno »bogoiskateljstvo«. Očitno se je takrat prvič temeljiteje seznanil z Kierkegaardovo mislijo, s katero se je potem bolj poglobljeno ukvarjal do konca svojega življenja.

Celo vrsto že zrelih in poglobljenih zapisov o evropski filozofiji, predvsem nemški pa tudi širše, najdemo slabo desetletje kasneje v Kocbekovem dnevniku za leto 1933. Kierkegaard je sedaj že v središču njegove filozofske pozornosti.

Potreba po filozofiji, ki so jo v drugi polovici prejšnjega stoletja prirodne vede razvrednotile in potisnile na rob spoznavne teorije, je v zadnjem desetletju doživela nov velik razmah, in to ne v najzadnji meri po psihologiji. Po Heglovem sistemu, ki je neko filozofsko periodo zaključil, je filozofija razpadla v posamezna znanstvena prizadevanja, pravi filozofski napon je životaril le še v karakterologiji in vedi o življenju (*Lebenskunde*), pa tudi v zgodovinskem razlaganju. Vsa ta prizadevanja pa so koreninila v dušeslovju, v otipavanju podzvesti, od koder danes znova klijejo v filozofsko jasnost. Zato se ta prizadevanja danes v tem sproščanju obračajo proti psihologiji.

Najbolj pač fenomenologija (Husserl), ki je najdrznejši prodor v čisto spoznavnost. Prvo in drugo je ekstrem (namreč psihologija in nadčutno Husserlovo spoznanje), zato se novejša fenomenologija obrača že bolj v čutnost, toda vseeno še nima pravega prijema, kajti moment verovanja (*Glaube an die Wirklichkeit*) v resničnost so popolnoma eliminirali iz spoznanja.

Morda je najsrečnejša zveza med psihologijo in čisto fenomenologijo v eksistenčni filozofiji Karla Jaspersa.

nemški jezuit in glavni pisec v revijah *Der Gral* in *Der Leuchtturm*. V tistem času je revija v Leipzigu izhajala kot tednik, vsebinsko pa se je osredotočala predvsem na kritiko državne tiskovne cenzure in tudi širše politične satire. Revija *Der Gral* je bila berlinski mesečnik za duhovno življenje, filozofijo znanost in literaturo. Z navedbo vira Kocbek seveda neposredno pričuje, katere nemške strokovne in leposlovne revije je takrat kot komaj dvajsetletni študent teologije prebiral in za katere filozofske in duhovne smeri se je ogreval. Slovenska glasila križarskega gibanja (*Križ*, *Križ na gori*, *Stražni ognji*) neposredno izkazujejo nemške (*Leuchtturm* – svetilnik) vzore.

Eksistenca je psihološko osnovno dejstvo, ki se z njim Kierkegaard bori proti brezosebni fenomenološkemu Heglovemu idealizmu. Eksistenca sili človeka, da se iz kozmičnega smisla vrne vase, v svoj lastni smisel.⁴

Iz odlomka je razvidno, kako intenzivno je Kocbek še naprej spremljal evropsko filozofijo, tako nemško, postopoma pa močno tudi francosko, še posebej personalizem. Te zapiske si je delal sredi junija 1933 še na svojem prvem službenem mestu v Bjelovarju. Še posebej pomemben je zadnji odstavek, v katerem že povsem neposredno, čeprav le bežno, govori o filozofiji eksistencializma, zlasti krščanskega, katerega utemeljitelj je postal Kierkegaard. To je gotovo eno najzgodnejših ali celo prvo verodostojno poročilo o eksistencializmu med Slovenci.

Le nekaj dni za prvim zapisom o Kierkegaardu, nekako sredi junija 1933, se je tedaj osemindvajsetleten že temeljiteje zamislil ob religioznem eksistencializmu.

Vedno bliže mi je samotna pozicija človeka v bivanju. Morda ima to zrelo občutje vsaj malo zaokrožene eksistenčnosti (duhovne namreč), ki si privzema rahlo etično obliko. Razumem vedno bolj Kanta, ki si je v slični visoki samoti iz notranje nuje in vendar iz neke celotne skladnosti dal zakon kategoričnega imperativa. Blizu mi je tudi Kierkegaard, ki mu je sigurno ozadje samote obenem najjasnejša odgovornost pred Bogom. Razumem Nietzschejevo samotno iskanje in težnjo po nadčloveku. Razumem okrutno in ostro Schopenhauerjevo samoto: najbolj samotni je in zato najbolj človeški.⁵

Iz zapisa jasno razbiramo, da je bilo Kocbeku najbližje eksistencialistično občutje z religiozno etičnim predznakom, kakor ga je kasneje promoviral tudi Janez Janžekovič.

Še v istem letu, le malo kasneje, se Kocbek znova dotakne Kierkegaarda, tokrat v povezavi s Šestovom, katerega knjigo *Kaj je resnica* (1927) je prebiral v francoščini.

4 Edvard Kocbek, *Dnevnik 1933*, Zbrano delo, 13. knjiga (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2013), 220–21.

5 Kocbek, *Dnevnik 1933*, 233–34.

Leon Šestov opušča razum kot edini izvor spoznanja in hoče razveljaviti posebno njegova najjačja principa: načelo identitete in kontradiktornosti. Za njega razen razuma obstajajo še druge dimenzije: iracionalne. Kategorije strahu, gnusa, obupa, radosti nam lahko ravno tako razodevajo resnico in nas sproščajo. Kierkegaard pravi, naj filozofi živijo svoje miselne kategorije, Šestov pa, naj mislijo v svojih življenjskih kategorijah.

Razum je varna človeška skupnost, ki plitvi. Kdor ga je zapustil, je postal težak, a za skupnost neznosen, namreč samote in blazen. (Kierkegaard, Nietzsche) Nadvednost takih ljudi je genialno hrepenenje, nekje se spaja z genialno nevednostjo, ki čutimo po njej domotožje. Iščemo izgubljeni raj, moč, radost, svobodo.⁶

Kmalu za tem zapisom se Kocbek znova pogloblja v Kierkegaardov eksistencializem in zapisuje, da je

eksistent človek, ki se ne zadovoljuje z običajnimi resnicami, marveč živi v neprestanem naponu, v negotovosti, v nastajanju. Bistvo njegove misli je opiranje na paradoks. Pot od estetike preko etike v religijo ga je privedla do paradoksnega verovanja, po historičnem dejstvu dosegamo večno blaženost, najintimnejši človekov odnos je odnos do nečesa izvenčloveškega, časoven človek misli večno resnico, za večnost določen človek je grešnik, večna resnica je prišla v časovnost trpet. Kierkegaardov pojem o paradoksu je ozko zvezan s pojmom transcendence. Paradoks je absoluten odgovor imanenci.⁷

