

## VELGA VĒVERE

*“Eksistēt parasti nozīmē tikai to, ka līdz ar ienākšanu eksistencē indivīds ir tajā un vienlaikus atrodas tapšanas procesā.”*

Sērens Kirkegors

## Ievads

Dāņu filosofa, teologa, rakstnieka un publicista Sērena Kirkegora (*Søren Kierkegaard*, 1813–1855) darbiem ir liela nozīme Eiropas filozofiskajā tradīcijā. Kirkegors tiek uzskatīts par eksistences filozofijas priekšteci jeb protoeksistenciālistu, jo viņš pievērsies tādām tēmām kā eksistence, atsvešinātība, krīze, izmisums, bažas, brīvība, cilvēka unikalitāte, pūļa kultūra, komunikācija.

Atsauces uz Kirkegora daiļradi kopumā vai uz kādu no viņa filozofijas šķautnēm atrodamas daudzos ar eksistences filozofiju asociēto domātāju darbos. Te var minēt tādus autorus kā K. Jaspers, G. Marsels, H. Ortega i Gasets, Ž. P. Sartrs, S. de Bovuāra, L. Šestovs, P. Tilihs, M. Būbers, A. Kamī, P. Rikērs, M. Heidegers u. c. Katrs no viņiem, izsakot cieņu (arī kritiskā formātā) savam priekšgājējam, akcentē kādu no izcilā dāņa filozofijas šķautnēm, ieaužot to savā personiskajā vēstījumā.

Tomēr joprojām paliek kas neuzminēts, neatklāts un tāpēc fasciņošs, kas aizvien no jauna piesaista pētnieku uzmanību. Iespējams, ka viens no būtiskākajiem iemesliem ir Kirkegora izmantotās komunikācijas stratēģijas, kuras viņš raksturo kā tiešo (zināšanu) un netiešo (spēju) komunikāciju. Tiešās komunikācijas darbu klāstā ietilpst ar viņa vārdu parakstītie darbi (religiskās un izglītojošās runas), savukārt netiešās komunikācijas darbu korpuss aptver ar pseidonīmiem parakstītos darbus (sk. 1. tabulu). Izmantojot netiešās komunikācijas stratēģiju, Kirkegors piedāvā dažādas dzīves pozīcijas, tādējādi ļaujot lasītājam formulēt savu attieksmi pret vēstīto un izprast pašam sevi lasīšanas procesā.<sup>1</sup> Citiem vārdiem sakot, viņš neuzspiež lasītājam savu viedokli, pat slēpj to, lai atstātu lasītāju vienatnē teksta priekšā.

<sup>1</sup> Kopumā savos darbos Kirkegors izmantojis divdesmit pseidonīmus. Daži no tiem (*Johannes Climacus* jeb *Johanness Klīmakss* un *Anti-Climacus* jeb *Antiklīmakss*) parādās vairākos darbos, kas ļauj izsekot noteiktu jēdzienu (eksistence, autentiska patība) attīstībai un kalpot par pamatu noteiktiem →

## 1. tabula. Kirkegora darbu hronoloģija

Gads	Ar Sērena Kirkegora vārdu parakstītie darbi	Ar pseidonīmiem parakstītie Sērena Kirkegora darbi
1838.	"No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm, kuras publicējis S. Kirkegors pret paša autora gribu" ( <i>Af en endnu Levendes Papirer – Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard</i> )	
1841.	"Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu" ( <i>Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates</i> )	
1843.	"Divas izglītojošās runas" ( <i>To opbyggelige Taler</i> ); "Trīs izglītojošās runas" ( <i>Tre opbyggelige Taler</i> ); "Četras izglītojošās runas" ( <i>Fire opbyggelige Taler</i> )	"Vai nu – vai arī: dzīves fragments, ko rediģējis Viktors Eremīts" ( <i>Enten – Eller. Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita</i> ); "Bailes un trīsas: Johanna de silentio dialektiskā lirika" ( <i>Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrisk af Johannes de silentio</i> ); "Atkārtošanās: Konstantīna Konstantiusa eksperimentālās psiholoģijas mēģinājums" ( <i>Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius</i> )
1844.	"Divas izglītojošās runas" ( <i>To opbyggelige Taler</i> ); "Trīs izglītojošās runas" ( <i>Tre opbyggelige Taler</i> ); "Četras izglītojošās runas" ( <i>Fire opbyggelige Taler</i> )	"Filosofiskās drusklas jeb Johanna Klīmaksa filosofijas fragments, ko publicējis S. Kirkegors" ( <i>Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard</i> ); "Bažu jēdziens: vienkārša psiholoģiski orientēta refleksija par dogmatisko iedzimtā grēka problēmu", <i>Vigilius Haufniensis (Begrebet Angest. En simpel psykologisk-påpegende Overveelse in Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis)</i> ); "Priekšvārdi: viegla literatūra noteiktām cilvēku grupām pēc viņu vajadzības", <i>Nikolauss Notabene (Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Lejlighed, af Nicolaus Notabene)</i>

Tabulas turpinājumu skat. nākamajā lpp.

↳ interpretācijas modeļiem. Estēta attieksmi pret realitāti demonstrē tādi pseidonīmi kā A, Johanness Kārdinātājs, Viljams Afhams, Konstantīns Konstantiuss, ētisko pozīciju – B jeb tiesnesis Viljams, savukārt reliģisko pozīciju – *Frater Taciturnus*, *Johannes de silentio*, *Vigilius Haufniensis*. Šī klasifikācija ir nosacīta, jo, ar pseidonīmu parakstīta, autora pozīcija nav viennozīmīgi estētiska, ētiska vai reliģiska, tāpat var runāt par pirmās pakāpes pseidonīmiem (grāmatu autoriem) un otrās pakāpes pseidonīmiem (atsevišķu nodaļu autoriem).

Pseidonīmu izvēlē Kirkegors izmanto arī romantiskās literatūras paņēmieni – atsauci uz kādu nejausi atrastu rokrakstu, tā, piemēram, "Vai nu – vai arī" sastādītājs un publicētājs ir Viktors Eremīts, savukārt darba "Dzīves ceļa stadijas" – Jautrais Grāmatasējējs. Līdz ar to izdevējs uzņemas atbildību tikai par sakārtošanu, nevis pašu darbu saturu. Abos gadījumos manuskripti glabājušies galda atvilktnē, līdz nejausi uziet.

## 1. tabulas turpinājums

Gads	Ar Sērena Kirkegora vārdu parakstītie darbi	Ar pseidonīmiem parakstītie Sērena Kirkegora darbi
1845.	"Trīs uzrunas iztēlotu gadījumu sakarā" ( <i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i> )	"Dzīves ceļa stadijas: dažādu personu vērojumi, kurus apkopojis, nodevis drukāšanai un publicējis Jautrais Grāmatsējējs" ( <i>Stadier på Livets Vej. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder</i> )
1846.	Literārais apskats "Divi laikmeti" ( <i>En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard</i> )	"Noslēdzošais nezinātniskais postskripts filosofiskajām drumslām: mimētiski patētiski dialektiska kompilācija, Johanna Klīmaksa eksistenciālais vēstījums, ko publicējis S. Kirkegors" ( <i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. – Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentiel Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard</i> )
1847.	"Izglītojošas runas dažādās noskaņās" ( <i>Opbyggelige Taler i forskjellig Ånd</i> ); "Mīlestības darbi: dažas kristīgās refleksijas runu formā" ( <i>Kjerlighedens Gjerninger. Nogle Christelige Overveielser i Talers Form</i> )	
1848.	"Skatījums uz manu autordarbu: tieša komunikācija, liecinājums vēsturei" ( <i>Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddeelse, Rapport til Historien</i> ); "Kristīgās runas" ( <i>Christelige Taler</i> )	"Krīze un krīze aktrises dzīvē", <i>Inter et Inter (Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv af Inter et Inter)</i>
1849.	"Lilijas laukā un putni debesīs: trīs dievbijīgas runas" ( <i>Lilien på Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler</i> ); "Augstais priesteris", "Nodokļu savācējs" un "Grēciniece", trīs uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās ("Ypperstepræsen", "Tolderen" og "Synderinden", <i>tre Taler ved Altergangen om Fredagen</i> )	"Slimība uz nāvi: kristīgi psiholoģisks vēstījums izglītošanai un atmodai, kura autors ir Antiklīmakss un kura redaktors ir S. Kirkegors" ( <i>Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opvækkelse. Af Anti-Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard</i> ); "Divi īsi ētiski reliģiski traktāti", H. H. ( <i>Tvende ethisk-religieuse Små-Afhandlinger. Af H. H.</i> )
1850.	"Izglītojošā runa" ( <i>En opbyggelig Tale</i> )	"Ievingrināšanās kristietībā", Antiklīmakss ( <i>Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus</i> )
1851.	"Divas uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās" ( <i>To Taler ved Altergangen om Fredagen</i> ); "Par manu kā autora aktivitāti" ( <i>Om min Forfatter-Virksomhed</i> ); "Pašizpratnei: rekomendācija modernajam laikmetam" ( <i>Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet</i> )	
1855.	"Tas jāpasaka, lai tas nāk klajā" ( <i>Dette skal siges; så være det da sagt</i> ); "Acumirklis" ( <i>Øjeblikket</i> ); "Kristus spriedums par oficiālo kristietību" ( <i>Hvad Christus dømmer om officiel Christendom</i> ); "Dieva nemainīgums" ( <i>Guds Uforanderlighed</i> )	

