

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 3, 367—376

UDK: 1Kierkegaard:179.7

Besedilo prejeto: 03/2013; sprejeto: 08/2013

Branko Klun

Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu

Povzetek: Čeprav pri Kierkegaardu fenomen obupa, ki ga sistematično analizira v delu *Bolezen za smrt*, ni v prvi vrsti povezan s problemom samomora, pa nam antropološka izhodišča, ponudena v tem delu, omogočajo, da vprašanje samomora zastavimo bolj poglobljeno. Glavni razlog za obup je po Kierkegaardu nezmožnost človeka, da bi v polnosti postal on sam, pri tem pa je merilo pristnega jaza odnos do večnosti oziroma do Boga. Kljub dejstvu, da prevladujoče razumevanje človeka danes ne vključuje razsežnosti večnosti in da se samomor omejuje na avtonomijo človekove svobode, prinaša Kierkegaardova eksistenencialna analiza pomembno metodološko orodje za globlje razumevanje tega fenomena in odpira vprašanje njegovega zgolj sekularnega razumevanja.

Ključne besede: obup, samomor, Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, sebstvo, transcendenca, imanenca

Abstract: **The Issue of Despair and Suicide in Kierkegaard**

Although Kierkegaard does not primarily link the phenomenon of despair to the problem of suicide, his systematic analysis in *The Sickness Unto Death* furnishes anthropological starting points for addressing the question of suicide in depth. The main cause of despair, according to Kierkegaard, is the inability of a person to fully become himself, where the measure of true self is the attitude toward eternity or to God. Though the prevailing present understanding of man does not consider the dimension of eternity and the discussion of the phenomenon of suicide is limited to the autonomy of man's freedom, Kierkegaard's existential analysis brings forth important methodological tools for a deeper understanding of this phenomenon and raises the issue regarding the exclusively secular understanding of suicide.

Key words: despair, suicide, Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, selfness, transcendence, immanence

Vprašanje obupa je ena od središčnih tem Kierkegaardove misli. Čeprav bi utegnili pričakovati, da skrajna zaostritev obupa vodi k problemu samomora, pa ni tako. Tematike samomora se Kierkegaard dotika bežno in priložnostno, zato naslovno vprašanje lahko zbudi napačno predstavo glede povezanosti obeh tem v njegovi misli. Kljub temu se je vredno vprašati, kako lahko Kierkegaardova analiza človeške eksistence in njegova obravnava obupa prispevata h globljemu uvidu

v problem samomora, ki je pogosto posledica skrajne človeške obupanosti. Kakor nakazuje beseda »samomor«, je to »samo-umor« ali »umor sebe samega«, pri tem pa tako »umor« kakor »sebe« (oziroma »jaz sam«) zahtevata poglobljeno filozofsko analizo. Kierkegaard nam s svojo specifično metodologijo in s pretanjeno eksistencialno analizo daje izhodišče, da pri tej tematiki osvetlimo tudi tiste razsežnosti, ki jih običajni empirični pristop sploh ne more zaznati. Spričo obsežnega Kierkegaardovega opusa je treba dodati, da se bo članek glede obravnavane tematike osredotočil na delo *Bolezen za smrt*,¹ vendar pa analize v tej knjigi odsevajo duha celotne Kierkegaardove misli.

1. Metodološko izhodišče Kierkegaardove misli

Podobno kakor pri vsaki veliki filozofski misli temelji tudi Kierkegaardova izvirnost na specifičnosti njegovega metodološkega pristopa. Kierkegaard se odpove pogledu »od zunaj«, ki na način teoretske objektivacije pomeni temelj za prevladujoči »znanstveni« pristop, in na prvo mesto postavi pogled »od znotraj« oziroma življenje, ki ga živimo in opravljamo »od znotraj«. Ta obrat spremeni tudi sam pojem znanja in razumevanja. Medtem ko pri znanstvenem motrenju (gr. *theōria*) govorimo o (domnevno) nevtralnem in »objektivnem« spoznanju svojega »predmeta«, pa je pri razumevanju »znotraj« življenja pomembno življenje samo: da bi namreč dosegli in živeli pristno življenje. Pomembna je »gradnja«² svojega lastnega življenja. V predgovoru k delu *Bolezen za smrt* Kierkegaard (1959, 8; 1987, 47) znanstvenemu spoznanju, ki zahteva distanco in »ravnodušnost« do svojega predmeta, postavlja nasproti drugačen pristop, kakršen si ne prizadeva za nevtralnost, temveč ga mora prežemati »zaskrbljenost« – v našem življenju *nam mora biti pomembno* to življenje, voditi nas morata resnoba in skrb. Takšen pristop Kierkegaard imenuje kar »krščansko življenje« in »krščansko spoznanje«. Kristjan namreč ne more zavzeti ravnodušne drže do sebe in do sveta, še manj lahko njegovo spoznanje postane gola radovednost – ni mu namreč pomembno teoretsko spoznanje, temveč gradnja življenja, gradnja sebe samega.

