

Jan Bednarik

ČAS PONOVIŦVE

Kar sledi, predstavlja poskus, da se s stalnim ozirom na obrobno figuro »ponovitve« v hermenevitiĸnem smislu osvetli relacija med mislijo in zapisom v prvem obdobju Kierkegaardove filozofije.

Vprašanje po podobi tega odnosa je mogoĸe nakazati z razliĸnih vidikov. V kritiĸskih obravnavah se izpostavljata predvsem njegova »majevtika« in njegova »psihologija«. Priĸujoĸi sestavek izbira drugaĸno pot in se omejuje na to, kar se ponuja tako rekoĸ ob robu branja *Ponovitve* in tematsko sorodnih besedil. Kar se daje v Kierkegaardovih besedilih, je Ÿe izhodiĸĸno zaznamovano s problematiĸnostjo. Ĉe se v naracijskem razpletu Kierkegaardove besede vsako razglabljanje kaŸe kot »prilaĸĸanje«, se, ravno nasprotno, miselni splet povzema v negativno obeleŸen prostor. Kierkegaardova govorica »beŸi med prsti«, »drsi na stvarih«, ostaja pogledu zastrta kakor »kriŸiĸĸe osmih poti v Gribskem gozdu«. Ta posebnost Kierkegaardove govornice ni nakljuĸna. Mogoĸe bo pokazati, da se odmev Kierkegaardovega govora v nekem smislu kot dialegethai zadrŸuje v reflektirani obliki ponovitve.

I.

Značaj Kierkegaardovega pisanja se najpogosteje opisuje z nasprotjem med »neposredno« in »posredno« izpovedjo oziroma med posredno in neposredno povedanim. Razlikovanje med izrečenim in neizrečenim, ki v njem odseva, je napotek k razumevanju Kierkegaardove filozofije v smislu glosiranega besedila. Takšno razumevanje Kierkegaardovega sporočanja se mora predvsem soočiti z osnovno prisotnostjo dialektične napetosti, ki se upoveduje v dvoumnosti. Kljub prizadevanju, da razkrije smisel »skrivne komunikacije«, niti znameniti spis *Prva in zadnja izpoved* ne rešuje vseh aporij; kot poskus najvišjega vzpona nad psevdonimom in odprto besedo ostaja pravzaprav zapisan dvoumnemu značenju pripovedovanja: »Forma subjektivnega misleca, forma njegove komunikacije, je njegov slog. Lahko je različen, kolikor se razlikujejo nasprotja, ki jih sam zbira v sebi.«¹

Kierkegaard uporablja številne namige, da bralca seznanja s posebnim značajem svojega pisanja. V *Pojmu tesnobe* se Vigilus Haufniensis spomni Costantiusove *Ponovitve*:

»Ta knjiga je res tako bizarna, kot si jo je pisec želel. Kolikor je meni znano, je sicer prav ta prvi, ki je (...) doumel 'ponovitev' in jo polno osvetlil, tako danovno prikril odkrito,² tako da je pojem šaljivo preoblekel v ustrezno upodobitev. Težko je reči ali razumeti, kaj ga je pravzaprav do tega privedlo: sam pravi, da se izraža na tak način, 'da bi ga heretiki ne razumeli'. Ker se je stvari lotil izključno na estetski in psihološki način, ima knjiga humoristično težnjo. (...) Beseda ponovitev namreč pomeni zdaj vse, zdaj najbolj zane-marljivo stvar; prehodi oziroma stalno padanje z oblakov pa so utemeljeni na podlagi banalno komičnega kontrasta.«³

V tem odlomku je mogoče premeriti dvojnost »posrednega« pripovedo-

¹ S. Kierkegaard, *Opere* (odslej samo: Op.), Casale Monferrato, 1995, II. knjiga, str. 493.

² Motivika diade skrito/razkrito je tesno povezana z delom in osebnostjo filozofa, ki sta bila »kot Guadalquivir« (Papirer II A 497, Gyldendal Forlag, Kobenhavn, 1909–48; prim. tudi X2 A 422, X2 A 510).

³ Op. I., str. 319–320. O samem izrazu 'ponovitev' trdi W. Lowrie, Kierkegaard, Oxford, 1938, str. 48: »V Kierkegaardovem besedišču ne najdemo pomensko bolj raznolikega termina.«

vanja.⁴ Kierkegaard se ne izraža le pod psevdonimom, temveč svojo misel posreduje z zapiskom, ki ga avtor psevdonimnega spisa posveti piscu drugega psevdonimnega spisa. Dramaturška *complicatio*, danskemu filozofu lastna scenska igra, poudarja, da se v *Ponovitvi* odvija taka pripoved, v kateri je »Constantin Constantius ponovno prikril odkrito, tako da je preoblekel pojem v odgovarjajočo upodobitev«.⁵

Ponovitev je delo iz 1843. leta. Nekateri ga imajo za obrobno glede na ostale etape Kierkegaardovega opusa. Čeprav daje vtis enostavnosti, je težko razumljivo.⁶ Karakterizira ga »prefinjeni kontrapunkt med estetskim in filozofskim, med avtobiografskim in občostjo refleksije, med življenjskimi doživetji in porajanjem kategorij«.⁷ *Ponovitev* je knjiga, ki »zahteva stalno pozornost«, »ki nepotrpežljivega bralca spravi v obup«.⁸ V *Ponovitvi* so robovi Kierkegaardovega zapisa zarisani v odlomku, ki se skorajda izgublja v ritmu pripovedi: »O povedanem glede ponovitve naj vsakdo sodi, kakor ga je volja, kakor ga je volja, naj sodi tudi o tem, da to pripovedujem tu in na tak način, medtem ko se po Hamannovem vzoru *mit mancherlei Zungen mich ausdrücke, und die Sprache der Sophisten, der Wortspiele, der Creter und Araber, Weissen und Mohren und Creolen rede, Critik, Mythologie, rebus und Grundsätze durch einander schwatze, κατ' ἀνθρώπου κατ' ἐξοχήν argumentiere.*«⁹

⁴ Prim. Op. II, str. 394: »Tako mi je bilo jasno, da je *Ponovitev* dvakratno reflektirana pripoved.« Prim. tudi Op. I str. 21–113, in II, str. 192.

⁵ Kierkegaardova šaljivost se izraža tudi v Op. II, str. 393, kjer je *Ponovitev* označena kot »smešna knjiga«. Glede vprašanja šaljivosti in komičnega sploh, se je treba spomniti, da je bil »Kierkegaard tako izredno resna osebnost, da je imel ironijo in humor za izraz najvišje resnobe« (C. Fabro, *Introduzione al Diario*, v S. Kierkegaard, *Diario*, Brescia, 1948, I. knjiga, s. XXXI). Prim. tudi Op. I, str. 227. Izraz »upodobitev« sem vpeljal namesto filološko primernejšega termina »predstava«, da bi ob narativni umetelnosti podčrtal tudi figurativno moč Kierkegaardovega sloga.

⁶ Za filozofsko predstavitev dela prim. T. Hribar, *Kierkegaardovski suspens*, v S. Kierkegaard, *Ponovitev*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1987, ss. 233–272.

⁷ E. Paci, *Relazioni e significati II*. Kierkegaard e Th. Mann, Milan 1965, str. 147 (odslej samo: Paci). Paci je Kierkegaardovi *Ponovitvi* posvetil tudi esej *Ripetizione, ripresa e rinascita* in S. Kierkegaard, *Giornale critico della filosofia italiana*, I, 1954.

⁸ Paci, str. 147.

⁹ S. Kierkegaard, *Ponovitev*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1987, prev. F. Burgar (odslej samo: *Ponovitev*), s. 129.

Izraz »ustrezna upodobitev« ne namiguje le na tesno zvezo med pojmom in predstavo, temveč tudi na utemeljenost njune zveze.¹⁰ V Kierkegaardovih delih iz »estetškega obdobja« je razvidna stalna slogovna variacija okoli naracijskega in tematskega jedra zapisa.¹¹ Če se na površini argumentacije tako rekoč naenkrat pojavijo, razblinijo v *intermezzo*, ponovno stopijo na površje in nato dokončno izpodbijejo, se v globini miselni register prilikuje predstavljenemu.¹² V primeru *Ponovitev* se bralec lahko navdušuje »ob analizi kategorije zanimivega, ki jo Kierkegaard podaja v psihološko-narativnem smislu, spominjajoč se lastnih doživetij, ko se od te preiskave razvije filozofski razmislek in glej – ponovitev se neankrat znajde v družbi z eleati, s Heraklitom, s Heglovo mediacijo, s starogrškim pojmovanjem spominjanja, z mejami med metafiziko in dogmatiko in drugimi zadevami.«¹³ V filozofsko razmišljanje se nenadoma vrinejo popotniški zapiski. Pripoved se preko ironičnih aluzij, liričnih oklepajev, biografskih »skokov« zopet sklene z *incipitom* in ponavlja njegov zapis.

