



Milan Petkanič

ÚVOD DO EXISTENCIÁLNEJ FILOZOFIE A ETIKY SØRENA KIERKEGAARDA



Milan Petkanič

**ÚVOD DO EXISTENCIÁLNEJ
FILOZOFIE A ETIKY
SØRENA KIERKEGAARDA**

(Vysokoškolská učebnica)

TRNAVA
2021

Recenzenti:
doc. Mgr. Jana Tomašovičová, PhD.
Mgr. Jakub Marek, PhD.

Tento text vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0174/21

Fotografia na obálke: socha S. A. Kierkegaarda v záhrade Kráľovskej knižnice Dánska, Kodaň.
Autor fotografie: Troy Wellington Smith.

© Mgr. Milan Petkanič, PhD., 2021
© Filozofická fakulta TU v Trnave, 2021
Všetky práva vyhradené

ISBN 978-80-568-0228-1

Venované pamiatke môjho otca

OBSAH

Predslov.....	7
Zoznam skratiek.....	9
1. Úvod.....	11
2. Život a dielo S. A. Kierkegaarda.....	14
2.1. Krátky životopis S. A. Kierkegaarda.....	14
2.2. Kierkegaardovo dielo a jeho kategorizácia.....	16
2.3. Ideoví predchodcovia Kierkegaarda.....	21
2.4. Vplyv Kierkegaardovho diela.....	23
3. Teória troch štádií.....	28
3.1. Estetické štádium.....	28
3.2. Etické štádium.....	30
3.3. Náboženské štádium.....	32
4. Náboženské suspendovanie etiky.....	39
5. Existencia, vášeň a subjektivita.....	44
5.1. Existencia a sloboda.....	44
5.2. Vásneň ako podmienka autentickosti a existenciálneho myslenia.....	48
5.3. Subjektívna pravda.....	53
6. Úzkosť a zúfalstvo.....	56
6.1. Úzkosť.....	56
6.2. Zúfalstvo ako choroba ducha.....	58
6.2.1. Formy zúfalstva z hľadiska Ja-syntézy.....	66
6.2.2. Stupne zúfalstva – vzostup a pád ľudského ducha.....	73
6.3. Viera ako liek na zúfalstvo.....	84
7. Etika lásky.....	87
7.1. Kresťanstvo ako náboženstvo lásky.....	87
7.2. Preferenčná vs. nepreferenčná láska.....	90
7.3. Rovnosť v láske k blížnemu.....	92
7.3. Láska ako povinnosť.....	94
Citovaná literatúra.....	99
Prílohy	102
Odporúčaná literatúra.....	102
Súborné vydania Kierkegaardových spisov.....	102
Odporúčaná sekundárna literatúra.....	103

Literatúra v slovenčine a češtine.....	103
Cudzojazyčná literatúra – seriálové publikácie.....	105
Cudzojazyčná literatúra – monografie (v angličtine).....	106
Užitočné internetové stránky.....	111
Kompletný zoznam slovenských a českých prekladov	
Kierkegaardovho diela.....	112
Kompletný chronologický zoznam Kierkegaardovho diel.....	116

Predslov

Tento učebný text má slúžiť predovšetkým študentom filozofie, etiky a im príbuzných odborov ako základná pomôcka k ich prvému zoznámeniu sa s dielom jedného z najvýznamnejších a najoriginálnejších mysliteľov modernej doby, s dielom dánskeho filozofa, náboženského mysliteľa, sociálneho kritika a spisovateľa Sørensa Kierkegaarda. Pre širšie oboznámenie sa a hlbšie preniknutie do Kierkegaardovej filozofie, interpretovanej zo stanoviska jeho kľúčového konceptu vášne, odporúčam študentom moju monografiu *Filozofia vášne Sørensa Kierkegaarda* publikovanú v roku 2010 (pozri „Odporúčaná literatúra“).

Učebnica je úvodom najmä do existenciálno-filozofických a etických tém Kierkegaardovho myslenia. Z tohto dôvodu sa jednotlivé kapitoly venujú nasledujúcim kľúčovým témam jeho diela: trom štádiám existencie, teleologickému suspendovaniu etiky, konceptom existencie, vášne, existenciálneho myslenia a subjektívnej pravdy, štruktúre ľudskej existencie prostredníctvom analýz úzkosti a zúfalstva a napokon jeho interpretácii kresťanskej etiky ako etiky lásky k blížnemu.

Obsahom poslednej, dodatkovej kapitoly je didaktický materiál v podobe príloh, v ktorých môže študent nájsť množstvo užitočných informácií k štúdiu Kierkegaardovho diela. Oddiel odporúčanej literatúry prináša najprv zoznam najaktuálnejších súborných vydaní Kierkegaardovho diela vo svetových jazykoch a v pôvodnej dánčine. Študent tu má k dispozícii takmer kompletnú sekundárnu literatúru venovanú Kierkegaardovi publikovanú v slovenčine a češtine, vrátane prekladov, konkrétne všetky monografie a prehľadové, učebné texty, v ktorých významnú časť tvorí výklad Kierkegaardovho diela. Neobsahuje však všetky zborníky a individuálne štúdie. Ďalšie oddiely odporúčanej sekundárnej literatúry zahŕňajú zoznam všetkých významných medzinárodných seriálových publikácií venujúcich sa výskumu a výkladu Kierkegaardovho diela, a to tak súčasných, ako aj minulých a tiež veľmi rozsiahly výber svetovej sekundárnej literatúry publikovanej v anglickom jazyku pochádzajúcej z pera

renomovaných komentátorov Kierkegaardovej tvorby. Kvôli obrovskému množstvu svetovej sekundárnej odbornej literatúry zoznam nezahŕňa individuálne štúdie a články. Zámerom tohto zoznamu je popri vybranej smerodajnej literatúre predstaviť študentovi v medzinárodnom výskume rešpektovaných autorov, ktorí sa vo významnej miere venujú či venovali Kierkegaardovu mysleniu a ktorí by sa tak mali stať pre jeho štúdium referenčnými autormi, obzvlášť v prípade, že sa rozhodne napísať záverečnú prácu na tému rozoberajúcu dielo tohto dánskeho autora. V prílohách nájde študent taktiež viacero užitočných internetových odkazov, napríklad webstránky dôležitých inštitúcií, organizácií, webstránky s literatúrou a pod. Posledná kapitola prináša v samotnom závere ešte dva dôležité zoznamy: kompletný zoznam slovenských a českých prekladov Kierkegaardovho diela a úplný chronologický prehľad Kierkegaardovho diela vrátane originálnych dánskych titulov spolu s menami fiktívnych pseudonymných autorov, pod ktorými mnohé z nich Kierkegaard pôvodne publikoval.

Bibliografické odkazy na citovanú primárnu literatúru, ktorou v prípade tejto učebnice sú slovenské, české a anglické preklady Kierkegaardových spisov, som zjednodušil za pomoci skratiek pre lepšiu a rýchlejšiu orientáciu študenta v texte. Na nasledujúcich stranách prikladám ich zoznam.

Zoznam skratiek

- BA – KIERKEGAARD, S.: *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- BCh – KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění*. In: KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993.
- CA – KIERKEGAARD, S.: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- CS – KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989.
- CUP 1 – KIERKEGAARD, S.: *Concluding Unscientific Postscript, vol. 1*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- ChS – KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrt'*. Bratislava: Premedia, 2018
- JP 1 – KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vol. 1*. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press, 1967.
- JP 3 – KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vol. 3*. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press, 1975.
- JP 6 – KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vol. 6*. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press, 1978.
- MLC – KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003.
- NK – KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství*. In: KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* Brno: CDK, 2002.
- NS – KIERKEGAARD, S.: *Nemoc k smrti*. In: KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993.
- O – KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Laichter, 1911.
- PJ – KIERKEGAARD, S.: *Papers and Journals – A Selection*. London: Penguin Books, 1996.
- S – KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996.

SL – KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky*. Brno: CDK, 2000.

SS – KIERKEGAARD, S.: *Sudte sami!* In: KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* Brno: CDK, 2002.

Úvod

„... ide o to nájsť pravdu, ktorá je pravdou pre mňa, nájsť ideu, pre ktorú by som bol ochotný žiť a umrieť...” (Kierkegaard)

Dánsky filozof a spisovateľ, osobitý a geniálny náboženský mysliteľ Søren Aabye Kierkegaard (1813 – 1855) patrí rozhodne medzi najvýznamnejšie osobnosti filozofického a náboženského myslenia modernej éry. Všeobecne býva považovaný za zakladateľa existenciálnej filozofie alebo za „otca“ existencializmu 20. storočia, pretože ako prvý posúva otázku **existencie** do stredu filozofického záujmu. Sám sa však pokladal predovšetkým za „náboženského spisovateľa“ či „básnika kresťanstva“. Napriek tomu, že celé jeho široké, tematikou i štýlom veľmi rozmanité dielo je vo svojom jadre hlboko náboženské, na kresťanstve ho zaujímala predovšetkým jeho praktická, čiže etická stránka. Ústredným motívom jeho diela, ako sám pri spätnom pohľade na vlastnú tvorbu priznáva, bolo v podstate hľadanie odpovede na jedinú otázku: čo znamená byť veriacim kresťanom (pozri MLC, 65, 71). Vo väčšine pseudonymných spisov prvého obdobia jeho autorskej činnosti je však tento základný náboženský motív účelovo skrytý a do popredia sa dostávajú skôr filozofické, etické, estetické a psychologické otázky.

