Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaardova moralna strast

Ključne besede: Søren Kierkegaard, eksistencializem, etika, svoboda

DOI: 10.4312/ars.8.1.203-212

Søren Kierkegaard (1813–1855) ni bil samo religiozni mislec, ampak še filozof. Kot človek je bil čudak, cinik, samotar, vitez subjektivnosti, ki se je zavedal, da je temeljito omajal dober glas sveta. Vendar je vpliv misli iz njegovih del v porastu, tako da njegova misel danes učinkuje kot »vselej sodobna« (nav. iz Kierkegaard, 2012b, 171), ugotavlja o njem Primož Repar, eden najboljših poznavalcev Kierkegaarda pri nas in hkrati njegov prevajalec v slovenščino.

Kršćanstvo je v takratnem času zgrešilo »v refleksiji in zdravi pameti« (Kierkegaard, 2012b, 107–108) in ravno refleksijo njegova doba potrebuje bolj kot kar koli, zato Kierkegaard sebe imenuje celo »vohun v službi višjega, v službi ideje« (Kierkegaard, 2012b, 106), čeprav ne razglaša nič novega. V enem od svojih zadnjih najbolj polemičnih del *Trenutek* Kierkegaard opozarja, da nikakor ni to, kar morda čas zahteva, namreč reformator, tudi ne »spekulativni, globokoumni duh, videc, prerok«, ampak le »izraziti policijski talent« (Kierkegaard, 1959, 43), ki v sodobnem smislu učinkuje kot kakšen detektor laži. V tem delu, kjer iz vsake zapisane besede vejejo njegova prepirljivost in kolerično naravnana razmišljanja, so vidna tudi stališča, ki bi jih ponekod lahko primerjali s pojmom »zdravnik kulture« v dobrem, ničejevskem – ne ničejanskem, tj. izrazito nihilističnem – smislu.

Svojo veličino je Kierkegaard opisal z mislijo, »da sleherna generacija računa na dva tri ljudi, žrtvovane zaradi drugih in določene, da v strahotnem trpljenju odkrijejo tisto, kar bo drugim v dobro; tako sem se doumel v svoji potrnosti in sebe videl določenega za to« (Kierkegaard, 2012b, 99). Ni se zmotil, in ravno glede subjektivnosti je Kierkegaard zelo zgovoren, kajti razvita subjektivnost nam omogoča samoohranjanje; tu je prepričal bolj kot kdor koli drug v novejši filozofiji. Najprej je treba začeti pri sebi, ne pri drugih, in biti sam, torej *samost* pomeni imeti duha.

Sovražil je malomeščanščino, ki pomeni »odsotnost duha«, in je nasploh »brez vsakega duhovnega določila« in »malomeščanščina se zadovolji s plehkobo«, domišlja si, »da razpolaga z možnostjo«, celo »da je možnost zdaj njena ujetnica; zaprto v kletki verjetnega prevaža okrog, jo razkazuje, si umišlja, da je gospodarica« (Kierkegaard, 1987a, 77–78). Malomeščansko zagledanost v samozadostnost in samovšečnost je

kritiziral in se rogal temu, ki bi ga danes imenoval »Šiki Miki«, in gotovost take ali drugačne vrste je postavil pod vprašaj, izpostavil dvomu, zato ne presenečajo izrazi kot »avtopatični dvom«, ko gre za estetiko, in »simpatični dvom« (Kierkegaard, 2003, 518), ko govori o etiki.

Kierkegaard je imel rad samoto; ta je bila zanj življenjska nujnost, primerjal jo je z dihanjem, drugič s potrebo po spanju. Potrebo po samoti je dojemal kot »znamenje, da gre za globljo naravo. Sploh je potreba po samoti znamenje, da je v človeku duh, in merilo za to, kolikšen je« (Kierkegaard, 1987a, 97). Čas, v katerem je živel, samoti in samotarjem ni bil naklonjen:

Tako v starem kakor v srednjem veku so se zavedali te potrebe po samoti in spoštovali njen pomen; v nenehni družabnosti našega časa pa se tako grozno bojimo samote, da je (kako odličen epigram!) ne smemo porabiti za drugo kakor za kaznovanje zločincev. A če je v naših časih tako, da je imeti duha zločin, je že prav, da takšne ljudi, ki ljubijo samoto, strpamo med zločince (Kierkegaard, 1987a, 97).

