

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 74 (2014) 2, 201—213
 UDK: 177.6:1Kierkegaard
 Besedilo prejeto: 05/2014; sprejeto: 06/2014

Bojan Žalec

Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi v okviru Kierkegaardovega opusa. Njegova dela nam omogočajo razlikovanje dveh modelov ljubezni: veroliki model (*Strah in trepet*), ki ga zagovarja Sharon Krishek, in model božjega filtra (*Dejanja ljubezni*), ki ga zagovarja John Lippitt. Avtor meni, da je prvi model ustrežnejši. V drugem delu razloži, da lahko ob Brentanovi mereološki teoriji podstati in pritičke pojasnimo odnos med božjo ljubeznijo in vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvirni znanstveni prispevek članka. V tretjem, zadnjem delu avtor povzame svoja dognanja in jih dopolni z ugotovitvami o ljubezni kot služenju in načinu za izboljšanje oseb.

Gljučne besede: Kierkegaard, združljivost neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi, veroliki model ljubezni, model božjega filtra, brentanovska mereološka ontologija kierkegaardovskega verolikega modela ljubezni, samozanikanje, samoafirmacija, božja podoba.

Abstract: **Love as unity of variety: a Kierkegaardian view**

The article addresses the question of compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love. This is done in the frame of Kierkegaard's opus, which allows us to distinguish between two models of love: faith-like model (*Fear and Trembling*), defended by Sharon Krishek, and the model of 'God's-filter' (*Works of Love*), defended by John Lippitt. The author considers the first model more appropriate. In the second part he explains it is possible by means of Brentano's mereological theory of substance and accident to account for the relation between God's love and faith, non-preferential love and preferential love, which is also the main original scientific contribution of the article. He concludes by summarizing his findings and supplementing them with further thoughts on love as service and as a way for making persons better.

Key words: Kierkegaard, compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love, faith-like model of love, model of 'God's-filter', Brentanian mereological ontology of Kierkegaardian faith-like model of love, self-denial, self-affirmation, image of God

1. Uvod

V tem prispevku bom predstavil razpravo – v okvirih Kierkegaardove misli – o bistvu ljubezni in združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi. Od vseh Kierkegaardovih knjig je za to razpravo najpomembnejše njegovo delo *Dejanja ljubezni* (1847). Poleg tega velja omeniti *Strah in trepet* (1843), za tem pa še *Ali – ali* (1843), *Trije spodbudni govori* (1843), pa tudi *Filozofske drobtinice* (1844). Od naših sodobnikov so za ta prispevek najpomembnejši spisi treh anglosaksonskih avtorjev oziroma avtoric: M. Jamie Ferreire, Johna Lippitta in Sharon Krishek.

Članek ima tri glavne dele.

1. V prvem delu predstavim stališče Sharon Krishek. Ta predstavitev vsebuje oris njenega verskega modela ljubezni, ki ga je razbrala iz Kierkegaardovega dela *Strah in trepet*, kritiko Kierkegaardovega stališča o ljubezni iz *Dejanj ljubezni*, pa tudi kritiko izvajanj Lippitta in Ferreire, ki bolj ali manj branita sprejemljivost Kierkegaardovega stališča iz *Dejanj ljubezni*. Prav tako ob tem predstavim kritiko Lippittove zamisli – pojasnitve ljubezni z metaforo božjega filtra, ki jo je predložila Krishekova.
2. V drugem delu prikažem idejo, da lahko Brentanovo teorijo o podstatih in pritiki uporabimo za pojasnitev odnosa pri Kierkegaardu med božjo ljubeznijo, vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvorni znanstveni prispevek tega članka.
3. V tretjem delu bom svoje izvajanje povzel in dodal nekaj opazk o ljubezni kot služenju, o njeni zastojnosti in o njej kot sredstvu za izboljšanje oseb.

Najprej bo prikazana bistvena razlika med Krishekovo, ki zagovarja veroliki model ljubezni, in Lippittom, ki zagovarja model božjega filtra.

1. Ljubezen do bližnjega je za Krishekovo kakor pritličje: to je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec ali celo sovražnik).
2. Tako Lippitt kakor Krishekova se strinjata, da morajo biti (prednostne) ljubezni očiščene in da potem lahko skupaj obstajata ljubezen do bližnjega in prednostna ljubezen. Krishekova pa se z Lippittom razhaja glede narave tega očiščenja.
 - a. Lippitt: prednostne ljubezni očisti ljubezen do bližnjega;
 - b. Krishekova: ljubezen očisti dvojno gibanje vere.

Naj za konec uvoda dodam še nekaj izrazoslovno-prevodnih informacij, kratek slovarček Kierkegaardovih danskih izrazov za ljubezen (in različne oblike te ljubezni), ki bodo olajšale nadaljevanje in razumevanje tega besedila.

Kjerlighed = ljubezen, neprednostna ljubezen

Elskov = erotična ljubezen, čutna ljubezen, romantična ljubezen

Veskab = prijateljstvo

Kjerlighed til Naeste = ljubezen do bližnjega

Forkljerlighed = prednostna ljubezen

Gud er Kjerlighed = Bog je ljubezen

Kierkegaard včasih o *Kjerlighed* (npr. v *Dejanjih ljubezni*) govori tudi kot o krščanski ljubezni in kot o duhovni ljubezni.

2. Dva Kierkegaardova modela ljubezni

Krishekova (2014, 160 ss) opozarja na dva problema v *Dejanjih ljubezni*.