38

Dvoumna *Naivitet* naivnega naklona pripovedovanja odgovarja skrbno uprizorjeni scenski igri, v kateri se »prepoznanje« vselej odmika. Tale igra se odvija za zastorom, ki se imenuje »ustrezna upodobitev«.¹⁴ Kierkegaard si zapiše: »Aristotel pravi v svoji nesmrtni *Poetiki*: *δύο μὲν οὖο μου μυθού μερη περι ταυτ'εστι, περιπετεια και αναγωρισις (...)*. Seveda me zanima samo drugi moment: *αναγωρισις*. Kjerkoli govorimo o prepoznanju, se eo ipso soočamo s predhodnim zakritjem.«¹⁵ Ta igra vzajemnega skrivanja tvori ogrodje Kierkegaardove dvoumnosti. Kierkegaard pravi, da

¹⁰ Odlomek iz *Pojma ironije* (SV XIII 189-94 – kratica se nanaša na Samlede Vaerker, København, 1920–26), v katerem je govor o Platonovi dialektiki kot »predstavi«, nam priča, da se je filozof ukvarjal s podobnimi idejami že v prejšnjih letih.

¹¹ S tem so se ukvarjali, tako v pozitivnem kot v negativnem oziru, pisci kot Butor, Vetter, Pryzwara, Basch, Bohlin, Marcuse, Schrempf, Haecker. Kierkegarda lahko imamo v nekem smislu za pesnika in dialektika, ki je pripomogel k uničenju pesništva in dialektike (prim. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, 1933, str. 293).

¹² Prim. *Ponovitev*, str. 228.

¹³ Pací, str. 147.

¹⁴ Ta zastor je obenem zastor melanholije, stalnega umikanja v prikrito: »Za melanholika je značilno, da ne zna uskladiti svoje notranjosti s sredstvi izpovedi« (R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, Die Schildgenossen 8 –1928, s. 103–125).

¹⁵ Op. I, str. 258–259.

»estetika zahteva (...) prikrivanje in poezijo, etika pa zahteva razodevanje in kaznuje tajnost«,¹⁶ pred tem pa izjavlja: »Pot, ki jo moram prehoditi, sestoji iz dialektičnega podajanja zakritja na meji med estetičnim in etičnim.«¹⁷ Osmišljeno zakritje smisla najde svoj pendant v »ustrezni upodobitvi«; »umetniško obstoji v reduplikaciji vsebine znotraj oblike; še zlasti velja, da se je treba ogniti vsakemu komentarju, ki ni izražen v ustrezni obliki.«¹⁸

»Ustrezna upodobitev« se s tem izkazuje za proizvod ponovitvene konstelacije psevdonimnega *dia-legesthai*. V tem smislu jo lahko uporabljamo kot podlago za poskus, da kategorijo ponovitve uokvirimo v filozofsko pretolmačenje Kierkegaardovih stilemov. Obsenčenje pojma v predstavnostno upodobitev se bo tako izjasnilo v sklopu reduplikacije vsebine v obliki kot nereflektirani *residuum* posredne komunikacije na poti prese-netljive nezaključenosti Kierkegaardovega dela, na poti, ki je bila označena kot »realizem brez realnosti«. Na drugi strani nam ta podlaga obenem omogoča, da se ozremo na figurativno zarisano Kierkegaardovih tem in tako predstavimo krajšo fenomenologijo ponovitve.

II.

Tematske zveze, ki opredeljujejo kategorijo ponovitve, sodijo v različne horizonte. Njihova topologija se širi z literarnimi podobami, teoretičnimi sklepi, psihološkimi opisi.¹⁹ Na samem začetku *Ponovitve* naletimo na strnjeno povezavo teh elementov: »Ko so eleati zanikali gibanje, je, kakor je vsakomur znano, nastopil njihov nasprotnik Diogenes; prav zares je nastopil; kajti niti besede ni spregovoril; samo nekajkrat se je sprchodil sem in tja ter menil, da jim je s tem dal zadostni nasprotni dokaz. Potem ko sem se

¹⁶ Op. I, str. 262. Kategorija, ki predstavlja ločnico med etiko in estetikom je ironija. O značilnostih, ki opredeljujejo Kierkegaardovo »ironijo«, bo govor kasneje.

¹⁷ Op. I, str. 260.

¹⁸ SV VI 327.

¹⁹ C. Fabro, *Introduzione al Diario*, str. XIV: »Kierkegaardova dela so gozd brez začrtanih steza. Podobna so labirintu, v katerem ni mogoče najti Ariadnine niti. Brelec ne ve, ali pri vsem tem gre le za 'igro', za besedni ognjemet, ali za pravo notranjo dramo, za filozofsko in duševno katarzo.«

že dalj časa vsaj občasno ukvarjal s problemom, ali je ponovitev možna in kakšen je njen pomen, ali stvar s ponovitvijo pridobi ali izgubi, mi je nenadoma prišlo na misel: saj lahko odpotuješ v Berlin, tam si nekoč že bil, zdaj pa se prepričaj, ali je ponovitev možna in kakšen je njen pomen. Doma sem pri tem problemu skoraj obtičal. Recite, kar hočete, to bo imelo v novejši filozofiji izredno pomembno vlogo, kajti *ponovitev* je bistveni izraz za tisto, kar je bilo pri Grkih *spominjanje*. Tako kot so oni učili, da je spoznavanje le spominjanje, tako nova filozofija uči, da je vse življenje ponovitev. Edini novejši filozof, ki je imel o tem kaj pojma, je bil Leibnitz. Ponovitev in spominjanje sta isti korak, le v drugi smeri; kajti česar se spominjamo, to je bilo, ponavlja se nazaj; nasprotno pa se dejanske ponovitve spominjamo naprej. Zato ponovitev, če je možna, človeka osreči, medtem ko ga spominjanje onesreči, če si seveda sploh vzame čas za življenje in ne išče že ob rojstni uri izgovora, da se iz njega izmuzne, češ da je kaj pozabil.«²⁰

Kierkegaardova govorica pozna nenadne in nepričakovane miselne prehode. Govor o »gibanju« je tudi sam »v gibanju«; v par vrsticah se asociacijsko spremeni in zabriše. Ta pojav ni izključno lastnost povedi. Tudi same besede so smiselno nestanovitne.²¹ To velja tudi za »lepo dansko besedo« Gjen-tagelse – ponovitev, kateri Constantin Constantius izreka svojo hvalo.²²

V najbolj širokem in tako rekoč osnovnem smislu kategorija ponovitve zadeva časovnost. V Kierkegaardovi besedi zadobi doživljanje časovnega toka ključno figuro v trenutku. V ponovitvi je »blažena gotovost trenutka«.²³ Na ta način se ponovitev obnovi kot eksistencialni fenomen, uprt v prisvojitvev trajanja, a se obenem dvoumno razbira kot »gibanje«.²⁴ Igra »ustreznih upodobitev« nam omogoča, da pri njeni obravnavi uporabljamo tudi same Kierkegaardove literarne like.

²⁰ Ponovitev, str. 129.

²¹ Ironija je, mimogrede, za Kierkegarda tudi »stalni prehod od enega smisla k drugim«. Danski filozof Billeskov Jansen (Studien i S. Kierkegaards litteraere Kunst, Kobenhavn, 1951) zato govori o »stilnih kategorijah« Kierkegaardove misli.

²² Ponovitev, str. 149.

²³ Ponovitev, str. 130.

²⁴ Namig na grški premislek o pojmu *kinesis* in na ustrezne kritike na račun Heglove mediacije. Prim. *Ponovitev*, str. 149. Prim. tudi J.Tzvaras, *Bewegung bei Kierkegaard*, Frankfurt/Main, 1978.