Kirkegors runā par trim tiešās un netiešās komunikācijas atšķirībām saistībā ar četriem komunikācijas pamatelementiem: komunikācijas objektu, komunikētāju, informācijas saņēmēju un pašu komunikācijas procesu. Visskaidrāk atšķirība starp zināšanu komunikāciju un spēju komunikāciju izpaužas refleksijā par objektu. Zināšanu (tiešā) komunikācija vienmēr ir objekta jeb specifiskas informācijas komunikācija, savukārt spēju (netiešajā) komunikācijā informācija ir nebūtiska. Pirmā komunikācijas forma ir objektīva, bet otrā – subjektīva. Otrā atšķirība starp spēju un zināšanu komunikāciju ir saistīta ar refleksiju par pašu komunikācijas procesu jeb, precīzāk izsakoties, komunikācijas vidi. Tiešajā komunikācijā tā ir iztēle vai iespējamība, kurpretim netiešajā – aktualitāte. Trešā atšķirība ir saistīta ar refleksiju par komunikētāja un uztvērēja attiecībām komunikācijas procesā. Tā kā objektīvās zināšanas nav atkarīgas no iesaistīto cilvēku personības īpašībām, ētiskajām pozīcijām vai reliģiskajiem uzskatiem, tad zīmīgi ir tas, ka komunikētāja un uztvērēja attiecības ir iespējamās vien netiešā formā.

Kirkegors uzdod jautājumus: ko nozīmē būt cilvēkam? Ko nozīmē būt cilvēkam noteiktā eksistenciālā situācijā? Vai iespējama autentiska patība? Vai eksistējošais indivīds var apzināties savu autentiskumu? Kirkegora skatījums nav objektīvi atsvešināts, tas nav mēģinājums atšifrēt cilvēka būtības nemainīgo kodolu, gluži pretēji – viņa uzmanības centrā ir subjektīvi eksistējošs indivīds, kura mērķis ir pašizpratne un autentiskas patības tapšana. Šis mērķis nav sasniedzams, indivīdam pasīvi ļaujoties notikumam gaitai, bet viņam ir jāizdara apzināta izvēle (vispirms jāizvēlas pašam sevi, tad jāveic lēciens ticībā) un jāuzņemas atbildība par to.

Bet vai katrs indivīds izdara šo izvēli? Protams, nē, un tieši tāpēc Kirkegors runā par trim dzīves ceļa stadijām – estētisko, ētisko un reliģisko. Indivīds var pavadīt savu dzīvi nerimtīgos baudas meklējumos, kas galu galā raisa apnikuma izmisumu (vairs nav nekā jauna, ko izmēģināt), vai arī izvēlēties realitātei cieši piesaistītu dzīvi, kur neapmierinātība izaug no nespējas izrauties no ikdienības skavām, bet tikai retais spēj veikt lēcieni ticībā, kas pieprasa pilnīgu atteikšanos no pasaulīgā un ētiskā atcēlumu. Kā paradigmātiskus piemērus katrai no stadijām Kirkegors min Donžuānu no “Vai nu – vai arī” 1. daļas (estētiskā stadija), Viljāmu no “Vai nu – vai arī” 2. daļas (ētiskā stadija) un Ābrahāmu no darba “Bailes un trīsas” (reliģiskā stadija).

Termins “antropoloģija” Kirkegora darbos, kā to liecina darbu elektroniskais izdevums (*Søren Kierkegaards Skrifter*), parādās 47 reizes. Jāatzīmē, ka autors termina atveidē dāņu valodā nav konsekvents, proti, rakstos atrodami trīs varianti – *Anthropologie*, *Anthropologi*, *Antropologi*. Vai tas darīts apzināti? Tā tas varētu būt, jo Kirkegors ne vienu reizi vien izmanto terminu dažādrakstības stratēģiju, lai piešķirtu tiem īpašu nozīmi.

Tomēr šķiet, ka termina “antropoloģija” dažādā rakstība drīzāk ir nejaušība, jo tas parādās galvenokārt tikai pierakstos un komentāros par Henrika Nikolaja Klauzēna<sup>2</sup>, Fīlipa Konrāda Marheinekē<sup>3</sup>, Henrika Štefēna<sup>4</sup>, Karla Dauba<sup>5</sup> un Rūdolfā Hermaņa Loces<sup>6</sup> lekcijām un publicētajiem tekstiem. Par ko tas liecina? Acīmredzot par to, ka Kirkegors pārziņā sava laika teorijas un izmanto tās, lai pamatotu savu filosofisko koncepciju, kuras centrā ir individuālais cilvēks un viņa pieredze attiecībā ar pasauli, ar sevi un vispirmām kārtām – ar Dievu. Tomēr specifiskas antropoloģijas tēmas viņš izvērš caur tādiem jēdzieniem kā eksistence, patība un tās tapšana, izmisums un radikālais individuālisms.

Kopumā ņemot, var teikt, ka 19. gadsimta antropoloģijas diskursā Kirkegors ieņem īpašu vietu ar savu filosofiskās un teoloģiskās antropoloģijas nošķirumu, kur filosofiskā pieeja ir saistīta ar cilvēka pieredzi un apzinātu darbību, savukārt teoloģiskā skatījuma pamatā ir atklāsmes ideja. Kā spilgtu šī nošķiruma piemēru var minēt viņa darbu “Slimība uz nāvi”, kur pirmā daļa veltīta cilvēciskās patības elementu mijiedarbībai, tas ir, filosofiskajai antropoloģijai, bet otrā – grēka apziņas analīzei, tas ir, teoloģiskajai antropoloģijai. Protams, šis nošķirums nav

<sup>2</sup> Henriks Nikolajs Klauzens (*Henrik Nicolai Clausen*, 1793–1877) – dāņu teologs un nacionāli liberāli orientēts valsts darbinieks, Kopenhāģenas Universitātes teoloģijas profesors, kura lekcijas apmeklēja arī Kirkegors. Sarakstījis darbus “Romantisms un protestantisms” (1825), “Populāras lekcijas par reformāciju” (1836), “Kristīgā dogmatika” (1867).

<sup>3</sup> Fīlips Konrāds Marheineke (*Philipp Konrad Marheineke*, 1780–1846) – vācu teologs un baznīcas vēsturnieks, Heidelbergas Universitātes Jaunās Derības, praktiskās teoloģijas un dogmatikas profesors, neohēgelietis. Darbi: “Katoļticības sistēma tās simboliskajā attīstībā” (1810–1813), “Vācu reformācijas vēsture” (1816), “Dogmatikas pamati” (1819), “Par Šellinga atklāsmes filosofijas kritiku. Publisko lekciju noslēgums par hēgeliskās filosofijas nozīmi kristīgajā teoloģijā” (1843) u. c.

<sup>4</sup> Henriks Štefēns (*Henrich Steffens*, 1773–1845) – norvēģu filozofs, zinātnieks un dzejnieks. Darbi: “Filosofiskās dabaszinātnes principi” (1806), “Antropoloģija” (1824), “Kā es atkal kļuvi par luterāni, un ko man nozīmē luterānisms” (1831) u. c.

<sup>5</sup> Karls Daubs (*Carl Daub*, 1765–1836) – vācu protestantu teologs, Heidelbergas Universitātes profesors, kuru dažādos dzīves posmos ietekmēja I. Kanta, F. Šellinga un G. V. F. Hēģēļa filosofija. Darbi: “Katehētikas mācību grāmata” (1801), “Ievads kristīgās dogmatikas izpētē” (1810), “Lekcijas par dogmatikas prolegomenām” (1839) u. c.