1. Trditev, da je ljubezen do bližnjega model za vse druge ljubezni. To je problematično, ker pri ljubezni do bližnjega obstaja istovetnost med vrednoto in obravnavo. Pri prednostnih ljubeznih pa se najdejo dodatne plasti, ki dajejo po eni strani specifičnost prednostnim ljubeznim, po drugi strani pa porušijo identiteto med vrednoto in obravnavo. Po Krishekovi iz zahteve, naj bo ljubezen do bližnjega model za vse prednostne ljubezni, in ob predpostavki, da mora biti tudi prednostna ljubezen uspešno modelirana po ljubezni do bližnjega, (implicitno) sledi, da so ti dodatni sloji, ki naredijo prednostne ljubezni specifične, odvečni, nebitveni ali celo moralno problematični. Vendar pa, kakor sem že omenil, prav ti dodatni sloji, ki jih izloča zahteva po modeliranju po ljubezni do bližnjega, delajo prednostne ljubezni posebne. Zato se znajdemo pred problemom: ali moramo opustiti zahtevo, da morajo biti vse prednostne ljubezni modelirane po ljubezni do bližnjega, ali pa moramo ugotoviti, da takšno modeliranje pravzaprav pogoltne prednostne ljubezni. V tem smislu lahko prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega obstajata samo ločeno, ne pa zliti v neko enoto. Nekaj ali nekoga lahko ljubimo ali prednostno ali kot bližnjega, oboje hkrati pa ni možno. Ker je nerealno pričakovati, da se lahko ljudje odpovemo prednostnim ljubeznim, če je to sploh smiselno, se zahteva po tem, da mora biti vsaka prednostna ljubezen modelirana po ljubezni do bližnjega, izkaže za neustrezno.

2. Ko Ferreira (2001) sprejema Kierkegaardovo stališče (iz dela *Dejanja ljubezni*), da so prednostne ljubezni manifestacije ljubezni do bližnjega, poskuša ohraniti razlike med njimi kot razlike v odzivnosti na potrebe ljubljene osebe. Odzivnost na potrebe – drugače od različnih čustvenih zadržanj pri različnih oblikah prednostne ljubezni – ni problematična z vidika enakosti različnih oblik ljubezni. Vendar pa Krishekova ugovor zastavi v obliki vprašanja: ali je ta razlaga resnično v skladu z našo izkušnjo? Ali lahko razložim razliko med ljubeznijo do tujca in ljubeznijo do svoje žene zgolj z upoštevanjem tega, kar vsak od njiju želi ali hoče od mene?¹ Njen odgovor je negativen, kajti meni, da mora pomemben del pojasnitve specifičnih razlik med različnimi (oblikami) ljubezni upoštevati ne samo to, kar ljubljeni hočejo od mene, ampak tudi to, kar jaz potrebujem ali želim oziroma hočem od njih.

¹ Tu govorimo o neke vrste »zlatem pravilu«: ljubezen do bližnjega daje vsakomur po njegovih potrebah (kolikor zmore), in to mora veljati tudi za prednostne ljubezni, ki so dobre, se pravi modelirane po ljubezni do bližnjega.

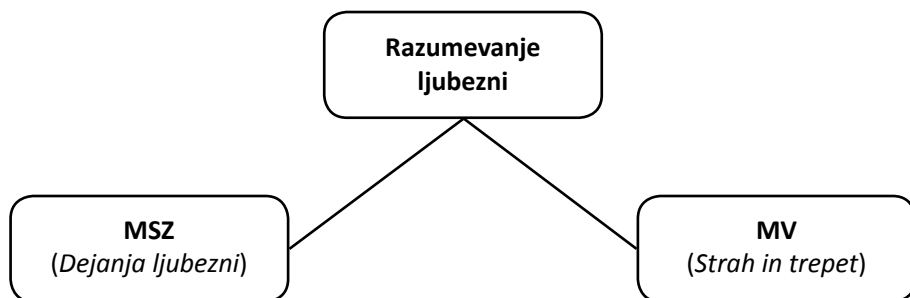
Toda Kierkegaard (v *Dejanjih ljubezni*) ni ravno naklonjen takšni pojasnitvi, opozarja Krishekova, in to je konsistentno z njegovo opredelitvijo ljubezni do bližnjega kot samozanikanja: »Krščanska ljubezen je samozanikajoča ljubezen.« (Krishek 2014, 160). Če je ljubezen do bližnjega, ki je po Kierkegaardu model za vse ljubezni, zdaj razumljena oziroma opredeljena tako, kakor da temelji zgolj na samozanikanju (kakor nakazuje Kierkegaardovo identificiranje), potem ne preseneča, da je ohranjenega malo prostora za ljubezni, ki so več kakor samozanikanje. To pa nas privede do drugega problema, ki ga Krishekova odkriva v *Dejanjih ljubezni*: prevelika prevlada, če že ne izključnost, ki jo Kierkegaard v svojem razumevanju ljubezni pripisuje samozanikanju.

Krishekova pri tem izrecno opozarja, kako se povsem strinja, da je samozanikanje bistveni moment prave ljubezni. Problematično pa se ji zdi stališče, po katerem je samozanikanje najpomembnejša prvina ljubezni (kakor to sugerira Kierkegaard). Če želimo ohraniti legitimnost in pomen ter smiselnost prednostne ljubezni, potem ne moremo trditi, da je samozanikanje najbolj osrednji ali celo edini del prave ljubezni, kajti prednostna ljubezen zahteva korak onkraj samozanikanja, zahteva samoafirmacijo. Če samozanikanje zahteva premestitev pozornosti oziroma osredotočenosti s sebe na drugega, potem samoafirmacija pomeni prečiščeno vrnitev k sebi.