Kierkegaard vo svojom diele, okrem nesporných filozofických a teologických znalostí, využíval súdobú filozofickú terminológiu, umelecké vyjadrovacie prostriedky, ako aj svoje brilantné psychologické postrehy, pričom vo veľkej miere čerpal z vlastnej osobnej skúsenosti. S istou dávkou zveličenia možno tvrdiť, že Kierkegaardovo dielo je v podstate autobiografické: jednak v textoch spracováva svoje vnútorné zážitky a skúsenosti so svetom a jednak sa sám pokúša realizovať vo svojom živote myšlienky a idey, ku ktorým vo svojom diele dospieva. A v tomto zmysle možno povedať, že Kierkegaard sám vlastne reprezentoval to, čo i od každého mysliteľa dôrazne požadoval a čo považoval za hlavný znak existenciálneho myslenia: jednotu existencie a myslenia.

Do dejín filozofického a etického myslenia sa Kierkegaard nezmazateľne zapísal najmä uvedením svojich originálnych konceptov, akými sú existencia, voľba, vášeň, viera, úzkosť, zúfalstvo, absurdno, jednotlivec, dav, ako aj svojich osobitých teórií: učením o subjektívnej pravde, o troch štádiách existencie, o láske ako povinnosti či o teleologickom suspendovaní etiky.

Kierkegaardovo dielo sa zrodilo v ostrej opozícii voči prevládajúcemu spôsobu myslenia a života doby, preto je jeho dielo svojou povahou hlboko polemické. Po istej generalizácii môžeme povedať, že sa vo svojom diele kriticky vyrovnáva najmä s dvoma základnými negatívnymi momentmi. Po prvé ide o novoveký racionalizmus, špekulatívnu metafyziku, ktorá sa v čase Kierkegaardových univerzitných štúdií tešila nesmiernej popularite najmä vďaka nemeckému idealistickému filozofovi Georgovi Wilhelmovi Friedrichovi Heglovi (1770 – 1831). Ešte väčší Kierkegaard poburovalo, keď sa po Heglovej pravici nielen v Nemecku, ale i v Kierkegaardovom rodnom Dánsku, vynorila skupina intelektuálov (nazývaných aj starohegelovci), ktorí s radosťou uvítali Heglovu snahu o racionalistickú obhajobu tradičných kresťanských dogiem, a na to sa chopili možnosti spojenia nespojitelného – zjednotenia Heglovej racionalistickej metafyziky s kresťanskou teológiou. Po druhé, Kierkegaardovo dielo je výrazne motivované reakciou na plytkosť a bezduchosť doby, v ktorej žil, vrátane povrchnosti a vlačnosti *oficiálneho kresťanstva*, voči čomu otvorene vystupoval.

Tak dominantná špekulatívna (a v širšom: objektívna) filozofia, ako i duchovný úpadok jeho súčasnosti mali podľa neho spoločného menovateľa: **zabudnutosť na existenciu**. Tá sa odzrkadľuje jednak na nedostatku existenciálnej opravdivosti a absencii bytostnej vášne, ktorá je jej mierou a na strane druhej všadeprítomným rozliehaním sa indiferentnosti v otázkach existenciálnych, etických a náboženských. „Mojou zásadnou myšlienkou bolo, že v našej dobe sme vzhľadom na nesmierny rozmach vedenia už zabudli, čo znamená *existovať* a čo značí *vnútrajškovosť*, a že na tomto pozadí možno osvetliť neporozumenie medzi špekulatívnou filozofiou a kresťanstvom... Ak ľudia zabudli, čo znamená existovať v náboženskom zmysle,

bezpochyby tiež zabudli, čo znamená existovať ako ľudská bytosť, a preto je nutné im to pripomenúť.“ (CUP 1, 223)

Kierkegaardova kritika ducha doby napokon vyústila do radikálnej kritiky štátneho kresťanstva, ktoré sa podľa jeho názoru celkom odcudzilo svojej eticko-náboženskej pôvodnosti. Namietal, že kresťanstvo ako požiadavka a kresťanstvo ako skutočnosť sa ani zďaleka neprekrývajú. Aj preto vo svojom diele zásadne diferencuje medzi dvoma pojmami kresťanstva: **Christendom** a **Christened**. Zatiaľ čo bežným dánskym slovom „Christendom“ označuje kresťanstvo vo svojej pôvodnosti, t. j. kresťanstvo Nového zákona, výraz „Christened“ mu zas slúži na pomenovanie oficiálneho, štátneho kresťanstva. Kým prvé kresťanstvo sa praktizuje v autenticknej náboženskej viere, t. j. vo vnútrajškovosti jednotlivca, v druhom sa dôraz kladie naopak na formálnu vonkajškovosť. Vzhľadom na to, že slovenčina nemá dva výrazy pre kresťanstvo, môžeme na preklad druhého Kierkegaardovho pojmu použiť novotvar: „kresťansko“, ktorý už svojou koncovkou zvyčajne používanou na pomenovanie krajín a štátov naznačuje i jeho významové zafarbenie; veď práve „kresťansko“ odkazuje u Kierkegarda ku kresťanským krajinám, kresťanskému svetu, kresťanskej civilizácii, na rozdiel od „kresťanstva“, ktoré značí autentické novozákonné kresťanstvo.¹ Úradné „kresťansko“ podľa neho podvodne odstránilo novozákonné kresťanstvo, navrávajúc nám, že všetci sme vlastne už od narodenia kresťanmi – asi tak, ako sú všetci v Dánsku Dánmi či na Slovensku Slovákmí. Ku koncu života jeho kritika prepukla až do otvoreného sporu s dánskou štátnou protestantskou cirkvou, keď okrem iného tvrdil, že oficiálna cirkev zamenila kvalitu za kvantitu. Tento jeho konflikt s davovým a povrchným kresťanstvom však neznamenal odmietnutie samotného kresťanstva, naopak – Kierkegaard sa celým svojím dielom snažil o návrat k pôvodnej idei kresťanstva, o čo najvernejšie zobrazenie pravého obsahu kresťanstva Nového zákona.

¹ Pre doplnenie uvádzame i ďalšie zaužívané jazykové varianty prekladu dvojice Kierkegaardových pojmov Christendom – Christened: v češtine křesťanství – křesťanstvo, v angličtine Christianity – Christendom, v nemčine Christentum – Christenheit. Viac k tejto téme pozri: Petkanič 2010, 122 – 129, 184, pozn. č. 86.

2. Život a dielo S. A. Kierkegaarda

2.1. Krátky životopis S. A. Kierkegaarda

Søren Aabye Kierkegaard sa narodil 5. mája 1813 v Kodani ako posledné zo siedmich detí v protestantskej rodine zámožného obchodníka Michaela Pedersena Kierkegaarda. Práve otec bol jednou z dvoch postáv jeho života, ktoré na jeho živote a duši zanechali tie najhlbšie stopy. Svojou prísnou pietistickou výchovou naučil syna náboženskej vážnosti a súčasne v ňom prebúdzať záujem o vzdelanie, či zámerne rozširoval jeho schopnosť fantázie. No otcova výchova mala i svoju tienistú stránku. Otec urobil zo svojho najmladšieho syna, svojho miláčika, už v mladom veku dôverníka svojho boľavého svedomia, čím zaťažil synovu dušu vedomím svojho vlastného hriechu. Doslova preniesol na syna svoju melanchóliu, o ktorej sa Søren neskôr vyjadroval ako o „ostni v tele“, ktorý mu nedovoľoval viesť „normálny život“. Skôr než dovŕšil 21 rokov, mu zomrelo päť jeho súrodencov a tiež matka Anne, o ktorej sa na rozdiel od otca vo svojich denníkoch zmieňuje len veľmi zriedka. Navyše i sám mal chatrné zdravie. Tieto tragické udalosti v rodine v ňom napokon vzbudili presvedčenie, že nad osudom ich rodiny visí Božia kliatba ako dôsledok otcových previnení, a že ani on sám sa nedožije, tak ako väčšina jeho súrodencov, viac než 33 rokov života.