Resnica bivanja ne išče obče zakonitosti, temveč do skrajnosti prislunne naključju, in Kierkegaard naravnost pove: »Prekletó naključje! Nikdar te nisem preklinjal, ker si se pojavilo, preklinjam te, ker se sploh ne pojaviš« (Kierkegaard, 2003, 234). Zakaj kliče naključje? Predvsem zato, ker želi zagledati možnosti, in to hipno, v trenutku, in so deli Kierkegaardove misli, ki učinkujejo kot nekakšna filozofija trenutka. Ves čas soočen s starogrškim panteizmom in njegovo zagledanostjo v večnost, po drugi strani pa s krščanskim pogledom v prihodnost oboje zaustavlja s trenutkom, ki mu pomeni celo vdor večnega v zgodovinsko. Ravno zaradi Kierkegaarda danes v času globalizacije in obstoječe svetovne kulture lažje razumemo poezijo trenutka *haiku*, še posebej značilno za japonski svet.

Kierkegaardovo pojmovanje obupa nas spravlja v zadrego, kajti ko skušamo suvereno s teorijo nad njegovo zapisano misel in obup določiti kot substanco njegove misli, nas sam opozarja, da bi obup kot stanje duha lahko imenovali stoicizem. Obrat k notranjosti v stoicizmu zelo natančno ločuje med prav in neprav, tu ne gre za cinizem, ki briše vse meje in prehode med prav in neprav, ampak za moč notranjosti, brez katere ni možen noben eksodus duše v zunanji, družbeni svet, tudi etični ne. Kjer je etika, tam je tudi upanje, ne samo groza, strah, tesnoba, in naravnost je povedal: »Moj glas se razlega po svetu, prisluhnite mu, vsi vi, ki sebe imenujete nesrečneži na svetu, in se ne bojite smrti« (Kierkegaard, 2003, 159). Česa se naj bojimo po Kierkegaardu? Tako kot nekoč rimski vojaki trdi, da se smrti ne boji, nečesa drugega se je treba bati, in to življenja, kajti »poznamo hujšo nesrečo, prvo in poslednjo in čez vse – to je živeti« (Kierkegaard, 2003, 158). Vendar je strniti Kierkegaardove nazore v

izrek in načelo *boj se življenja* docela napačno in nesprejemljivo, s tako ugotovitvijo sploh nismo na Kierkegaardovem terenu in zaobidemo smisel njegovega, četudi ne povsem prepoznavnega in berljivega filozofiranja. Eno je gotovo: celota njegove misli je uperjena v življenje in nikakor ne proti življenju.

Kierkegaard je samega sebe 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« (Kierkegaard, 2003, 480), 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« (Kierkegaard, 2003, 480). 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« (Kierkegaard, 2003, 481), in kot da bi se s tem na neki način pri Kierkegaardu sploh vse začelo. Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti. Pojmi kot izbira, odločanje, odgovornost prejmejo značaj subjektivnosti kot samoohranjanja in samoprisvajanja, 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 pa je z zlom: zlo biva takrat, ko ga jaz hočem« (Kierkegaard, 2003, 481). Kot da bi s svobodo stopali v zgodovino, časovnost in ta je predvsem človeška, tako da je etika po tej plati predvsem zgoščevanje časa.

Vsekakor nas Kierkegaard s svojo »etiko samosti« (Habermas, 2005, 7) zaustavlja s svojim klicem po poštenosti in tu smo oboji – religiozni in ateisti – v soglasju, da gre za neko temeljno odločitev kot resnico, ki je predvsem samodoločitev. Ta resnica je zaobvezujoča in resnica tistega, ki nas uči je naša neresnica, kvečjemu nas učitelj lahko napoti v našo lastno notranjost, da se obrnemo v sebe: »Kajti lastno neresnico lahko odkrijem le sam, kajti šele tedaj, ko jo odkrijem *jaz*, je odkrita, ne prej, čeravno ve ves svet zanj« (Kierkegaard, 1987b, 18). Odločitev za resnico je povezana z zmožnostjo za svobodo, tu nam Kierkegaard ponuja enačaj med resnico in svobodo, še posebej, ko gre uresničevanje posameznika. Zato resnica ne more biti dogma, vednost, sklenjeno znanje, sistem, in Kierkegaard nas je temeljito podučil, da je v resnico, od koder koli se že pritepe, prej nujno dvomiti kot pa biti njen zaklinjalec, še najmanj pa ne biti pred njo na kolenih. Tako je Sartre v svojem prispevku *Univerzalni posamičnik*,