Orisu Kierkegaardovega »eksistanta« dodaja še kratko pasažo o tesnobi. »Tesnoba je dej, bistveno važen in potreben, sleherno dopolnjevanje in izživljanje se uvaja in končuje s tesnobo. Tesnoba je zavest ničnosti, ničā. Tesnoba ni niti nujnost niti svoboda, je tesnoba pred zlim in pred dobrim. Ideja tesnobe in časa sta tesno združena, ker smo v času, smo tesnobni. Po fazah raznih tesnob pristopamo k večnosti.«⁸

6 Prav tam, 248/249.

7 Prav tam, 277/278.

8 Prav tam, 278.

Veliki Danec je Kocbeka še naprej obsedal. Vanj se je poglobljaj tudi med poletnimi počitnicami v domači vasi. Tam si je 16. julija 1933 zapisal kratek, a za eksistencialistično filozofijo bistven Kierkegaardov izrek: »Odločilna zapoved ni razumeti svet, pač pa bivati.«⁹

Naslednje šolsko leto (1933/34) je Kocbek pričel v le malenkostno manj provincialnem Varaždinu. Tudi tu je nadaljeval s pasioniranim branjem slovenske, hrvaške in evropske literature in filozofije. V tem času si je zapisoval tudi svoje premisleke o marksizmu pa tudi že o vzpenjajočem se nemškem nacizmu. Kljub vsemu se je vztrajno opiral na svojo biocentrično metafiziko, kakor jo je izpričeval že v svojih nastopih in spisih v križarskih publikacijah.

Jeseni 1934 si je v svoj dnevnik zapisal:

Po Maritainu je vsa človeška borba med eksistenco in esenco. To je tudi Kierkegaardovo dragoceno izkustvo, ki ga je vzela sodobna nemška filozofija za bazo: polnostna eksistenca človeka *Existenzphilosophie* je odpor proti brezosebemu Heglovemu idealizmu, povratek vase.¹⁰

V tem času se je Kocbek že močno zblizal s personalizmom, ki ga je zavzeto spremljal in se ob njem oplajal že od njegovega vznika v Franciji. V svojih zapiskih je ves razburkan razmišljal o doktrinarnem nasprotju med komunistično in personalistično revolucijo. Nasprotje med Proudhonom in Marxom se mu je kazalo podobno nasprotju med Kierkegaardom in Heglom na religioznem polju. Šel je celo tako daleč, da je v Evropi zaznaval nasprotje med kolektivističnimi in personalističnimi narodi. Heglovo filozofijo je razumeval kot inkarnacijo zgodovine v miselnem območju, kot odklon od notranjih skrivnosti človeškega dogajanja in priklon naravnosocialnemu svetu. Kazala se mu je kot izrazito antipersonalistična, zato je tem bolj pritrjeval Kierkegaardu in Dostojevskemu, ki sta se uprla Heglu.

V esejih o Kierkegaardu, ki jih je prebiral v francoskih revijah, je »ekstatično« opazal »totalno prepojitev lastne konkretne individual-

9 Prav tam, 28o.

10 Edvard Kocbek, *Dnevnik 1934*, Zbrano delo, 14. knjiga (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2014), 30.

nosti. Hotenje nadvladati samega sebe, samega sebe naporno prevzeti, nadvzeti, napeti. Boga doseči v neposredni, absolutni kontinuiteti z vsem končnim, konkretnim, biti prisoten v vsej končnosti, biti nevreden v neskončni vednosti, biti orodje Boga in njegovih del.«¹¹ Kot kaže zaznamek v dnevniku v februarju 1935, si je že takrat naredil načrt, da napiše esej o Kierkegaardu, ki je bil potem objavljen v reviji *Dom in svet*.

Pri raziskovanju Kierkegaardove filozofije si je predvsem pomagal s študijami francoskih avtorjev. V svojem počitniškem dnevniškem (27. 8. 1935) zapisu tako izrecno izjavlja, da je francoski filozof Jean Wahl v svojem spisu *Tesnoba in trenutek* (*Nouvelle revue française*, 1932) podal »veliko resnico« o Kierkegaardu.

Eden najglobljih aspektov nemške romantike: ta potreba po preoblikovanju resničnosti v poezijo, po izgubljanju v trenutku in nazadnje v spominu. Vendar pozna romantika še globlji vidik. Brez hedonizma odkrivamo demoničnost. Romantični genij je človek, ki presega splošnost. Kierkegaard pravi, da je demonična sleherni individualnost, ki je brez posredovanja, sama, že sama po sebi v nekem razmerju z idejo, zlasti v razmerju z božjim. Demonični človek je presegel splošnost, natančneje: prav s svojim posebnim razmerjem do splošnosti jo preoblikuje v posebno. Je izmuzljivo bitje, zaprto v individualnost, v tišino, v svoje sveto območje posebnega. Vendar govori ta tišina zdaj o zvijačah demona, zdaj o pričevanju Boga. Vernik in zločinec sta oba demonična: pri Dostojevskem Ivan enako kot Aljoša, Kierkegaardov zapeljivec enako kot Apostol.¹²

Tisto leto je bilo za Kocbeka tudi intimno čustveno izjemno pregreto. V svojem dnevniku piše o dolgotrajnem spopadanju z »nepremagljivim erosom« in iskanjem polnega »telesno-duhovnega skladja«, kot ga je kategorično in brezpogojno pričakoval od trajne zveze z žensko. Takšno skladje je v tem letu začutil v svoji ljubezni do Zdravke Koprivnjak, s katero sta se malo pred božičem poročila. Celo v svoji čustveni vznese-

11 Kocbek, *Dnevnik 1934*, 214.

12 Edvard Kocbek, *Dnevnik 1935*, Zbrano delo, 15. knjiga (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2014), 186.

nosti se je opiral tudi na Kierkegaarda. »Samo tisti je srečen v zakonu, ki mu je najdena žena predestinirana, da ga razvije.«¹³

V tistem času si je izpisal še eno Kierkegaardovo opažanje o ljubezni do ženske.

Ena sama prava beseda, kratka, silovita, dovolj, da označi vsebino ljubezni: ljubim te. V resnici pa bo tisti, ki prvič ne bi znal povedati nič drugega in ki bi tudi potem prisilil dušo k ne manj lakoničnemu, edinole takšnemu izrazu ljubezni, zvestejši svoji ljubi kakor pesnik, ki prosi ljudi in bogove, naj potrdijo milino njegove ljube, in pri tem govori na tako dognan način, da so vsi drugi začarani in ljubosumni.¹⁴

V nizu temeljitih in obsežnih esejev o nekaterih velikih duhovnih postavah iz evropske filozofske in kulturne misli je prvi prav tisti z naslovom *Sören Kierkegaard*, ki ga je izdelal in objavil v tem letu.¹⁵ To seveda ni presenetljivo, glede na njegovo večletno ukvarjanje s tem mislecom, kakor izpričujejo njegovi dnevniški zapisi, ki smo jih navedli. Poudariti je treba, da je to bila prva izčrpnjša predstavitev Kierkegaarda v Slovenski publicistiki.