V roku 1830 nastúpil na univerzitu v Kodani ako študent luteránskej teológie. Tu sa zoznámil s Heglovou filozofiou, ktorá sa v tých časoch v Kodani tešila veľkej obľube medzi vzdelancami i univerzitnými študentmi. Neskôr, v časoch jeho autorskej činnosti, to bol práve Heglov špekulatívny racionalizmus, ktorý sa stal hlavným cieľom jeho zásadnej filozofickej kritiky. Štúdium Kierkegaard ukončil až po dlhých desiatich rokoch, pretože miesto plnenia si študijných povinností (hoci treba podotknúť, že ako študent vynikal) nachádzal vo svojej mladosti zaľúbenie skôr v mnohých rozptýleniach: hojne navštevoval kaviarne, divadlo, zabával sa v spoločnosti, utrácal peniaze, teda, tak ako to neskôr sám definoval, pristupoval k životu „esteticky“. Školu dokončil

v roku 1840, dva roky po smrti svojho otca, aby tak splnil svoj záväzok, ktorý voči nemu cítil.

Ešte v tom roku sa zasnúbil s Regine Olsenovou, mladšou o desať rokov, no o rok toto zasnúbenie na jej prekvapenie a napriek tomu, že ju hlboko miloval, zrušil. Dnes sa veľa špekuluje o rôznych dôvodoch tohto Kierkegaardovho rozhodnutia; i v jeho denníkoch by sme našli hneď niekoľko vysvetlení: jedným z dôvodov bola isto jeho ťažkomyselnosť a obava, že by nebol schopný viesť obyčajný manželský život, a preto ju nechcel urobiť nešťastnou; no zdá sa, že tou rozhodujúcou príčinou bolo, že Kierkegaard si bol vedomý svojho vyššieho (náboženského) poslania, kvôli ktorému obetoval svoje vlastné šťastie v bezpečnom prístave manželskom. Avšak tento vzťah k Regine ho natoľko výrazne poznačil, že i navzdory tomu, že sa medzičasom vydala za iného muža, jej zostal v láske po celý život verný a v myšlienkach i textoch či medzi riadkami svojich spisov a denníkov sa k nej neustále vracia.

Po zrušení zasnúbenia odišiel do Berlína, kde navštevoval prednášky starnúceho F. J. W. Schellinga (1775 – 1854). Spočiatku bol jeho prednáškami, ktoré sa vtedy tešili veľkej popularite, nadšený, zaujalo ho najmä Schellingovo kladenie dôrazu na význam „skutočnosti“ v pomere k filozofii, no zakrátko ho už obviňoval z toho, že bezhranične tára. Po návrate z Berlína sa s veľkým zápalom pustil do svojej vlastnej tvorby.

Svojou prvou veľkou knihou *Bud' – alebo* (1843), ktorú začal písať už v Berlíne, si Kierkegaard razom získal v Kodani značnú popularitu; no on sám bol z toho skôr sklamaný, pretože čitateľov zaujímala najmä jej najpikantnejšia časť *Zvodcov denník*, ktorú čítali samostatne, vytrhnutú z kontextu celku diela. Ostatné jeho diela sa už netešili podobnej priazni, naopak boli čítané stále menej a stretávali sa skôr s nepochopením. V roku 1846 zažil bolestný konflikt so svetom, keď ho v niekoľkých číslach miestneho bulvárneho plátku *Korzár* (*Corsaren*) hrubo napadli v satirických článkoch a znevážili v karikatúrach. V uliciach Kodane sa stal terčom posmechu dokonca i celkom neznámych ľudí a detí. Sprvu to niesol veľmi ťažko, no zároveň ho to podporilo v jeho presvedčení, že človek pravdy musí pre pravdu trpieť, musí sa vo

svete stať mučeníkom. Avšak mučeníctvo nemusí byť podľa neho nutne krvavou obetou, ako tomu bolo v rano-kresťanskej epoche, v dobe násilného prenasledovania kresťanov, ale môže na seba vziať rôznu podobu v závislosti od doby a situácie: v dobe *nivelizácie* (ako vtedy Kierkegaard charakterizoval svoju súčasnosť), keď sa všetko výnimočne zrovnáva s priemerom i v tzv. kresťansku, kde sú všetci už od narodenia „kresťanmi“, je podľa Kierkegaarda „výnimočný jednotlivec“ a pravý Kristov učeník vystavený potupe, urážkam a zosmiešňovaniu, obvinený z preháňania, vyčlenený zo spoločnosti a pod. Po afére s *Korzárom* sa Kierkegaard stále viac izoloval pred svetom a naplno sa oddal svojmu životnému poslaniu náboženského spisovateľa a „revízora kresťanstva“. V jeho spisoch sa čoraz väčšmi objavuje kritika súdobého kresťanstva. A v roku 1854, potom, čo na pohrebe kodanského biskupa Mynstera jeho nástupca, hegelovec a bývalý Kierkegaardov univerzitný učiteľ Martensen, označil svojho predchodcu za „svedka pravdy“, sa rozhorčený Kierkegaard pustil do otvoreného konfliktu s predstaviteľmi dánskej luteránskej cirkvi, najmä publikovaním článkov v miestnom denníku *Fædrelandet*, ako i vydávaním vlastných novín, pamfletu *Okamih*.

Druhého októbra 1855 Kierkegaard, vyčerpaný týmto vyhroteným sporom s cirkvou, upadol na ulici do bezvedomia, na čo bol prijatý v jednej kodanskej nemocnici, kde po štyridsiatich dňoch 11. novembra, vyrovnaný a zmierený so svojou smrťou, zomiera vo veku 42 rokov. V testamente zanechal všetok svoj zostatkový majetok svojej platonickej láske Regine Olsenovej.

2.2. Kierkegaardovo dielo a jeho kategorizácia

Skôr než Kierkegaard dokončil štúdium teológie na univerzite v Kodani, publikoval niekoľko menších článkov a vydal svoju prvú knihu: *Zo zápiskov ešte žijúceho* (*Af en endnu Levendes Papirer*, 1838). Jej obsahom bola ostrá kritika románu *Iba muzikant* (*Kun en Spillemand*, 1837) jeho súčasníka a neskôr svetovo presláveného autora rozprávok Hansa Christiana Andersena (1805 – 1875). V roku 1841 vydal a obhájil svoju dizertačnú prácu *O pojme irónie so stálym*

zreteľom na Sokrata (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*), za čo následne získal titul magistra (dnes zodpovedajúceho titulu doktora) filozofie. Za skutočnú prvotinu však možno považovať, tak ako to robí i sám Kierkegaard, až jeho vôbec najväčšiu knihu *Bud' – alebo* (*Enten – Eller*, 1843), v ktorej sa po prvýkrát prezentoval ako celkom samostatný, originálny a zrelý mysliteľ. Touto knihou sa doslova uvoľnila vlna jeho tvorivej aktivity, na čo sa Kierkegaard s veľkým nadšením pustil do písania a publikovania jednej knihy za druhou. Do konca roku 1851, keď na dva roky prerušil svoju spisovateľskú činnosť, teda počas deviatich rokov intenzívnej práce, napísal neuveriteľných viac než tridsať spisov (a väčšinu z nich i na svoje náklady za svojho života publikoval). Kierkegaard však pôvodne zamýšľal ukončiť svoju spisovateľskú tvorbu už v roku 1846 svojím druhým najobjemnejším dielom *Uzatvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým zlomkom* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, február 1846), jednak preto, že toho roku mal dovrieť Kristove roky a stále v sebe choval vyššie spomínanú obavu, že čas jeho života sa mu tým definitívne završuje a jednak preto, že mal v úmysle vydať sa na praktickú dráhu – stať sa kňazom. Príležitosť stať sa duchovným však od najvyšších predstaviteľov dánskej protestantskej cirkvi nikdy nedostal. No napriek tomu znamenalo toto dielo v jeho tvorbe istý bod zlomu: od jeho vydania sa totiž rozhodol venovať výlučne písaniu otvorene náboženských spisov (a tento svoj zámer až na dve výnimky, ktoré venoval estetickým témam, taktiež aj naplnil). Z tohto dôvodu sa jeho dielo ako celok zvykne deliť na dve hlavné autorské obdobia: do konca roku 1846 a po roku 1846.

Už z čisto formálneho pohľadu je zrejmé, že Kierkegaard v podstate písal texty trojakého druhu. Na jednej strane spisy, ktoré vydáva pod rozmanitými pseudonymami a ktoré predstavujú skôr teoretické, často polemické či experimentujúce práce. Tieto **pseudonymné spisy** píše tzv. *nepriamou metódou* (ktorá predstavuje jeho vlastnú obdobu Sokratovej maieutiky), kde pravdu nepodáva čitateľovi priamo, ale ponecháva na ňom, aby sa sám rozhodol pre pravdu, aby si zvolil svoju vlastnú životnú cestu vo všetkej dôslednosti. Jeho zámerom je len primäť čitateľa k tejto voľbe, priviesť ho k okamihu, kedy voľba

pre neho nadobudne životne dôležitý význam, nie rozhodnúť za neho. Takže názory a životné postoje v týchto prácach nie vždy reprezentujú stanovisko samotného autora, ale skôr pseudonymnej, fiktívnej postavy. Využitie pseudonymov poskytuje Kierkegaardovi pohľad na rozoberané témy akoby z rôznych perspektív, preto sa tieto spisy častokrát navzájom myšlienково aj terminologicky líšia. Z toho dôvodu aj sťažujú komentátorom jeho diela konzistentnú interpretáciu.