ki posebej izpostavlja njegovo ateistično nazorskost poudaril, da je Kierkegaardova moč v tem, da nikakor »noče prinašati neke dokončne resnice; vendar pa vzdrami in oživilja resničnost, ki jo vsakdo nosi v sebi. Opominja nas, da se je treba izbrati in prevzeti odgovornost za samega sebe« (nav. iz Repar, 1999, 11). Odgovornost za to, da človek postane sam svoj, zares posameznik oziroma kar posamičnik, rečeno kierkegaardovsko, kajti biti posamičnik je stvar samovzgoje in »Kierkegaardova pometafizična etika omogoča označitev ne zgrešenega življenja tudi s te poreligiozne perspektive« (Habermas, 2005, 19).

Zelo očitna Kierkegaardova občutljivost in preobčutljivost na prav vse je tolikšna, da je v življenjskem opusu, ki nam ga je zapustil v zapisani besedi, nemogoče enoznačno prepoznati njegovo temeljno miselno naravnost. Že njegova samoizvoljena samota je bila kot prepoved, da bi se približevali njemu in še bolj njegovi nedostopni notranjosti, s katero je vse dojemal in pri tem odklanjal zunanje in s tradicijo vsiljene avtoritete. Kljub temu je tej notranjosti želel dati povsem gotov zunanji pomen in razlago, ki jo je podal zelo razpoložensko aforistično, in marsikaj pri njem kulminira v opisu *trenutka*. Skratka, vsemu kar je počel je hotel vtisniti trajni, večni pomen in smisel, in tu je zelo prepoznaven.

Jürgen Habermas pri tem poudarja, da je bil Kierkegaard »prvi, ki je na temeljno etično vprašanje o uspehu in neuspehu lastnega življenja odgovoril s pometafizičnim pojmom 'biti samost'« in eksistencialni filozofi, čeprav »zavezani metodičnemu ateizmu, so v Kierkegaardu prepoznali misleca, ki presenetljivo inovativno obnavlja etično vprašanje in nanj odgovarja tako substancialno« (Habermas, 2005, 13), da je že blizu svetovnonazorskega pluralizma, ki izključuje vsakršno pokroviteljstvo in varuštvo. Vsekakor iz tega izhaja, da etiko lahko utemeljujemo brez religiozne podlage in poroštvo za etiko nikakor ni znano stališče, da nič etičnega ni dosegljivo drugače kot samo in zgolj kot glas theosa. Takšna tradicionalna etika je po zelo znanih vzorih učinkovala kot tiranija dobrega, celo ponotranjeni – komandirajoče sebstvo – represivni mehanizem.

Podobno kot Friedrich Nietzsche je tudi Kierkegaard nepogrešljivi »*kalilec miru*« (Jaspers, 1999, 124), vendar to potrebujemo, kajti v svetu, v katerem živimo, vlada lažni mir, obema priznava Karl Jaspers. Søren Kierkegaard je v svojem razmeroma kratkem življenju napisal ogromno in v zdajšnji, računalniški dobi se sprašujemo, kako je to bilo mogoče samo s peresom v rokah. V svojem delu *Ali–ali* je priznal, da je bila njegova stalna spremljevalka potrtoost, celo kot »najzvestejša ljubica« (Kierkegaard, 2003, 20), njegova žalost pa kot grad, v katerem je prebival. Toda oboje je imel rad, bil je ustvarjalen in njegov problem je bil, kako sploh prenehati, ko je začel pisati, tudi kje na kakem neprimernem mestu, v trgovini na pultu, in okolica ga je obravnavala kot

čudaka in svojevrstneža, ki teži, kjer se pojavi. Pisal je jasno, in čeprav aforistično, so njegove misli zgovorne in pritegnejo, ker čutimo moč posameznika, ki ni šel molče mimo časa, ki je bil v mnogočem izziv, kako živeti in biti, kajti nenehno ga je spremljal »angel smrti«, mnogo bolj pa misel na večnost, ki se ji je očitno zapisal z vsem svojim delom.