Po tem eseu se je Kocbek znova na kratko obrnil k Dancu v svojem dnevniškem zapisu 9. novembra 1940.

V Basler Nachrichten berem poročilo o filozofskem sestanku, kjer so razpravljali »O eksistencialni in spoznanjski resnici«. Filozofi prve smeri vidijo osnoven poziv v odločitvi, ki že od Kierkegaarda dalje vznemirja človeške duhove. Zanje je eksistencialni pojem resnice tesno povezan s pojmom dobrega, to je z ethosom. Zanje ima eksistencialna resnica prvenstvo pred kognitivno resnico, ki jo je mogoče določiti s predmetnim znanstvenim raziskovanjem. Znanstveno raziskovanje se loteva le pojavnosti, nikdar pa ne kontingentnosti, tega, kar s pojavom nastopi, ker eksistencialne aktualnosti na tak način s svojimi metodami ne more obseči in zajeti. Spoznanjska resnica ni bistveno različna od eksistencialne, pač pa je različno polna od nje.

¹³ Kocbek, *Dnevnik* 1935, 195.

¹⁴ Prav tam, 205.

¹⁵ *Dom in svet* XLVIII (1935): 7–8, 4040–415.

Vprašanje ostane še vedno odprto: kakšno je razmerje resnice živega, zavestnega človeka, ki se odziva aktualnemu življenju, do nespremenjene, večne in znanstvene teoretične resnice.¹⁶

V posebnem zvezku, ki ga je Kocbek izpisoval ločeno od rednih dnevniških zapisov, si je jeseni leta 1940 zabeležil nekoliko daljše besedilo, nekakšen fragment eseja, o sočasni evropski filozofiji, v katerem se spet ukvarja tudi s Kierkegaardom. V oznaki mladega francoskega filozofskega rodu pravi,

da se novejši misleci bližajo tistim kompleksom, ki so skupni s človeškimi čustvi, željami, nameni, ki so prej dogodki duhovnega življenja (veselje, žalost, polnost, tesnoba) kakor pa le oblikovna razmerja (funkcije, itd.). Zaradi tega hočejo ti misleci prvenstveno obdelovati in določati tiste kategorije, ki jih imenujemo vitalne ali eksistencialne (zvestoba, upanje, ljubezen, intuicija, tesnoba), za razliko od prejšnjih, ki so čiste miselne kategorije.

Pod vplivom nemške eksistencialne filozofije in nekaterih nordijskih duhov (Kierkegaard), jih bolj privlačuje aktivna, mobilna, dinamična stran človekova kakor pa statična, unifikacijska. Bolj jih zanimajo strukture kakor elementi, od tod novo zanimanje za probleme časa ali trajanja (brez paralele s prostorom). Bergsonov *l'éternel présent* še velja, jedro mu je akt, v njem sta spomin in slutnja, integral časa.¹⁷

V tem zapisu že lahko jasno prepoznavamo Kocbekovo vse močnejšo usmerjanje v »dejanje«, ki je dalo ime tudi njegovi reviji, v družbeni in celo politični angažma, ki ga je kmalu zatem privedlo v okrilje Osvobodilne fronte, partizanskega življenja in družbenega delovanja v povojni politični jugoslovanski in slovenski skupnosti.

Povzeti smemo, da je bil Kocbekov prispevek k poznavanju in upoštevanju evropske filozofije, predvsem personalizma in eksistencializma, veliko večji in tehtnejši, kot ga zaznamo v slovenski strokovni publicistiki. Dober primer za to je študija Marjete Vasič *O eksistencial-*

16 Edvard Kocbek, *Dnevnik 1940*, Zbrano delo, 16. knjiga (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2015), 168.

17 Kocbek, *Dnevnik 1940*, 194/95.

*lizmu na Slovenskem*¹⁸ ki Kocbekovih predvojnih filozofskih zapisov še ni mogla poznati, zato kot prvo slovensko informacijo o italijanski filozofiji eksistence navaja medvojni zapis v *Jutru* (1943, št. 20, 164), ko se je na Slovenskem prvič pojavil termin eksistencializem; istega leta ga je Gabriel Marcel uvedel v Franciji. V nadaljevanju vendarle piše, da je »pred vojno prevladovala krščanskoeksistencialistična — personalistična smer. Tedaj je vplivala bolj na mišljenje in na celotno, kulturno, družbeno in politično usmeritev skupine, zbrane okrog revije Dejanje. Njen literarni delež, to je zlasti Kocbekov opus, je dosegel svoj vzpon šele po vojni. Sicer pa se je po vojni pretežno uveljavila neteistična smer, tako v mišljenju kakor v literaturi.«

Po analizi slovenskega kulturnopolitičnega položaja v prvem povojnem desetletju na Slovenskem M. Vasič sklepa, »da si je francoski eksistencializem v letih 1950—1952 v slovenski publicistiki pridobil pravico do obstoja v svoji deželi in sploh v zahodnem svetu. To pa še ni pomenilo naklonjenosti morebitnim ali dejanskim eksistencializmu sorodnim pojavom v slovenski književnosti. Odnos do njih je ostal kritičen, bolj odklonilen kakor ne, pač v skladu z nazorskim izhodiščem posameznih piscev. Janko Kos, na primer, ki se je zavzemal za prenovitev slovenske književnosti ob zgledovanju pri Proustu, Joyceu, Faulknerju, Hemingwayu, je s stališča lastne, 'neuradne' marksistične estetike, ki jo je Ziherl deloma odklanjal, menil v *Zapiskih s svinčnikom* (Beseda 1951/1952), v kritiki Kocbekovih novel, da način prikazovanja resničnosti francoskih eksistencialistov ustreza njihovi politični situaciji, česar pa ni mogoče reči za *Strah in pogum*, ki da je zunaj slovenskega političnega in filozofskega konteksta.« (Vasič 1983, 829)

Kakor je znano, se je kritika Sartra in z njim vred ateističnega eksistencializma kmalu pojavila v katoliških filozofskih krogih. Janez Janžekovič, bližnjik Edvarda Kocbeka, je v zadnjih številkah *Nove poti* 1954 objavil študijo *Sartrova ontologija, eksistencializem*, kjer obravnava izključno filozofski kompleks njegove misli, opozarja pa tudi na njene etične implikacije. Iz njegovih izvajanj se bralec dokaj temeljito sezna-

18 Marjeta Vasič, »O eksistencializmu na Slovenskem,« *Sodobnost* 31, št. 8/9 (1983): 826–36; tukaj 829.

ni s ključnimi postavkami Sartrove ontologije, s pluralizmom njegovih spoznavnih postopkov in z notranjo protislovnostjo sistema, ki je že zato, ker je sistem, v nasprotju s Kierkegaardovo eksistencialno mislijo; slednjič je opozorjen, da je filozofija, ki omogoča izključno individualno moralo, za kristjana nesprejemljiva. Ko pa Janžekovič Sartrovo ontologijo odklanja kot sistem, ki se ne bo ohranil, obenem priznava, da »so nekatere Sartrove analize čudovite« in da bo njegovo ime »imelo vidno mesto v zgodovini modroslovja«.