Súbežne so pseudonymnými knihami píše a vydáva texty, pod ktoré sa autorsky priamo podpisuje. Tieto **nepseudonymné spisy**, ktoré Kierkegaard súhrnne nazýva aj *vzdelávajúce rozpravy* (opbyggelige Taler). Sú to prevažne nabádavé, duchovne povznášajúce, náboženské či eticky náučné texty, ktorými sa Kierkegaard obracia priamo na kresťanského čitateľa. Mnohé z nich v podstate predstavujú niečo ako jeho kázne, i keď niektoré z nich sú veľmi obsérne a náročné na porozumenie.

Tretí, samostatný typ spisov tvoria jeho veľmi početné **denníkové zápisky**, ktoré si Kierkegaard intenzívne píše od svojej mladosti. Kierkegaardove denníky sú neoddeliteľnou súčasťou pre interpretáciu jeho diela, pretože, okrem toho, že zachytávajú jeho osobný život, sú bohaté na postrehy, poznámky a myšlienky, ktoré sprevádzajú vydávanie jeho spisov a objavujú sa tu častokrát v omnoho otvorenejšej forme než v samotných publikovaných prácach. Bližšiu predstavu, ako značne rozsiahle sú jeho kompletne denníky, získame, keď uvážime, že podľa posledného súborného dánskeho vydania Kierkegaardových spisov pod názvom *Søren Kierkegaards Skrifter*² tvoria až 11 z celkovo 28 zväzkov všetkého, čo kedy napísal, vrátane nepublikovaných spisov, osobnej korešpondencie a dokumentov³.

Z hľadiska obsahu a zamerania jednotlivých spisov však môžeme Kierkegaardovo rozsiahle a značne rôznorodé dielo rozdeliť do

viacerých skupín (pričom niektoré spisy by bolo možné priradiť i pod niekoľko z nich):

1. Estetické spisy: Tu možno zaradiť tie Kierkegaardove spisy, ktoré majú okrem svojej filozofickej, etickej, náboženskej či psychologickéj hodnoty, i nezanedbateľnú estetickú, t. j. umeleckú hodnotu alebo sa priamo venujú estetickéj tematike. Nájdeme v nich množstvo beletristických prvkov: poetickú formu, pestrú štylistiku, bohatosť a pôsobivosť výrazov, metafory, hyperboly, paraboly, iróniu, vtipnosť, autobiografické črty, fiktívne príbehy a postavy (vytvorené Kierkegaardom alebo ním reinterpretované) a pod. Dokonca spomínaná posledná kapitola prvej časti knihy *Bud' – alebo: Zvodcov denník* predstavuje ucelený a samostatný príbeh napísaný vo forme denníkov a listov, ktorý sa vo svete i u nás bežne publikuje osve ako novela o histórii jedného zvädzania. Práve estetické spisy sú najvýstižnejším príkladom Kierkegaardovej „nepriamej metódy“. Patrí sem väčšina pseudonymných spisov prvého obdobia jeho tvorby počnúc jeho (pseudonymnou) prvotinou: *Bud' – alebo* (*Enten – Eller*, editor Victor Eremita), ďalej potom: *Opakovanie* (*Gjentagelsen*, napísal Constantin Constantius, 1843), *Bázeň a chvenie* (*Frygt og Bæven*, nap. Johannes de silentio, 1843), *Štádiá na ceste životom* (*Stadier paa Livets Vei*, ed. Hilarius Bogbinder, 1845). Do tejto kategórie by sme mohli zaradiť i jeho literárne recenzie, umelecké kritiky a podobne, pričom viacero z nich podpisuje vlastným menom.

2. Filozofické spisy: Sem spadajú tie jeho diela, ktoré možno z filozofického hľadiska považovať za tie najvýznamnejšie. Ide predovšetkým o dve knihy v názve s prívlastkom „filozofický“, ktoré Kierkegaard vydáva pod pseudonymom Johannes Climacus, avšak tentoraz sa k nim sám verejne priznáva tým, že sa pod ne podpisuje ako editor – i preto býva tento pseudonym správne považovaný za jemu z prvého obdobia tvorby najbližší: *Filozofické zlomky alebo Zlomok filozofie* (*Philosophiske Smuler eller Smule Philosophi*, nap. Johannes Climacus, ed. S. Kierkegaard, 1844) a objemom i významom mnohonásobne prevyšujúce voľné pokračovanie tejto knihy: *Uzatvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým zlomkom*

² *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1 – 28, K1 – K28 (komentáre). Eds.: CAPPELØRN, N. J. – GARFF, J. – KONDRUP, J. – MCKINNON, A. – MORTENSEN, F. H. København: Gads Forlag, 1997 – 2013.

³ Z 28 zväzkov: publikované spisy (13 zv.), publikované články v periodikách (1 zv.), nepublikované spisy (2 zv.), denníkové zápisky a poznámky (11 zv.), korešpondencia a dokumenty (1 zv.).

(*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, nap. Johannes Climacus, ed. S. Kierkegaard, 1846).

3. Psychologické spisy: Do tejto triedy možno zaradiť tie Kierkegaardove spisy, ktoré sú zaujímavé nielen z filozofického a náboženského, ale taktiež vo veľkej miere aj zo psychologického hľadiska (tak, ako to aj ich podtituly naznačujú): *Pojem úzkosti* (*Begrebet Angest*, nap. Vigilius Haufniensis, 1844) a *Choroba na smrť* (*Sygdommen til Døden*, nap. Anti-Climacus, ed. S. Kierkegaard, 1849). Hlavným zámerom Kierkegaardových psychologických spisov je analýza ľudskej existencie.

4. Náboženské spisy: Tu patria spisy, v ktorých náboženská problematika vystupuje celkom otvorene, priamo. Ide takmer o všetky knihy, ktoré Kierkegaard podpisuje vlastným menom a ktoré súhrnne nazýva „vzdelávajúce rozpravy“. Prvé otvorene náboženské úvahy píše a vydáva v rokoch 1843 – 1844, keď súbežne popri pseudonymných spisoch v krátkom slede za sebou publikuje osemnásť vzdelávajúcich rozpráv. Za jeho najvýznamnejšie náboženské spisy možno považovať: *Tri rozpravy pri pomyselných príležitostiach* (*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, 1845), *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, 1847, ktorej dve časti sú u nás známe pod názvom *Čistota srdca alebo Chcieť iba jedno* a *Evanjelium utrpenia*), *Skutky lásky* (*Kjerlighedens Gjerninger*, 1847) či *Kresťanské rozpravy* (*Christelige Taler*, 1848). Medzi otvorene náboženské spisy však možno zaradiť aj spis uverejnený pod pseudonymom – *Cvičenie v kresťanstve* (*Indøvelse i Christendom*, nap. Anti-Climacus, ed. S. Kierkegaard, 1850), ako aj po smrti vydaný spis *Posúďte sami!* (*Dømmer selv!*, 1851 – 1852, publikované posmrtné 1876) i mnohé ďalšie.

5. Sociálno-politické spisy: Tu by sme mohli zaradiť tie spisy, ktoré sa spomedzi všetkých jeho prác najviac dotýkajú sociálno-politickej problematiky. Predovšetkým ide o jeho rané novinové články, ktorými sa Kierkegaard zapájal do diskusie o aktuálnych sociálno-politických témach (zastávajúc konzervatívne stanovisko) a tiež jeho dva sociálno-filozofické spisy (resp. ich časti), konkrétne tretiu, poslednú časť jeho *Literárnej recenzie* (*En literair Anmeldelse*, 1846) románu *Dva veky* (*To Tidsaldre*, v r. 1845 napísala spisovateľka

Thomasine Gyllembourgová), ktorá je dnes vo svete známa a publikovaná často samostatne pod názvom *Súčasnosť* a dodatok k spisu *Hľadisko mojej autorskej činnosti*, krátku esej s názvom *Jednotlivec* (*Den Enkelte*, 1846 – 1847, publikovaná posmrtné 1859), ktorá je v podstate jeho apolitickým manifestom.

6. Útočné spisy: Do tejto kategórie spadá prakticky všetko, čo Kierkegaard publikoval od 18. decembra 1854. Ide najmä o sériu 21 článkov publikovaných v miestnom denníku *Fædrelandet a deväť čísiel* (*desiate zostalo rozpracované na jeho pracovnom stole a bolo vydané posmrtné*) *vlastných novín Okamih* (*Øieblikket*, máj – september 1855), ktorými na sklonku svojho života verejne zaútočil na dánsku luteránsku cirkev.