<sup>6</sup> Rūdolfis Hermanis Loce (*Rudolph Hermann Lotze*, 1817–1881) – vācu filozofs, loģiķis un psihologs. Antropoloģijas izpratni viņš aizguvis no I. Kanta, un galvenā Loces atziņa ir tā, ka antropoloģija nav īpaša metode vai zinātnes virziens, bet drīzāk atskaites sistēma, kuras ietvaros jāvērtē visas cilvēciskās zināšanas. Darbi: “Vēsture” (1840), “Metafizika” (1841), “Mikrokosms: idejas par dabas vēsturi un cilvēces vēsturi” (1856–1864), “Filosofijas sistēma” (1. sējums – 1874. gadā, 2. sējums – 1879. gadā) u. c.

radikāls, jo filosofiskos jautājumus Kirkegors uzdod no reliģiska domātāja skatpunkta, tomēr viņa teoloģiskie pārspridumi savā būtībā ir filosofiski. Un tieši tāpēc rodas aizvien jaunas viņa darbu interpretācijas, un tie nezaudē aktualitāti arī mūsdienās.

## Eksistences jēdziens

Eksistences jēdziens un tā variācijas parādās vairāk nekā 20 Kirkegora darbos dažādos kontekstos un dažādās variācijās (saistībā ar patību un tās tapšanu, komunikāciju, eksistences stadijām). Zīmīgi ir tas, ka dāņu valodā tiek lietoti divi termini: *Eksistens* (eksistence) un *Tilvaerlse* (klātesamība, īpašs esamības veids pasaulē). Šķiet, ka šis divējāda termina lietojums atspoguļo Kirkegora eksistences izpratni. Viņš raksta:

“Indivīda kā cilvēciskas būtnes eksistence ir jēgpilna pretstatā, piemēram, rozes eksistencei. Tieši tāpēc mēs, cilvēki, sakām, ka, lai cik nelaimīgi būtu, eksistencē vienmēr ir kas labs atrodams. Es iztēlojos cilvēku depresijā, kurš, savu ciešanu un nāves alku pārņemts, ieraugot kartupeļu grozu, ir spiests pajautāt sev, vai viņa eksistencē tomēr nav vairāk prieka nekā kartupelim. .. Eksistence vienmēr ir konkrēta; abstraktais kā tāds neeksistē.” (*Kierkegaard*, 1992, 276–277)

Šajā citātā atspoguļojas iepriekš pieminētā divējādā eksistences izpratne Kirkegora filosofijā. Vispirms eksistence kā reālais, izceļot to, ka realitātes kvalitāte piemīt itin visam – gan rozēm, gan kartupeļiem, gan lilijai laukā, gan putnam debesīs; te jāatsaucas uz trim Kirkegora reliģiskajām runām, kas veltītas Kalna svētrunai:

“No lilijas un putna kā skolotājiem mācāmieš klusumu vai to, kā būt klusiem. Neapšaubāmi, runa ir tā, kas paceļ cilvēku pāri dzīvniekam un vēl jo vairāk – lilijai. Taču no spējas izteikties, kas ir priekšrocība, neizriet tas, ka spēja klusēt nav māksla vai ir zemāka māksla. Gluži pretēji, tieši tāpēc, ka cilvēks spēj runāt, prasme klusēt ir māksla, izcila māksla, jo saistīta ar pretošanos kārdinājumam. Šo mākslu var apgūt no lilijas un putna.” (*Kierkegaard*, 1997, 10)

Indivīda eksistence šajā nozīmē ir viņa eksistenciālais statuss, kas nav atkarīgs no viņa vēlmes vai aktivitātes. Tomēr Kirkegoram nozīmīgāka ir eksistences kā klātesamības (kas paredz indivīda līdzdarbību jeb aktivitāti) izpratne. Tādējādi pasivitāte vai aktivitāte, ļaušanās vai rīcība, statisks stāvoklis vai tapšana ir indikatori, kas ļauj izšķirt abas eksistences izpratnes. “Eksistēt parasti nozīmē tikai to, ka līdz ar ienākšanu eksistencē indivīds ir tajā un vienlaikus atrodas tapšanas procesā.” (*Kierkegaard*, 1992, 583)

Šai programmatiskajā izteikumā ir akcentēti būtiskākie eksistences raksturojumi: (1) eksistēt nozīmē atrasties aktualitātes jeb realitātes sfērā pretstatā iespējamības sfērai; (2) aktualitātes sfērai ir raksturīgs tas, ka viss atrodas tapšanas procesā, līdz ar to tapšana laikā un kustība kļūst par eksistences pamatnosacījumiem – eksistēt nozīmē būt laikā; (3) eksistences sfērā ir pāreja no neesamības pie esamības vai no iespējamības pie aktualitātes, kas iespējams, tikai esot brīvam; (4) eksistējošā būtne vienmēr ir konkrēta, nevis abstrakta.

Eksistences kā klātesamības un eksistējošā indivīda tēmu Kirkegors izvērsē darbos “Filosofiskās drumslas”, pēc tam “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts “Filosofiskajām drumslām””, kas parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu.<sup>7</sup> Kirkegors secina, ka abstraktais domātājs eksistē nevis kā konkrēta būtne, bet drīzāk gan kā kādas (šajā gadījumā – cilvēku) sugas variācija, kas skrupulozi jāizpēta. Tādējādi rodas iekšēja pretruna starp domātāja domāšanu, kuras mērķis ir skaidrība un atsvešinātība, un paša domātāja reālo fizisko eksistenci. Tā ir abstrakta es–es attiecība jeb domāšanas attieksme pret sevi pašu. Jebkāda pretruna (arī universālās šaubas) zaudē jēgu, ja to aplūko ārpus eksistences; tas pats, pēc Kirkegora domām, attiecas arī uz, piemēram, domāšanas kustību, kas abstraktā lūkojumā pārvēršas sausā matemātiskā formulā.

Subjektīvā domātāja uzdevums ir saprast sevi eksistencē. Tas nebūt nenozīmē, ka abstraktais domātājs neeksistē, tikai nākas atgriezties pie jautājumiem, ko nozīmē domāt par eksistenci un vai par to domāt un runāt vispār ir iespējams. Kirkegors atbild, ka ir iespējams, bet tikai tverot eksistences izpausmes. Citiem vārdiem sakot – tad, ja abstraktajai domāšanai ir nepieciešams kāds absolūts, ārpus eksistences pozicionēts skatpunkts. Eksistence ir šķirošs atstatums, bet abstraktā un sistemātiskā domāšana – vienojoša noslēgtība. Sistēmas ideja paredz

---

<sup>7</sup> Kirkegora pseidonīms Johanness Klīmakss ir unikāls, jo tas ir saistīts ar vēsturisku personu – 7. gadsimta kristīgo mūku no klostera Sīnaja kalnā – Svēto Džonu (Johannesu) Klīmaksu, kurš pazīstams arī kā Džons Sholasts jeb Džons no Sīnaja kalna. Acīmredzami šī vārda izvēle nav nejauša, jo Klīmaksa literārajā sacerējumā “Scala Paradisi”, izmantojot bibliisko analogiju par Jēkaba kāpnēm, attēlots tas, kā askēzes ceļā nonākt pie Dieva. Katra darba nodaļa simbolizē vienu no pakāpieniem, un tajā aplūkots kāds noteikts garīgais jautājums. Šīm kāpnēm ir trīsdesmit pakāpieni – tie simbolizē trīsdesmit gadus, kurus Kristus nodzīvoja līdz savai kristīšanai. Sākotnējās nodaļās aplūkotas askētiskās dzīves vērtības, nākamajās – veidi, kā pārvarēt šīs pasaules netikumus, savukārt pēdējās nodaļās aprakstīta augstākā vērtība, un tā ir mīlestība (*agape*). Šī tematika nepārprotami atbalsojas Kirkegora filosofijā, it īpaši tajos darbos, kas parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu (“De omnibus dubitandum est”, “Filosofiskās drumslas” un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”) un ko nosacīti var uzlūkot par filosofisko pārdomu centrālo asi.

subjekta–objekta, esamības un domāšanas identitāti, savukārt eksistence paredz tieši pretējo, proti, subjekta–objekta, esamības un domāšanas, empīriskā “es” un abstraktā “es” nošķirumu.