V izpeljavi fenomenologije ponovitve se je mogoče nasloniti na doživljanje trenutka glede na njegovo območje.²⁵ Posebnega pomena bo raziskovanje »ustreznih upodobitev« v *Ponovitvi*. V skladu z različnim načinom doživljanja trenutka se sam odnos do časovnosti razprostira v različnih stopnjah svobode.²⁶ Merodajni prehod z enega območja na drugo v splošnem ni zajamčen. Nezaključena figura, ki se v tem smislu pojavlja, je lik »skoka«. Značilnost vsakega območja je strukturna relacija do svoje časovnosti. Trojica območij predstavlja trojico načinov razumevanja odnosa do časa in se postavlja kot referenčni okvir glede na življenje, na jaz, na lastne občutke. Kierkegaardova trojna delitev namiguje na trosmerno agregacijo eksistenčnega ozadja. Kierkegaard v svojih filozofskih pripovedih oblikuje figurativno kazuistiko razumevanja časovnosti, ki se širi preko trodelne delitve območij od neposrednega do reflektiranega. Na podlagi tega je mogoče orisati topologijo relacije med časom in eksistenco z ozirom na trojno razčlenbo območij.

a) Estetično

V splošnem oziru je mogoče trditi, da se na območju estetičnega povezuje med eksistenco in časovnostjo doživlja kot manko. To je razvidno iz osrednjega lika tega območja – don Juana. Don Juanova duša je nepotešljiva, nenehno zasleduje isto stvar.²⁷ Estetično je območje sosledja, niza trenutkov. Zapeljivec ne more najti ponovitve, ne more najti trajanja, saj je način doživljanja časa na estetičnem območju tak način, po katerem čas izgine.

²⁵ P. P. Rohde, S. Kierkegaard, København, 1962, str. 27–28, se glede Kierkegaardovega izraza *Stadlet* (območje, dobesedno 'stopnja') izraža na ta način: »Kierkegaardova uporaba izraza bralca zavaja. V vsakdanji rabi beseda označuje stopnjo razvoja, v Kierkegaardovi govorici pa pomeni 'gledišče'.«

²⁶ Prim. *Papirer*, IV B, 97–124. Prim. tudi G. Malantschuk, *La dialectique de la liberté selon S. Kierkegaard*, Pariz 1958, str. 720 in sledeče.

²⁷ R. Jolivet, S. Kierkegaard, Paris 1958, str. 162: »Kierkegaard obnavlja z občudovanja vredno globino tisto temo, ki so jo bistre Platonove analize (*Fileb*) (...) že izčrpale. Za esteta (...) se spomin spremeni v žalost in melanholijo, ki sta edina elementa estetske notranjosti, (...) nedostopna ponovitvi. (...) Stvar je v tem, da kategoriji spomina in upanja v svoji ločenosti 'pričata o zgrešenem odnosu do časa. Zdrav človek (...) živi obenem v upanju in v spominu: njegovo življenje najde na ta način svojo pravo in bogato polnost.'«

»Na estetičnem območju obstaja le izključno horizontalna časovnost, ki jo razmejujejo užitki treh zapeljivcev.«²⁸

Don Juan živi v kraljestvu nastajanja. Kierkegaard pravi, da je trenutek don Juanova skrivnost.²⁹

Območje estetičnega je območje blokade časovnega toka. »Kdor živi v objemu estetičnega išče trajanje, a ga ne najde. Uklenjen je v okove neposrednosti in trenutnosti, ki zanj ne vedo.«³⁰

V don Juanovem življenju odmeva neskončna in neustavljiva glasba. Glasba pa išče v svojem neskončnem nastajanju le tišino. Zapeljivec Johannes se izraža tako: »Poslušaj don Juana, poslušaj njegov divji beg, poslušaj šušljanje ljubezni, vrtinec zapeljivanja – poslušaj tišino trenutka.« Na območju estetičnega zadobijo emotivni doživljaji poseben smiselni horizont, saj predstavljajo obenem vrtinec, v katerem je ujet estet, in možnost rešitve – 'preskoka' – v etično. Občutki nas izbirajo, hkrati pa nam omogočajo, da izberemo njih preboletje.

42

b) *Etično*

Tematska izbira, v kateri se dovrši prehod od estetičnega v etično, je odpo-ved mnogoterim možnostim v korist trajanja v času.³¹ Vprašanje etičnega

²⁸ Paci, str. 75.

²⁹ Don Juan išče namreč bivanje v nastajanju – bivanje v nastajanju pa je trenutek: »nekaj, kar je, čeprav mora preiti«.

³⁰ F. de Natale, *Esistenza filosofia angosciosa*, Bari 1995, str. 80 (odslej samo: De Natale); prim. str. 81: »svoboda obupa nad užitkom. V istem trenutku se pojavi višja oblika svobode«. Prim. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958, str. 118.

³¹ To je v Kierkegaardovi govorici tudi vprašanje povratka k sebi. Prim. *Papirer IV A 156*. Prim. G. Rohrmoser, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität*, v zborniku S. Kierkegaard (hrsg. V. H.-H. Schrey), Darmstadt, 1971, str. 409–410: »območje etičnega je gibanje, v katerem človek postavi samega sebe kot Sebe. Izbere se in prevzame samega sebe. Kierkegaard govori o izberi in ne o postavitvi. To pomeni, da človek izbera, kar je že sam, toda to mora izbrati, in torej v nekem smislu tudi postaviti. Človek se mora izbrati kot subjekt svoje lastne odločitve. V svojem konkretnem faktičnem nastajanju mora izrazito prevzeti samega sebe. Mora se odločiti za to, kar je. Na ta način se naredi za Sebe, ki se lahko postavi v razmerje z dobrim in zlom. S tem ni mišljena kaka posebna izbira, temveč sama možnost izbire kot taka.«

razumevanja ponovitve je vprašanje po odpovedi.³²

Etično je v marsičem nasprotje estetičnega: to je območje subjektivocentrične karakterizacije subjektivitete, ono je dimenzija srečevanja z drugim, v funkciji relacije z alteriteto.

Na narativnem nivoju se napetost med estetično in etično ponovitvijo odvija v romaneskni zgradbi dela *ali-ali*.

Don Juan kopni po užitku; smoter življenja mu je razumevanje trenutka v smislu erosa ali narave. Njegov odnos do večnega je negativen, prepuščen minljivemu in spremenljivemu. Wilhelm, nasprotno, spozna v prvem svitanju ljubezni tudi relacijo z neminljivim. Estet išče ponovitev v povratku v preteklost; etični človek išče ponovitev v prenovitvi. Tako se prva ljubezen dovrši v poroki kot trajajoči ponovitvi njenega bistva.³³

³² Prim. De Natale, str. 61: »Sivina, s katero estet obarva lik etičnega človeka v Dnevniku zapeljivca, izhaja iz mrtvičenja in odpovedi, ki ju etika nalaga ljudem. V sami odpovedi pa je moč razbrati trajanje človekove osebnosti v modusu imetja. Izbera etike zahteva modifikacijo samega sebe: če je moč pridobiti stanovitnost osebnosti (...) preko odpovedi in vdanosti, jo je moč ohraniti (...) s pomočjo modrosti, spretnosti, prevladujočih potez etičnega življenja«. Prim. L. Pareyson, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, Turin, 1965, str. 140, »ponovitev je ključ vsakega etičnega pojmovanja stvarnosti, saj nas uči, da v stanovitnosti in doslednosti življenja ne vidimo (...) obrablenosti navade, ampak vselej prenovljeno svežino izvornega«. Prim. op. I, str. 460: »Navada nastane, ko večno izgine od ponovitve. Če se izvornost ohrani v resnosti, potem je to ponovitev; čim izvornosti zmanjka v ponovitvi, nastane navada,« in Op. I, str. 460, Kierkegaardova opomba: »Zato je Constantin Constantius rekel v Ponovitvi, da 'ponovitev je resnost življenja'.«

³³ Prim. R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Milano, 1976, str. 257: »Ponovitev lahko zadobi estetsko vrednost le v primeru, da jo dojamemo v svetlu svetega in obrednega. Verski blagoslov prekine monotonost časa in ponavljajoče se ritme vsakdana. Hkrati plemeniti preprosta vsakodnevna opravila in jih proicira v obnebje večnosti. (...) Sinteza med religioznim in mondenim (...) se prelomi v trenutku, ko stopi v ospredje višja religiozna zahteva, ki ne priznava nikakršnega kompromisa z mondenim. (...) Etičnemu človeku se lahko življenje neprenehoma kaže v svoji lepoti. Čar življenja spoznava celo v nepomembnih obveznostih in vsakdanjih opravilih; v kamnu se skrivajo dragulji. Tak (...) način življenja, ki ga neprenehoma opredeljujejo dolžnosti in odgovornost, se estetu zdi moreče enoličen. Za etičnega človeka pa je tako življenje podobno enakomernemu žuborenju potoka. (...) Potok vselej žubori na isti način, (...) prijeten in drag sistem, ki mu zna prisljhniti.« T. Perlini, *Che cosa ha 'veramente' detto Kierkegaard*, Rim 1968 (odslej samo: Perlini), str. 82–83 pa mu po Lukácsu odvrča: »Ne-

Območje etike pa je območje občega. Ni območje »polnosti« eksistence. Onkraj etičnega kot občega se odpira območje religioznega. V njem pride do suspenza etike iz izjemnosti vere.

c) Religiozno

»Vero ni nekaj neposrednega, se pravi ni nekaj, kar bi bilo estetski faktum, niti ni pojem, se pravi filozofska konstrukcija. V najožjem smislu vera ni odvisna niti od teologije. Vera je pridobljena neposrednost, je to, kar Kierkegaard imenuje nadaljnja neposrednost (...) Vera je strast, obenem pa čudež; (...) vera je zmecraj v tesnobi in zmecraj v zmagoslavju.«³⁴

Vero se po Kierkegaardu da živeti izključno v prostoru resnice, ki ga opredeljuje vdor večnosti v čas. Temu prostoru ustreza prehod, ki v trenutku omogoča prestop časovnosti in absolutno razmerje z Absolutom.