To je metodološka podlaga, na kateri bo pozneje gradila eksistencialna filozofska misel. Živeta eksistenca je tisto obzorje, v katerem vznikne vsako spoznanje in kamor se tudi vsako spoznanje vrača. To življenje ni statična danost, temveč dinamična dejavnost, ki ne dovoli izstopa iz sebe in nevtralnega opazovanja od zunaj. Zato je vsako spoznanje – tudi če ga omejimo na spoznanje nekega predmeta – obenem dejavnost, ki jo opravlja življenje in ki to življenje tudi povratno določa. Cilj spoznanja je vpet v dejavnost življenja samega, to pa nima drugega cilja, kakor da sebe privede v polnost, v izpolnjenost, čeprav se ta dopolnitev življenja lahko različno razlaga. Ni treba poudariti, kako drugačno je to metodološko izhodišče od običajnega »znanstvenega« pristopa, ki v samopozabi življenja

¹ Slovenski prevod *Bolezen za smrt* (1987, prevedel Janez Zupet) dopolnjujem z nemškim prevodom *Die Krankheit zum Tode* (1959, prevedel Walter Rest), ki je po jezikovni strukturi blizu danskemu izvorniku (*Sygdommen til Døden*).

preučevani fenomen pretvori v svoj predmet in ga motri s stališča neudeležene- ga opazovalca.

Kakšen vpliv imajo ti metodološki razmisleki na vprašanje samomora? Pokaže- jo nam, da tega vprašanja ne moremo obravnavati zgolj z vidika znanstvene objek- tivacije, ki samomor opredeli (»od zunaj«) kot objektivni dogodek (dejanskosti), ko nekdo zada smrt samemu sebi, temveč z vidika živetega življenja, ki to možnost živi »od znotraj«. To ne pomeni, da zapademo subjektivni poljubnosti v primerja- vi z znanstveno objektivnostjo, temveč da tudi v tem pristopu iščemo splošne- ljavna določila za fenomen, ki ga želimo razumeti. Kot zgled takšne fenomenološke analize vzemimo Heideggerjevo obravnavo smrti v delu *Bit in čas* (1986, 249–252). Podobno kakor se iz perspektive živetega življenja (moja lastna) smrt razkriva v svoji paradoksalni danosti kot skrajna možnost eksistence – ki strogo gledano, ne bo nikoli postala *moja* dejanskost (ko moja smrt postane »dejanska«, mene več ni), a me še kako določa v temelju moje biti² –, je tudi možnost samomora nekaj, kar vsakogar zadeva v enkratnosti njegove lastne eksistence. Od tod lahko napra- vimo nekaj vnaprejšnjih sklepov. Pred dejanjem samomora – kot objektivnega dogodka, če ga gledamo od zunaj – nekdo o samomoru razmišlja, se miselno ukvarja s tem, da bo postavil konec svojemu življenju. V tem smislu samomor »živi« v življenju načrtovalca, preden je dejansko storjen. Samomor dela nekdo, ki živi. To pa od nas zahteva metodološki premik, ki težišče prestavi od dejanja (ali dejanskosti) samomora k poprej živetemu razumevanju (možnosti) samomora. To je vprašanje (načina) življenja in njemu ustreznega razumevanja, v katerem samo- mor za nekoga sploh postane možnost in izbira.