Subjektīvā domātāja domāšanā neizbēgami iekļaujas fakts, ka viņš ir domājošs, taču vienlaikus eksistējošs, tātad tāds, kas domā par sevi kā par eksistējošu domātāju. “Subjektīvā domātāja uzdevums ir pārvērst pašam sevi instrumentā, kas skaidri un noteikti pauž būtiski cilvēcisko eksistencē” (*Kierkegaard*, 1992, 318). Tas rada jautājumu par eksistences sistēmas iespējamību vai neiespējamību. Uz to Kirkegors atbild: (1) loģiska sistēma ir iespējama; (2) eksistences sistēma nav iespējama. Ja atzīstam loģiskas sistēmas iespējamību, tad no tās ir jāizslēdz viss nejaušais, proti, viss, kam tagad ir vai kādreiz ir bijis kāds sakars ar eksistenci, tātad – aktualitāte. Kirkegors uzskata: ja indivīds atzīst eksistences sistēmas iespējamību, viņš ir aizmirsis to, ko patiesībā nozīmē eksistēt. Šādu aizmirstību viņš salīdzina ar dejojāja meistarību:

“Ja dejojājs varētu lēkt ļoti augstu, mēs viņu apbrīnotu. Bet, ja viņš vēlētos radīt iespaidu, ka spēj lidot, tad kļūtu smieklīgs mūsu acīs, pat ja uzlēktu augstāk par visiem citiem. Sasniegums lēcienā slēpjas tajā, ka mūs ar zemi saista tās gravitācijas spēks, kuru uz mirkli pārvaram. Bet lidojums nozīmē atraušanos no zemes; šī privilēģija piemīt spārnotām būtnēm un, iespējams, arī Mēness iedzīvotājiem, kuri varētu kļūt par pirmajiem īstajiem Sistēmas lasītājiem.” (*Kierkegaard*, 1992, 112–13)

Savā ziņā dejojājs simbolizē indivīda esamību realitātē, savukārt lēcieni – abstrakto domāšanu. Kirkegors secina, ka lēciena meistarība ir tajā, lai pēc lēciena varētu atkal piezemēties eksistencē. Taču kā indivīds apzinās savu eksistenciālo situāciju? Kirkegors indivīda eksistenciālās situācijas apzināšanās pakāpes raksturo kā nepastarpinātību, refleksiju un otrreizējo nepastarpinātību, kas principā sakrīt ar eksistences stadijām – estētisko, ētisko un reliģisko. Jāpiebilst, ka eksistences stadijas aptver indivīda dzīves procesu kopumā (attieksmi pret realitāti, uzvedības modeļus, filosofisko un reliģisko pozīciju), savukārt nepastarpinātība, refleksija un otrreizējā refleksija galvenokārt attiecas uz indivīda pašizziņu jeb iedziļināšanos sevī. Kirkegors raksta: “Visas eksistences interpretācijas sarindojas pēc tā, kā tās atspoguļo indivīda dialektisko iekšējības padziļināšanos” (*Kierkegaard*, 1992, 571). Šo procesu var aprakstīt šādi: estētiska nepastarpinātība, ironija, ētiska refleksija, humors, reliģiozitāte kā otrreizējā nepastarpinātība.

Nepastarpinātības jeb estēta stāvoklī indivīds nesaskata pretrunas pašā eksistencē – eksistēšana tiek uzlūkota pati par sevi, savukārt pretrunas tiek uztvertas tikai kā ārēju apstākļu radītas, kā traucējums vai kavēklis. Tādējādi pretrunu atrisināšana ir saistīta nevis ar personības iekšējām pārmaiņām, tas ir, vēšanos pašam pie sevis, bet gan ar pielāgošanos apkārtējās pasaules nosacījumiem vai,



gluži pretēji, ar noslēgšanos sevī. Taču ne vienā, ne otrā gadījumā te nav vērojama introspekcija. Nepastarpinātais indivīds (estēts) ir apzināti neieinteresēts ne tikai sevī, bet arī apkārtējā pasaulē, viņš attiecas pret dzīvi kā skatītājs izklaidējošā izrādē, kur no viņa tiek prasīta vien viņa fiziskā klātesamība un intereses tēlošana. Estēts labprāt atsvešinās no sabiedrības un pavada laiku lepnā izolācijā, taču nevis pats sevis labad, bet gan tādēļ, lai demonstrētu savu (neīsta) vientuļnieka tēlu. Estēta dzīve pāriet aizvien jaunu baudas avotu (juteklisku, romantisku vai intelektuālu) meklējumos, viņš dara visu, lai izvairītos no garlaicības. “Garlaicība ir visa ļaunuma sakne” (*Kierkegaard*, 1987, 257).

Šiem jautājumiem Kirkegors pievēršas darba “Vai nu – vai arī” pirmajā daļā, kas parakstīta ar pseidonīmu A, paužot autora estētisko pozīciju. Tā jauneklīs darbā “Kārdinātāja dienasgrāmata” un Donžuāns fragmentā “Nepastarpināti erotiskā stadijas vai muzikāli erotiskais” praktizē pavadīšanu kā mākslu, koncentrējoties tikai un vienīgi uz savām izjūtām, tādējādi dehumanizējot baudas objektus. Pirmajā acu uzmetienā var šķist, ka Kirkegora attieksme pret estēta pozīciju ir negatīva, taču tā tas nav, jo, pēc viņa domām, estētiskā stadija ir jāiziet ikkatram indivīdam, jo tā ir saistīta ar reālās dzīves pieredzi, jūtām, kas jāpie-dzīvo. Problēma rodas tad, ja indivīds šajā stadijā iestrēgst un nespēj no tās izrauties, – rezultāts ir baudas pārsātinājums, dzīves apnikums un izmisums.

Savukārt fragmentā “Augu seka” Kirkegors salīdzina estēta dzīvi ar nerim-tīgu pārvietošanos no vietas uz vietu, no intereses uz interesi, no idejas uz ideju – nekam nepieķeroties, nekur neiesakņojoties, neko neizdarot līdz galam. “Apnicis dzīvot laukos, cilvēks pārvācas uz pilsētu, apnicis dzimtenē, ceļo uz ārzemēm; nogurstot no Eiropas, pārceļas uz Ameriku utt.; līdz beidzot cilvēks ļaujas sentimentālai cerībai uz bezgalīgu pārvietošanos no zvaigznes uz zvaigzni” (*Kierkegaard*, 1987, 291). Estēta mērķis ir nekam nepiesaistīties, nezaudēt savu brīvību (arī laulībā), uzturēt kontaktus ar citiem, bet neveidot tuvākas attiecības un neiesaistīties.

Ētiskajā stadijā priekšplānā izvirzās sevis izvēlēšanās jautājums, kas saistīts ar pašrefleksiju kā pašizpratnes nākamo pakāpi. Sevis izvēlēšanās nozīmē to, ka cilvēks neierobežoti uzņemas atbildību par savu pagātņi, tagadni un nākotni, tomēr paliekot realitātes ietvaros. Citiem vārdiem sakot, tā ir izvēle starp labu un ļaunu no esošās situācijas skatpunkta.

Koncentrētā veidā pārdomas par ētisko atrodamas “Vai nu – vai arī” otrās daļas fragmentos – tiesneša Viljama pārspriedumos par laulību, kur laulība netiek saistīta ar kaislību un erotiku, drīzāk tā ir apzinātas ētiskas izvēles un saistību uzņemšanās rezultāts, kas izriet no refleksijas par indivīda situāciju vēsturiskā un sociālā perspektīvā. Citiem vārdiem sakot, tā ir realitātes apzināšanās un esošās situācijas atzišana. Ētiskais domātājs uzskata, ka viņa uzdevums ir funkcionēt sabiedrībā un darboties tās labā, vienlaikus kultivējot savu individualitāti.

“Cilvēks, kas izvēlas sevi ētiski, izvēlas pats sevi kā konkrētu individu, un viņš spēj realizēt savu konkrētību, jo viņa izvēle pielīdzināma grēku nožēlošanai, kas šo izvēli apstiprina. Līdz ar to cilvēks apzinās sevi kā konkrētu individu, kam piemīt noteiktas spējas, tieksmes, dziņas, kaislības, kas izriet no konkrētās sociālās vides un ir tās sekas. To apzinoties, viņš uzņemas pilnu atbildību par visu.” (*Kierkegaard*, 1987, 250 f)

Faktiski tas nozīmē to, ka ētiskais domātājs uzņemas atbildību par situāciju, ko viņš nav radījis, bet kurā viņš ir iemests. Šajā stadijā vēl netiek runāts par attiecībām ar Dievu, to iedibināšanai nepieciešama pāriešana (lēciens) nākamajā – reliģiskajā – eksistences stadijā, kuru Kirkegors raksturo arī kā otrreizējo nepastarpinātību.