»To očiščenje pomeni motriti in se odzivati na lastno hotenje, želje in težnje na prenovljen način (zmerno, zavestno in preiščeno). Pravzaprav se zanikanje in odpravljanje nečesa (v tem primeru lastnega jaza) in *prejemanje le-tega nazaj* v prenovljeni in ustrežnejši obliki, razlikuje od modela ljubezni, ki ga je Kierkegaard predstavil v *Dejanjih ljubezni*. Vendar pa je tudi to kierkegaardovski model, in sicer *model vere*, ki ga predstavi v delu *Strah in trepet*.« (161)

Po Krishekovi je model vere zanimivo povezan z ljubeznijo in lahko prispeva k zadovoljivemu razumevanju ljubezni.² Krishekova potemtakem trdi, da Kierkegaardov opus ponuja dva načina razumevanja (in pojasnitve) ljubezni:

1. z modelom samozanikanja (MSZ);
2. z modelom vere (MV).



² Krishekova model vere in njegovo povezanost z ljubeznijo podrobno obravnava v Krishek 2009, v Krishek 2014 (161–6) pa zgolj oriše njegove najpomembnejše značilnosti in prvine.

Kierkegaard trdi, da mora oseba, če naj ima vero, iti skozi proces oziroma do-gajanje resignacije (ali odpovedi). Pri Abrahamu, očetu vere, je predmet njegove odpovedi njegov ljubljeni sin Izak. Resignacija kot bistvena prvina vere zahteva, da se odpovemo »vsemu«, vsemu, kar imamo v lasti, vsemu, kar nam nekaj pomeni, vsemu, kar *ljubimo*. Kaj to pravzaprav pomeni? Krishekova odgovarja tako-le: Človeško življenje je bolj ali manj »nepomembno« in končno. To dejstvo ustvarja neko določeno senco, ki se razteza čez (skorajda) celotno naše življenje. Kierkegaardovska resignacija pomeni brezkompromisno soočenje s to senco. Vitez resignacije dojema vse kakor na neki način izgubljeno zanj in kakor nekaj, kar se upira kakršnikoli zanesljivosti. Vendar pa po drugi strani resignacija ni nikakršno nihilistično ali pesimistično stališče, ampak ponižno zadržanje. Pomeni, da se zavedamo: nismo gospodarji tistega, kar se včasih označuje z besedno zvezo »naše reči«, ampak vse, kar imamo in kar bomo imeli, in vse, kar si želimo, pripada Bogu in je zavezano božji volji. Vitez resignacije si po eni strani (seveda) strastno želi predmeta svoje odpovedi (npr. Izaka) in je potemtakem globoko žalosten zaradi njegove (dejanske ali potencialne) izgube. Vendar pa po drugi strani priznava, brez grenkobe ali zamere, da ne pripada njemu odločitev, kdaj in kako in kaj mu bo dano oziroma odvzeto (161–162). Resignacija pomeni globoko razumevanje, da je življenje najprej in predvsem oblikovano v skladu z božjo voljo in da vodi k od-kritosrčni in popolni zavezanosti njej. Glede na takšno razumevanje resignacije Krishekova predlaga razumevanje vere kot zmožnost, zaupati volji Boga. Takšna vera omogoča verniku, da najde smisel v rečeh, glede katerih je oropan kake trdne in zanesljive posesti. Kierkegaardovska vera nam omogoča, da živimo pravilno in smiselno življenje kljub izgubam in časovni omejenosti oziroma končnosti in kljub temu da se nam vsak trenutek lahko »zgodí Izak«.

Kako je vse to povezano z ljubeznijo? Vernikova naloga je, da ugotovi, kakšna je božja volja, kaj Bog hoče od njega, kakšno bitje naj postane. Vernikova volja mora slediti in se poskušati čimbolj oblikovati v skladu z božjo voljo. Iz povedane-ga pa je že razvidno, da je v ljubezni na način vere samoafirmacija že vključena v našem odnosu z Bogom, to pa pomeni, da je *eo ipso* vključeno tudi že očiščenje. Oblikovanje sebe v skladu z božjo voljo vključuje afirmacijo prizadevanj, ki so osre-dotočena na samega sebe, ki pa so po Krishekovi nujna za prednostne ljubezni. V okviru verskega modela ljubezni potemtakem za obstoj pravih in specifičnih prednostnih ljubezni ni nobenih ovir.

Krishekova (glede na zagovarjanje verskega modela) predlaga drugačen status ljubezni do bližnjega, kakor ga ima ta ljubezen v okviru modela iz *Dejanj ljubezni* oziroma pri Ferreiri in pri Lippittu. Poudari dve točki (162–3):

1. Ljubezen do bližnjega ni »edina« in vsa ljubezen, čeprav je nepogrešljiv del vsa-ke prave ljubezni. Krishekova jo primerja s pritličnim delom hiše, na katerem pa lahko zgradimo zelo različna nadstropja.
2. Res je, da v ljubezni do brezdomca ali tujca čustvena vpletenost osebe, ki ljubi, pa tudi njene težnje in nagibi ne igrata ne vem kako pomembne vloge. Vendar celo v takšnem primeru čustvena vpletenost ljubečega presega golo samozani-

kanje. V empatiji na primer doživljamo bolečino bližnjega in lahko tudi zadovoljstvo ob misli, da smo prispevali k blaginji drugega. Skratka, bitje ljubečega je tudi v omenjenih (»čistih«) primerih ljubezni do bližnjega vpleteno na način, ki presega golo samozanikanje.