Pri tem piše tudi hudomušno in v delu *Strah in trepet* v tem stilu poudarja, kako je skrivnost življenja v tem, »da mora vsakdo sam sebi sešiti srajčko, človeka pa preseneti, da moški lahko šiva prav tako dobro kot ženska« (Kierkegaard, 2005, 63). Smisel življenja je v tem, da se ujamemo. In s čim naj se ujamemo? Tukaj nam Kierkegaard ponuja konkreten odgovor, gre namreč za izobraževanje, in pojasnjuje: »Kaj je tedaj izobraževanje? Lahko bi ga imeli za nekakšen tečaj, skozi katerega posameznik steče zato, da bi ujel samega sebe« (Kierkegaard, 2005, 63). Kierkegaardova misel nas spodbuja, da ujemimo samega sebe, postanimo sami svoji, dajmo si podobo s svojo enkratno subjektivnostjo, ki je v nenehni rasti in spreminjanju.

Vprašajmo se, ne kaj nam danes ponuja Kierkegaard, ampak kaj imamo mi in naš čas ponuditi njemu, ko smo končno odkrili »gigantsko podobo nordijskega samotarja« (Kocbek, 1981, 21). S Kierkegaardom imamo po Kocbeku, ki je že pred drugo vojno pisal o njem, torej med prvimi pri nas, pred seboj misleca, ki je hkrati še umetnik, »predvsem pa strasten etik«, čeprav zelo mnogovrsten, in komaj ga razberemo, kot tak pa nam »lahko približa nemir modernega človeka, saj je Kierkegaard med tistimi redkimi, ki govorijo brez tez, ki osvobajajo in zbujajo človeka na celosten način« (Kocbek, 1981, 21). So ljudje, ki so sami izvor nemira in upornišтва, tako kot sta to vsak v svojem času počela Kierkegaard in Kocbek. Noben od njiju ni deloval v mirnem času, nasprotno, oba se soočata s prevratnim dogajanjem časa, ki vsakemu kot človeku pomeni izziv v tem smislu, ker je treba sprejeti odločitev. Gre pa za odločitve, ki so tako zelo konkretne, da z njimi vsem ne moreš biti všeč.

Ko življenje poteka na meji, to sproža radikalizem v odločanju in spontanost, ki se mora prepustiti iskreni silovitosti doživljanja življenja, kajti idejna nasilnost in tok neposrednega življenja ne gresta skupaj. Tudi Kocbekovo krščanstvo je na udaru in težki preizkušnji in v njegovi *Listini* dobimo tale zapis:

V meni se je znova prebudil tisti ugovarjalski eros, ki so ga imeli cerkveni krogi vedno za protestantskega, ne za protestnega. Mnogim predstavnikom hierarhije sem bil vedno neprijeten, zato so se me hoteli odkrižati s sodbo, da se nagibljem v krivoverstvo. Tako je bilo že v srednji šoli, tako se mi je godilo pri 'Križu', tako se je ponovilo pri 'Domu in svetu'. In vendar ni v meni nikakšne težnje po spreminjanju nauka. V Cerkvi je bilo storiti nekaj drugega od Lutra, nekaj, kar je pretresalo Kierkegaarda: prerasti in izničiti

vso sterilno pojmovno in verbalno versko civilizacijo, vso formalno filozofijo in tankovestno teologijo, in zgolj neposredno utelešeno, evangelijsko živeti in pričevati (Kocbek, 2000, 114).

Očitno je moralna strast nad vsem – toda, koliko tu potem ostane religioznega in v kakšni obliki, če sploh?

Dela, v katerih Kierkegaard osredinja svoje nazore o etiki, je podpisoval s psevdonimi, s svojim pravim imenom je objavil dela z religiozno vsebino. Ugibanja v smeri, zakaj je to počel, lahko postavimo še kot vprašanje iskrenosti oziroma poguma. Čas, v katerem je živel s svojimi institucijami, ki v zadnji instanci niso mogla mimo monopolnih protestantskih cerkvenih institucij in njihove družbeno privilegirane religioznosti, bi Kierkegaardovo poveljevanje etike nemara obsojal. Delo *Ali–ali* je v bistvu bolj etični traktat kot pa kakršno koli povzdigovanje religioznega stadija nad estetskim in etičnim, kajti o religioznem stadiju je v tem delu bolj malo govora in religiozno v primerjavi s poznejšimi deli nima prednostnega pomena. Religiozno je tukaj skoraj nemo. In ker je ravno Kierkegaard poudarjal načelo človekove svobodne izbire, ki je po njegovem celo absolutna, potem morda le ni docela narobe, če kot ateisti izberemo od njegovih treh stadijev – estetskega, etičnega, religioznega – ravno etičnega, kjer je marsikaj pri njem še najbolj razvidno in berljivo, tudi dokaj nepolemične narave. Z vso silovitostjo je prepirljivost kolerične narave in neizprosna polemičnost izbruhnila ravno takrat, ko se je najbolj ukvarjal z religioznimi vprašanji.