Reliģiskajā stadijā atkarība no ārējas situācijas pārvēršas iekšējā attieksmē:

“Reliģisks cilvēks atklāj, ka tas, kas absolūti saista viņu, šķiet, ne pārāk interesē citus, taču viņš no tā neizdara secinājumus – daļēji tāpēc, ka viņam nav laika tam, un daļēji tāpēc, ka viņš domā, vai arī visi citi nav slēpti iekšējības bruņinieki. Viņš ļaujas apstākļiem sevi ierobežot, lai darītu to, ko no viņa pieprasa dialektiskā iekšējības padziļināšanās – uzcelt barjeru starp cilvēkiem un pašu, lai aizsargātu savu ciešanu intimitāti un savas attiecības ar Dievu.” (*Kierkegaard*, 1992, 506)

Lai pārietu reliģiskajā stadijā, individam jāveic lēciens ticībā, kas prasa absolūtu drosmi, ļaušanos nezināmajam un atteikšanos no reālā. Taču Kirkegors runā par diviem reliģiozitātes (reliģiskās eksistences) tipiem: A reliģiozitāti (sokrātiski ētiski reliģisko) un B reliģiozitāti (paradoksāli reliģisko), kas atšķiras pēc patības individualizācijas (iekšējības padziļināšanās) pakāpes. Atšķirība starp A reliģiozitāti un B reliģiozitāti, pēc Kirkegora domām, ir eksistences kā aktualitātes un eksistences kā absolūta pretstatījuma (eksistences kā neaktualitātes) izpratnē.

“A reliģiozitātē mūžīgais ir visur un nekur, to aplēpj eksistences aktualitāte, savukārt paradoksāli reliģiskajā sfērā mūžīgais ir klātesošs īpašā laika momentā, un tieši tas nozīmē attiecību saraušanu ar imanenci” (*Kierkegaard*, 1992, 571). Citiem vārdiem sakot, attiecību saraušana ar imanenci ir indivīda ļaušanās ticības paradoksam, proti, ticībai, kas nav izsakāma valodā un nav vērtējama no ētikas viedokļa.

Transcendentālo jeb B reliģiozitāti Kirkegora darbos pārstāv ticības bruņinieks Ābrahāms no darba “Bailes un trīsas”, un šī tēma tiek risināta caur ētiskā teleoloģiskā atcēluma prizmu. Kirkegors raksta:

“Ētiskais kā tāds ir vispārīgais, un kā vispārīgais tas ir spēka attiecībā uz ikvienu, ko citā veidā var izteikt tādējādi, ka tas ir spēkā katru brīdi. Tas imanenti balstās pats sevī, ārpus tā nav nekā, kas būtu tā *τέλος* [mērķis], bet tas

pats ir *τέλος* visam, kas ir ārpus tā, un, kad ētiskais ir uzņēmis to sevī, tas vairs neiet tālāk. Atsevišķais nepastarpināti jutekliskā un dvēseliskā izpratnē ir atsevišķais indivīds, kura *τέλος* atrodas vispārīgajā, un tāds ir viņa ētiskais uzdevums – nemitīgi izpaust sevi vispārīgajā, atcelt savu atsevišķumu, lai kļūtu par vispārīgo.” (Kirkegors, 2010, 78)

Citiem vārdiem sakot, atšķirība starp ētisko un reliģisko slēpjas tajā, ka ētiskajā stadijā indivīds darbojas universālu vērtību un nosacījumu koordinātu sistēmā, cenšoties šo sistēmu apdzīvot, kamēr:

“.. ticība ir tieši tas paradokss, ka atsevišķais kā atsevišķs ir augstāks par vispārīgo, ir attaisnojams tās priekšā, ir pārāks par to, nevis pakārtots tai – kaut arī, jāatzīmē, tādā veidā, ka atsevišķais pēc tam, kad kā atsevišķs ir bijis pakārtots vispārīgajam, nu jau caur vispārīgo kļūst par atsevišķo, kas kā atsevišķs ir pārāks par vispārīgo; ka atsevišķais kā atsevišķs atrodas absolūtās attiecībās ar absolūto.” (Kirkegors, 2010, 80–81)

Vispārīgā un atsevišķā attiecības tiek ilustrētas ar traģiskā varoņa (Agamemnona) un ticības bruņinieka (Ābrahāma) tēliem. Traģiskais varonis ir cilvēks, kas ziedo kaut ko dārgu (šajā gadījumā – meitu Ifigēniju) vispārēja labuma vārdā un tiek par to cienīts un slavināts, savukārt ticības bruņinieks ziedo Īzāku kā augstāku (Dieva) un arī pats savā vārdā (lai pierādītu savu uzticību), pārkāpjot universāli ētisko, saņemot paļņas un nosodījumu no tiem, kas neizprot ticību.

“Atšķirība starp traģisko varoni un Ābrahāmu ir viegli saskatāma. Traģiskais varonis vēl aizvien paliek ētiskā ietvaros. Viņš ļauj, lai ētiskuma izpausme iegūst savu *τέλος* augstākā ētiskuma izpausmē, viņš pazemina ētiskās attiecības starp tēvu un dēlu vai tēvu un meitu līdz jūtām, kurām ir sava dialektika to attiecībās ar tikumības ideju. Te nevar būt ne runas par paša ētiskā teleoloģiskā atcēlumu.” (Kirkegors, 2010, 85)

Ābrahāms izdara dziļi personisku un absurdu izvēli, kas ļauj viņam atgūt dēlu; viņa mērķis nav dēla atgūšana, drīzāk – vissarežģītākās personiskās izvēles veikšanas akts. “Tāpēc traģiskais varonis ir dzižs ar savu tikumisko rīcību, savukārt Ābrahāms ir dzižs ar tīri personisku rīcību” (Kirkegors, 2010, 85). Ābrahāms nevar savu rīcību izteikt vārdos, viņš klusē. Taču viņa klusēšanas kvalitāte pirms un pēc notikuma ir atšķirīga: sākotnēji Ābrahāms nerunā tādēļ, ka viņa rīcībā ir tikai viņam vien zināma informācija – viņš ir Dieva izredzētais –, tomēr viņš vēl pārstāv ētisko sfēru, savukārt beigās viņš klusē tādēļ, ka citi viņu nesaprātis, it kā viņš runātu svešā valodā. Tas nebūt nenozīmē, ka viņš ir devis mūžīgas klusēšanas zvērestu, bet gan to, ka viņš nerunā par būtisko, par savas izvēles un rīcības pamatu, un tieši tāpēc viņš paliek nesaprasts.

“Ābrahāms *nevar* runāt; jo viņš nespēj izteikt vārdus, kas visu izskaidrotu (proti, tā, lai tas būtu saprotams), viņš nevar pateikt, ka tas ir pārbaudījums, gan jāatzīmē, tāds, kurā ir ētiskais kārdinājums. Tas, kurš nonācis šādā stāvoklī, ir izceļotājs no vispārīgā sfēras. Bet tālāk viņš var izteikt vēl mazāk. Ābrahāms .. veic divas kustības. Viņš izdara pašatteikšanās bezgalīgo kustību un atsakās no Īzāka, neviens to nevar saprast, jo tā ir privāta darīšana; bet vēlāk viņš ikkatru mirkli izdara ticības kustību.” (Kirkegors, 2010, 162–163)

## Antropoloģiskā sintēze

Viens no Kirkegora antropoloģijas pamatpostulātiem ir tas, ka cilvēka patība ir dažādu elementu sintēze. Patības struktūras jautājumiem viņš pievēršas dažādos darbos, bet koncentrētā veidā patības raksturojumu viņš sniedz darbā “Slimība uz nāvi”:

“Cilvēks ir gars. Bet kas ir gars? Patība ir attiecība, kas attiecina sevi pret sevi pašu, vai arī – tas attiecībā, ka attiecība attiecina sevi pret sevi pašu; patība ir nevis šī attiecība, bet gan tas, ka attiecība attiecina sevi pret sevi pašu. Cilvēkā sintezējas bezgalīgais un galīgais, laicīgais un mūžīgais, brīvība un nepieciešamība, isāk sakot – cilvēks ir sintēze. Sintēze ir divu elementu attiecība. No šāda viedokļa raugoties, cilvēks vēl nav patība.” (Kirkegors, 2013, 19)

Šis Kirkegora citāts akcentē šādus galvenos aspektus: cilvēks ir divu pretim stāvošu dimensiju (reālā un ideālā, bezgalīgā un galīgā, laicīgā un mūžīgā, brīvības un nepieciešamības) sintēze; cilvēks ir patība; patība ir attiecība pret sevi un attiecība pret šo attiecību.