V tej perspektivi ima pomembno vlogo vprašanje obupa. Obup, ki se dogaja kot ena odd skrajnih možnosti življenja in njegovega razumevanja, nas na poseben način odpre možnosti samomora. Samomor bi lahko razumeli kot dejanje najglo- bljega obupa, čeprav ne gre pozabiti, da obstaja samomor tudi iz navidezno na- sprotnega nagiba (dovolj je pomisliti na stoično filozofijo), namreč iz povečevanja svoje lastne svobode, ki naj bi v samomoru dosegla svoj najvišji izraz.³ Kierkegaard bi resda tudi takšen samomor povezal z obupom (1959, 38; 1987, 82), vendar pa je treba pred obravnavo obupa pojasniti njegova ključna antropološka izhodišča.

2. Kierkegaardovo razumevanje človeka in »jaz sam«

V delu *Bolezen za smrt*, ki v središče postavlja prav analizo obupa, zgoščeno predloži Kierkegaard v začetku prvega dela svoje antropološke predpostavke. Po Kierkegaardu je človek duh, toda takoj zatem duha opredeli kot (dansko) »sel- vet« (nem. *das Selbst*, ang. *self*), vendar izraz težko neposredno prevedemo v slo-

² Govor o tem, »da nihče ne more doživeti smrti, še preden zares umre«, označi Kierkegaard za »piker materializem« (2005, 63). Podobno v navezavi na Kierkegaarda piše Anz: »Smrt ni zgolj dejanskost smrti. Kot eksistirajoči posamezniki svojo smrt živimo, preden jo umremo.« (1998, 49)

³ Seneka v dejanju samomora vidi »pot svobode« in nadaljuje: »Nič boljšega ni napravil večni zakon, kot da nam je dal le en vhod (*introitus*) v življenje, izhodov (*exitus*) pa veliko.« (1999, 11)

venščino.⁴ »Sebstvo« je namreč preveč umeten pojem, še zlasti zato, ker govorimo o temeljnem izkustvu vsakega med nami, o izkustvu, ki je daleč od vsake abstrakcije: namreč biti »jaz sam«. Toda kako opredeliti to navidezno samoumevnost, da sem jaz »jaz sam«? Kierkegaardova razlaga se zdi težko razumljiva: »Jaz sam« je odnos, ki se obnaša do sebe samega, ali to v odnosu, da se odnos obnaša do sebe samega; »jaz sam« ni odnos, temveč da se odnos obnaša do sebe samega.« (1959, 11 [prevod B. K.]) Čeprav v nadaljevanju človeka opredeli kot sintezo med neskončnim in končnim, med časnim in večnim, med svobodo in nujnostjo, tudi kot sintezo med dušo in telesom, pa vsa ta določila ne dosežejo najgloblje »točke« človeka. Kajti v zadnji instanci človek ni neka navzoča danost (kljub temu da je telesno navzoč v svetu), temveč je »odnos«. To postane razumljivo šele v metodološki perspektivi »od znotraj«, saj sebe doživljam skozi razumevanje in občutenje sebe samega, pri tem govorimo o svojevrstni »enotnosti dvojnosti« tistega, ki razumeva (občuti, doživlja), in tistega, ki je razumljen (občuten, doživet). Drugo ime za to dvojnost je odnos, namreč odnos, ki »se obnaša do samega sebe«. Nastopi torej temeljno razlikovanje med mojo zunanjo telesnostjo, po kateri sem navzoč v svetu in s katero pripadam redu »dejanskosti« (stvarnosti), in notranjostjo, v kateri opravljam svoje življenje (eksistenco) kot življenje duha, v kateri tudi svojo telesnost doživljam »od znotraj« in v kateri »jaz sam« ni nikakršna navzoča dejanskost oziroma stvarnost, temveč je »jaz sam«, zaznamovan z »možnostjo« in s svobodo.

Karakteristika odnosa postane drugo ime za svobodo: to, kdo(-r) sem »jaz sam«, ni nekaj danega in nespremenljivega, temveč nekaj zadanega, se pravi, da moram (jaz) šele postati »jaz sam«. Ker se namreč do sebe lahko vedem na različne načine (v različnih možnostih) in ker je zato odnos opravljanje svobode, lahko živim tako, da (jaz) sploh *nisem* »jaz sam«. Če bi imeli opravka zgolj s fizično danostjo, na primer z drevesom, potem to drevo sploh nima možnosti, da ne bi bilo »ono samo«. Tudi žival, ki nima odnosa do sebe same, *ne more ne* biti ona sama (razen ko to izreče človek, ko, denimo, žival zboli in se ne vede tako, ko ni takšna, kakor je ponavadi ona sama). Človek pa je v samem temelju odnos (temu bi lahko rekli tudi »odprtost«, namreč odprtost sebi samemu) in je zato hkrati svoboda in je hkrati duh (Kierkegaard 1959, 11; 1987, 53), pri tem pa je treba duha razumeti iz notranjega izkustva sebe samega in ne kot nekaj, kar opredelimo iz nasprotja do materialne stvarnosti.