O eksistencializmu so seveda razglabljali tudi nekateri slovenski marksisti. Tako Franc Zdravec v poglavju *Književna esejistika in kritika* (1945–1965)¹⁹ trdi, da sta Vitomil Zupan in Edvard Kocbek »prva slovenska književnika, ki sta zasnovala človeka po eksistencialistični ontologiji«, vendar meni, da imata avtorja različne zasnove in da je pri Zupanu manj eksistencializma kakor pri Kocbeku.

Dva Kocbekova esejja o Kierkegaardu

*Søren Kierkegaard*²⁰

[...] Kierkegaardova problematika je na koncu koncev nujno postala religiozna. Kdor bi natančneje primerjal spise njegovih treh stadijev, bi presenečen opazil, da so vsa tri stanja upodobljena v treh zaporednih ljubezenskih zgodbah, ki z novo fabulo dobivajo tudi večji pomen. Razvoj svoje in obče človekove usode je hotel pokazati na enem najbolj strastnih življenjskih izkustvih. Če leži v prvem razdobju ljubezenska pomembnost izven zakona, v zgolj erotičnem prebujenju genija,

19 Franc Zdravec, »Književna esejistika in kritika,« v Boris Paternu, Helga Glušič, Matjaž Kmecl, Franc Zdravec, Jože Koruza, Hermina Jug-Kranjec in Marko Kranjec, *Slovenska književnost 1945–1965: Dramatika ter književna esejistika in kritika*, 2. zv. (Ljubljana: Slovenska matica, 1967).

20 *Dom in svet* XLVIII (1935): 7–8, 404–15. Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855), danki filozof in teolog, ki velja za prvega eksistencialističnega filozofa. Ponatis v Edvard Kocbek, *Sodobni misleci* (Celje: Mohorjeva družba, 1981), 9–23. V naši objavi izpuščamo prvi del eseja.

leži ljubezen etičnega razdobja v zakonu samem, v družabni afirmaciji ljubezenskega sobivanja. Tretja ljubezenska zgodba pa sega preko same sebe, na koncu kratke ljubezenske sreče nemijo nepremagljivo nasprotja: ženska naivnost in moška melanholija. Moška melanholija se mu skrivnostno podaljša v metafizično krivdo, ki je ne moremo premagati drugače kakor z zadnjo tveganostjo, z borbo s samim Bogom. S to zadnjo nevarnostjo se ljubimec vznemiri do končnih meja svojega bitja. Kierkegaard, ki je pravzaprav skrit za tem igralcem, začenja veliko igro, ki presega vso stvarnost, začenja odpirati ogromne dimenzije, spoznava alogičen kozmos, prihaja v območje vere, kjer ni nobene idile več, nobene človeške stalnosti, nobenega meščanskega rezultata, marveč en sam tvegan, ogromen napor, da se doseže transcendentna gotovost.

Za religioznega Kierkegaarda namreč v nobenem področju, niti v duhovnem ni gotovosti. Človek mora na tej zemlji do zadnjega ostati v negotovosti, mučec se v tesnobi. Estetska in etična tesnoba se zdaj zaostrita v religiozno tesnobo, ki je vobče temeljno čustvo vsega življenja, vsega gibanja, glavni nastroj tostranstva, čustvo, ki ni niti nujnost niti svoboda, marveč nekaj med obema, sladka omamica svobode in senca nastajajoče nujnosti. Že od vsega začetka mu je tesnoba povezana s krivdo greha. Tesnoba ga tira v greh in tesnoba ga rešuje iz greha. Ker se greh javlja nenadno kakor sleherna kvaliteta, v trenutku (pozneje se mu trenutek razodene kot okvir Odrešenja), ki ga znanost ne more razjasniti, zato se grešnik zamaje v temeljih in postane negotov, ali drugače: greh se javlja obenem s tesnobo. Etični padec ni nekaj zaporednega, ampak enkratnega, v prvem trenutku nedolžnost še traja, v drugem pa že biva krivda. Čim prej in čim bolj se duh prebuja, tem večja je zavest krivde, ki pravi, da že sama tesnoba pred grehom greh poraja. Kadar pa se greh že zgodi, zadobi tesnoba obliko opravičevanja, s čimer greh samo raste, tako da tesnoba vleče človeka vedno globlje in globlje. Človek je neusmiljeno izročen tesnobi in krivdi, ki težita ven iz časa. Po Kierkegaardu vodi tesnoba človeka do religiozne rešitve, iz imanence v drug svet, »kjer zamenja homogenost s heterogenostjo in spominjanje z vero.« (Jean Wahl, *L'angoisse et l'instant*, str. 636.)

Tukaj je Kierkegaard doma, v tem svojem elementu se razživi s posebno osebno silo, okrog sebe čuti zvočnost in napetost, njegova religiozna narava zatrepeta do poslednjih vlaken. Vera mu ni zgolj nauk, marveč predvsem način življenja, z vsemi težavami, radostmi in naporji, samoniklo stanje, določno utripanje človeške duše, notranja dejavnost, skratka človeku lastna in nikdar do kraja razložljiva resničnost. »Najbistvenejši znak vere leži v dejstvu, da je človekova osebna (ne zasebna) zadeva.«

Po Kierkegaardu ima religija tri glavne znake: globokost, paradoksnost in človekovo osamljenost pred Bogom. Zadnje pomeni: ako hoče človek svoje življenje religiozno reševati, potem se mora najprej predati negotovosti, presuniti ga mora popoln nemir, pretresti ga mora absolutna nevarnost. To pa ne le miselno ali duhovno, marveč eksistencialno; človek mora prevzeti nase vse svoje bivanje, njegovo bivanje mora izraziti vsega človeka. Prvo in glavno je, da človek samega sebe resnično in polno živi, kajti religiozno življenje je predvsem osebno živeto življenje.

Kdor spoznava Kierkegaarda kot mojstra eksistencialne filozofije, ki je v mnogočem osvežila sodobno miselnost, se čudi nad neznanstvenim značajem njegovih del. Niti ena njegova knjiga ni čisto filozofska, v nobeni ni sledu o zgolj tehničnih vprašanjih. Vsi njegovi spisi, napol novele, napol traktati, polni lirizma in epike, pomešani z duhovitimi improvizacijami in jedko ironijo, so eno samo življenjsko premišljevanje o človeku in za človeka. Njegova miselnost je kakor njegov stil; ni a priori urejena v logičen sistem, marveč predstavlja živopisno, nevezano vsoto vitalnih problemov, ki vzbujajo vprašanja in odločitve. Vendar je kljub temu, oziroma ravno zaradi tega pomembno naziranje, ki ima svoj poseben red. Kakšen?