7. Meta-spisy: Meta-spisy predstavujú tie Kierkegaardove spisy, v ktorých ako autor v sebareflexii komentuje svoje vlastné dielo, podáva kľúč k jeho interpretácii a zároveň sa priznáva k svojim pseudonymom: *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 1848, publikované posmrtné 1859), *O mojej spisovateľskej činnosti* (*Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851) a čiastočne i vyššie zmienená esej *Jednotlivec* (*Den Enkelte*, pôvodne napísaná v 1846 – 47, publikovaná posmrtné ako dodatok k spisu *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti*, 1859), v ktorej Kierkegaard vyjadruje svoju zásadnú myšlienku, že najdôležitejšou kategóriou celej jeho tvorby bola práve kategória „jednotlivca“.

2.3. Ideoví predchodcovia Kierkegarda

Kierkegaard je hlboko originálny a zároveň polemický mysliteľ, preto zdrojom jeho inšpirácie k tvorivej činnosti nebolo ani tak pokračovanie a rozvíjanie myšlienok nejakého svojho predchodcu, ale skôr ostrá kritika prevládajúceho myslenia jeho doby. A tak možno povedať, že z filozofického hľadiska mu bol hlavným podnetom k tvorbe myslenie G. W. F. Hegla (1770–1831), ktorého po Sokratovi zo všetkých filozofov vo svojich spisoch azda najčastejšie zmieňuje, i keď takmer výlučne v negatívnom svetle. Heglovi vyčítal najmä to, že nie je možné koncipovať systém existencie, odmietal jeho chápanie racionálnej povahy skutočnosti, vytýkal

mu absenciu etiky v jeho systéme, abstraktnosť a špekulatívnosť jeho filozofie, prehliadanie významu jednotlivca a jeho slobody či nadradenosť filozofie (rozumu) nad náboženstvom (vierou). Ešte kritickejší bol voči v jeho dobe populárnym snahám pravícových heglovcov (tzv. staroheglovcov), ako aj protestantských teológov o kresťanskú interpretáciu Heglovho idealistického systému. Napriek tomu, že Kierkegaard protestoval proti Heglovej filozofii ako celku, treba zdôrazniť, že jeho idealistická filozofia a dialektická metóda predsa len zanechali na Kierkegaardovom diele značné stopy vplyvu, ktoré možno pozorovať najmä v Kierkegaardovej terminológii, ako aj viacerých partikulárnych motívoch jeho diela, napríklad chápania procesuálnosti bytia či využitia koncepcie syntézy. Pozitívnu filozofickú inšpiráciu nachádzal u starovekých gréckych filozofov, povedľa Sokrata to bol predovšetkým Artistoteles a jeho logika, ako aj niektoré ontologické kategórie ako chápanie pohybu, ako aj u stredovekých autorov, najmä z obdobia patristiky ako Tertullian či sv. Augustín. Z novovekých mysliteľov nachádzal v neskoršom období svojej tvorby istú príbuznosť s náboženským filozofom a géniom Blaisom Pascalom, výraznejšie ho však inšpiroval filozof viery J. G. Hamann (1730–88) s jeho chápaním vzťahu viery a rozumu. Otvorene sa hlásil k inšpirácii nemeckým osvieteným mysliteľom G. E. Lessingom (1728–81) najmä pokiaľ ide o jeho poňatie „skoku“. Čiastočne ho inšpiroval neskorý, mysticko-idealistický F. J. W. Schelling (1775–1854), pričom ho zaujal hlavne jeho dôraz na vzťah filozofie ku skutočnosti. V Kierkegaardovom diele môžeme pozorovať i nezanedbateľný vplyv Immanuela Kanta (1724–1804), najmä v smere rozvíjania deontologickej etiky, i keď sa zároveň zásadne vymedzoval voči jeho ústrednému princípu autonómie. Ku koncu svojho života dokonca zdieľal sympatie s pesimizmom A. Schopenhauera (1788–1860), predsa však i v ňom videl typického nemeckého mysliteľa, profesionálneho akademického filozofa, u ktorého osobný život vôbec nezodpovedá jeho mysleniu. Kierkegaard považoval za svojho jediného pravého predchodcu ním samým zidealizovaného Sokrata (469p.n.l. – 399p.n.l.), i preto sám býva nazývaný „kodanským Sokratom“. Sokrates mu bol prakticky po

celú tvorbu zdrojom inšpirácie a zároveň vzorom opravdivého etického a subjektívneho (t. j. existenciálneho) mysliteľa, keď ho pokladal za najväčšieho etika a mysliteľa pohanskej éry.

V otázkach náboženských, okrem jeho primárneho zdroja: Biblie, hľadal inšpiráciu u protestantských pietistov, stredovekých mystikov a predovšetkým u raných kresťanov. A hoci sa jeho náboženská produkcia postupne stále viac obracala proti luteránskej cirkvi, jej zakladateľa Martina Luthera (1483–1546) dlho rešpektoval ako náboženskú autoritu; avšak od roku 1854 sa Kierkegaard, ako o tom svedčia jeho denníkové zápisky, rozlúčil i so samotným Lutherom.⁴

2.4. Vplyv Kierkegaardovho diela

Kierkegaard sa v rozhodujúcej miere pričínal o vznik existencialistickej filozofie a etiky. Všetci existencialistickí (či v širšom: existenciálni) autori XX. storočia sú bezprostredne alebo sprostredkovane ovplyvnení jeho filozofickými a etickými myšlienkami bez ohľadu na to, či sa ku Kierkegaardovi explicitne hlásia, alebo nie. Menovite ide o nemeckých akademických filozofov existencie: Karla Jaspersa (1883–1969) a Martina Heideggera (1889–1976), francúzskych existencialistických filozofov, spisovateľov a dramatikov Gabriela Marcela (1889–1973), Jeana-Paula Sartra (1905–1980) a Alberta Camusa (1813–1960), osobitého španielskeho spisovateľa, básnika, dramatika a filozofického esejistu Miguela de Unamuna (1864–1936) či ruských existenciálne orientovaných náboženských mysliteľov Leva Šestova (1866–1938) a Nikolaja Berďajeva (1874–1948). Najzreteľnejšie stopy vplyvu Kierkegaardovho myslenia spomedzi všetkých existenciálnych filozofov však možno pozorovať u spomínaného Karla Jaspersa, ktorý na rozdiel od Heideggera⁵ výraznú inšpiráciu Kierkegaardom

⁴ Pozri napr. JP 3, 99 – 104, 216.

⁵ V Heideggerovom ťažiskovom diele *Bytie a čas* (1927) nájdeme mnoho tém, konceptov a postrehov silne pripomínajúcich Kierkegaardovo myslenie, napríklad tému existencie, rovnako kľúčovú u obidvoch autorov, kritiku davovej existencie, zdôraznenie významu smrti pre život či pojmy ako existenciálny, úzkosť, dvojznačnosť atď. Avšak „Heidegger nikdy explicitne nepriznáva priamy alebo

aj otvorene priznáva. István Czakó, autor jednej z nedávnych štúdií skúmajúcich vplyv Kierkegaardovho diela na Jaspersovu filozofiu, píše: „na celú Jaspersovu filozofickú prácu možno nazerať ako na pôvodnú a tvorivú interpretáciu Kierkegaardovho myslenia, ktorá nepochybne determinovala súdobú filozofickú recepciu a výrazne prispela k vývoju filozofie existencie“ (Czakó 2011, 168). Signifikantný vplyv, či už priamy alebo nepriamy sprostredkovaný existencionalistami, zanechal Kierkegaard taktiež na existenciálnu psychológiu, hlavne na existenciálnu analýzu a logoterapiu Viktora Emila Frankla (1905-1997) či existencionalistickú psychológiu Rolla Maya (1909-1994). Bez najmenšieho preháňania môžeme povedať, že existencionalizmus si bez Kierkegarda sotva možno predstaviť. Kierkegaardov vplyv sa však neobmedzuje, ako sa to kedysi vykladalo, len na existencionalizmus v jeho filozofickej, psychologickkej či literárnej podobe. Miesto Kierkegarda v dejinách myslenia sa predsa v žiadnom prípade nevyčerpáva len jeho vzťahom k existencionalizmu. No je to práve existencionalizmus, ktorý je zo všetkých filozofických škôl a smerov spojený s Kierkegardom najužšie. Napriek tomu, že existencionalizmus sa objavuje o viac než polstoročie po Kierkegardovej smrti, vzťah medzi nimi sa ukazuje ako obojstranný, je to takpovediac vzťah vzájomnej podľnosti. Na jednej strane bez akéhokoľvek preháňania môžeme konštatovať, že bez Kierkegarda by existencionalizmus nikdy nebol uzrel svetlo sveta, no na druhej strane, ako sa výstižne píše v predslove ku knihe *Kierkegaard and Existentialism*: „Kierkegaard po prvýkrát vstúpil do štandardného kánonu západnej filozofie práve prostredníctvom existencionalizmu“ (Stewart 2011, ix).