Inkomenzurabilnost etičnega in religioznega je ozadje *Strahu in trepeta*.

44

Mogočna podoba sina, ki je povrnjem v strašni tišini gore Moriah je alegorična transfiguracija ponovitve, ki se presega. Od *quia absurdum* izhaja reduplikacija, ki se dogaja kot dialektični moment neskončne resignacije *creda*.³⁵

V realizaciji nemogoče možnosti je časovnost zopet pridobljena. Kierkegaard poudarja, da se v objemu religioznega ne postavimo v razmerje z nečim oddaljenim ali bodočim, temveč z neko vrsto »nesmrtnosti v prisotnosti«, z nečim, kar je v tem življenju vsekakor prisotno. Vera ima svoje izhodišče v nas samih. Vsekakor pa je obenem nekaj, kar ni v celoti v naši lasti: »Izgubljena časa ne moremo najti, če ne spremenimo samih sebe,

kakšen *Biedermeier* okus, ki ga je mogoče opaziti v Kierkegaardovih opisih, povzdigovanje umirjenega filistejstva Wilhelmovih besed, zadovoljeno odobravanje občasno kičaste idile nkega copatarja, moramo dojemati v tem svetlu: tesnoba frustracije in (...) premagane utopije se zateka k ponižnemu, k skromnemu, k obrabljenemu in k banalnemu. (...) Ko hoče (...) 'poučevati', se Kierkegaard ne more ogniti sladkobnemu ozračju.«

³⁴ J. Wahl, *Etudes kierkegaardienes*, Xed, Paris 1948, (odslej samo: Wahl), str. 234.

³⁵ Prim. Op. I, str. 194–195.

če ne znamo priklicati tega, kar se v *Ponovitvi* imenuje druga moč zavesti. Ker se don Juan ne spremeni, ne najde ničesar. Kdor se spreobrne, lahko nazaj dobi vse.«³⁶ Druga potencia zavesti pa je to, pa katerem bivšc še traja, je temelj »lahke dialektike ponovitve«. Obstoji v blaženi gotovosti trenutka, ki posveti čas in odkriva nov čas. Trajanje in trenutek sta v tesni zvezi. Če se Božji sin ponovno rodi v nebesih, se Adamov sin zopet rodi na zemlji. V ponovitvi samega sebe se človek zopet polasti časovnosti, ki jo je zapustil. Preko transcendence k novi imanenci.

A to dvojno gibanje se zaključi v enem samem koraku. Temu koraku pa ne more slediti noben korak več.

V *Ponovitvi* se taka fenomenologija svobode daje v okviru »ustreznih upodobitev«.

V želji, da reši vprašanje po ponovitvi, se Constantin vrne v Berlin. Na ta način razume ponovitev dobesedno, kot povratak v preteklost. Constantinovi občutki spominjajo na Proustovo *Iskanje izgubljenega časa*. V takem »estetsko navdihnjenem umevanju ponovitve je mogoče uvideti religiozno pojmovanje ponovitve in svobode v izključno negativnem smislu. Drugače povedano, iskanje izgubljenega časa se pojavlja kot odsev religiozne svobode: po analogiji, prav kakor je lahko katerikoli krčmar podoben kralju ali znani zgodovinski osebnosti.«³⁷ Svobodo prikriva šum življenja, pot k religioznemu motita banalnost in čevkanje vsakdanjosti. Constantin zaključi, da je ponovitev nemogoča.³⁸ Brezimni prijatelj pa se s tem ne strinja.³⁹ Na začetku dela ga Kierkegaard predstavi kot človeka, kateremu se življenje spreminja v spomin, še preden ga živi. V tem je njegova pesniška narava, ki ga sili onkraj življenja, v spreminjanje prvega svitanja ljubezni v spomin.

³⁶ Wahl, str. 215.

³⁷ Paci, str. 236.

³⁸ Prim. Ponovitev, str. 177–180.

³⁹ Prim. Wahl, str. 205: »Ponovitev ostaja religiozna kategorija. Constantin Constantius je ne more doseči. Constantius je fin in ironičen, bojuje se z zanimivim. Ne zapaža pa, da na tak način ostaja vpet v njem. Prva oblika zanimivega je namreč v ljubezni do spremembe, druga po v želji po ponovitvi, toda zadovoljenostjo, ne z bolečino. Constantin torej nasede na tem, kar je sam odkril.«

Namesto na začetku je že na koncu.⁴⁰ Za pesnika je sedanost neznosna. V iskanju tiste sedanosti, ki se nenehno umika v preteklost, doživlja ponovitev. Njegova posebna narava mu omogoča razumevanje religiozne ponovitve. V tem oziru se pesnik izkaže za nesposobnega, da bi si prilastil svoje bistvo, da bi postal to, kar je-moral-biti.

Z vidika narativne strukture se *Ponovitev* deli na dva dela, ki nosita isti naslov, tako da je jasno nakazano ponavljanje istega problema. Prvi del se zaključi z negativno ugotovitvijo Constantina Constantiusa: ponovitev je nemogoča, ostaja samo *renonce*.⁴¹ V prvem delu se bralec sooči predvsem z estetičnim: Kierkegaardova beseda prehaja z erosa na poezijo, s poezije na gledališče,⁴² in se bistveno sklene s komičnim.⁴³ Misli, ki jih je Kirkegaard izrazil glede pomena komičnega, prištevamo med njegove nagloblje.⁴⁴ Povezava med *Ponovitvijo* in *Strahom in trepetom* se zrcali v povezavi med komičnim in tragičnim. Za Kierkegarda kot za Platonov *Simpozij* velja, da se komično in tragično medsebojno prepletata.⁴⁵

46

V drugem delu *Ponovitve* misli prehajajo z estetičnega na etično in religiozno, na razmišljanje o Jobu. »Problem religije je vprašanje transcen-

⁴⁰ Ponovitev, str. 135: »Globoko in z vsem srcem je bil zaljubljen, to je bilo očitno, vendar se je že takoj prve dni ljubezni lahko spominjal.« L. Pareyson, L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, cit., str. 178 pravi: »V neuresničljivi želji, da bi se ljubezen večno ohranila v izvorni obliki, izkuša estet svojo nemoč. Ta želja stvarno pomeni, da estet ljubezni odreka vsak razvoj, vsako 'zgodovinskost': (...) estet ima ljubezen za končano že v trenutku njenega prvega svitanja. Njegova ljubezen ostaja že na začetku zaprta v kletki spomina. Tako je namreč spominjajoča ljubezen, o kateri govori Ponovitev. Ljubezen se zadržuje v fluidnosti poetične oblike, potem ko ji je bila vzeta vsa telesnost: to je pozabljaljoča ljubezen, o kateri govori Ekonomija spremembe, potrjujoč nemoč ponovitve.«

⁴¹ Ponovitev, s. 177.

⁴² Glede smisla teh prehodov prim. Papirer, III A 110.

⁴³ Prim. Papirer, IV A 178

⁴⁴ Prim. zlasti Op., II, 655.