Aprakstot patību kā sintēzi, Kirkegors oriģinālā veidā izsaka klasisko ideju, ka cilvēks ir ķermeniskā un garīgā vienībā. No vienas puses, indivīds ienāk šajā pasaulē, kas jau eksistējusi pirms viņa, indivīda dzīvi (vismaz ārēji) nosaka noteikti sociālie un kultūras apstākļi, tomēr, no otras puses, viņam piemīt iztēle, kas ļauj iziet ārpus realitātes robežām. “Iztēle vispār ir tā, kas ievēd cilvēku bezgalīgumā tā, ka tikai aizved viņu prom no sevis paša un tādējādi neļauj atgriezties sevī” (Kirkegors, 2013, 43). Iztēli Kirkegors uzlūko kā indivīda bezgalīgošanās starpnieci, tā simbolizē cilvēka aktivitāti:

“Beigu beigās tas, kāda cilvēkam ir sajūta, izziņa un griba, ir atkarīgs no viņa iztēles jeb tā, kā viņš apcer sevi, proti, no iztēles. Iztēle ir bezgalīgojoša apcere, un tāpēc vecais Filhte visnotaļ pareizi pieļāva, ka iztēle – pat saistībā ar izziņu – ir visu kategoriju pirmsākums.” (Kirkegors, 2013, 42–43)

Iztēle vienmēr un neizbēgami ir saistīta ar brīvību un cilvēka izvēli. Tāpēc var secināt, ka Kirkegors uzlūko patību kā attīstībā esošu fenomenu. Tālāk Kirkegors iesaista brīvību kā vēl vienu patības komponentu:

“Patību veido galīgums un bezgalīgums. Tomēr šī sintēze ir attiecība, turklāt tāda attiecība, kas, lai arī atvasināta, attiecina sevi pret sevi pašu, proti, pret brīvību. Patība ir brīvība. Bet brīvība ir divu kategoriju – iespējamības un nepieciešamības – dialektika.” (Kirkegors, 2013, 40)

Tātad, pēc Kirkegora domām, var runāt par trim patības pamatkomponentiem: aktualitāti, brīvību un iespējamību. Taču, tā kā saskaņā ar Kirkegora uzskatu patība ir dinamiska sistēma, šo triju komponentu saistībai ir arī laika dimensija, kuras apzīmēšanai viņš ievieš īpašu terminu – acumirkļis, kuram viņš piešķir divējādu nozīmi. No vienas puses, tas nozīmē mūžības ielaušanos laikā, no otras puses, tas attiecināms uz situāciju, kad indivīds ir nostatīts izvēles priekšā, jeb, citiem vārdiem sakot, tas ir lēmuma (atbildības uzņemšanās) moments, tātad arī laiks kļūst par patības komponentu.

Par patības sintēzi var runāt vairākos līmeņos. Pirmās pakāpes sintēze ir jau iepriekš aprakstītā ķermeņa un gara, galīguma un bezgalīguma, nepieciešamības un brīvības, laicīgā un mūžīgā vienība. Otrās pakāpes sintēze, pēc Kirkegora domām, ir attiecības ar tuvāko (citu, citādo), kuras viņš raksturo kā divkāršu kustību. Pirmā kustība ir virzība uz sevi, ko var aprakstīt kā pašizziņu.

“Tādējādi apziņa ir izšķirīgs lielums. Vispār jau apziņa, proti, sevis apziņa, ir izšķirīgs lielums attiecībā pret patību. Jo vairāk apziņas, jo vairāk patības; jo vairāk apziņas, jo vairāk gribas, jo vairāk gribas, jo vairāk patības. Cilvēkam, kuram nav nemaz gribas, nav patības; bet, jo vairāk viņam ir gribas, jo vairāk viņam ir arī sevis apziņas.” (Kirkegors, 2013, 40–41)

Otrā kustība jeb pretkustība ir attiecībā uz tuvāko. Taču šāda kustība ir iespējama tikai tādā gadījumā, ja tiek uzturēta distance starp patību un tuvāko (citu), kur intersubjektivitāte pārvēršas intereksistencialitātē (indivīdu eksistences lauku pārklājumos, kur katrs no tiem neatklājas pilnībā). Savukārt trešās pakāpes sintēze Kirkegoram ir saistīta ar Dieva iesaisti patības tapšanā. Cilvēks ir gars, jo viņš vienmēr pastāv attiecībās ar metafizisko (Dievu).

Kirkegoram indivīda pašizpratne ir nesaraujami saistīta ar eksistenciālo izmīsumu, kas izpaužas dažādās formās. Darbā “Slimība uz nāvi” viņš atzīst, ka izmīsums, gluži tāpat kā eksistenciālās bažas, kā arī baismas ir neizbēgams cilvēka gara stāvoklis un viņa cilvēciskās eksistences priekšnoteikums. “Tas ir saistāms ar faktu, ka cilvēkam, uzlūkotam kā garam (un, lai runātu par izmīsumu, cilvēks jāuzlūko kā garīga noteiksme), stāvoklis vienmēr ir kritisks” (Kirkegors, 2013, 35). Izmīsuma universālo iedabu Kirkegors pamato ar diviem apgalvojumiem: pirmais – nav tāda cilvēka, kurš būtu absolūti brīvs no izmīsuma, un otrais – izmīsuma neapzināšanās arī ir noteikta izmīsuma forma. Kirkegors runā par izmīsuma formu, kas izpaužas kā patības nevēlēšanās būt par sevi pašu un vienlaikus nespēja būt arī par ko citu.

Līdztekus tam Kirkegors runā arī par izmisuma formām, kas saistītas ar patības izšķīšanu bezgalīgajā jeb galīguma trūkumu vai, gluži pretēji, – ar galīgās pasaules dominēšanu patības pašredzējumā jeb bezgalības trūkumu. Pirmo izmisuma formu var dēvēt par bezgalīguma izmisumu, savukārt otro – par galīguma izmisumu. Tāpat Kirkegors izšķir arī vairākas patības izmisuma pakāpes. Pirmsrefleksīvā patība ir pasīva, un viss, kas ar to notiek, ir ārēju apstākļu izraisīts. Tomēr tas nenozīmē, ka cilvēks nevarētu nosaukt sevi par izmisušu, bet, ja apstākļi mainītos, tad viņš tikpat labi varētu būt izmisījis pavisam citu iemeslu dēļ. “Tomēr šis ir vienīgais veids, kurā viņš eksistē – nepastarpinātībā, šāds cilvēks nemāk neko citu kā vien izmist un saļīmt – un tomēr viņam nav ne jausmas, kas ir izmisums” (Kirkegors, 2013, 73). Savu dzīvi šāds cilvēks dzīvo, kopējot citus:

“Nepastarpinātajam cilvēkam īstenībā nav patības, viņš nepazīst pats sevi, tāpēc arī nevar atpazīt sevi un lielākoties nonāk iedomu pasaulē. Brīdī, kad nepastarpinātais cilvēks slīgst izmisumā, viņam nav pat tik daudz patības, lai vēlētos vai sapņotu par to, kā būt vai kļūt par to, kas viņš nav. Nepastarpinātais cilvēks sev palīdz citādi – viņš vēlas būt par kādu citu.” (Kirkegors, 2013, 74)

Katrā krīzes situācijā viņš uzdod sev jautājumu: kā būtu, ja viņš būtu kāds cits? Šajā pakāpē vēl nav iespējams runāt par izmisušo apziņu, jo patība neapzinās pati sevi. Tā parādās līdz ar pašrefleksijas aizsākšanos, taču sākotnējā stadijā tās ir tikai pasīvas ciešanas. Šo pakāpi no iepriekšējās atšķir iekšēja, vēl neizprotama nemiera izjūta. To Kirkegors sauc par izmisumu – vājumu. Nākamā izmisuma pakāpe ir saistīta ar indivīda pašapzināšanos. Lai cilvēks varētu būt izmisījis pats par sevi un savu eksistenciālo situāciju, viņam vispirms jāapzinās savs es, kas var realizēties arī kā pilnīga atteikšanās no pasaulīgās dzīves. Tas ir hermētisks izmisums:

“Sevi noslēdzies izmisušais dzīvo savu dzīvi, *horis successivis* [stundu pēc stundas, stundām ritot]; lai arī nav dzīvotas mūžībai, viņa stundas tomēr ir zināmā sakarā ar mūžīgo un atvēlētas viņa patības attiecībām ar sevi pašu; tomēr nekur tālāk viņš netiek.” (Kirkegors, 2013, 90)

Taču, kad pagājis kāds laiciņš vientuļnieka pārdomās, šāds cilvēks atkal ir gatavs mesties dzīves virpulī, atgriezties pie sievas un bērniem, pie ikdienas pienākumiem un izklaidēm. Un, visbeidzot, Kirkegors runā par augstāko izmisušās apziņas stadiju, kas saistīta ar atziņu, ka izmisuma avots ir nevis ārējie apstākļi, sociālie, ekonomiskie nosacījumi, ģimenes situācija, bet gan pašas patības iekšējā sašķeltība. To Kirkegors dēvē par dēmonisko izmisumu:

“Dēmoniskais izmisums ir visspraigākais izmisuma veids, izmisīgi gribēt būt par sevi pašu. Tas negrib būt par sevi pašu pat ne stoiskā apmātībā ar sevi un seviis dievināšanā, ne kā tas, kurš par sevi pašu grib būt, lai arī melīgi, tomēr savā ziņā tiecoties pēc pilnības. Nē, tas grib būt par sevi pašu naidā pret esību, būt par sevi pašu atbilstoši savam postam.” (Kirkegors, 2013, 102–103)

Kirkegoram šāds izmisuma fenomena izgaismojums saistīts ar izpratni par patību kā attiecību pašai pret sevi un attiecību pret attiecību izpratni: “Un no attiecības pret sevi pašu cilvēks vaļā nevar tikt, kā viņš nevar tikt vaļā no savas patības, kas, starp citu, ir viens un tas pats, jo patība taču ir attiecība pret sevi pašu.” (Kirkegors, 2013, 25)

Kirkegors piedāvā vēl vienu būtisku izmisuma formu nošķirumu, kas saistīts ar patības attiecību pašai pret sevi, tās iekšējo dualitāti (sašķeltību) un dualitātes apziņu (vai neapzināšanos), atsvešināšanos gan no pasaules, gan no sevis, kā arī atsvešinātības plaisas pārvarēšanas iespējamību vai neiespējamību.

## Radikālais individuālisms

Viens no Kirkegora filosofijas pamatnojēgumiem ir reliģiskais indivīds – “tas vienīgais”. Par “vienīgo” var runāt kā par teorētisku konceptu, proti, par instrumentu cilvēka sevis meklējumu un cilvēka situācijas aprakstīšanai, tomēr vismaz tikpat nozīmīgs ir šī jēguma lietojums sava laikmeta kritikā. Viņa atzinumā slims ir pats laikmets (jāatceras, ka Kirkegors runā par Dāniju 19. gadsimta vidū, taču viņa dotie raksturojumi, šķiet, ir itin labi piemērojami mūsdienu situācijas aprakstīšanai). Laikmeta slimības pazīme, pēc Kirkegora domām, ir individualitātes nonivelēšana un slīgšana abstraktā intelektuālismā.

“Visur tiek atzīts kā pašsaprotams, ka domāšana ir augstākā virsotne; zinātne aizvien vairāk novēršas no eksistences primitivitātes; nav nekā, ko pārdzīvot, ko pieredzēt, viss ir pabeigts, un spekulatīvās domāšanas uzdevums ir sadalīt, klasificēt un metodiski sakārtot dažādas domāšanas kategorijas. Cilvēks nemīl, netic, nerīkojas, bet vienlaikus viņš zina, kas ir erotiska mīlestība un kas ir ticība, un vienīgā problēma ir, kur to ievietot sistēmā.” (*Kierkegaard*, 1992, 344)

Laikmets, kā to saskata Kirkegors, pieprasa individualitātes nonivelēšanu. Tā ir sava veida negatīva socialitāte, kas rodas, kad cilvēku savstarpējās attiecības sakņojas kādos abstraktos principos, zaudējot skatu uz konkrēto, partikulāro. Taču šāda nonivelēšana, tās vispārīga atzīšana un slavināšana kļūst iespējama tikai tad, kad cilvēks zaudē savu iekšējo reliģiozitāti, tad, kad reliģija pārvēršas tikai par ārēju, formalizētu (un tāpēc abstraktu) uzvedības noteikumu kodeksu. “Indivīds vairs nepieder Dievam, pats sev, savam mīļotajam vai savai zinātnei, viņš apzinās savu piederību abstrakcijai, gluži tāpat kā dzimtcilvēks pieder muižai, pie tā viņu novedusi refleksija” (*Kierkegaard*, 1992, 344). Sava laikmeta raksturojumam Kirkegors lieto pretstatījumu entuziasms / refleksija.

“Revolūcijas laikmets ir darbības laikmets, savukārt mūsējais ir sludinājumu un publicitātes laiks. Nekas nenotiek, bet acumirkīga publicitāte ir itin visur” (*Kierkegaard*, 1978, 70). Tas nozīmē, ka tiek nojauktas robežas starp privāto un publisko jeb, precīzāk izsakoties, privātais tiek publiskots, notiek individualitātes nonivelēšana tajā ziņā, ka zūd individuālās izvēles un līdz ar to arī ētiskās atbildības pamats. Liela loma šajā procesā ir presei – tā padara cilvēku par vienas dienas varoni vai vispārīga apsmieklā objektu, bet vienlaikus gan popularitātes, gan negoda īstenie cēloņi ir grūti konstatējami, jo, ja atbildīgi ir visi, tad neviens ne par ko nav atbildīgs personiski.

“Lai viss tiktu reducēts uz vienu līmeni, vispirms ir nepieciešams radīt fantomu, tā garu, nedabisku abstrakciju, kaut ko visaptverošu, kas pats par sevi ir nekā – un šis fantoms ir *publika*. Tikai laikmetā, kurā trūkst kaislības, bet ir papildnam refleksijas, šāds fantoms var rasties ar preses palīdzību, kas pati par sevi ir abstrakcija.” (*Kierkegaard*, 1978, 90)

Specifiski indivīda problēmas aplūkojumam, izvirzot kategoriju “tas vienīgais” kā individuālisma augstāko izpausmi, Kirkegors pievēršas piezīmē “Par uzticību “Tam vienīgajam””. Šajā fragmentā viņš aplūko indivīda un publikas (pūļa) attiecības. Viņš runā par kolektīvo atbildību, kas patiesībā izrādās individuālās atbildības trūkums: “.. pūlis jau pēc sava definējuma ir nepatiesība tāpēc, ka tas padara indivīdu pilnīgi nožēlas nespējīgu un bezatbildīgu vai vismaz vājina viņa atbildības sajūtu, reducējot to līdz minimumam” (*Kierkegaard*, 1998, 107).

Indivīda un pūļa attiecībās Kirkegors izšķir trīs pakāpes: neindivīds – indivīds – “tas vienīgais”. Neindivīds ir pūļa cilvēks, daudzējādā ziņā anonīms (kaut arī viņam ir savs vārds un noteikts statuss sabiedrībā), tomēr viņš ir tikai viens no daudziem citiem. Indivīds ir tas, kas spēj pretstatīt sevi pūlim, taču, rūpējoties par savu neatkarību, viņš, iespējams, pārlietu pievēršas ārējām izpausmēm, cenšas izcelties starp citiem, aizmirstot par savu iekšējo pasauli. Vienlaikus indivīds Kirkegoram nav negatīva kategorija, jo, spējot pretoties (patiesi vai šķietami) masu hipnozei, viņš vismaz uzrāda spējas tapt par to īpašo, konkrēto indivīdu. Lai uzsvērtu indivīda un pūļa pretstatu, Kirkegors izmanto atkārtojuma figūru, gandrīz ik rindkopu iesākot ar apgalvojumu “pūlis ir nepatiesība”.