Veľký vplyv zanechal Kierkegaard taktiež v oblasti náboženského myslenia, významne ovplyvnil najmä protestantskú teológiu, osobitne dialektickú teológiu Karla Bartha (1886–1968), Emila Brunnera (1889–1966) a Rudolfa Bultmanna (1884–1976), ako aj mnohých ďalších teológov, napr. Dietricha Bonhoeffera (1906–1945) či Paula Tillicha (1886–1965). Z katolíckych teológov

významný kierkegaardovský vplyv na *Bytie a čas*“ (McCarthy 2011, 95). Pričom, ako je dnes už známe, Heidegger Kierkegarda pred napísaním svojho *magnum opus* intenzívne čítal a dokonca s Jaspersom zdieľali rovnakú vášnivú zaujatosť jeho dielom (pozri McCarthy 2011, 99 – 100).

obzvlášť inšpiroval Romana Guardiniho (1885–1968). Spočiatku Kierkegaardovo dielo výrazne oslovilo aj najvýznamnejšieho židovského mysliteľa 20. storočia Martina Bubera (1878–1965), predstaviteľa a zakladateľa tzv. dialogickej filozofie. Buber v jednom svojom liste píše, že to bol práve Kierkegaard, kto „najvýznamnejšie tematizoval otázku „zosobnenia“ v modernej filozofii“ (cit. podľa Šajda 2011, 41), za čo mu patrí neodmysliteľné miesto v dejinách myslenia. Avšak neskôr, vymaniac sa spod jeho vplyvu, sa sám stáva jeho veľkým kritikom, keď proti nemu namietá, že mu v jeho etike celkom chýba bytostný vzťah k druhému (dialogický vzťah Ja-Ty)⁶. Kierkegaard ovplyvnil taktiež mnohých predstaviteľov fenomenológie, ako i postmoderny. Veľkú inšpiráciu v jeho diele nachádzali aj takí rôznorodí filozofi ako Carl Schmitt, György Lukács, Ludwig Wittgenstein, Paul Feyerabend, Jacques Derrida či filozof frankfurtskej školy Theodor W. Adorno, autor habilitačnej práce venovanej Kierkegaardovmu poňatiu estetického, ktorý bol zároveň aj jeho veľkým kritikom, predovšetkým v oblasti etiky lásky, kde mu vyčítal najmä abstraktné chápanie blížneho. Nie je bez zaujímavosti, že veľký záujem o Kierkegarda ešte v dobe, kedy mal ďaleko k svetovej známosti, prejavil aj Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), ktorému Kierkegaardovo dielo predstavil dánsky literárny kritik Georg Brandes, autor prvej monografie o Kierkegardovi a vôbec prvých prednášok tak o Kierkegardovej, ako aj o Nietzscheho filozofii. K samotnému čítaniu Kierkegaardových textov sa však Nietzsche kvôli prepuknutiu jeho duševnej nemoci už vraj nedostal. V literatúre (próze, poézii i dráme) bol Kierkegaard veľkou inšpiráciou pre viacerých spisovateľov ako Henrik Ibsen, Franz Kafka, Hermann Hesse, Wystan Hugh Auden, David Lodge a mnohých ďalších.

Kierkegaardov vplyv a známosť napokon prenikli i do popkultúry. Spomeňme aspoň niektoré priame zmienky Kierkegarda v amerických komediálnych seriáloch (sitkomoch) ako *Cheers* (1982 – 1993), *Frasier* (1993 – 2004) či *The Simpsons* (1989 –) alebo opakované referencie vo filmoch slávneho newyorského filmárskeho neurotika Woodyho Allena, napríklad *Bananas* (1971), *Manhattan* (1979)

⁶ K Buberovej recepcii Kierkegarda pozri knihu Šajda 2013.

či *Irrational Man* (2015). V posledne menovanom filme pritom nielenže nájdeme vyslovené odkazy na Kierkegaarda (spomína sa tu napríklad v súvislosti s jeho koncepciou zúfalstva ako choroby na smrť), ale i samotný kľúčový motív filmu môžeme čítať, popri tom, že ide o zjavnú variáciu na Dostojevského román *Zločin a trest*, ako Allenovu voľnú interpretáciu kierkegaardovsko-sartrovského konceptu autentickej voľby. Výrazné kierkegaardovské motívy sa pomerne často objavujú vartových filmoch škandinávskej produkcie, pre ilustráciu uvedme aspoň zopár príkladov: *Siedma pečať* (1957) – Bergmanova filozofická dráma o smrti, viere a pochybnosti, *Babettina hostina* (1987) – dráma o zbožnosti a asketickosti pietistickej viery v konfrontácii s estetickým (kulinárskym) zážitkom, navyše zasadená do nehostinného Jutska, rodiska Kierkegaardovho otca od režiséra Gabriela Axela⁷ či *Prelomiť vlny* (1996) – krutá dráma o bezhraničnej láske a viere od Larsa von Triera.

Na druhej strane treba zdôrazniť, že recepcia Kierkegaardovho diela sa neodvíjala a neodvíja len v pozitívnych tónoch; s rozširovaním jeho vplyvu a popularity totiž súbežne povstávajú aj mnohé kritické hlasy voči jeho mysleniu. Kierkegaardovi býva zväčša vyčítaná subjektívnosť jeho filozofie a etiky, jeho prílišný dôraz na jednotlivca, osamotenosť pred Bohom, tzv. akozmizmus, teda absencia vzťahu Ja k svetu, nedialogické či abstraktné chápanie vzťahu k druhému, asociálnosť, apolitickosť, ďalej iracionalizmus, pesimizmus či náboženská rigoróznosť. Často sa tiež poukazuje na nebezpečenstvo, ktoré by fanatické myslenie mohlo vyvodiť z jeho teórie o náboženskom suspendovaní etických noriem. Samozrejme, mnohé námietky smerujúce proti Kierkegaardovi sú často motivované odlišnými ideovými či náboženskými východiskami jeho kritikov.

Na záver tohto stručného náčrtu recepcie Kierkegaardovho diela môžeme konštatovať, že Kierkegaardovo dielo sa po jeho smrti stretávalo tak s nadšeným prijatím, ako i s pobúreným zamietnutím – akoby Kierkegaardove myšlienky nenechávali nikoho ľahostajným: Kierkegaard je buď milovaným, alebo zatracovaným

autorom. A zdá sa, že tento moment vlastne prezrádza to, že Kierkegaard u svojich čitateľov dosiahol svoj zámer, pre ktorý využíval svoju strategickú metódu nepriamej komunikácie a maskovacu hru so pseudonymami: jeho dielo prebúdza čitateľa z letargickej indiferentnosti a privádza ho do bodu, keď už musí sám za seba s vedomím plnej zodpovednosti rozhodnúť o svojej vlastnej životnej ceste. Práve v tom spočíva najvyšší zmysel odkazu Kierkegaardovej existenciálnej etiky: *Voľ seba samého!*

⁷ Ku kierkegaardovským motívom vo filme *Babettina hostina* pozri štúdiu Schuler 1997.

3. Teória troch štádií

Náuka o troch štádiách na ceste životom je prvá veľká pôvodná Kierkegaardova téma. Pravdu povediac, „štádium“ nie je celkom Kierkegaardom vhodne zvolené pomenovanie, pretože nás to môže viesť k dojmu, že ide o jednotlivé stupne života, ktorými každý človek prirodzene (dozrievaním) prechádza. Väčšina ľudí však podľa Kierkegaarda nikdy neprekročí prah najnižšieho štádia, a navyše prechod medzi štádiami sa podľa jeho poňatia v žiadnom prípade nedeje samozrejme. Ide tu skôr o typológiu troch základných životných názorov, životných postojov; preto by sme ich mohli skôr nazvať paradigmy života alebo spôsoby existencie. Kierkegaard rozlišuje tri základné štádiá života:

- estetické
- etické
- náboženské

3.1. Estetické štádium života

Toto najnižšie štádium sa vyznačuje predovšetkým hedonistickým prístupom k životu (*hedoné* – slasť). To znamená, že „estetik“ sa sústreďí na zbieranie čo najväčšej sumy príjemného, rôznych druhov zážitkov a pôžitkov v zmysle Horatiovho hesla *carpe diem!* (uži dňa!): ide mu o vychutnávanie a užívanie si všetkých možností existencie, ktoré nepozná žiadne obmedzenia. Typickým príkladom v sebe dôsledného estetického štádia je život Dona Juana. Život estetika charakterizuje v prvom rade **bezprostrednosť**: „Estetické v človeku je to, čím je človek bezprostredne tým, čím je“ (BA, 633). Jeho život je určený horizontom prítomnosti, t. j. žije pre bezprostredný okamih, sústreďuje sa na okamžitú slasť – *tu a teraz chcem to a to!* Estetik žije pre to, čo mu prinesie pominuteľný okamih: pre zábavu, vzrušenie, alebo uspokojenie vlastných záujmov. Jeho prístup k životu sa pohybuje v kategóriách: príjemné, nepríjemné, šťastie, nešťastie, osud a náhoda. Jeho život nemá žiadnu stabilitu a kontinuitu, pevný stred; chýbajú mu akékoľvek trvalé väzby, pretože nie je schopný záväznosti a stálosti. Svoj životný smer mení

podľa nálady alebo okolností (v jednom okamihu sa zachová istým spôsobom, v inom okamihu celkom opačne). Navyše je pre estetika príznačné i to, že sa zo všetkého najradšej zbavuje zodpovednosti: odvoláva sa na sily, ktoré ho presahujú, okolnosti, druhých, osud či vlastné sklony.