⁴⁵ Prim. Op. II, str. 657: »Komično in tragično sta si isto, kolikor opredeljujeta protislovje; tragično je boleče protislovje, komično pa tako, ki ne pozna bolečine.« Referenčno besedilo je seveda Aristotelova *Poetika*. V *Ponovitvi*, str. 172, Kierkegaard pravi: »Komično pa je vendarle najmanj, kar človek lahko traja. Kaj se tudi tega ne da ponoviti.« Prim. Tudi str. 172–174. Korelacija komičnotragično se jasni tudi na obzorju biografije: »tudi sam na svoj način združujem komično in tragično: zbijam šale in ljudje se smejejo – jaz pa se jočem« (Papirer IIA 132).

dencc, navpičnega gibanja v smeri neskončnega. Brezimni prijatelj prehodi pot iz erosa v poezijo, iz poezije v idejo, iz ideje v religiozno. (...) Na tak način stopa preko danega, se ne zna okleniti realnosti, se dvigne k poeziji, a ne zna več ponoviti realnosti življenja. Ne zna ponoviti skoka, ki ga je vodil v religiozno. Drama mladega pesnika, katere tragika lahko kadarkoli zapade v komično, je v tem, da njegova idealizacija ne pozna povratne poti. (...) Mladenič se zateče k veri, ki je Jobu vse povrnila dvojno. Da bi se sam 'ponovil', si želi to, kar ni nikoli izbral, rad bi bil to, kar ni nikoli bil. Medtem pa izve, da se je ljubljeno dekle poročilo (...). Kljub temu se ima za svobodnega, za spet svojega. (...) Misli, da je to ponovitev, da je spet dobil samega sebe. In zares se je spremenil: vendar ne po religioznem, temveč zavoljo odpovedi. Na tak način se v drugem delu Ponovitve zrcali prvi.«⁴⁶

Toda sama igra ponovitve, ki pelje k dvoumni fragmentaciji naracijskega glasu, predvideva, da je brezimni prijatelj Constantinova svaritev.⁴⁷ Katero je sporočilo nenehnih scenskih preobratov v Kierkegaardovi Ponovitvi? Kateri je smisel »presenetljive nezaključnosti« Kierkegaardovega dela?⁴⁸

III.

Izpraševanje po ponovitvi se je najprej dotaknilo besede same. Najprej je vzelo v pretres možnost »dobesedne« ponovitve danega. Nato se je lotilo vprašanja po moči oziroma nemoči ponovitve v ustreznih območjih. To vprašanje je izpostavilo razne načine, na katere prideta v stik navpična dialektika trenutka in vodoravna dialektika časa. Z ozirom na svojo eksistencialno podlago se je to stičišče navezalo na človeka in se pokazalo za osnovo dialektike svobode;⁴⁹ z ozirom na svojo časovno opredeljeno bitnost

⁴⁶ Paci, str. 142.

⁴⁷ Ponovitev, str. 224.

⁴⁸ Prim. C. Fabro, *Introduzione al Diario*, cit., str. LIV: »Demon nedokončanosti ga vsakič zlobno zaustavi tik pred ciljem.« Prim. *Papirer*, VIII A 19.

⁴⁹ Prim. C. Fabro, *Introduzione alla Postilla*, Bologna, 1962, str. 34–35: »Izvirnost Kierkegaardove *Efterskrift* globoko posega v metafizično strukturo subjektivitete. S tem se delo navezuje na Pojem tesnobe. Nemški idealizem je povzdignil subjektiviteto na raven *primum metaphysicum*; s Heglom se je od tod zaobmila v brezosebno objektivnost. V svoji dialektični

se je navezalo na eksistenco. Slednja je s tem razodela svojo oddanost dvoumnemu značaju trenutka.

Vzporedna analiza teh dveh aspektov je orisala krajšo fenomenologijo ponovitve. Eksistencialna strukturacija časovnosti, ki izhaja iz nje, bo referenčna točka zaključnih vprašanj.

Če se je pričujoče izpraševanje uvodoma dotaknilo spomina kot povezave, ali da se izrazim s kierkegaardovsko prenovljenim terminom, kot medija med teoretskim ključem ponovitve in njeno fenomenologijo, se je mogoče sedaj ozreti na taisto spominjanje v smislu odmika od preteklosti in prenosa bivšega v prihodnje.

Ponovitev se ne izgubi v praznem gibanju spomina, prostora melanholije, ampak razodeva svoj značaj »prilaščanja« dogodka, ki je paradoksalno ževdno-pred.

48

Izraz »prilaščanje« se v tem okviru navezuje na znamenito trditev: »resnica je subjektivnost.«⁵⁰ Referenca na pojem resnice ni niti odvečna niti ana-

razpetosti med končnostjo in neskončnostjo, med časom in večnostjo e infinito, di tempo e eternità, se Kierkegaardova metafizična subjektivitete spremeni v strukturo posameznika: kajti samo posamičnik (kot je že nakazal Aristoteles) je realen, se pravi bivajoč subjekt. Od tod izhaja tista ločna črta, ki se vleče v vseh Kierkegaardovih delih: na enio strani sta 'bistvo' in 'objektivni mislec', na drugi pa 'eksistenca' in 'subjektivni mislec'. Kierkegaardova subjektiviteta ni gnozeološka, ampak nosi izrazito metafizičen pečat: ni ji do asimilacije objektivnega, do vednja (...), ampak do svoje pri-lastitve resnice in odgovarjajočega (...) območja svobode. Metafizična subjektiviteta je sama struktura (končnega) duha (...). Odkritje tovrstnega pojmovanja subjektivitete v smislu strukture duha predstavlja odločilen korak k utemeljitvi človekove vloge: za človeka ne velja več Parmenidov princip, da bit je, nebiti pa ni... človekova bit ni človek v svoji danosti, ampak človek v svojem postajanju zavoljo svobode. Obstoj svobode postavi negativitcto v sam srž človekove biti: ta bit sestoji iz možnosti izbere med bitjo in nebitjo; prehod k biti (preko pozitivne izbere) predstavlja preboletje nebiti, ki se pa omejuje na actus, ne na možnost. V čisti možnosti je namreč nebit venomer prisotna, in to pred, med in po izberi. Ta vztrajnost nebiti, ta notranja obstojnost nebiti znotraj biti na eni strani poudarja dramo eksistence, na drugi pa omogoča njeno pozitivno osnovanje. V Kierkegaardu negativiteta ni preboletja abstrakcija, ni *unter den Rücken*, kot bi predlagal Heglov vzor (*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; Hoffmeister, str. 74.«

⁵⁰ SV VI 171, 157. Prim. tudi pojem *U-sandheden*, SV VII 193.

hronistična glede na obdobje Kierkegaardove produkcije, ki je predmet pričujočega sestavka.⁵¹

Po prilaščajočem značaju ponovitve se je mogoče izprašati preko relacije med subjektiviteto in resnico.⁵²

Pojem »prilaščanje« se pojavlja v eksegezi kot definicija Kierkegaardovega pojma resnice. Ob robu Haeckerjeve interpretacije se je mogoče odločiti za kontrapunktno predstavitev »prilaščajočega v ponovitvi.«⁵³

⁵¹ Prim. npr. Papirer, I A 102; Hirsch, str. 24; C. Fabro, Dall'essere all'assistente, Brescia, 1957, str. 129.

⁵² Strnjen prerez teme lahko najdemo v G. Rohrmoser, Kierkegaard und das Problem der Subjektivität, cit., str. 422–423: »Po Kierkegaardu metafiziki spodleti prav ob problemu ponovitve, za katerega sama kaže izredno zanimanje, kot je sam filozof jasno uvidel. Ponovitev je poskus človeške eksistence, da bi iz svojega obupa nazaj prišla k sebi. Po Kierkegaardovem mnenju je smisel metafizike bil v tem, da se človeka odpelje od obupa in da se mu omogoči ponovitev v resnici. Kierkegaard meni, da se v vsaki metafiziki skriva zahteva po transcendenci. V metafiziki človek stopa preko svoje faktične končnosti. (...) Ko bi bil ta korak možen, bi se mogel človek pač ponoviti v svoji resnici. Kierkegaard jemlje za podlago svojega pojmovanja resnice sam pojem metafizične resnice. Resnica je večna bit. Človeška bit bi lahko bila v resnici, ko bi se mogla enačiti z večnostjo. tega človek po Kierkegaardu ne premore. Preko svojega vstopa v eksistenco je človek obenem stopil v objem končnosti. Na ta način se je postavil kot končno bitje (...). Metafizika je neprestano spodletel poskus, da čas prerase v večnost. Bivati pomeni postajati, resnica pa se enači z bitjo. V metafiziki ostaja prikrita nemoč, da nastajanje postane bit. Metafizika pozablja na eksistenco in na časovnost. V metafiziki človek živi onkraj svojih strukturnih razmerij: onkraj razmerij bitja, ki ga opredeljujeta čas in končnost.«