Lippitt (2012) pripisuje Krishekovi stališče, da prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega ne moreta obstajati skupaj, da ne dopuščata druga druge. Pa drugi strani pa Lippitt sam zagovarja možnost in dejanskost omenjenega soobstajanja. Da bi to dokazal, je uporabil metaforo božjega filtra: Bog je nekakšen filter, skozi katerega mora iti vsaka naša ljubezen. Glavna komponenta tega filtra je, da je drugi najprej in predvsem bližnji. Lippitt takole pojasnjuje svoj model (Lippitt 2012, 195): Zamislimo si, da imamo gosta in si ta gost želi mešanico pomarančnega in grenivkega soka, vendar pa ne mara koščkov sadja, ki so v edinih tetrapakih s tema sokovoma, kar jih imamo doma. Problem lahko rešimo tako, da pretočimo tako pomarančni sok (prednostna ljubezen) kakor grenivkin sok (ljubezen do bližnjega) skozi filter. Tako grenivkin kakor pomarančni sok sta v svoji »prečiščeni obliki« vsebovana v tekočini v kozarcu za gosta. Ta tekočina je specifična manifestacija prednostne ljubezni, v kateri osebo, ki jo prednostno ljubim, istočasno vidim kot svojega bližnjega. Po drugi strani pa bi lahko interpretacijo Krishekove – po Lippittovem mnenju (s to njegovo interpretacijo njenega lastnega stališča pa se Krishekova ne strinja) – lahko predstavili, kakor da sta prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega kakor olje in voda. Po Lippittu si Krishekova ne more predstavljati, kako bi lahko eno dopuščalo drugo. Krishekova je takšno interpretacijo svojega stališča zavrnila, in to zelo prepričljivo.

Lippitt tako kakor Krishekova postavlja ljubezen do bližnjega kot model za pravo ljubezen. Vloga ljubezni do bližnjega kot filtra je, očistiti konkretne primerke prednostne ljubezni kakršnihkoli škodljivih primesi, vendar pa pri tem ne odstraniti specifičnosti prednostne ljubezni (prav zaradi njih so to primerki prednostne ljubezni).

Lippitt tako ponuja rešitev za problem, ki ga po njegovem mnenju Krishekova ni rešila. A to po Krishekovi ne drži, saj je predstavila model verolike ljubezni, ki dopušča sožitje med prednostno ljubeznijo in ljubeznijo do bližnjega. Ljubezen do bližnjega je po Krishekovi kakor pritličje: je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec, prijatelj ali sovražnik). Krishekova priznava, da je pri neprednostnih ljubeznih »ta temeljna ljubezen« dejansko oblikovana v skladu s potrebami nekega bližnjega (kakor to trdi Ferreira (2001)). Vendar ko govorimo o prednostni ljubezni, se druge plasti čustvenih in praktičnih dispozicij, ki so edinstveno značilne za omenjene prednostne ljubezni, pridružijo ljubezni do bližnjega in podelijo tem ljubeznim njihovo specifično naravo (Krishek 2014, 164).

Kierkegaard ni izključeval prednostnih ljubezni kot takšnih, ampak ga je predvsem zanimalo, kako lahko pravilno ljubimo. Lippitt v tem pogledu trdi, da mora biti vsaka ljubezen očiščena in da potem lahko soobstajajo razne oblike ljubezni,

tudi ljubezen do bližnjega in prednostne ljubezni. S tem se strinja tudi Krishekova, z Lippittom pa se razhaja glede narave tega očiščenja: Lippitt (po Kierkegaardu iz *Dejanj ljubezni*) predlaga model božjega filtra. Po modelu verolike ljubezni, ki ga predlaga Krishekova, pa ljubezen očisti dvojno gibanje vere in ne ljubezen do bližnjega. Po Krishekovi ima ta model dve prednosti (165–6):

1. V nasprotju s Kierkegaardovo neustrezno identifikacijo ljubezni do bližnjega s samozanikanjem model verolike ljubezni z dvojnim gibanjem vere ((samo)zanikanje in (samo)afirmacija) (do)pušča prostor za prednostne ljubezni, ki gredo onkraj samozanikanja.

2. Kierkegaardova »zahteva«, da je ljubezen do bližnjega enaka do vseh (se pravi: neizključujoča), je upravičena. Vendar pa se po drugi strani prav zato ne more uporabiti kot model za prednostne ljubezni, ki niso enake in neizključujoče. Nasprotno pa model verolike ljubezni ne postavlja enakosti kot posebnega pogoja za pravo ljubezen in omogoča razumevanje, kako so lahko prednostne ljubezni, ki so po svoji naravi neenake, vendarle čiste in potemtakem resnične ljubezni. Tvorba ljubezni kot podobe vere torej upošteva potrebnost priznavanja pomena bistvenih lastnosti prednostnih ljubezni: to sta izključujočnost in samoafirmacija. Takšen alternativni model lahko med vrsticami razberemo v delu *Strah in trepet*, ki ne glede na vse drugo vendarle izrazito postavi bralcu pred oči tudi veličino predmetnih ljubezni (npr. ljubezen očeta do sina) in jih s tem ne izrinja na obrobje, ampak prednostne ljubezni (primerek), prav nasprotno, v nekem smislu postavlja v samo središče.