Prvi bistveni znak Kierkegaardove vizije je antiracionalnost. Grška filozofija in tista za njo je učila, da je treba iskati resnico v razumu, češ da more edino on odrešiti človeka spoznavnih muk in da je vsaka druga spoznavna pot ponižujoča. To mišljenje je postalo vodilno skoraj v vsej evropski filozofiji. Priznava se samo objektivno, stvarno, brezčutno iskanje, misleč, da se resnica odkrije le človeku, ki zapusti svojo vitalnost, stopi iz nje ter se obdrži na ozkem prostoru logične stvarnosti. Na ta način so spekulativni filozofi, ki jim Kierkegaard ironično pravi »špekulantje«,

človeško misel odtrgali od korenin človeškega bitja in ves kulturni svet prepričali o tem, da pridemo do resnice le takrat, če se odpovemo svojim najvažnejšim, najvitalnejšim interesom. Tako je nastal prepad med špekulacijo in bivanjem, ki o njem Kierkegaard takole govori: »V svojem vsakdanjem življenju se filozofi poslužujejo kategorij, ki so popolnoma različne od onih, ki jih uporabljajo v svojem spekulativnem delu, toda nikar ne mislite, da se zatekajo po svojo življenjsko tolažbo v načela, ki jih tako slovesno proglašajo.« Zanj taka filozofija ne more do žive resnice, ker s svojim razumom obstane pred človekovimi najintenzivnejšimi doživljaji. Zato se mu smiselno življenje začne šele takrat, ko so izčrpane vse možnosti razuma, ko obstanemo pred nemožnostjo, ko človeka začne stresati negotovost, ko si mora v neznanem svetu začeti krčiti svojo lastno, enkratno in nikdar več ponovljeno pot, ko si mora v borbi z elementi, nevarnostmi in nadčloveškimi silami trgati korak za korakom, ko začenja z vsem bitjem veliki boj, obupen in resničen.

III

Taka negotovost ni nesreča, narobe, »največja nesreča, ki se človeku more dogoditi, je slepa vera v razum. V vseh svojih spisih ponavlja Kierkegaard na tisoč načinov, da leži filozofova naloga v tem, da se ogiba razumski oblasti-željnosti.« (Leon Šestov, *Job*, Nouvelle Revue Française, 1931, str. 755.) Kierkegaard sam pa pravi: »Kadar hoče moj prijatelj izraziti svoje osebne misli, se ne obrne po pomoč na svetovno znanje filozofa, rednega vseučiliškega profesorja, ampak na skritega misleca, ki je v začetku življenja spoznal najvišje življenjske dobrine, potem pa jih je moral zapustiti, na Joba. Tam na pepelu sedi in si is črepinjo rane čisti ter razlaga. Vse, kar treba, najde prijatelj pri njem. Kajti v njem se je resnica razodela z večjo prepričljivostjo kakor v grškem Symposiumu.« In na drugem mestu: »Le groza, ki privede človeka do obupa, vzbudi v njem višje bitje.« To, kar je spoznal že Pascal: »Priznam samo tiste, ki se iščejo v trpljenju.«

Za Kierkegaarda se torej začne filozofija šele takrat, ko človek pre-raste svoj razum, ko logika obstoji pred nemogočim. Tak način mišljenja, ki se opira na nekontemplativen način bivanja, je dobil ime eksisten-

cialna filozofija. Po Kierkegaardu najvišja filozofska zapoved ne pravi, razumevajte svet, nego bivajte. Pravilno pa biva človek, ki se ne zadovolji z dognanimi, preciziranimi resnicami, marveč, ki jih hoče enkratno, usodno vzeti nase, tako da jih preizkusi in doživi v asimilaciji, v negotovosti, v nastajanju, v stalnem naporu. Kierkegaard je prišel do zaključka, da ni važnejše danosti od osebnega življenja; da je način, po katerem človek pride do resnice, važnejši od resnice same. Pot je važnejša od cilja, poti ni mogoče skrajšati, čim daljša pot, tem polnejše odrešenje. Le z neskončno voljo moremo neskončno hoteti. Kierkegaard je v mišljenje vpeljal novo dimenzijo: možnost nemožnosti. Resnica ni v omejenem razumu, ampak v neomejenem absurdu. To se vidi najbolj na Kierkegaardovem pojmovanju bivanja: na eni strani je bivanje najvišja vrednota, na drugi pa temna, neznana krivda. Med obema afirmacijama se človek muči in vije in v tej tesnobi muki dosega podvojeno, alogično bivanje. Bivati pomeni prodreti v svojo časovno danost, okleniti se je, obenem pa biti v njeni polnosti nad njo. Človek mora potemtakem imeti pogum, da išče resnico v absurdu in paradoksu. Duh, ki naj se v teh kategorijah znajde, ni torej vedno in predvsem sinteza, marveč borba med nasprotji, ki vztrajajo v svojih prvinah; duh je miselni napor, ki jih hoče prerasti in biti nad njimi; duh je samogovor pred resničnostjo, ki ga draži, hrani, privlačuje, a ga na koncu pušča v negotovosti in obda s tesnobo. V tesnobi projicira duh svoje podobe preko sebe, se prerašča, širi, odkriva prepade. Vedno niha med dvema neznankama, med dvema neskončnostma, med človekom in Bogom, ki ju ne more nikdar istočasno spoznati in združiti, razen v Milosti. Zadnja oblika resnice je religiozna, namreč absurdna, vendar jo more človek najti v tem življenju. Človek si mora priboriti vstop v večnost že v obsegu svojega bivanja, to so edina vrata do Boga, v času mora začeti z njim občevati. Obe načeli: »subjektivnost je resnica« in »Bog se razodeva v času« se medsebojno potrjujeta in tvorita temelj paradoksnosti.

Za Kierkegaarda obstaja med eksistencialnim gledanjem in religijo, oziroma med paradoksom in transcenco tesna zveza, kajti »paradoks je absoluten protest proti imanenci.« (Jean Wahl, L'angoisse, str. 650) Pravi nosilec paradoksa je krščanstvo, ki temelji na resničnosti tre-

nutka in zgodovine. »Svojo večno blaženost začenjam v času, z vero v zgodovinsko dejstvo; človek, ki živim v času, mislim večno resnico; večna resnica se razodeva grešniku; večna resnica prihaja v čas, da trpi.« (Jean Wahl, *ibid.*, str. 653) Paradokсно je namreč imeti neskončno skrb za nekaj zgodovinskega, paradokсно je vezati največjo subjektivno strast z zgodovinskim dejstvom, paradokсно je stavljati večno blaženost na nekaj enkratnega. Nič ni bolj nečloveško, protirazumsko od krščansko osredotočenega časa, od trenutka, ki se v svetem pismu imenuje »polnost časa«. Nič ni bolj neumljivo od večnosti v času. Trenutek – Večnost se imata med seboj kakor Odrešenje – Blaženstvo.