⁵³ Th. Haecker, Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard, Innsbruck, 1923, str. 16, obravnava Kierkegaardovo relacijo v smislu tomističnega *adaequatio rei et intellectus* kot spoznavajočemu subjektu imanentno dejanje, kot stvarem naknadno nadgrajeni *quid*, ki postaja pri-lasten. (Thoma Aquinas, De veritate q. I, a. 3). Taka interpretacija je omejena na »sokratski trenutek« Kierkegaardove filozofije, ki je sicer *koinon* v delih danskega filozofa. Ta skupna last se prav zaradi tega širi preko in onkraj psevdonimije. Kierkegaardova filozofija nas vabi k razmišljanju o taki realnosti, ki se ne daje nikoli v celoti, ampak vselej dialektično, v prilikovanju na gibanje misli. Niti človekov jaz, steber subjektivitete, se kot izpeljana relacija (v *Bolezni na smrt* – op. III, 22) temu ne ogne. Po Kierkegaardu jaz ni samopostavitev, kot to velja za Idealizem, (H. Diem, Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, München, 1929, str. 2), temveč ga obenem postavlja nekdo drug. Za antinomični značaj jaza, ki se obenem daje kot stvarni in se zarisuje v abstraktni konstelaciji 'odnosa v odnosu', prim. Adorno, s. 192–193: »Ego se kot zavetišče vsakega zgoščevanja tako umakne v svojo edinstvenost, da mu ni več mogoče pripisati kateregakoli predikata; zaobrne se v višek abstrakcije; (...) na ta način se najbolj določeni jaz spremeni v največjo nedoločenoost. Nova logika ni prezrla nedoločenoost čiste podstati katerekoli

Strukturacija pojma resnice je namreč analogna zrcalni igri dvojnega gibanja, ki predstavlja ogrodje ponovitve. Kar v metaforičnem smislu združuje »resnico« in »ponovitev«, je »realistična« krožnost Kierkegaardove misli, ki se v odstopu od Heglovc trihotomične sheme vrača k svetopisemski metaforiki podvojitve. Podvojitve gibanja vodi v notranjost. Eksistenca je izhodišče, ki zahteva povratno pot.⁵⁴

Resnica in ponovitev izhajata iz dvojnega gibanja Kierkegaardove misli. Ob jezikovni podobnosti se analogija med resnico in ponovitvijo daje tudi v značaju »prilaščevalne poglobitve«. Poglobljanje v notranjost je to, kar se v Kierkegaardovi govorici imenuje 'resnost'.⁵⁵ V Ponovitvi pa se resno prepleta s šaljivim v znamenju ironije.⁵⁶

V omejenosti ponovitve se skriva največja ekspanzija eksistence, drama svobode, ki obnavlja bivše. To se dogaja paradoksalno prav v trenutku, ko zapora subjektivitete ločuje od sveta in se pogloblja v tesnobi, v trenutku, ki je klimax, ki vodi *per angusta ad angusta*. V ponotranjujočem obratu Kierkegaardove misli se razbira dvoumnost tega, kar se obenem upira večnemu in ga razodeva. Tesnoba je to, kar čas zaupa človeku.

»Prilaščevalno gibanje ponovitve« je omogočilo vpogled v eksistenco in

kategorialne determinacije. V analizi noematskega 'smisla' iz Husserlovih Idej se nahaja opis, ki natanko oriše stanje Kierkegaardovega ega: 'kot osrednji centralni moment se ločujejo 'stvar', 'objekt', 'identično', čisti X v abstrakciji glede na vse predikate'.« Prim s. 208: »Ponovitev se krožno giblje ripetizone v mitičnem središču njegove filozofije: v 'odnosu v odnosu', s katerim je Jaz opredeljen.«

⁵⁴ C. Fabro : »V subjektiviteti (...) kot resnici se premirja reduplikacija, ki si privzema izgubljeno svobodo preko same svobode: to je tisti 'drugič', ki se imenuje eksistenca.«

⁵⁵ Prim. Wahl, str. 213.

⁵⁶ Prim. *Papirer* I A 265: »Moja ironija se približuje temu, kar so Grki imenovali *nemesis*.« Ironija pri Kierkegaardu ni samo *eirweia*. O tem Perlini, str. 121: »Mnogi so opazili, da je sokratova ironija (...) nekakšno orodje spoznavanja, Kierkegaardova pa gola krinka. (...) Kierkegaardova ironija ni sredstvo misli, ampak *Sehnsucht*, ki izgoreva v magičnem krogu človekove notranjosti; nesposobna je, da bi se rešila te zlobne čarovnije (...). To je sama romantična ironija, ki ji je majevitka ena od nešteti mask. V upupanem, tesnobnem hlepenju po svobodi se Kierkegaardova ironija krožno vrti okoli svoje osi: je kača, ki si grize rep«. Prim. tudi H.B. Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Pariz 1982, in E. Pivčević, *Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard*, Gütersloh, 1960.

časovnost. V ponovitvi se odigrava drama subjektivitete. Eden izmed likov te drame je sama ponovitev.⁵⁷ Gledališče ni samo kraj katarze, »tok smeha in norčij,«⁵⁸ ampak tudi – v kierkegaardovskem brodolomu gledalca – prostor konvergence realnega in abstrakcije.⁵⁹ Na robu tega prostora stoji tesnoba.

Kakor fenomenologija ponovitve se tako tudi fenomenologija tesnobe navezuje na problem časovnosti; prav tako ima tri glavne figure, povezane s trojnostjo časovnih dimenzij.⁶⁰ Poslednja figura te fenomenologije je figura sedanjosti.

Če sta poganstvo in judovstvo zazrta v preteklost oziroma v prihodnost, krščanstvo, nasprotno, živi sedanjost: »v istem času, ko se pojma duha in čutnega izpolnjujeta, se čas reši prostorske ravni, s katero se je enačila abstrakcija čas, in trenutek zadobi karakter polnosti. Trenutek postane stičišče večnega in časovnega, imanantnega in transcendentnega (...) Večno stalno preseva čas. Kar je prisotno v trenutku, je večno. Prisotno je polnost časa (prezenca).«⁶¹ Trenutek ni atom časa ampak atom večnosti – odsev (in več kot odsev) večnosti v času.

»Trenutek je to, kar obnavlja vse stvari – v tem smislu je prej bodočnost. Kot je menil judaizem je prihodnost *inkognito* večnega. Celokupnost časa je bodočnost, od katere se nenehno trga drobci sedanjosti, ki postaja preteklost.

Večno je sedanjost, je preteklost, je prihodnje, je prihodnje ki se vrača kot preteklo.«⁶²

⁵⁷ Prim. V. Guarda, Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis S. Kierkegaards, Königstein/Ts., 1980.

⁵⁸ Ponovitev, str. 169.

⁵⁹ Ponovitev, str. 155: »Prav gotova ga ni mladega človeka z malo fantazije, ki ne bi bil vsaj enkrat očaran od gledaliških čarovnij in si ne bi začel, da bi ga potegnilo v umetno resničnost, kjer bi kot dvojniki videl in gledal samega sebe, a vendar tako, dabi bila vsaka drugačnost vendarle on sam«.

⁶⁰ Prim. Bolezen za smrt.

⁶¹ Wahl, str. 243.

⁶² Wahl, str. 247.

To je večno v ponovitvi: imanenco preseva transcendenca in časovnost je darovana na obzorju večnega.

Toda v tem večnem se skriva tudi razpoka.⁶³ Človek sicer prevzame nase svojo usodo, vse je videti ponovno pridobljeno. A ne več v svetu realnosti, kot bi hotela Kierkegaardova eksistencialna misel.

V ponovitvi ne gre za zunanje stvari, temveč za človeka samega. Ponovitev je ponovitev samih sebe. Človek se ponavlja v časovnosti. Razcep ponovitve odseva v subjektivnem genitivu kot razkol subjektivitete.⁶⁴ Tesnoba opredeljuje človekovo subjektiviteto, ker je duh »v tretjem smislu besede« *trait d'union* med krivdo in večnim duhom.