Pri človeku torej to ni preprosto sovpadanje med »jaz« in »jaz sam« (*selvet*) in (jaz) lahko živim, ne da bi bil v resnici »jaz sam«: živim nepristno, nesamolastno življenje. Lahko sem torej tako (oziroma se do sebe vedem tako), kakor da sem *izgubil sebe samega*. Izgubiti samega sebe torej nikakor ne pomeni, da preneham živeti, ne pomeni moje smrti. Toda pri Kierkegaardu ta izguba samega sebe pomeni še hujšo težavo, kakor je smrt.

Opredelitev človeka kot odnosa do sebe samega pa še ni zadnja resnica o človeku. »Jaz sam« je odnos, ki po Kierkegaardu ni (vz)postavil samega sebe; zato je

⁴ Prevajalec Janez Zupet »selvet« prevaja kot »jaz« (Kierkegaard 1987). Težava tega prevoda je izguba razlikovanja med nosilcem izrekanja (»jaz« kot »jeg«, nem. *ich*) in doseganjem »sebe samega« (*selvet*, nem. *Selbst*).

to »izpeljani, postavljeni odnos«, ki ga določa presežni Drugi, to je Bog. Kierkegaard piše, da v tem, ko se jaz sam »vede do sebe samega, se vede tudi do Drugega« (1959, 11). Napačno bi bilo sklepati, da sta to dva ločena odnosa; govorimo o utemeljitvi odnosa do sebe v odnosu do Boga (Derrida 2004, 138), kajti če me je Bog vzpostavil (kot odnos), je s tem dejanjem vzpostavil tudi svoj odnos do mene. Zato ima moj odnos do sebe – v katerem postajam resnično in pristno »jaz sam« – svoje »merilo« v odnosu do Boga, v »moči, ki me je vzpostavila« (Kierkegaard 1959, 12). Za Kierkegaarda bo vsak poskus, da postanem »jaz sam« brez odnosa do presežnosti, v kateri sem utemeljen, obsojen na zaprtost vase. Postavi se namreč vprašanje, ali sem lahko »jaz sam« zgolj v tem vedenju do sebe, saj izgubim možnost, da bi razlikoval med tem, kdaj zares pristno sem (jaz sam), in tem, kdaj izgubim sebe. Če ne obstaja zunanja »mera« – ki pa ni zunanja v smislu zunanjih ljudi, temveč je notranja, ker me je vzpostavila –, po kateri merim doseganje resničnega »sebe«, potem se ujamem v svoj lastni »začarani« krog, v katerem sem tako igralec kakor sodnik obenem.

Prav odnos do presežne moči, ki me notranje utemeljuje, podeljuje meni samemu naravo večnosti in s tem neizmerno resnobo. To, kar in kdor v najglobljem smislu sem (jaz sam), je poklic(-anost) večnosti in ne zgolj začasna igra moje svobode. Pristni jaz (sam) ni svoboda mojega lastnega zasnavljanja, ki jo lahko samovoljno spreminjam, temveč nosi v sebi temeljno odgovornost: odgovornost za »gradnjo« sebe samega, ki se lahko opravlja le kot odgovor, in s tem odgovornost v odnosu do Boga. Toda prav teža te odgovornosti je hkrati vir obupa.

3. Nastop obupa in vprašanje smrti

Zaradi odnosa kot temeljnega določila človeške eksistence smo soočeni s konstitutivno napetostjo med doseganjem »sebe samega« (to bi lahko imenovali tudi doseganje pristnega življenja) in med izgubo svojega lastnega in pristnega »sebe samega«. To nedoseganje sebe je v bistvu podlaga za nastop obupa. Že na samem začetku je očitno, da bo skrajna meja obupa popolna izguba samega sebe (ne biti »jaz sam«) in ne smrt. Po Kierkegaardu smrt ni skrajna in nepresegljiva možnost človeške eksistence – drugače od Heideggerja, ki je »sekulariziral« Kierkegaardovo eksistencialno analizo –, zato nima zadnje besede o življenju. Zato tudi samomor (zadati smrt sebi) ne bo imel takšnega mesta, kakor bi ga utegnili pričakovati. Skrivnost obupa bo globlja od smrti in ne bo vezana nanjo, razen če smrti ne razumemo metaforično, namreč kot »smrt duha« ali izgubo sebe samega.