Estetický spôsob života môže nadobudnúť najrôznejšie podoby; to znamená, že nemusí ísť len o hrubo, prvoplánovo orientovaný hedonizmus (a la Don Juan) či detinskú bezprostrednosť, lež môže na seba vziať i podobu vysoko kultivovaného a reflektovaného vedomia – vid' Johannes „Zvodca“ (hlavná postava *Zvodcovho denníku*, ktorého zvädzanie, na rozdiel od donjuanovského typu, nesie stopy špekulatívneho, rafinovaného konania, pričom jeho hlavnou kategóriou je „zaujímavosť“, nie slasť, preto sa skôr sústreďí na spôsob zvedenia než na počet zvedených). Dokonca i esteticky žijúci človek sa môže riadiť určitými mravnými zásadami a ideami, ale činí tak len z „experimentálnych dôvodov“, teda len pokiaľ sú tieto idey pre neho príťažlivé, zaujímavé, príp. inak prospešné.

Akokoľvek, všetkým estetickým typom je v podstate spoločné to, že na život nahliadajú ako na sled možností, po ktorých môžu podľa svojej ľubovôle kedykoľvek siahnuť, vyskúšať ich; život teda nevnímajú ako úlohu, či ako miesto na presadzovanie ideálov; sú totiž navyknutí od života len brať, nie dávať; preto „kto žije esteticky, čaká všetko zvonka“ (BA, 706).

K hlavným črtám tohto štádia patrí aj **nuda**, ktorú napokon vyvoláva jednotvárnosť, opakovanie tých istých zmyslových zážitkov a hlavne absencia hlbšieho zmyslu: „ukazuje sa, že každý estetický životný názor je **zúfalstvom**“ (BA, 648). Táto nuda esteticky žijúceho nakoniec privádza až k uvedomeniu si vlastného zúfalstva, a teda k pocitu ničotnosti existencie a k vedomiu stratenia seba samého – tu už estetická existencia čelí dvom alternatívam: buď – alebo: buď zostane v zúfalstve a bude sa ho snažiť prehlušiť ďalšími umocnenými rozptýleniami (napr. ako cisár Nero, ktorý, aby sa z nudy rozptýlil, a tak zahnal svoje ťažkomyselné myšlienky, zapálil Rím), alebo sa rozhodne prekonať estetické štádium aktom voľby seba samého.

3.2. Etické štádium

Základnou etickou kategóriou je „**voľba**“ – voľba vlastného Ja. Práve voľbu seba samého Kierkegaard vníma ako rozhodujúci etický moment, ktorým sa človek vymaňuje z bezprostrednosti estetického štádia. Základným etickým imperatívom je preto: *Voľ seba samého!* Vlastným cieľom a zmyslom etického štádia je stať sa zrelou osobnosťou: „voľba sama je rozhodujúca pre obsah osobnosti“ (BA, 619). Táto voľba sa zakladá na logickej „zásade kontradikcie“, preto je voľbou vždy o dvoch vzájomne sa vylučujúcich alternatívach: **bud’ – alebo**. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že aj estetik vykonáva voľbu, keď si ľubovoľne vyberá spomedzi množstva možností, ktoré mu život ponúka. To však Kierkegaard rázne odmieta: „Estetická voľba je buď celkom bezprostredná, a teda nie je voľbou, alebo sa rozplynie v rozmanitosti.“ (BA, 622) U estetika na rozdiel od etika totiž vôbec nedochádza k rozhodnej voľbe seba samého, ktorá je vždy voľbou bud’ – alebo. Estetik sa nechápe vedome a zámerne svojej slobody, naopak jeho život je vydaný napospas náhode a determinácii; vo svojej existencii sa preto neurčuje sám, tzn. nevolí sa, ale sa akoby necháva voliť (tým, že sa poddáva nálade, sklonom, okolnostiam, názorom druhých, zmyslovým podnetom atď.).

Eticky vzaté medzi **dobrom a zlom** jestvuje absolútny kvalitatívny rozdiel; ale aby človek objavil tento absolútny rozdiel, musí sa on ponajprv eticky zvoliť a stať sa tak sám sebou; inak (na úrovni estetickej) mu zostane tento rozdiel naďalej zahalený: „Napokon má sám seba ako postaveného sebou samým, to značí slobodného a zvoleného sebou samým; tým, že má sám seba, sa však ukáže absolútny rozdiel, totiž medzi dobrom a zlom. Kým sám seba nezvolil, bol ten rozdiel skrytý“ (BA, 678). Voľba seba samého je pre bytie človeka z hľadiska Kierkegaardovej existenciálnej filozofie zo všetkého to najdôležitejšie; táto voľba je pre neho významovo i časovo práve tou prvou voľbou, ktorá sa vyznačuje charakterom vášnivej disjunkcie „bud’ – alebo“; a preto každé ďalšie „bud’ – alebo“ je tak až odvodené z tejto prvej disjunktívnej voľby, ktorou človek vymedzuje vlastné Ja: „Moje *bud’ – alebo* neoznačuje v prvom

rade voľbu medzi dobrom a zlom, označuje voľbu, ktorou volíme dobro a zlo, alebo ich vylučujeme. (...) Nejde teda o to, voliť medzi chcením dobra alebo zla, ale ide o voľbu chcenia, čím je však opäť postulované dobro a zlo“ (BA, 624 – 625). To súčasne znamená, že estetické nie je zlo z dvojice dobro / zlo, ale indiferentnosť vzhľadom na takéto rozlišovanie.⁸

Voľba vlastného Ja pritom úzko súvisí so sebapoznáním. Kierkegaard pripomína, že **poznanie seba samého** je z etického hľadiska tým najpodstatnejším poznaním. Na rozdiel od estetika, ktorý sa neustále zaoberá podnetmi z vonkajšieho sveta, obracia etik svoju pozornosť dovnútra smerom k vlastnému charakteru, teda k tej podstatnej realite, ktorá mu prislúcha ako konkrétnej ľudskej bytosti. Sebapoznanie však nie je čírou kontempláciou, ale sebauvedomením, ktoré je samo o sebe činom. Takouto sebaopretvárajúcou sebareflexiou človek nielen kriticky poznáva to, čím je, ale i to, čím sa skutočne chce a má stať. A na rozdiel od estetika nepovažuje svoje osobnostné črty, vlohy či sklony za nezmeniteľný fakt, ktorému sa musí bez odporu podvoliť, ale naopak za to, čo môže trvalo ovplyvňovať, usmerňovať a kultivovať. Etik voliac seba vedome a zámerne preberá **zodpovednosť** za seba a svoje rozhodnutia.

Jeho život ďalej charakterizuje na rozdiel od estetika bytostná kontinuita a vnútorná jednota so sebou samým. Usiluje sa o podriadenie svojho života nejakej vnútorne koherentnej paradigme, tzn. že mu ide o to, bytostne sa stotožniť s nejakou ideou, ideálom; a na druhej strane to znamená, že sa všemožne snaží vo svojich činoch vyhýbať akejkoľvek nedôslednosti, ktorá by narušila jednotu tejto identity, na ktorej sa jeho život zakladá. Príkladnou postavou tohto štádia je pre Kierkegaarda Sokrates.

Človek v tomto štádiu taktiež hľadá istú harmóniu so svojím okolím. Jeho Ja, ktoré je cieľom jeho etického snaženia, je „nielen osobným Ja, je aj sociálnym a občianskym Ja“ (BA, 716). Na rozdiel od „estetika“ vstupuje „etik“ do hlbších, stálych a záväzných vzťahov k druhým. Príkladnou etickou formou života je pre Kierkegaarda manželstvo, veď človek tu vykonáva záväznú

⁸ Viac k pojmu voľby u S. Kierkegaarda pozri moju štúdiu: Petkanič 2014.

voľbu na celý život. Zmyslom etikovho života sa stáva sústavné prekračovanie seba samého (t. j. vlastného egocentrizmu) službou druhým. Etický spôsob života sa teda vyznačuje dobrovoľným a zámerným podriadením sa **povinnosti**, ktorú etik nechápe ako niečo vonkajšie – povinnosť nemá mimo seba, ale v sebe; etikovi ide takto o súlad s akýmsi nepísaným univerzálnym morálnym zákonom. Etik svojím životom *realizuje všeobecné*, t. j. uskutočňuje univerzálne ľudské hodnoty.