3. Prednosti verolikega modela: ne le samozanikanje, ampak tudi samoafirmacija (postajanje božje podobe)

Bistvo ljubezni – v smislu *agapē* – je služenje. Vendar pa se postavlja vprašanje, komu, v končni instanci, služimo.

V okviru modela verolike ljubezni je to popolnoma jasno: Bogu.³ Služenje Bogu pa že implicira, da se ne le odpovedujemo, zatajujemo, zanikamo, odrekamo, ampak da se tudi razvijamo, uveljavljamo, da gojimo prednostne ljubezni (ki so po svoji naravi neenake in izključujoče) itd. Vse te izključujoče, prednostne, samoafirmativne in podobne reči so potrebne, če hočemo postati (posebna, unikatna) bitja, kakršna Bog želi, da postanemo. Vrhovno merilo prave ljubezni nista samozanikanje in enakost do vseh, ampak ljubezen do Boga, ki je v doslednem in brez-pogojnem spoštovanju njegove volje in s tem njegove želje, kakšni in kdo naj bomo oziroma postanemo.

V verolikem modelu ljubezni je to popolnoma jasno in poudarjeno in (tudi) zato se mi zdi ta model ustrezen. Poleg tega je tudi v skladu s Kierkegaardovim zadržan-

³ To priznava povsem jasno tudi Kierkegaard, in to v *Dejanjih ljubezni*; v središče postavlja trditev, da imamo kristjani eno samo nalogo: izpolnjevati postavo, to pa ni nič drugega kakor ljubiti. Za podrobnejšo predstavitev tega Kierkegaardovega stališča prim. Žalec 2013a.

njem, ki prežema njegov celotni opus, vključno z *Dejanji ljubezni*, da je vera temelj vsega dobrega in da tudi prava ljubezen brez vere ni mogoča. Morda bi lahko to resnico izrazili z besedami, da je za Kierkegarda temeljna krepost vera.

Obenem nas takšen pogled na vprašanje prave ljubezni osvobaja nepotrebne in včasih lahko že naravnost škodljive slabe vesti zaradi prednostnih, neenakostnih in samoafirmativnih plati našega življenja. Krščanska resnica je v nekem smislu prav nasprotna, kakor se izkaže tudi pri premisleku ob branju Kirkegaardovih del: ne samo gojenje, ampak tudi opravičenje preferenčnih neenakosti in samoafirmativnih vidikov našega življenja je lahko napačno, je lahko greh, se pravi: nekaj, kar je v nasprotju z božjo voljo. Tako mi – na primer – prihaja na misel anekdota iz življenja vélikega italijanskega tenorista Beniamina Giglia, ki je nekoč vprašal so-govornika, ali se mu zdi prav, da on sam cele dneve vadi, poje in študira, mnogi ljudje pa medtem ves čas garajo in se kljub temu komaj prebijajo skozi vsakdanjik. Dobil je naslednji odgovor: »Ali tako malo cenite Boga, ki vam je podaril tako nezmeren talent za petje?«

Model verolike ljubezni je tudi v skladu s krščanskim stališčem, da mučeništva ni mogoče izsiliti.⁴ Tudi v smeri mučeništva in podobnega je treba biti ponižen, »prizemljen« in spoštovati božjo voljo.

Model verolike ljubezni se nadalje lepo ujema s personalističnim pogledom in z zadržanjem etike kreposti, ki v ospredje postavlja osebo in njen razcvet, ne pa kakega načela in pravila: bistveno vprašanje je, kakšne osebe moramo biti, postati, ne pa, katero načelo je pravilno. Pri tem nikakor ne smemo na račun kake ideje enakosti in samozanikanja uničiti razvoja posameznikov v različne posamičnike. Bog hoče v prvi vrsti to, da postanemo tisto, kar nam je namenil. Samozatajevanje in ljubezen do bližnjega nista cilj, ampak sredstvo, da postanemo to, kar Bog hoče. Če postanemo sredstvo, je to neustrezno, tako z vidika božje volje kakor tudi z vidika stvarnega pogleda na življenje. Bog nam je namenil neko določeno in unikatno podobo in naša glavna in pravzaprav edina naloga je, da jo uresničimo. Da bi se tega zavedeli, v skladu s tem živeli in tudi napredovali v spoznavanju dodeljene nam podobe, pa je potrebna vera. Življenje, ki izvira iz drugih prepričanj in vrednot ni v skladu z božjo voljo. Zato velja, kar Kierkegaard izpostavi tudi v *Dejanjih ljubezni*: »Karkoli pa ne izvira iz vere, je greh.« (Rim 14,23)

Ista poanta (vrhovno merilo je sledenje božji volji) se izkaže tudi, na primer, ob poskusu razumevanja nasilja. Charles Bellinger (Bellinger 1992; 2001; 2008; 2010; Žalec 2013b) je, po Kierkegaardovem zgledu, prišel do ugotovitve, da je začetna točka nasilja upiranje možnosti duhovne rasti, to pa z drugimi besedami pomeni izogibanje ali celo nasprotovanje božji volji in izogibanje stiku z Bogom. Nasilje izvira iz odtujitve Bogu.