Doslednost in moč Kierkegaardove miselnosti sta v glavnem reakcija na Heglovo racionalno romantično filozofijo, ki je tisti čas neomejeno vladala po Evropi. Jedro Heglovega nauka leži v zanikanju načela kontradiktornosti, nespremenljivo božje bitje se zlije z nastajanjem sveta v en sam absoluten duh in v zavest o njem. Bog, svet in bitje postanejo identični. Individualna zavest ni več avtonomna, ampak je del vesoljnega duha, vključena v en sam ogromen evlucijski proces, ki se v njem koncept spaja s svojim nasprotjem, notranjost z zunanostjo, posebno s splošnim, etično in socialno, zgodovina in vesoljna sodba, inkarnacija in nestanje. V to brezčasnost objektivne misli ga je zapeljal močan čut za kontinuiteto v resničnosti in v misli, tako da mu je našel posebno organizacijsko obliko trodelno zaporednega ritma, danost, njeno nasprotje in sintezo obeh, ki je v njej utelešena njuna skupna podstat. S to premostitvijo razlike med objektom in subjektom je vesolje homogeno, enostavno in sistematično pregledno. V taki nivelizaciji pa se znižata tudi veljavnost krščanstva, ki postane samo eden od zgodovinskih izrazov kulture, mit krščanskega dejstva več ne prerašča sveta, marveč se uteleša v njegov proces.

Proti Heglovi dialektiki, ki s sintezo, kontinuiteto in imanenco uglašuje vsa nasprotja v višji skupnosti, zoperstavlja Kierkegaard absolutne in nerazpeljive življenjske heterogenosti. Tako piše: »Da se relativna nasprotja dajo premostiti, vemo že brez Hegla, pač pa se bo človeška osebnost znala tja do konca upirati tistemu, ki bi hotel premostiti absolutna nasprotja; vso večnost bo ponavljala svoj bistveni ali – ali. Biti ali ne biti,

to je pravo človeško vprašanje.« Kierkegaard z vsem prepričanjem uveljavlja svojo kvalitativno dialektiko, ki vodi nasprotja do vedno večje izrazitosti in s tem človeka do dileme, da se v vitalnem izboru odloči za enega od nerazpeljivih in nezdružljivih polov. Važno je, da se Kierkegaard proti idejnemu in nerodovitnemu mešanju subjekta in objekta odloča za primat subjektivnosti, ker je nosilec bivanja, kar je z drugimi besedami obsodba racionalne abstraktnosti. »Človekova razumnost ni ustvarjena za subtilna prerekanja, niti za golo predstavljanje in upodabljanje sveta, marveč da se v njem odločilno ukorenini in vsa zaposli: edino tako odkriva in utelešuje resnico.« (M. J. Congar, *Actualite de Kierkegaard*, str. 18) To se pravi: »Resnica postane resnica šele, ko vstopi v človekovo subjektivnost in postane eksistencialna resnica.« Theodor Haecker, *La notion de la verite eher S. Kierkegaard*, članek v knjigi »*Courrier des lies*« IV, Desclee de Brouwer 1934, str. 20) Kierkegaardu ni toliko do špekulacije, kakor do ugnetanja resnice, do transfiguracije bivanja, še več, on naravnost zahteva, da se človek dviga od objektivne resnice, ki je zanjo treba razumnosti in mišljenjske spretnosti, do subjektivne resnice, ki je zanjo treba mnogo več, predvsem etičnega napora in religiozne žrtve, celotne volje in ljubezenskih darov. Zato se upravičeno posmehuje profesorjem filozofije, ki s svojo čisto objektivnostjo ostajajo nevtralni za velike življenjske odločitve in indiferentni za alogične neznanke. Njim zoperstavlja subjektivno resnico (ki nima nobenega opravlka z modernimi subjektivizmi), ker je subjektivna resnica v posameznih usodah aktualizirana večna resnica, ki se človek pribori do nje in jo ustvari z odločitvijo, s sproti ustvarjeno gotovostjo, še prej pa s tveganostjo, brez katere ni nobene vere in nobene antisistematične eksistence.

Metoda, ki sledi iz Kierkegaardove miselnosti, je sokratična. Od vseh filozofov goji Kierkegaard največjo ljubezen do Sokrata, ki prav tako ni imel nobenega sistematičnega nauka, ker je nastopal vedno kot dialektik, ki je s svojo ironijo razvezoval udobno gotovost človeških navad, razbijal ožino časovne sredobežnosti in neprestano vzbujal individualne globine v plitvi splošnosti. Zato je dialektik tudi Kierkegaard. V nasprotju s Heglovo intelektualno dialektiko (in Marxovo materialno dialektiko) je mojster eksistencialne dialektike. Kierkegaard trdi, da sta

homogenost in kontinuiteta neživljenjska pojava, ki bivata le v abstraktnem svetu možnosti. Svet resničnosti ju ne prenese, ker je svet izrazi-te negotovosti, neskladja, neodrešenosti. »Nikjer ni poročila, da bo to, kar sledi, konformno onemu, kar se je zgodilo pred njim.« (M. J. Congar, *Actualite de Kierkegaard*, str. 22) Resničnost je heterogena, podvržena je zakonu kvalitetne nenadnosti. V skoku prehaja iz ravnine na ravni-no, navzgor in navzdol, iz stadija v stadij, vedno v kvalitetnih spremem-bah, ki se upirajo nivelizaciji. Kierkegaardova dialektika je izraz stalne živete krize, ki postavlja človeka pred neizbežno alternativo: ali — ali.

Ta »kvalitetna dialektika vitalnega trenutka« (Ibid.) je najbolj oči-tna v Kierkegaardovem religioznem pojmovanju, kjer se dialektična na-petost večja, čim bolj se človek dviga v bivanju, a z napetostjo se večata trpljenje in tesnoba, z njima pa bližina odrešenja. Vsak vstop v polnejši stadij bivanja se zgodi v tesnobni tveganosti, polni trpljenja, ki se vselej razodeva kot zadnje, nerazpeljivo stanje. Sleherno globoko življenje je nujno težko življenje, zato je v krščanskem življenju najvišja mera trplje-nja. Škoda le, da se je Kierkegaard v tem religioznem pojmovanju pog-nal v preveliko moralno strast. Nazadnje »vidi le še odločitev, ne pa tudi dejstva, zaradi katerega se odloča, niti predmeta, ki se zanj odloča ... Na neki način absolutizira in ontologizira strast odločevanja.« (Theodor Haecker, *La notion de verite eher S. Kierkegaard*, str. 75) Iz nje ustvar-ja mit in zanemari druge verske simbole. V njem je lutrovec, ki vidi nasprotje greha v veri, ne pa v kreposti, in širi prepad med človekom in absolutnostjo, tako da nazadnje vidi med krščanskim naukom in kr-ščansko družbo nepomirljivo nasprotje, rekoč: »Nič ni resničnejšega in pravičnejšega od Pascalovih besed, ki jih je izrekel o krščanski družbi, da je namreč le družba ljudi, ki se s pomočjo zakramentov odtegujejo zapovedi, ki zapoveduje, da je treba Boga nad vse ljubiti.« Zato na kon-cu življenja obupno zavpije: »Luter je imel 95 tez, jaz pa samo eno: kr-ščanstvo še sploh ni ostvarjeno.« Nikolaj Berdjajev je v svoji zadnji knjigi (*Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*, Vita nova Verlag, Luzern, 1935, str. 93) prišel do podobnega zaključka: »Ni krščanstvo premagalo zgodovino, marveč zgodovina je premagala krščanstvo.«