V *Bolezni za smrt* Kierkegaard razlikuje različne vrste obupa in se z vsako različico ukvarja v natančni analizi. Najprej loči nepristni in pristni obup, pri tem nepristni obup pomeni stanje, ko se obupa v resnici sploh ne zavedamo. Takšen nepristni obup je značilen za mnenje, ki glede obupa vlada v javnosti. Ljudsko ali »vulgarno« (v etimološkem pomenu besede) razumevanje obupa ga obravnava kot začasno stanje, kot bolezen, ki jo je treba premagati. Za zgled bi lahko vzeli obupano dekle, ki jo je zapustil njen izbranec in ki mora premagati obup. Po Kier-

kegaardu je primerjava obupa z boleznijo neustrezna, ker velja bolezen za psihofizični kontekst, nasprotno pa je obup »bolezen duha« (1959, 20), namreč kako postati in biti »jaz sam«. Toda povprečni človek se ne zaveda, da je duh, to se pravi, da ima nalogo, postati »on sam«, in živi v neposrednosti svojih telesnih in duševnih zaznav. Zato je takšen človek, ki obup doživlja le kot prehodno čustveno stanje in pristnega obupa sploh ne pozna, po Kierkegaardu v še bolj »obupnem« stanju. Na tej točki bi se lahko vprašali, ali ni samomor pogosto povezan s takšno vrsto obupa, namreč s skrajno intenzivnim čustvenim stanjem, ki ne prenese svoje lastne bolečine. Problem je, da je v takšnem čustvu duh povsem zasenčen, da se sebe (kot duha) sploh ne zaveda in da zato niti o smrti ne more razmišljati, ker se mu njen dogodek kaže zgolj kot odrešitev trenutne nevzdržne bolečine. Če si dovolimo svoj lastni razmislek, bi lahko dodali, da tedaj ne govorimo o »umoru« (samomoru), temveč o »uboju« samega sebe, pri katerem bi bilo treba razpravljati o stopnji prištevnosti, v kateri je neka oseba.

Toda vrnimo se h Kierkegaardu, ki je kritičen do nepristnega obupa, saj ta obup ne doseže ravni duha. Nepristni obup tudi preprečuje vznik pristnega obupa, pri katerem je človek postavljen pred (nalogo) sebe samega. Ta pristni obup pa ima podobno kakor Kierkegaardov pojem tesnobe ambivalentno vlogo (1998, 54). V sebi resda ni nekaj pozitivnega in zaželenega, vendar pa je njegova pozitivna vloga v tem, da je zmožen človeka prebuditi v njegovi poklicanosti, da postane »on sam«. Zato pravi Kierkegaard, da obup ni zdravilo in da bo pristna eksistenca (pristni »jaz sam«) premagala obup, pa vendar je obup »strašna prednost« za človeka: »Možnost te boleznij [namreč obupa, op. B. K.] je človekova prednost pred živaljo /.../, da je duh.« (1959, 12; 1987, 54–55)

Pristni obup ima po Kierkegaardu dve temeljni obliki, ki se razlikujeta glede na človekov odnos do Boga. Človek lahko zanika presežnost, ki naj bi ga vzpostavila, in zato do nje ne razvije odnosa. Takšen človek se sooči z obupom zgolj na ravni odnosa do sebe. Drugače Kierkegaard o obupu najprej razpravlja na ravni njegovih raznolikih oblik, ki so v neposredni povezavi z antropološkimi določili človeka (obup kot pomanjkanje končnosti, kot pomanjkanje neskončnosti, kot pomanjkanje nujnosti in kot pomanjkanje možnosti), vendar pa je resnični govor o obupu možen šele ob upoštevanju, v kolikšni meri in v kakšni obliki se ga človek zaveda. Stopnja zavedanja ustreza stopnji duha in kot posledica tega tudi »stopnji« sebe samega (to pomeni, da biti »jaz sam« v sebi nosi kvalitativno stopnjevitost). »Sploh pa je zavedanje, to pomeni samo-zavedanje, odločilno v odnosu do sebe samega. Več je zavedanja, več je sebe.« (1959, 24)

Na nižji stopnji zavedanja se obupani ne zaveda, da »jaz sam« v sebi nosi prvo večnost, da je sinteza med časnim in večnim. V tej odsotnosti vsake povezave z večnim Kierkegaard vidi razlog za lahkotni odnos do samomora.