Bet kas tad ir indivīds? Indivīds ir vēl nerealizējusies potence pretstatā individualizācijas augstākajai pakāpei – nojēgumam “tas vienīgais”.

“Patiesību nevar paust vai uztvert bez Dieva palīdzības, bez Dieva kā starpnieka piedalīšanās, jo Dievs ir patiesība. Tādējādi patiesību var paust un uztvert tikai *tas vienīgais, īpašais indivīds*, par kuru var pārtapt jebkurš cilvēks. Patiesības kategorija ir pretstats abstraktam, fantastiskam, bezpersoniskam skatījumam, “pūlim” – “publikai”, kas atceļ Dievu kā starpnieku (jo *personiskais* Dievs nevar būt starpnieks *bezpersoniskās* attiecībās),



tādējādi atceļot arī patiesību, jo Dievs ir patiesība un patiesības starpnieks.”  
(*Kierkegaard*, 1998, 111)

Tādējādi augstākā individualizācijas pakāpe Kirkegoram ir reliģiskais indivīds. Bet vai šāds indivīda pretstatījums pūlim nenozīmē indivīda pilnīgu norobežošanu, noslēgšanos sevī, atrautību no sabiedrības? Kirkegors atbild, ka tas tā nebūt nav, jo indivīda uzdevums ir vērsties pie katra atsevišķā cilvēka individuāli, iespējams, pat runājot viņa valodā, lai sašķeltu pūli un pavērtu iespēju arī citiem kļūt par indivīdiem.

“Tā vienīgā” kategorija Kirkegora ieskatā ir ētiskais ideāls, kas, neapšaubāmi, ir saistīts ar paradoksāli kristīgo reliģiozitāti. “Šo kategoriju nevar iemācīt; tā ir īpaša spēja, māksla, ētisks uzdevums, un tā ir māksla, kuras praktizēšana dzīves laikā var maksāt cilvēkam viņa dzīvību” (*Kierkegaard*, 1998, 112). Un, ja to uztveram kā ideālu, pēc kura tiekties, kā virzību pie autentiskas patības, tad individualizācija nenozīmē aicinājumu uz radikālu katra indivīda noslēgšanos sevī, bet drīzāk gan uz indivīdu līdzaspastāvēšanu un ētiskās atbildības par savu dzīvi un savām izvēlēm uzņemšanos. Šādas līdzaspastāvēšanas apzīmējumam Kirkegors izmanto kristietības terminu “tuvākais”.

“Patiesība ir neierobežoti cienīt katru individuālo cilvēcisko būtni, tāpat būties Dieva un mīlēt savu *tuvāko*, bet ētiski reliģiskajā ziņā atzīt pūļa autoritāti attiecībā pret patiesību nozīmē noliegt Dievu un atteikties no *tuvākā* mīlestības. *Tuvākais* ir absolūti patiess cilvēku vienlīdzības raksturojums.” (*Kierkegaard*, 1998, 111)

Šo apgalvojumu var uzlūkot kā Kirkegora ētiski reliģisko imperatīvu un viņa antropoloģijas pamatnostādni.

## Nobeigums

Sērena Kirkegora antropoloģija ir raksturojama kā eksistenciālā, reliģiskā vai, precīzāk, eksistenciāli reliģiskā antropoloģija. Viņa uzmanības centrā ir konkrētais eksistējošais cilvēks. Jēdzienu “eksistence” viņš lieto divējādā nozīmē – vispirms kā būšanu pasaulē jeb fakticitāti, kas attiecināma uz visu esošo, tad kā šeitamību jeb indivīda attieksmi pret realitāti un sevi šajā realitātē, kas prasa sevis izzināšanu un sevis izvēlēšanās aktivitāti. Kirkegors to raksturo kā trīspakāpju procesu – (1) nepastarpinātība (estētiskā stadija), (2) refleksija (ētiskā stadija) un (3) otrreizējā nepastarpinātība (reliģiskā stadija, kuru iedala A reliģiozitātē un B reliģiozitātē). Katrai no šīm stadijām ir raksturīga sava individualizācijas pakāpe, proti, neindivīds – indivīds – “tas vienīgais”. Indivīda tapšana, pašiedziļināšanās jeb individualizācija ir saistīta ar izmisumu – no primitīvā izmisuma līdz pat dēmoniskajam izmisumam.

Kierkegors iedziļinās patības struktūrā, definējot to kā patības attiecību pret sevi un citu, kā arī attiecību pret šo attiecību. Svarīgi ir tas, ka šīs attiecības elements ir Dievs. Uz jautājumu par to, vai augstākā individualizācijas pakāpe – tas vienīgais jeb reliģiskais indivīds – nenozīmē cilvēka pašizolāciju un kopeksistences neiespējamību, Kirkegors formulē savu ētiski reliģisko imperatīvu, sakot, ka cita *tuvākā* mīlestība paredz to, ka sabiedrība ir neatkarīgu indivīdu kopums pretstatā pūlim jeb bezpersoniskai publikai.

## SØREN KIERKEGAARD'S ANTHROPOLOGY

### Summary

The name of the great Danish thinker – theologian and philosopher – Søren Kierkegaard (1813–1855) is tightly woven into the tradition of the 20<sup>th</sup> century Existentialism; his ideas of existence, estrangement, crisis, despair, anxiety, freedom, single individual, crowd, communication have been carried further by a number of philosophers, such as K. Jaspers, G. Marcel, Ortega y Gasset, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, L. Shestov, P. Tillich, M. Buber, A. Camus, P. Ricoeur, M. Heidegger and others. Kierkegaard's philosophical views can roughly be described as proto-Existentialist. There is no doubt that the central question in majority of his works is what it means to be an actually existing human being. This allows to talk about Kierkegaard's anthropology, thus the aim of the current article is to disclose the main features of it based on particular texts – “Either/Or”, “The Lily in the Field and the Bird of the Air”, “Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*”, “Two Ages”, “Fear and Trembling”, “Sickness unto Death”, “That Single Individual”.

The article consists of an introduction, three subsequent chapters and a conclusion. The introduction discloses the Kierkegaardian strategy of direct and indirect communication as communication of knowledge and ability, as well as substantiates the claim that Kierkegaard's philosophy can be deemed as anthropology.

The first chapter is devoted to interpretation of the concept of existence in Kierkegaard, stressing the dual use of the term – first, as existing in reality (facticity), second – as being there (presence). For Kierkegaard, the second use of the term is of a special importance. Existence as being for him means an attempt of a single individual (the self) to know themselves and their placement in the world. This process follows three stages from the immediacy (the aesthetic stage) to reflection (the ethical stage) and, finally, to secondary immediacy (the religious stage).

The second chapter deals with the meaning and interpretation of the concept of self starting with a famous quotation that human being is the self, the self is the spirit; moreover, the self is the relation and the relation of the relation itself. It is important to acknowledge that Kierkegaard includes God as the intermediary (God as the middle term) in this relation. The self knowledge is closely connected to despair in its various forms according to the stage of existence.

The focus of the third chapter is dichotomy the single individual/the crowd. Kierkegaard describes the crowd as untruth, whereas the truth is being communicated (albeit in the indirect manner) by a subjective thinker. Kierkegaard formulates his ethical-religious imperative (that could be viewed as the main statement of his anthropology) in the following way: love for the neighbour is the highest expression of equality of single individuals. The article ends with the conclusion.

## Literatūra

1. Kierkegaard, S. (1978). *Two ages*. Princeton University Press.
2. Kierkegaard, S. (1987). *Either/or*. Part 2. Princeton University Press.
3. Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments*. Princeton University Press.
4. Kierkegaard, S. (1997). The Lily in the field and the bird of the air: Three devotional discourses. In: *Without Authority*. Princeton University Press, 1–46.
5. Kierkegaard, S. (1998). For the dedication to “That single individual”. In: *The point of view as my work as an author*. Princeton University Press, 105–113.
6. Kirkegors, S. (2010). *Bailes un trīsas*. Ad Verbum.
7. Kirkegors, S. (2013). *Slimība uz nāvi*. Ad Verbum.
8. *Søren Kierkegaards Skrifter*. [https://tekster.kb.dk/text?editorial=no&f%5Bsubcollection\\_ssi%5D%5B%5D=sks&match=one&search\\_field=Alt](https://tekster.kb.dk/text?editorial=no&f%5Bsubcollection_ssi%5D%5B%5D=sks&match=one&search_field=Alt)