IV

Veliki Heglov nasprotnik je ostal dolgo skrit. Šele prepород Heglove filozofije, ki je razvila na eni strani nacionalizme, na drugi pa dialektični materializem, je odkrila gigantsko podobo nordijskega samotarja. Danes vemo, da so vplivi tega izrednega moža, ki je bil i mislec i umetnik, predvsem pa strasten etik, tako mnogovrstni, da jih komaj razberemo. Najbolj nam ga približa nemir modernega človeka, saj je Kierkegaard med onimi redkimi, ki govore brez tez, ki osvobajajo in vzbujajo človeka parentetično.

Kierkegaardov vpliv se je proti koncu stoletja razodel najprej v odklonu nordijskih generacij od sistematike, od gole organizacije ter v iskanju neizpeljivih, nerazložljivih in nepriobčljivih vrednot. Takrat je tudi od drugod zavalovalo duhovno gibanje, ki sloni na heterogenem sestavu resničnosti, vendar se Kierkegaardov vpliv kaže določno v vseh filozofijah, ki temelje na čutnosti in intuiciji; moremo reči, da ima svoj del celo pri psihoanalitičnem razlaganju človeškega misterija, kakor tudi pri novem uvajanju iracionalnega v znanstvo. Kierkegaardov vpliv se pozna v odkrivanju globlje tragičnosti, v iskanju vitalnega elana in v hotelnju po stvarnosti, najbolj pa v najnovejšem porajanju personalizma kot nasprotja materializma in evolucionizma.

Najneposredneje, kot učitelj je Kierkegaard deloval v nemškem duhovnem življenju. Sodobne nemške filozofije si sploh ni mogoče misliti brez njega. Njegova učenca sta predvsem Heidegger in Jaspers, znana nemška filozofa. Morda še globlji vpliv je doživel Karl Barth, eden izmed vodij nemških protestantov. A tudi nemški katolicizem se ima po svojih voditeljih marsikaj zahvaliti Kierkegaardu, od njega prihajajo Romano Guardini, ali Erik Peterson²¹ in Theodor Haecker,²² ki sta pod Kierkegaardovim vplivom celo konvertirala. Zadnje čase pa obnova Kierkegaardove miselnosti zasega Francijo, kjer prevajajo njegove spise in v njegovem duhu zarisujejo novega človeka. V filozofiji sta mu blizu

21 Erik Peterson (1890–1960), nemški teolog in filozof, ki je prestopil iz evangeličanske vere v katoliško.

22 Theodor Haecker (1879–1945), nemški pisatelj in kritik, prevajalec Kierkegaarda v nemščino.

Jean Wahl²³ in Gabriel Marcel, najbolj pa pariško-ruski filozof Berdjajev, ki priznava Kierkegaarda poleg Dostojevskega za svojega učitelja.

Četudi je Kierkegaardov vpliv mnogovrsten, ker sega od psihološke analize preko vitalne duhovnosti do krščanskega misterija, vendar je njegov največji pomen v njegovem življenjskem dokumentu; s svojim življenjem je dokazal, da obstajajo absolutne kvalitetne heterogenosti in da resnica živi le v subjektivnosti. Kierkegaard ni svetnik niti pravi mistik, pač pa eden resničnih, žejnih in lačnih ljudi, ki so se svoji veri popolnoma izročili. Obenem z Dostojevskim (in deloma z Nietzschejem, ki je do konca obdržal preveč naturalizma) je Kierkegaard čudodelni razširjevalec in poglobljevalec krščanstva, njegov veliki pričevalc, četudi je v predsmrtni grozi začel dokazovati nemožnost človeškega pričevanja.

*Stoletnica Kierkegaardove smrti*²⁴

Ob Marxu, Dostojevskem in Nietzscheju je Evropa rodila zadnje stoletje četrtega velikega moža, Sörena Kierkegaarda.

Rodil se je leta 1813 v Kopenhagenu kot sedmi in poslednji sin trgovca, končal srednjo šolo in protestantsko teologijo in doživel krizo, podobno Pascalovi. Zaročil se je z zalim dekletom, raztrgal zaroko, opravil doktorat s tezo »O ironiji«, poslušal v Berlinu filozofa Schellinga, zatem pa začel živeti življenje svobodnega pisatelja esejev, kritik, polemik, teoloških in filozofskih spisov, ki jih je priobčeval pod svojim imenom in pod psevdonimom. Udeležil se je razgibanega političnega življenja okoli leta 1848, pisal vneto svoj osebni dnevnik, poskušal izdajati revije, razvijal misli o proletariatu, o krščanstvu in napovedal nihilizem današnjih dni. Proti koncu svojega življenja se je sprl z uradno luteransko cerkvi-jo na Danskem in umrl 11. novembra 1855.

23 Jean André Wahl (1888–1974), francoski filozof.

24 *Nova pot* VIII (1956): 1–3, 115–17; anonimno. S tem prispevkom se je Kocbek dve desetletji po svojem eseu znova priklonil velikemu filozofu, ki je tako močno vplival na njegovo delo. Žal je imel esej skromen odziv v slovenski kulturni javnosti, ki je versko revijo praviloma spregledovala.

Kierkegaarda ni mogoče spraviti v točen predal niti kot teologa niti kot filozofa. Bil je oster nasprotnik vseh sistemov. Danes ga poznamo kot enega izmed očetov eksistencializma in kot navdihovalca tako imenovane dialektične teologije v protestantizmu. V njegovem strastnem izražanju ni meje med poezijo, mislijo in izkustvom. Sam se nima za krščanskega pisca in vendar izjavlja, da je zanj vse odvisno od krščanske resnice. Do smrti se je imel za nevrednega kandidata za krščanstvo. Vsa njegova misel je usmerjena v to, da sočloveka privede do uresničitve pravega krščanstva. V ta namen se je posluževal najrazličnejših osvetljav in slogov, predvsem paradoksa. Že naslovi njegovih knjig so izvirni: »Ali... ali«, »Strah in trepet«, »Postaje na poti življenja«, »Osnutek tesnobe«, »Bolezen na smrt«, »Dnevnik zapeljivca«. Njih vsebina je ostra, duhovita, sovernikom neprijetna.