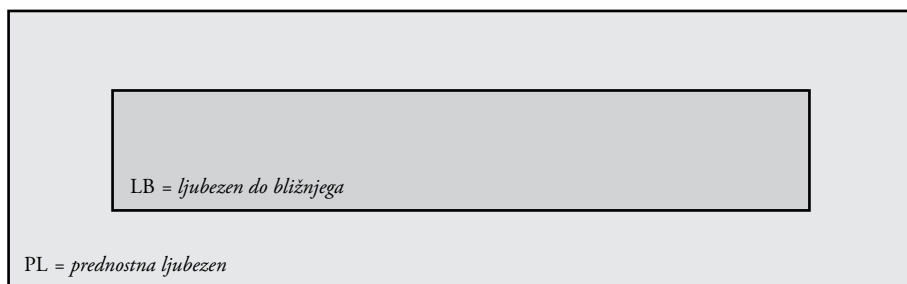
⁴ Za podrobnejšo pojasnitev te trditve prim. Pieper 2000.

4. Kierkegaard in Brentano

O ntološki model za strukturo dejev prave ljubezni ponuja Brentanova teorija o podstati in pritiki,⁵ po kateri je podstat edini pravi del pritike.⁶ Podstat in pritika pa, po Brentanu, (števeno) nista dve stvari, čeprav nista identični. Brentano piše, da je pritika nekakšna obogatitev (nem. *Bereicherung*) podstati. Zgled podstati je duša, pritike pa so njena (duševna) stanja. Takšna teorija, na primer, omogoča razlago istovetnosti (eno(tno)sti) osebe (skozi čas), kljub njenim različnim duševnim stanjem oziroma spremembam. Brentanova teorija nikakor ne omalovažuje specifičnosti in pomena raz(lič)nih duševnih stanj, vendar pa obenem usmerja našo pozornost na njihov temelj in na potrebni pogoj.

Brentanovski model omogoča smiselno interpretacijo Kierkegaardovih izjav o ljubezni do bližnjega, o prednostni ljubezni in o odnosu med njima. Po eni strani Kierkegaard trdi, da ni nobene druge ljubezni, kakor je ljubezen do bližnjega. Po drugi strani pa je zanikanje vsake prednostne ljubezni kot nepravne nesmiselno. Takšno brentanovsko tolmačenje je v skladu tudi z metaforo Kirschekove o ljubezni do bližnjega kot pritličju in o prednostni ljubezni kot nadstropju.⁷

Naše razmišljanje lahko še dodatno razvijemo: temeljna (brentanovsko gledano, lahko rečemo: tudi osrednja) podstat vsake prave ljubezni ni ljubezen do bližnjega, ampak ljubezen do Boga, ki pa je ni brez vere. Vera in ljubezen do Boga sta logično ekvivalentni. Zato popolna grafična predstavitev prave ljubezni ni:



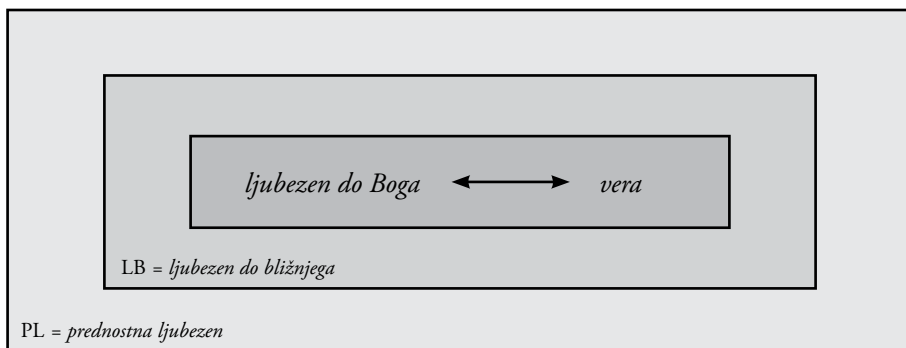
Graf 1: Prava ljubezen

... ampak ...

⁵ Za Brentanovo mereološko teorije podstati in pritike prim. Brentano 1998; Smith 1987; Chisholm 1978; Baumgartner in Simons 1993; Potrč 1995; Žalec 1998 in Žalec 2002.

⁶ Pravi del ni identičen – po definiciji – s celoto, zato je trditev, da je nekaj edini pravi del celote, po svoje paradokсна.

⁷ Da je Kjerlighed substanca vsakršne ljubezni, se strinja tudi Ferreira: »Božja ljubezen [*Kjerlighed*] je za nas energija, s katero mi ljubimo, je substanca ljubezni v katerikoli obliki.« (2013, 330)



Graf 2: *Prava ljubezen*

Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* (najpopolneje) razvije tezo, da je ljubezen ena in obenem mnogotera. Njegov pogled Ferreira pojasnjuje takole:

»*Kjerlighed* je neposredna ljubezen, s katero nas ljubi Bog in ki nam omogoča, da ljubimo druge – to je, Kierkegaard uporablja isto dansko besedo [*Kjerlighed*] za nanašanje na Boga kot Ljubezen, ljubezen, ki jo v nas ustvari Bog, kot tudi za ljubezen do bližnjega, ki nam jo je zapovedano izkazovati. *Kjerlighed* je potemtakem pred vsakršno distinkcijo med erotično in neerotično ljubeznijo. Potemtakem, če so erotična ljubezen, prijateljstvo in ljubezen do bližnjega vrste skrbi, ki jo izkušamo mi ljudje, in je v nas samo en izvor ljubezni, potem je ljubezen ena, a obenem mnogotera.