»V študiju tesnobe in greha je Kierkegaard našel sredstvo, s katerim osvetliti krščanstvo: s krščanstvom se je pojavila trditev po biti nebiti, po afirmaciji časovnosti in greha na eni strani ter trenutka in večnosti na drugi. Kako je mogoče združiti vse to, ko bi se ne spominjali, da je človek bitje 'postavljenih meja' in da je krščanstvo prav taka postavitev meja? S tem da postavi večno, postavi tudi časovno in zgodovinsko; postavlja joč duhovno, postavi tudi telesno – čutno in duhovno, nasprotna termina, se na ta način križata; postavlja joč bit, postavlja tudi nebit (...) Obenem se pojavlja tudi nov paradoks: s tem da razmejuje, krščanstvo postavlja tudi vmesne determinacije: tesnoba je vmesna determinacija med nedolžnostjo in grehom; trenutek je večnost, obenem pa se enači s posrednikom med večnim in časom. Zato pa moramo trditi, da sta trenutek in tesnoba najtesneje povezana pojma. Poglobljajoč se vase, eden prehaja v drugega. V najožjem smislu niti trenutek niti tesnoba nista sintezi, temveč srečanji, stika, nasprotna pola, v znamenju tretjega termina«⁶⁵ – ali morda boljč, v znamenju izbrisa.

»Tako se dilema, ideja (ki jo je Kierkegaard obravnaval v svojem prvem

⁶³ Prim. Op. II, str. 393: »Ponovitev je navsezadnje izraz imanence.«

⁶⁴ Referenčni okvir, ki ga ni mogoče tematizirati ne tem mestu, se navezuje na Heideggrovo trditev: »In der Sprache Kierkegaards und der neuzeitlichen Philosophie: Existenz = Subjektivität.«

⁶⁵ Wahl, str. 252.

velikem delu), da je treba med dvema stvarima izbrati eno, sproti bogati in spreminja pod vplivom misli, da (...) se nasprotja medsebojno implicirajo. To idejo dopolnjuje ideja o vmesnih determinacijah. Alternativi se torej pridruži (...) ritem (...) vmesnih posrednikov. Vse to se nazadnje eksplicira v transcendenc.«⁶⁶

»Tesnoba je povezana s transcendenco. Povezana je z drugim, ki se najprej pojavlja kot nedeterminirano izven mene (poganska 'usoda'), nato kot ovira pred mano (judovski 'zakon'), končno pa se ponotranji (...) in se poistoveti z drugim v meni (greh). Če pa se to drugo najprej predstavi kot usoda ali zakon, kot greh, gre nato še dalje; (...) po transcendenci greha k transcendenci dobrega.«⁶⁷

V iskanju istega ponovitve koprne po drugem. V paradoksu Kierkegaardove govornice to »drugo« predstavlja temelj ponovitve in se ji obenem izmika. Boj med stalnostjo in melanholijo se mora umakniti pred tesnobo. Kierkegaardova subjektiviteta je nemirna. Obrat v prid bodočega, ki se je najprej zazdel zaključek poti, je šele obronek gozda, s katerega se jasni višava tesnobe.

»Da gremo v *drugo*, moramo slediti ozkemu in temačnemu prehodu. (...) Trenutek najožje poti in največje tesnobe bo v prehodu iz transcendence krivde v transcendenco greha, v prehodu od *drugega*, ki je nižje od nas, katerega nič nas privlači in ustrahuje, do *drugega*, ki je na višavah, do *absolutno drugega*, ki prav tako ni nič za naš razum, ampak zaradi presežka luči.«⁶⁸

Pot kvišku je pot v tisto drugo, ki biva v nas. Tesnoba je obenem občutek nemočne nostalgije in grozeče heterogenosti. Pot kvišku vselej spremlja vrtoglavica.

»Trenutek tesnobe, trenutek vrtoglavice in zavesti o grehu (...) je kriza, je razpoka v času; po tovrstnih razpokah je mogoče stopiti v večnost, v polnost

⁶⁶ Wahl, str. 247.

⁶⁷ Wahl, str. 250.

⁶⁸ Wahl, str. 251.

časa, v kateri se preteklost in prihodnost prelivata v prekipevajočo sedanjost. Po soteski tesnobe stopa človek kvišku.«⁶⁹

»Ta ritem je v začetku Kierkegaarda vznemirjal: kako je bilo mogoče, da je bil njegov oče Mikael Kierkegaard obenem izbranec in razvratnež? Kako je mogoče, da se samo krščanstvo sprva kaže kot nečloveško in grozljivo? (...) Kar pa je najprej vznemirjalo Kierkegaarda (in še zmeraj vznemirja njegovega bralca), ga bo kasneje pomirilo. Uvidel je, da človek zelenega ne more imeti v lasti, če ne po poti nasprotja.«⁷⁰

Če je Kierkegaard zapustil Regino, da bi res bila njegova,⁷¹ se v ponovitvi razbirata tako antiteza kot priprava tega nasprotja. V ponovitvi domuje rob tesnobe, ki se ne razkriva. Nemoč ponovitve je v prilaščajočem gibanju subjektivitete, v negativni metafiziki tiste ljubezni, ki se odmika kvišku.

Ob tem nas dvoumnost »realističnega« izida Kierkegaardove filozofije, ki se obenem obrača na konkretno in stilizirira v abstraktno figuro, vodi k zaključnemu premisleku Kierkegaardove *Gjentagelse*.

54

IV.

Ob robu Kierkegaardove »ponovitve« se v posebnem smislu razbirajo prostori »psihologije«, »etike« in »dogmatike«.

Sámo besedilo ne evidentira njihove medsebojne povezave. Slednja se pravzaprav v skladu z ostalimi namigi razkriva v metaforičnem tropu, ki ga je danski filozof poimenoval »ustrezna upodobitev«. V tem smislu je bilo mogoče obravnavati primerjavo med spominjanjem in ponovitvijo s Kierkegaardovim pojmovanjem »trenutka«. Če se je platonsko vprašanje izoblikovalo kot problem učestvovanja bivajočega v času, je za Kierkegaarda v

⁶⁹ Wahl, str. 252.

⁷⁰ Wahl, str. 253. Študiju tega dvoumnega odnosa v Kierkegaardovi filozofiji in psihologiji se je posvetil F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz*, München, 1933.

⁷¹ Prim. Papirer III A 112, Op. I, str. 125, in Op. I, str. 202.

splošnem oziru nebivajoče prisotno kot nič, kot videz in prevara, kot greh, kot od duha oddaljena čutnost, kot od večnosti pozabljena časnost.⁷² Večno je namreč prihodnje, to, kar še zmerom stoji pred »posamičnikom« in kot »novo« vdre v skoku trenutka. Pravzaprav pa je »večno« obenem že bilo prisotno, utelešeno v času. V krščanskem pojmovanju trenutnosti je večno prisotno v stvarjenju sedanjosti ne samo kot bodoče, ampak tudi kot bivše. Novo, ki kot večno vdre v trenutek, je bivše, ki se ponavlja kot prihodnje. V teh osnovnih potezah se kaže »lahka dialektika ponovitve.«

V kraljestvu nastajanja ta dialektika zadeva eksistenco. Bivajoče v prisotnosti se sklada z zgodovinsko bivajočim v preteklosti. To pomeni, da se ob skrajnem robu ontoteološkega okvira, ki zaobjema identiteto eksistence in subjektivitete, bivajoče lahko vrne k sebi izključno po kvalitativnem skoku, to je vdoru večnosti v trenutku.

Na logičnem področju, ki se v Kierkegaardovi misli radikalno razlikuje od ontološkega, se razumevanje Heglovega »gibanja« prav tako razreši v kategorijo ponovitve. Mediacija sicer oživlja logiko, ponovitev pa daruje eksistenci »dvojno gibanje večnosti«.

V etičnem oziru je to dejstvo mogoče prevesti v *interes* Jaza do samega sebe, v katerem je bivajoče po trenutku deležno svojega bistva. Zoper Aristotelov predlog, ki ne pozna skoka, Kierkegaard poudarja vdanost in verski zalet, »obrat v notranje.«

Na področju dogmatike se ponovitev razodeva v povezavi med individuumom in genusom v Kierkegaardovi teoriji greha. Po drugi strani se ponovitev obenem daje kot dialektika uposthna: na eni strani kot izvor oddaljenosti večnega, na drugi strani v luči trenutka kot možnost sprave.

Ti elementi so medsebojno povezani v naravnosti k 'smislu', ki ga eksistenca lahko zajema kot rilucenca v trenutku, v znamenju prvenstva bodočega in eksistencialne misli. Toda prav v tem oziru se ponovitev izkaže za nerešeno in nezaključeno figuro, zadržano v aporetiki »skoka«. Z zgod-

⁷² *Diem*, str. 293.

vinškofilozofskega vidika figura ponovitve dokončno stopi v ozadje po *Pojmu tesnobe*. Po letu 1848 se ta ne izključno jezikovni obrat zapiše v pojmu »odrešenja«.