Prva njegova ugotovitev pravi, da so ljudje krščanstvo docela povnanjili. Če je Luther imel 95 tez, je on imel eno samo: krščanstvo še ni uresničeno. »Nič ni resničnejše od Pascalove trditve, da je krščanstvo družba ljudi, ki se s pomočjo zakramentov izmikajo dolžnosti ljubiti Boga.« Z grozo je opazil, da nihče več dobesedno ne veruje v Boga-človeka in da niti med duhovniki ni naletel na neomajno vero v Kristusa. Ugotovil je, da si kristjani neznosne in neusmiljene dolžnosti do Boga olajšujejo na razne načine, da si prikrajajo biblične razlage in svoje prepričanje spreminjajo v spekulativno dogmatiko. In ko je premišljal dalje, je uvidel, da krščanske vere zgodovinsko in spekulativno sploh ni mogoče dojeti. Nesreča moderne dobe leži v prevelikem in pohujšljivem znanju, ki človeka odtegne golemu in čistemu bivanju. Zato mu uresničevanje krščanstva pomeni klic nazaj v bivanje, potrjevanje notranjosti in subjektivnosti. Človek biva resnično le takrat, kadar ne postane predmet samega sebe. Bivati se pravi zanj biti preko meja vseh determinacij. Zato mu je transcendenca tisti tečaj, ki priteza bivanje nase. In danes dobro poznamo izkustvo, ki pravi, da si človek prav z izoliranjem od transcendence zapira mogočnost svojega nastajanja.

Na tak vznemirljiv in pretresljiv način je filozofiranje znova postalo resno. Namesto klasičnega prizadevanja za sistem in nauk se je pojavilo notranje posedovanje resnice, namesto objektivnega iskanja resnice je

stopil poziv po subjektiviteti živete resnice, poziv posamezniku, naj se v svojem osebnem življenju svobodno odloča o samem sebi. Kierkegaardu objektivnost ni težnja, ki bi mogla živega človeka prijeti pri koreninah njegove biti in ga usmeriti v splošnost. Pojavi objektivnosti dušijo človeka v njegovem izvirnem bivanju. Kadar si moderni človek predstavi objektivnost, razume pod njo sistem, za sistemom pa gotovost, kjer resnica postane zgolj znanje in spomin. Sleherna sistematizirana in znanjska resnica se odpove podpori dejavnega pritrjevanja in se spremeni v arhivski predmet človekove kulture. Zato Kierkegaard zahrepeni po vse drugače živi resnici in vzkligne: »Resnica ni resnica, temveč pot do resnice. Resnica je v nastajanju in v njenem prisvajanju.« Ta paradoks hoče reči, da trdnost resnice ne prihaja od zunanje, oblikovne vezljivosti, ki je znak sistema, temveč od prepričanja, ki ga posvetiš njeni objektivni negotovosti. Na drugem mestu pravi: »Resnica je objektivna negotovost, ki si jo nekdo prisvoji s pomočjo najbolj strastnega ponotranjenja.« Objektivna gotovost ni več rodovitna za osebno usodo, ker ji ni več mar za strastnost in tveganje, temveč le še za registracijo resnice kot predmeta. V sami naravi resnice, ki je določena živemu človeku, pa leži dejstvo, da jo dojamemo bolj z verovanjem kakor z gotovostjo. Danes dobro razumemo, kaj je hotel reči. Ne to, da je le subjektivno prepričanje prava vednost, temveč to, da mora biti vsaka vednost resnice neke vrste prepričanje.

Kršćanstvo mu je izrazito bivanjska resnica. Zanj je dejstvo, da se je Kristus pozgodovinil in počlovečil, neskončno važnejše od njegovega nauka. Nihče ne more biti kristjan, ki najprej ne biva, kakor On, ki je bil doslej najviše bivajoče bitje. Kdor biva, namreč ljubi, kakor je tudi Kristus s svojim bivanjem izpričal največjo ljubezen doslej. In res: »Resnica se razodene le tistemu, ki ljubi.« »Edini način razumevanja je ta, da tisti, ki razumeva, postaja to, kar razumeva; bitje, ki ljubi, se namreč spreminja zaradi podobnosti z ljubljenim bitjem.« Pravi kristjan je le tisti, ki Kristusa posnema, ne pa tisti, ki ga občuduje, kajti občudovanje je mnogokrat le oblika samodopadenja. Ali še hujše, svetohlinstva, ker nam občudovanje služi tudi za alibi: občudujemo, pri tem pa se iz-

mikamo posnemanju. Posnemovanje je nadvse resno zavezovanje; kadar nekoga posnemam, se udeležujem njegovega bitja.

Toda poglobljanje takšnega razmerja je Kierkegaardu odprlo pravo grozo. Ugotovil je spoznanje, ki presega človekovo pamet. Zato se je zatekel v paradokse, v osuple in na videz nesmiselne misli, da bi z njimi izrazil to, kar je spoznal za neizrazno. Paradoks mu postane najučinkovitejši protest zoper imanenco. In čeprav mu ne moremo slediti povsod in do kraja, zaslutimo svetost in tragiko neposrednosti, ki jo je doživel. Največji paradoks mu je krščanstvo, ker je utelešenje večnosti v času. Iz tega najvišjega paradoksa izvirajo vsi drugi. Zato je človekovo življenje označeno s protislovjem. Ne sicer s Heglovim protislovjem, ki je dialektično, temveč z eksistencialnim, bivanjskim. Heglovo gibanje izvira iz negacije, ki se zoperstavlja sama sebi, da bi se s tem prerasla. Heglovo pojmovanje zaradi tega odklanja odrešenijsko neposrednost in neposredno združenost človekove sodbe z resnico samo, ne pa z njenimi razvojnimi predhodnicami. Zato je Kierkegaard postal najsilovitejši Heglov nasprotnik z izražanjem stališča, da človek drži v rokah oba konca, končnost in neskončnost, in da je njuna sinteza, ali intimna povezanost ali intimen spor. Kierkegaardov človek je napet med dvema skrajnostma in nobene od njiju noče žrtvovati, zato zavrača vsak sistem, ki bi ju hotel zmanjšati ali zabrisati.

Ne smemo precenjevati njegovih zaslug, kajti krščanska blagovest, ki so jo izoblikovali cerkveni očetje s pomočjo raznih svetnikov in mistikov, daleč presega izkustvo in stališče, ki ju je doživel in izrazil Kierkegaard. Vendar je njegova zasluga neprecenljiva v tem, da je osvetil naravo in okoliščine verovanja na način, kakor tega nihče še ni storil. Kierkegaard je tisti moderni duh, ki je najsilneje začutil prepad med človekovo zavestjo in med zavestjo absolutnega Duha in to nemoč izrazil z negativnimi čustvi, s tesnobo, obupom, paradoksom in pohujšanjem, z grehom in trpljenjem. Prav zaradi teh izrazov je blizu sodobnemu človeku.