Da bi to isto poanto napravili na drugačen način, moramo upoštevati, da je najosnovnejša distinkcija, ki jo naredi Kierkegaard, razlika med *Kjerlighed* in *Forkjerlighed* – to je, med neprednostno in prednostno ljubeznijo /.../ Skupni koren obeh besed je odločilen pri razkrivanju enotnosti ljubezni – *Kjerlighed* je, bi lahko rekli, (jezikovna) substanca za *Forkjerlighed*, vendar pa je v *Forkjerlighed* skrb, ki je kvalificirana, fokusirana, usmerjena, osredinjena na specifičnega drugega, ki ima kakovosti, ki so nam všeč.« (Ferreira 2013, 336)

5. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe: ne bolj ne manj

Po Kierkegaardu bližnjega ne smemo ljubiti niti bolj kakor samega sebe (Ferreira 2013, 340) niti manj kakor samega sebe. Ne smemo delati česa takšnega, kar nas bi oddaljevalo od tega, da postanemo podoba, ki nam jo je Bog namenil. Takšno ravnanje, tudi če je to »ljubezen«, je neodgovorno.⁸ V skladu s tem je tudi

⁸ Ferreira pravi, da *Dejanja ljubezni* »razlikujejo ljubezen, ki je občutek privlačnosti ali nagnjenja, od ljubezni,

krščanski nauk, da mučeništvo ne more oziroma ne sme biti izsiljeno (Pieper 2000). Če nam Bog ni namenil »podobe« mučenca, potem ni prav, da poskušamo iti po tej poti. Lahko bi rekli: če drugega še tako »ljubimo«, nikoli ne smemo postati zgolj sredstvo za njegovo blagostanje. To je narobe.

Po drugi strani pa drugi ne sme nikoli postati zgolj sredstvo za nas, tudi če ga še tako »ljubimo« ali »potrebujemo«. Z drugimi besedami, v vsakem odnosu in torej v vsaki ljubezni moramo paziti, da spoštujemo dostojanstvo drugega. V skladu s tem je Kierkegaardovo poudarjanje pomena, kako, na kakšen način, dajemo oziroma izkazujemo ljubezen do drugega:

»Kierkegaard razvije neverjetno občutljivost za načine, na katere izražamo našo sočutno skrb, trdeč, da je način, kako moramo dati ljubezen, dati dar, kakor da bi bil prejemnikova lastna svojina.« (Ferreira 2013, 341)

Tudi odpustiti moramo, na primer, tako, da drugega ne ponižamo, opozarja Kierkegaard (Ferreira, 340).⁹ V skladu s povedanim Ferreira zapiše:

»Poanta *Dejanj ljubezni* je, da nas šokirajo s spoznanjem dveh stvari. Prvič /.../ da celo, ko v nas ni popolnoma nobenega nagnjenja ali privlačnosti do nekoga, in celo če nas sovraži, ali se upira naši ljubezni ali jo zavrača, moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika. Drugič /.../ celo v erotični ljubezni in prijateljstvu moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika.« (341)

Ljubiti nekoga po Kierkegaardu pomeni, da si prizadevamo za njegovo blaginjo in k njej prispevamo. Kaj pa pravzaprav je posameznikova blaginja? O tem Kierkegaard pove dvoje: 1. da čimbolj ljubi Boga; 2. da postane sam svoj, on sam, svoboden, neodvisen, sam svoj gospod(ar), da stoji sam (Kierkegaard 1995, 274).

»Kolikor je nekdo zmožen ljubezni, poskuša opogumiti osebo, da postane ona sama, da postane sama svoj gospod(ar).« (278)

Nekdo je lahko on sam, sam svoj gospod(ar) itd., samo kolikor ljubi Boga in narobe: samo kolikor je on sam, edino toliko dejansko uresničuje ljubezen do Boga. S tem se ujema tudi naslednji bistveni moment Kierkegaardovega pogleda na ljubezen: vsa ljubezen izvira od Boga. Slediti božji volji namreč ni mogoče brez stika z Bogom, prav to pa je točno ljubezen. Sklenemo lahko, da je po Kierkegaardu ljubezen vedno usmerjena na to, kar morajo ljudje biti oziroma postati. Ljubeči daje ljubljenu to, kar mu pomaga, da postane oziroma postaja podoba, ki mu jo je Bog namenil, da postaja božja podoba. Ta podoba, ki nam jo je Bog namenil, pa je dar, in to dar neskončne božje ljubezni. V tem kontekstu ne preseneča: Kierkegaard je menil, da je vsaka ljubezen, ne glede na njeno obliko, možna le zato, ker smo neskončno ljubljene. Kakor je zapisal v svojih dnevnikih (nav. po Ferreira 2013, 342): »To je kot otrok, ki kupi staršem darilo s tem, kar je dobil od staršev.«

ki jo najbolje tolmačimo kot vrsto odgovornosti za sočutno skrb. Takšna odgovornost je istočasno dolg drugim, ki jim jo moramo nuditi kot dar, ki je usmerjen na njihovo dobrobit.« (Ferreira 2013, 341)

⁹ Podrobnejšo obravnavo odpuščanja pri Kierkegaardu (v sklopu njegove moralne psihologije odpuščanja) ponuja Lippitt 2013, 514–24.

6. Etika kot stvarni pogled in ljubezen do osebe kot pot do njenega izboljšanja

Etika je način videnja. Biti etičen pomeni, videti drugega točno tako, kakor ga dejansko gledam v njegovi konkretnosti (Ferreira 2001, 106; Lippitt 2012, 193). Po Kierkegaardu (lahko) konkretnost ohranjamo na razne načine (Lippitt, 2012, 193–94).

1. Moramo se potruditi, da ne postanemo žrtev svojih lastnih fantazij. Moramo ljubiti osebo, kakor jo dejansko gledamo, ne pa podobe o njej, ki smo jo sami proizvedli (Kierkegaard 1995, 164).