V nekem zelo določen smislu lahko pri Kierkegaardu govorimo celo o religioznem ateizmu, ki je prav tako značilen za Pascala in ponekod našega Kocbeka. Tako se Kocbek zaveda, da je zelo mnogo ljudi, ki, po njegovem osebnem prepričanju, ne prenesejo skrivnosti, vendar: »Kar poznam ateistov, večidel empiričnih, so vsi daleč od tega, da bi me s svojo nevero mogli prepričati o pravilnosti svojega stališča, pač pa me na njih zanima njihova moralna upornost. Večkrat se mi zdi, da jih celo zavidam za njihov agnosticizem« (Kocbek, 1972, 311). Ni se bal priznati, da so mu ateisti celo simpatični in to, kar ga še posebej nagovarja pri ateistih in zaradi česar so mu ti »večkrat bližji od vernikov«, je

njihovo nezavedno, sproščeno razpoloženje. Sami namreč ne vedo, da so v adventnem razpoloženju. Advent, greh, negacija, predpek, to so izrazi za stanje človekove nezadoščenosti. Vsi živi ljudje nosijo v sebi klice ateizma, ateizem je morda celo osnovna stopnja religioznosti (Kocbek, 1972, 311).

Podobno kot Pascal tudi Kocbek opozarja na nepremagljivo nasprotje med bogom in človekom:

in spominjam se, da je Kierkegaard, eden najglobljih krščanskih mislecev, dejal: 'Bog je moj smrtni sovražnik.' Le duševno mrtvi ljudje so pravi ateisti,

vsi drugi so teisti ali antiteisti. Zato nahajamo mnoge ateiste med kristjani, celo med duhovniki, teista pa odkrijem večkrat v najbolj pohujšljivem človeku (Kocbek, 1972, 311).

Tako je tudi ateizem sredstvo za ohranjanje subjektivnosti in prisvajanja samega sebe, kajti subjektivnost je tako po Kocbeku kot še bolj izrazito po Kierkegaardu resnica, že zaradi tega, ker je treba začeti pri samem sebi. Vsak človekov eksodus v svet se začne v njegovi notranjosti, in kdor v svoji notranjosti nič ne premore, ta tudi v zunanjem svetu ne bo nič postal.

Kierkegaard je jasen in preseneti vsakega ateista, saj ni obremenjen z ničim »pobožnjakarskim«, in tudi ko v poznejših delih poudarja svoje viteštvo vere, se verovanju preverja v čem etičnem, praktično-dejavnem:

Brusiti misel ob misel je ena stvar, dajati se v besedah in v njih zmagovati je druga; čisto nekaj tretjega pa je, ko moraš v bitki vsakdanjega življenja potlačiti svoja čustva in iti preko samega sebe. Naj si nekdo še tako resno izostri svojo misel in z njo uspešno nabode nasprotnika tam, kjer se krešejo besedni junaki, ti junaki bodo vedno s svojimi sabljami na varni razdalji drug do drugega in s svojimi sabljami rezali zrak. Preizkusni kamen, kjer se izkaže profil človeka, pa je v razdalji, ki ga loči od besed k dejanju, od tega, kar misli, do tega, kar stori« (Kierkegaard, 2012a, 106).

Druga dejavna resnica, ne prva najvišja, teoretska odloča o tem, kaj in kako počnem in s tem etika vidno izstopa, v določenih kontekstih je celo kot nekakšen glasnik življenja. Nikakršna obsedenost z idejo napredka, za katero je bilo žrtvovano marsikatero življenje, še smisel ni ulovljiv, kajti življenje je tudi nesmisel. O svojem življenju Kierkegaard pove, da »mineva kakor nemška beseda 'Schnur' v slovarju, kjer najprej pomeni vrstica, potem pa snaha. Manjkalo bi samo še to, da bi pomenilo kamelo, nazadnje pa še metlo (Kierkegaard, 2003, 31).