Vprašanje po ponovitvi je bilo zastavljeno v podnaslovu referenčnega besedila kot »poskus v eksperimentalni psihologiji«. Kaj se dogaja s »psihologijo ponovitve«?

Pravzaprav je prav psihološki prerez omogočil najrazličnejše interpretacije Kierkegaardovega dela. V tem smislu je marsikdo obravnaval ponovitev kot lom imanence v povečanju danega in jo postavil ob bok Nietzschejevemu večnemu povratku. Nietzschejev Bog pa je mrtev.

Navsezadnje obstoji možnost tovrstnega tolmačenja v laicizaciji Kierkegaardove misli. Z zgodovinskega vidika je bila ta laicizacija eden izmed najplodnejših trenutkov sodobne filozofije. V splošnem oziru jo omogoča osnovna dvoumnost Kierkegaardove besede.

56

Pričujoči prispevek je poskusil razbrati to dvoumnost s svojega gledišča, s tem da je sledil dvojni sledi: na eni strani uprizorjevalnemu robu Kierkegaardovega sloga, ki se spričo svojega aluzivnega in kalejdoskopskega priidiha predaja »ustrezni upodobitvi«; na drugi strani fragmentaciji teoretskih enot, ki so razkrile spekulativno in spekularno igro Kierkegaardove psevdonimije.

Ponovitev razgrinja specifično dialektično nastrojenost, ki se v prenesenem smislu prevaja v ločevanje med prvo in drugo neposrednostjo in vodi k filozofskemu obratu: k zaobrnitvi naivnosti psevdonimne pripovedi v smer razkola Kierkegaardove subjektivitete.⁷³ Ta trditev se v marsičem oddaljuje od interpretacije, ki v Kierkegaardovi subjektiviteti razbira stanovitnost dialoga z večnim. Ni mogoče zanikati, da je to res zadnja etapa Kierkegaardove produkcije, mogoče pa se je vprašati, ali se analogična shema

⁷³ Prim. problematično trditev v G. Rohrmoser, str. 417: »Subjektiviteta torej za Kierkegarda ni resnica, ampak neresnica,« ki se pojasnjuje v tranzitivnem prehodu *Existenz-Unwahrheit-Subjektivität*.

»ustrezne upodobitve«, ki kot krč stresa Kierkegaardovo govorico, nazadnje res lahko reducira na propedeutiko »direktne« pripovedi. V *Prvi in zadnji izpovedi* danski mislec poudarja, da pomen psevdonimov ni v tem, »da se kaj novega predlaga, (...) temveč, prav nasprotno v tem, da nočejo ničesar pomeniti, ampak da v daljavi dvojne refleksije še enkrat in v mejah mogočega sami in na nov način preberejo izvorno besedilo (...) človeške eksistence, staro, znano in izročeno od očetov.«⁷⁴ Te misli so sicer neizpodbitne, a nimajo univerzalne veljave. Nasprotno trdim, da je Kierkegaard še posebno v letih 42–44 uporabljal figurativno tehniko, bogato z filozofskimi implikacijami, ki ni povsem doumljiva niti na podlagi biografskega niti na podlagi izključno religioznega ozadja. V tej tehniki domuje presunljiva nezaključnost Kierkegaardove govorice – z obrabljenim izrazom tisti *je-ne-sais-pas-que*, ki nas v Kierkegaardovih delih še vedno privlačuje in vznemirja. Kierkegaardova beseda iz »estetskega« obdobja se kaže v znamenju tiste ironije, ki jo XIII. propozicija *Pojma ironije* opredeljuje takole: *Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.*

Sama »ustrezna upodobitev« je alegorija, in ne zgolj figurativni enačaj med medsebojno naprotujočimi si ravninami, kot sta si raven »notranjega« in raven »zunanjega«. Ni samo znamenje, temveč tudi izraz. Četudi pripoveduje to, kar sama skriva, ne sodi v svet ontoloških modelov, temveč v neki vmesni prostor. Ta vmesni prostor pride do izraza v afektih, ki jih je Kierkegaard obravnaval pod imenom »psihologija« in ki jih je prvi osnutek podnaslova *Ponovitve* obravnaval kot »neuspeli poskus«. V strukturi Kierkegaardove dialektike se v tem smislu odpira vrtinčasto vase pogrezajoča se shema Kierkegaardove subjektivitete: vrtoglava krožnost, v kateri je po paradoksu vsako najvišje razmišljanje povratek k fundamentu.

Kierkegaardova govorica se lomi v »ustrezni upodobitvi«. Če se upovedovalno dejanje in menjeni premet združujeta v simbolni besedi, se za Kierkegarda »v besedilu 'smisel' ločuje od šifre. Kot šifre afekti vpijejo vase vso polnost imanence, 'smisel' ostaja izven njih kot abstraktni *desidera-*

⁷⁴ Op. I, str. 781.

tum«:⁷⁵ »To delam iz ljubezni do ideje, iz ljubezni do smisla; brez ideje ne morem živeti, ne morem prenesti, da moje življenje nima prav nobenega smisla. Nič, ki ga delam, mu vsekakor daje neki smisel.«⁷⁶

Samo »osmišljanje« je mogoče speljati na prilaščevalni gibanje subjektivitete, ki ga filozof poimenuje z nazivom »dialektika«. Dialektika je subjektivna refleksivnost, ki je v svoji zrcalni igri, v svoji re-fleksiji, v svojem odboju, v dobesednem pomenu izraza »izničila vsako neposrednost.«⁷⁷ Refleksija je kot odsev shranjena v metaforičnem liku zrcala, v notranjosti intéricura, ki ga veliki Danec tako pogosto opisuje.⁷⁸

»Razmerje, ki se postavlja v razmerje« v konstelaciji svoje »druge potence« je dvojnost podobe, ki kopni po smislu. V svojem življenju jo je Kierkegaard uvidel preko tesnobe in melanholije. Toda, kot v spremni besedi, za onega, ki je hotel biti danski princ,⁷⁹ velja, da je v očetu uvideno zrcalo⁸⁰ obenem Zrcalo Besede.

58

⁷⁵ Adorno, str. 113.

⁷⁶ SV I 137

⁷⁷ Prim. Papirer II A 641: »Vse cvetje mojega srca prej ali slej poledeni.«

⁷⁸ Prim. Ponovitev, str. 152–153: »Povzpneš se v prvo nadstropje v s plinom osvetljeni hiši, odpreš vrata, stojiš v sprejemnici. Na levi so steklena vrata, ki vodijo v kabinet. Greš naravnost, si v predsobi. Naprej iz nje sta dve sobi, povsem enaki, s povsem enakim pohištvom, kajti v ogledalu vidiš sobo dvojno. Zadnja soba je zelo okusno osvetljena. Na delovni mizi stoji velik svečnik, lahkoten naslanjač, oblečen v rdeč žamet, stoji poleg nje. Sprednja soba ni osvetljena. Tukaj se bleda mesečina meša z močnejšo razsvetljavo iz notranje sobe. Usedeš se na stol ob oknu, opazuješ velik trg, vidiš sence mimoidočih hiteti prek zidov, vse se spremeni v scensko dekoracijo. Sanjava resničnost sine v globini duše. (...) Pokadil si cigaro; umakneš se nazaj v notranjo sobo, lotiš se dela. Polnoč je proč. Pogasiš luči, prižgeš mali nočni svečnik. Mesečina nemoteno zmaguje. Ena sama, še temnejša senca se prikaže, še dlje traja, da potihnejo stopinje. Brezoblačni nebesni obok gleda tako otožno in sanjavo, kot da je propada sveta konec in se nebo nemoteno ukvarja samo s seboj.«

⁷⁹ Prim. Op., I, s. 438: »vsemu skušam dati 'smisel, a ne jezika', kot Hamlet.«

⁸⁰ Prim. Kriv-nekriv: »Bila sta некоč oče in sin. Sin je tako rekoč zrcalo, v katerem se oče viden; oče pa je za sina tako rekoč zrcalo, v katerem odseva njegova bodoča podoba. Kljub temu sta se oče in sin le poredkoma opazovala s tem v mislih; v glavnem sta se zadrževala v prijetnih in živahnih pogovorih. Včasih pa je oče v tišini postal pred sinom in mu z žalostnim izrazom povedal: 'ubogi sin moj, ti živiš v tihem obupu'.«