»Zaradi tega dejstva je pogan [...] tudi tako čudno lahkomišelnost gledal na samomor in ga celo hvalil, medtem ko je za duha najodločilnejši greh, saj je tak pobeg iz življenja upor proti Bogu. Pogan ni poznal duhovne razse-

žnosti sebe samega, zato je tako gledal na *samomor*; in to isti pogan, ki je nravstveno strogo obsojal krajo, nečistost ipd. Manjkal mu je temelj za presojo samomora, ker mu je manjkal odnos do Boga in do sebe samega. Po čisto poganskem pojmovanju je samomor nekaj nebistvenega, nekaj takega, kjer vsak lahko napravi, kot se mu zdi, ker se ne tiče nikogar drugega.« (1959, 38; 1987, 82 [spremenjen prevod])

Vprašanja večnega ne smemo omejiti zgolj na krščanskega Boga – in prav to stori tudi Kierkegaard, ki naslednjo stopnjo obupa povezuje z zavestjo, da je v meni nekaj večnega, pa vendar nočem biti »jaz sam«. Tudi tokrat uvede nadaljnje razlikovanje. Prvič, nočem biti jaz sam zaradi izkušnje svoje šibkosti. Govorimo o obupanosti, ki bi jo lahko povzeli kot »ne morem« biti.⁵ Ta izkušnja nezmožnosti in nemoči lahko zadeva nekaj zemeljskega ali pa jo doživljamo v odnosu do večnega. Drugič, nočem biti jaz sam zaradi kljubovalnosti. Tedaj nastane dialektično nasprotje, ko nekdo *hoče* kljubovalno vztrajati v tem, kar je, čeprav se to razkriva kot nepristni »on sam«. Ta obup »hoče biti v sovraštvu do življenja, pri vsej svoji bedi hoče biti sam svoj« (1987, 104). Kierkegaard je zaslutil, da je to najzahtevnejša stopnja obupa, kajti njegovo ovrednotenje je možno šele, ko takšen človek merilo za svoj pristni jaz dobi iz odnosa do presežnosti. Toda prav to kljubujoče zavrača in se hoče tej presežnosti postaviti po robu, hoče biti sam svoje merilo in zato tudi ne sprejme, da bi njegovo stanje opisali kot obup.

Druga oblika pristnega obupa, ki za Kierkegaarda pomeni stopnjevanje zavedanja in s tem duha, pa je obup, ki se pokaže glede sebe v odnosu do Boga. V religiozni razsežnosti je obup opredeljen kot greh, pri tem pa greh ni neko enkratno dejanje, temveč stanje človeka pred Bogom, *coram Deo*. Šele pred Bogom in v odnosu do Boga je tudi »jaz sam« razodet v vsej svoji veličini. Bog postane merilo za mene samega. Toda prav človekovo nedoseganje tega najglobljega »jaz sam« – to obenem pomeni grešnost – je izkušnja obupa, pri katerem obupani resda hoče biti on sam (na povsem drugačen način kakor kljubujoče vztrajanje v zaprtosti vase). Pomembna je »gradnja« sebe samega: nisem samozadostni in vase zaprti »jaz sam«, temveč sem utemeljen v odnosu do presežnosti, ki me omogoča, ki omogoča moj pristni jaz. Ker pa pri doseganju sebe vedno znova padam, ker vedno zaostajam za »seboj samim«, me spremlja stanje obupanosti. Tega obupa ni mogoče premagati s stopnjevanjem svojega lastnega truda, z razvijanjem etičnih odlik in vrlin. Edino, kar po Kierkegaardu lahko ozdravi obup, je vera. Vera pomeni zaupanje Bogu, zaupanje, da je on tisti, ki je najgloblji temelj in hkrati najgloblja potrditev mene samega. Vera središče iz mene prenese v Boga, toda prav v tej razlastitvi pridobim svoj resnični »jaz sam«. Izkoreninjenje obupa, ki je »obenem formula za vero«, opiše Kierkegaard kot tisti način življenja, v katerem »v vedenju do sebe samega in v hotenju, da bi bil jaz sam, temeljim prosojno v moči, ki me je vzpostavila« (1959, 40) Odnos do sebe in do Boga se ne izključujeta, am-