Ljubiti osebo, kakor jo gledamo, ne pomeni, da smo slepi za njene pomanjkljivosti. Ljubezen je lahko izziv, ampak to more biti samo, če ljubimo osebo, kakor jo gledamo. V tem kontekstu Ferreira (2001) opozarja na Jezusov odnos do Petra (tik preden ga je Peter zatajil). Jezus ne misli: Peter se mora najprej spremeniti in potem ga bom (spet) ljubil. Ne. Njegovo ravnanje je naslednje: Peter je Peter in moja ljubezen, če sploh kaj, mu bo pomagala, da bo postal boljša oseba (Kierkegaard 1995, 172).

Za kristjana potemtakem (njegova) ljubezen ni (zgolj) stvar privlačnosti (erotična ali romantična ljubezen) niti zgolj nagrada za etičnost ljubljene osebe, ampak je v prvi vrsti služenje: drugega ljubimo zato, da bi mu pomagali postati druga oziroma boljša oseba. Kristjani verjamemo: če s čim, potem z ljubeznijo lahko drugim (in sebi) pomagamo, da postanejo (in postanemo) boljši oziroma drugi ljudje. Tudi na to temo lahko navežemo Jezusovo zapoved, da moramo ljubiti svoje sovražnike. Kakšno zaslugo pa imamo, če ljubimo samo tiste, ki nas privlačijo, ki nam delajo dobro, ki so naši prijatelji ali ki so (že) moralni, ki so dobri. To po krščanstvu ni pravično, kajti ljubezen pripada vsem, ljubezen si zasluži vsak. Ljubezen pripada vsakomur zastonj. Ker ljubezen ni stvar pravičnosti, spoštovanja, zasluženja, užitka itd., ampak služenje z namenom, da izboljšamo ljubljeno osebo,¹⁰ zato je (lahko) tudi zapoved, saj je na krščanskem horizontu logično: moramo si prizadevati, da bi drugi postali druge oziroma boljše osebe. Če pa to ni zapovedano – moramo si prizadevati za to, da bi drugi postali boljše osebe – ali če se ne verjame, da lahko to dosežemo z ljubeznijo, potem je tudi ljubezen kot zapoved nesmiselna.

Ferreira nadalje opozarja: če mora biti božja ljubezen model za resnično človeško ljubezen, to implicira, da se more tako prva kakor druga osredotočati na »konkretne razlike« (Ferreira 2001, 112; Lippitt 2012, 194). Ferreira nas napoti na naslednji odlomek iz *Del ljubezni*:

»S kakšno neskončno ljubeznijo narava ali Bog v naravi zaobsega vse različne reči v obstoju! Spomnite se samo tega, kar ste tolikokrat za užitek gledali, spomnite se lepote travnikov! V ljubezni ni razlike, ne, nobene – pa vendar, kakšne razlike med rožami! Tudi /.../ najmanjša roža, ki jo je spregledalo celo njeno neposredno okolje, roža, ki jo le stežka najdete, tudi če pozorno gledate – tako

¹⁰ Še natančneje: z ljubeznijo tistemu, ki ga ljubimo, pomagamo, da se oblikuje v osebo, ki je v skladu s podobo, kakršno mu je namenil Bog.

je, kot bi tudi ta dejala ljubezni: naj postanem nekaj samosvojega, nekaj odlikovanega. In potem ji je ljubezen pomagala postati njena lastna odlikovanost, ampak veliko bolj lepa, kot si je uboga majhna roža kadarkoli drznila upati. Kakšna ljubezen! Najprej ne dela nobene razlike, sploh nobene, zatem ... neskončno razlikuje samo sebe s tem, da ljubi različno. Čudežna ljubezen! Kajti kaj je težjega kot ne delati sploh nobene razlike v ljubezni, in če nekdo sploh ne dela nobene razlike, kaj je težjega kot razlikovati.« (Kierkegaard 1995, 269–70)

Reference

- Baumgartener, Wilhelm, in Peter Simons.** 1993. Brentanos Mereologie. *Brentano Studien* 4:53–77.
- Brentano, Franz.** 1998. *Nauk o kategorijah*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Bellinger, Charles K.** 1992. Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatisnjeno v Bellinger 2010.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Chisholm, Roderick M.** 1978. Brentano's Conception of Substance and Accident. *Grazer Philosophische Studien* 5:197–205.
- Fererira, M. Jamie.** 2001. *Love's grateful stivings: A commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. Love. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 328–343. Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Søren.** 1995. *Works of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Prev. Franc Burgar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. *Ali – ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *Strah in trepet*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- Krishek, Sharon.** 2009. *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. In defence of a faith-like model of love: a reply to John Lippitt's »Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'«. *International Journal for Philosophy of Religion* 75:155–166.
- Lippitt, John.** 2012. Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'. *International Journal for Philosophy of Religion* 72:177–197.
- . 2012. Kierkegaard and Moral Philosophy: Some Recent Themes. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 504–527. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, Josef.** 2000. *Srčnost in zmernost*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Potrč, Matjaž.** 1995. *Pojavi in psihologija (fenomenološki spisi)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Smith, Barry.** 1987. The Substance of Brentano's Ontology. *Topoi* 6:39–49.
- Žalec, Bojan, ur.** 2002. *Intencionalnost in ontologija: razprave o filozofiji Franza Brentana*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 1998. *Reprezentacije*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2013a. Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postave. *Božja beseda danes* 20, št. 1:3–8; št. 2:3–10.
- . 2013b. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.