Toda pri tem samozavestno poudarja tole: »Moje mišljenje je strast« (Kierkegaard, 2003, 31). Samo s strastjo so dosegljive meje našega bivanja in tudi dojemljivost bivanja z obrobja, stoicizem se zdaj razpusti v zgoščeni moči razuma, ki prisluhne še najmočnejšim pritiskom življenja, tudi temu na meji bivanja in preživetja. Tudi strasti po svobodi daje duška, kajti zmožnost za svobodo je zmožnost za resnico. Kot da je filozofija celota sveta, dojeta skozi človekov temperament, in čustva zdaj niso nema, vendar je označitev Kierkegaardove misli za nekakšno psihologijo afektov pretirana. Refleksija pri Kierkegaardu prevladuje, emocionalno, to kar sam imenuje strast, je refleksiji podrejeno.

Literatura

- Adorno, T. W., *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Ljubljana 2007.
- Habermas, J., *Prihodnost človeške narave; Verjeti in vedeti*, Ljubljana 2005.
- Jaspers, K., *Filozofska vera: filozofija v prihodnosti*, Ljubljana 1999.
- Kierkegaard, S., *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke (GW), Düsseldorf, Köln 1957.
- Kierkegaard, S., *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, GW (34 Abt.), Düsseldorf, Köln 1959.
- Kierkegaard, S., *Bolezen za smrt*, Celje 1987a.
- Kierkegaard, S., *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, Ljubljana 1987b.
- Kierkegaard, S., *Pojem tesnobe*, Ljubljana 1988.
- Kierkegaard, S., *Ali–ali*, Ljubljana 2003.
- Kierkegaard, S., *Strah in trepet*, Ljubljana 2005.
- Kierkegaard, S., *Etično-religiozni razpravici*, Ljubljana 2009.
- Kierkegaard, S., *Dejanja ljubezni*, Ljubljana 2012a.
- Kierkegaard, S., *Z vidika mojega pisateljstva*, Ljubljana 2012b.
- Kocbek, E., *Tovarišija*, Ljubljana 1972.
- Kocbek, E., *Sodobni misleci*, Celje 1981.
- Kocbek, E., *Listina*, Ljubljana 2000.
- Lukács, G., *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Ljubljana 1960.
- Repar, P. (ur.), *Živeči Kierkegaard: zbornik*, Ljubljana 1999.
- Rorty, R., *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja, Teorija in praksa*, št. 5, 1998, str. 950–955.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Tóth Hedžet, C., *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Ljubljana 2008.

Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaardova moralna strast

Ključne besede: Søren Kierkegaard, eksistencializem, etika, svoboda

Ob dvestoti obletnici Kierkegaardovega rojstva so predstavljeni nazori danskega filozofa, imenovanega danski Sokrat in tudi nordijski Pascal, Sørana Kierkegaarda, ki je začetnik eksistencialistične misli v novejši filozofiji. Poudarek je na etični razsežnosti njegove filozofije, ki izrazito poudarja pomen in vlogo človeka kot posameznika in pri tem zelo kritično zavrača v sistem naravnano misel. Članek predstavlja tudi Kocbekovo razumevanje Kierkegaarda glede na to, da je ravno Kocbek pri nas pisal o njem med prvimi, že pred drugo svetovno vojno. Predstavil ga je kot misleca, ki je hkrati še umetnik, predvsem pa strasten etik, čeprav zelo mnogovrsten in težko razumljiv. Kljub temu nam je Kierkegaard približal nemir modernega človeka in je na novejšo misel trajno vplival s stališčem, da je subjektivnost, ki je notranjost, resnica.

Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaard's Moral Passion

Keywords: Søren Kierkegaard, existentialism, ethics, freedom

The 200th anniversary of Kierkegaard's birth is the right opportunity for presenting the views of the Danish philosopher, also named Danish Socrates as well as Nordic Pascal, as the pioneer of existentialist thought in modern philosophy. The main emphasis is placed on the ethical dimension of his philosophy, which clearly emphasizes the meaning and role of the human being as the individual, thereby highly critically rejecting any system-oriented thinking. The paper also addresses Kocbek's understanding of Kierkegaard, especially in view of the fact that he was among the first few who wrote on Kierkegaard already before world war two. He presented him as a thinker as well as an artist, and especially as a passionate ethicist, also known for his versatility and incomprehensibility. Regardless of this, Kierkegaard has managed to bring closer to us the restlessness of modern man, exerting an enduring influence with his claim that subjectivity as innerness is the true place where truth resides.