⁵ Kierkegaard med šibkosti uvršča tudi tisto obliko obupa, ko se nekdo zapre vase in postane »nedostopen« (1959, 55). Ta zaprtost, ki se ne želi zaupati drugemu in v kateri se zrcali popolna osredinjenost nase brez odnosa onkraj sebe, pomeni za Kierkegaarda posebno nevarnost za samomor.

pak dopolnjujeta. Tako razumljena vera je uresničitev mene samega, je večnost (večni »jaz sam«), ki jo delam in živim v času.

Obup ni bolezen, ki bi se kakor telesne bolezni končala s smrtjo – če smrt razumemo kot konec zemeljskega življenja. Za Kierkegarda je duh – in s tem »jaz sam« – večni; to bi lahko razlagali tudi takole: vsak med nami ima nalogo pred vso večnostjo in za vso večnost, da »najde«, da »doseže« samega sebe. Obup je bolezen duha, »bolezen jaza«, ki omaguje nad nezmožnostjo doseganja sebe in ki si celo želi samouničenja, čeprav kot večni tega ne more doseči in zato svoj obup še pogloblja. Bolezen za smrt torej pomeni mučni paradoks, »ko večno umiraš, in vendar ne umreš« in je brezup »v tem, da tu niti zadnjega upa, smrti, ni« (1987, 57). Z vidika religiozne eksistence smrt nima zadnje besede in ni primarna negacija življenja. Veliko bolj nevarna je drugačna »izguba« življenja – izguba sebe samega, ne postati jaz sam. Moja smrt ne more izbrisati mojega pristnega jaza, nasprotno pa lahko jaz sam tudi smrt napravim za svoje pristno dejanje. Toda to dejanje nikoli ne more biti samomor. Za Kierkegarda je samomor možen le, če nisem v odnosu do Boga, kajti drugače se zavedam, da je umor samega sebe upor proti »moči, ki me je vzpostavila«; niti smrt me ne odtrga od odgovornosti, ki jo nosim do sebe samega.

4. Onkraj religiozne paradigme

Ali Kierkegaardova razmišljanja lahko prestavimo v sodobni čas, ko vemo, da ima težave s sprejemanjem presežne »moči«, ki naj bi bila temelj mene samega? Takšno eksistencialno analizo, ki je poskusila človekovo eksistenco razložiti zgolj iz nje same in kot odnos do sebe same, ne da bi iskala globlje utemeljitve v presežnosti, je napravil že Heidegger. Toda ob tem je zanimivo, da se Heidegger samomora sploh ne dotakne, čeprav dobi pri njem prav smrt mesto novega »absoluta«. A Heidegger je aktualiziral mnoge Kierkegaardove eksistencialne »kategorije« in s tem pokazal na moč njegovih analiz. Podobno se Kierkegaardova metodologija in pojmovno orodje lahko uporabita tudi danes pri vprašanjih, ki zadevajo nastop samomora. V sklepu želim predložiti zgolj nekaj možnih iztočnic.

Vsak samomor je zavračanje samega sebe. To zavračanje človek živi, preden napravi samomor. Zavračanje sebe razodeva obup nad seboj, ki v bistvu pomeni nezmožnost, da bi bil »jaz sam«, da bi pristno bil. Izguba samega sebe oziroma nepristno eksistiranje temelji na nekem določenem razumevanju – kajti razumevanje (ki hkrati uteleša vedenje do sebe) je neločljivo povezano z življenjem, oboje pa se lahko dogaja na različne načine; to je drugo ime za človekovo svobodo. Ko živim nepristno, ko izgubim samega sebe, vem: obstaja možnost – in to možnost (mene samega) sem celo dolžan izbrati –, da bi bil drugače, da bi živel v pristnem smislu in bi v resnici postal jaz sam. Obup se vedno pokaže kot posledica pretiranega razkoraka med dejanskim stanjem mojega »padlega« življenja in poklicanostjo k moji pristnosti; pri tem bi Heidegger poudaril pomen vesti, ki me kliče iz moje »zapadlosti« (*Verfallen*) k »samolastni« eksistenci (*Eigentlichkeit*) (1986, 271).

Problem nastopi prav glede vprašanja vesti oziroma kriterija, kako sploh lahko prepoznam svojo eksistenco kot pristno, kdaj sploh lahko rečem, da zares postajam »jaz sam«. Na mojo presojo lahko odločilno vplivajo drugi ljudje in njihova vrednotenja. Doseganje samega sebe bom tedaj meril glede na sprejetost ali zavračanje pri drugih (problem javnega zavračanja je pogosto razlog za samomor). Heidegger to odvisnost od drugih napravi za ključni problem na poti k samolastnosti. Namesto drugim moram prisluhniti svoji lastni vesti. Toda na tej točki bi bilo Kierkegaardovo vprašanje več kakor upravičeno: ali sem res lahko sam merilo sebi ali pa je mera za moj lastni jaz odnos do presežnosti? Ali je mera moja začasna eksistenca, ki nima nobene opore v absolutnem, ali pa imam odnos do večnosti, ki me postavlja pred povsem drugačno odgovornost do sebe?

Ko govorimo o večnosti, tega ne gre razumeti, kakor da obstaja brezčasni ideal (mene samega), ki mi je vnaprej postavljen kot cilj mojega življenja. Govorimo o obrnjeni perspektivi: iz svojega dejanskega življenja sprejemam odločitve, ki imajo »večni« pomen. V prizadevanju, da postanem jaz sam, z vsakim odločanjem za vse večne čase določam, kdo sem (tudi če ne verjamem v posmrtno življenje). S tega vidika bi samomor pomenil: odvzamem si možnost, da se v prihodnosti še naprej določam, da se v večnost »zapišem« drugače, morda bolj pristno in bolj zvesto samemu sebi.

Kierkegaard ima prav, ko ugotavlja, da brez misli na večno in na presežno težko utemeljemo neupravičenost samomora. »Če bi hoteli s poganškega stališča svartiti pred samomorom, bi pri tem morali napraviti velik ovinek, da bi pokazali, da z njim kršiš svoje obveznosti do drugih ljudi.« (1987, 82) Prav posledice, ki jih je drugim prizadejal tisti, ki si je vzel življenje (npr. trpljenje), in njegov »izstop« iz obstoječih obvez (npr. neizpolnitev obljub), so razlogi, ki se uporabljajo v sodobni razpravi o samomoru (Stoecker 2006). Toda Hume (2005) v svojem znamenitem eseju *O samomoru*, ki je izšel leta 1783, po njegovi smrti, opozarja na nasprotno, da namreč tisti, ki je storil samomor, lahko razbremeni druge in tedaj socialni zadržek nima teže. Celo Kant, ki svojo moralno utemelji na avtonomiji uma, ne more brez presežnosti, ki jo poveže s prav tem umom. Kategorični imperativ mi prepoveduje samomor, ker bi s tem sebe degradiral v sredstvo (Kant 2005, 45). Če nimam presežne »mere«, če sem v zadnji instanci odgovoren zgolj samemu sebi, potem prosto razpolagam s seboj. Toda postavi se vprašanje, ali sem v tej navidezni avtonomiji na pristni način »jaz sam« – ali pa je to v resnici stanje obupa, kakor bi trdil Kierkegaard.

Reference

- Anz, Wilhelm.** 1998. Kierkegaard on Death and Dying. V: Johathan Rée in Jane Chamberlain, ur. *Kierkegaard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Derrida, Jacques.** 2004. *Dar smrti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- Hume, David.** 2005. *Of Suicide*. Great Ideas. New York: Penguin.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kierkegaard, Sören.** 1959. *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern*. Frankfurt am Main: Fischer. Slovenski prevod, *Bolezen za smrt*. Celje: Mohorjeva družba, 1987.
- . 1998. *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Seneca, Lucius Annaeus.** 1999. *Philosophische Schriften*. 4. zv. Darmstadt: WBG.
- Stoecker, Ralf.** 2006. Ein wirklich ernstes philosophisches Problem: Philosophische Reflexionen über den Suizid. V: *Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 45, št. 3:4–23.