Avšak v tomto štádiu si môže človek uvedomiť vlastnú neschopnosť celkom naplniť tak morálny zákon, ako i dosiahnuť ideál dokonalej cnosti. Tiež môže dospieť k vedomiu vlastnej nedostatočnosti a vlastnej viny (hriechu), do ktorej neustále upadá. Tu sa jednotlivec znovu nachádza pred voľbou buď – alebo, a teda pred možnosťou prekonania etického štádia vo vyššom náboženskom štádiu, do ktorého môže vstúpiť iba prebudením tej *najväčšej ľudskej vášne*: viery.

3.3. Náboženské štádium

Je to najvyššie a najzriedkavejšie štádium života, ktorého základnou kategóriou je **viera**. Jedine v náboženskom štádiu sa človek stáva celým človekom, pretože vierou sa bytostne a nesprostredkovane vzťahuje k moci, ktorá ho určila – stáva sa jednotlivcom stojacim v nesmiernej zodpovednosti priamo pred tvárou Boha (ktorého Kierkegaard chápe kresťansky ako osobnú a transcendentnú bytosť, ako Absolútne Ty). Veriť znamená *byť v absolútnom vzťahu k Absolútnu*, preto iba vo viere môže človek nájsť konečné spočinutie.

K životu vo viere sa podľa Kierkegaarda človek dostáva jedine *per saltum* – **skokom**. Kierkegaard je presvedčený, že k viere sa v prísnom zmysle tohto slova nedostávame nejako pozvoľna (napr. s dospievaním, pribúdajúcim vekom), ani iným samozrejým spôsobom – viera totiž nie je vrodeným citom, pôvodnou bezprostrednosťou, tak ako nie je niečím, čo sa dedí z pokolenia na pokolenie, pretože „v tom musí každé pokolenie začínať od začiatku“ (BCh, 105). Takto nazeraná viera by nebola viac než len

estetikou, prirodzeným citom, bezprostredným popudom srdca či prchavou povznesenou náladou, ktorá na nás doľahne pri pohľade na zapadajúce Slnko... a spolu s ním sa potom i za obzorom v nedohľadne stráca. Na to, aby sa človek ocitol v tom stave, ktorý sa bežne má za vieru, netreba vlastne vynakladať žiadne väčšie úsilie, o prebytočnosti duchovného skoku ani nehovoriac; k duchovným určeniam totiž človek nikdy prirodzene nedospeje: „nech už sa človek behom rokov k hocičomu dostane a nech príde čokoľvek samo od seba, jedno rozhodne nie: viera a múdrosť“ (NS, 163).

Tým, že Kierkegaard charakterizuje vieru ako vášeň, tým zároveň vyzdvihuje i jej emocionálny aspekt ako protiváhu k vlažnému postoju vo viere, ktorý sa čoraz viac šíril v jeho súčasnosti, a ktorý podľa jeho názoru plynul najmä z racionalistickej *tendencie doby k objektivite*. Teda proti nezainteresovanej reflexii veku rozumu Kierkegaard stavia bezprostrednosť v zmysle citovosti, precítienia, citovej zvnútornenosti a pod. To znamená, že bezprostrednosť vníma ako podstatnú zložku viery. **Bezprostrednosť** je však súčasne hlavným znakom „estetického štádia“ – t. j. podľa Kierkegaarda najnižšieho, prvotného a najrozšírenejšieho spôsobu existencie človeka, ktorý je tým najvzdialenejším spôsobom existencie v pomere ku špecificky kresťanskému životu vo viere. Tu však, aby nedošlo k omylu, treba vziať do úvahy, že Kierkegaard v zásade zreteľne rozlišuje medzi bezprostrednosťou pôvodnou a bezprostrednosťou nadobudnutou: „Viera totiž nie je bezprostrednosť pôvodná, ale nadobudnutá. Pôvodná bezprostrednosť je estetická“ (BCh, 71). Spočiatku všetci žijeme v bezprostrednosti, pretože duch v nás je ešte neprebudený, je „snívajúci“. V detskom veku je bezprostrednosť určujúcou a správne sa považuje za „nevinosť“, s príchodom dospelosti sa však už duch bude domáhať svojho vyjavenia sa. „V živote človeka nastane okamih, keď bezprostrednosť akoby dozrie a duch si vyžiada vyššiu formu, kde ako duch chce uchopiť sám seba“ (BA, 644). Avšak v prípade, že premeškáme okamih voľby samého seba, a teda pokiaľ i naďalej budeme zotrvávať v tejto prvotnej bezprostrednosti, už nepôjde o nevinosť, ale kresťansky vzaté o hriech, za ktorý nesieme plnú zodpovednosť.

Esteticky žijúci človek je určený len zmyslovo-duševne, duchom je iba potenciálne; jeho bezprostrednosť vlastne značí zmyselnosť, pudovosť, prirodzenosť. Bezprostredný človek je ovládaný svojimi nízkymi vášňami, nevedomými motívami, ktoré sú len reakciou na zmyslové podnety prichádzajúce zvonku. Estetik na jednej strane síce požaduje nezávislosť, nezáväznosť, no popritom sa sám stáva zajatcom situácie, okamihu, zmyslových podnetov, premenlivosti svojich nálad, železného zvyku či názorov druhých. Je teda neslobodný, pretože sa svojej slobody nechopil a vo voľbe sa nezvolil. Preto nemá ani žiadne Ja, akokoľvek rád by sa chcel utvrdiť vo svojom egoizme. Jeho prístup k životu je takmer výhradne motivovaný dvojicou protikladných kategórií: príjemné – nepríjemné. „Príjemné“ je to, čo ho zmyselnou mocou priťahuje – preto ho neustále v živote vyhľadáva; a „nepríjemné“ ho naopak odpudzuje – preto pred ním zo všetkých síl uhýba. A práve z toho dôvodu bezprostredný, prirodzený človek nepozná žiadnu idealitu. Myšlienka, aby kvôli nejakej ideji, pravde či vyššiemu cieľu sám seba prekonal, či niečo si odoprel, zo seba obetoval, a teda, aby preň v istom zmysle trpel, by isto pobúrila jeho v príjemnom pohodlí usadlý egoizmus.

Kresťanstvo Nového zákona v žiadnom prípade nemalo v úmysle posvätiť tento prirodzený stav človeka, jeho pôvodnú bezprostrednosť, práve naopak túto videlo ako padlú, odcudzenú, hriešnu; a preto žiadalo a žiada od človeka jeho totálnu premenu – odumretie starého človeka a zrodenie nového. „Všetko náboženstvo, v ktorom je predsa len trochu pravdy, rozhodne i kresťanstvo, smeruje k úplnému prerodu človeka, chce v odriekaní a sebazapieraní vyrvať mu všetko, na čom bezprostredne visí, v čom bezprostredne má svoj život“ (O, 172). A preto, keď sa má človek stať kresťanom v zmysle Nového zákona, musí sa on sám ponajprv vytrhnúť zo súvislostí, na ktorých svojou bezprostrednou vášňou visí (O, 173). V poňatí viery ako „skoku“ Kierkegaard teda predovšetkým vyjadruje, že mu tu ide o spretrhanie starých pút zväzujúcich jedinca s bezprostrednosťou. Prechod k viere a vôbec prechod medzi rôznymi štádiami života má podľa Kierkegaarda vždy charakter skoku, t. j. kvalitatívnej transformácie

celej osobnosti. K tomuto skoku dochádza len prostredníctvom rozhodnej a záväznej voľby „buď – alebo“, do ktorej musí človek vložiť celú svoju energiu, vášeň, „všetku vnútrajškovosť osobnosti“, aby tak bol schopný nadobudnúť celkom novú kvalitu svojho Ja.

Skok do viery Kierkegaard označuje aj ako skok do **absurdna**. „Absurdno“, hovorí Kierkegaard (podobne ako dávno pred ním Tertulián), je predmetom kresťanskej viery. Pod „absurdnom“ však v žiadnom prípade nemá na mysli nezmyselnosť, t. j. niečo, o čo nemá zmysel sa ďalej usilovať, ale jeho kategória absurdna predstavuje to, čo sa javí ľudskému rozumu ako holá nemožnosť, t. j. niečo, čo je samo v sebe absolútne paradoxné. Absurdno ako predmet kresťanskej viery sa zakladá na „**absolútnom Paradoxe**“ Božej inkarnácie v Kristovi. „Absolútny paradox“ teda vzniká zo spojenia dvoch nesúrodých veličín – Boha a (jednotlivého) človeka. Kierkegaard svojim pojmom absurdna poukazuje na paradoxnosť ležiacu v samej podstate kresťanstva a tým tiež na našu neschopnosť preukázať jeho objektívnu realitu. Obsah kresťanskej viery je absurdný práve preto, že sa svojou podstatou celkom vymyká kategóriám ľudského rozumu, t. j. nemožno ho nijako racionálne uchopiť, myšlienkou obsiahnuť, a tak pre rozum zostane navždy zdrojom stáleho pohoršenia. Viera v kresťanskom zmysle je duchovným skokom do sféry celkom presahujúcej ľudský intelekt; čo značí, že pre samotný tento skok nemožno nájsť žiadne racionálne zdôvodnenie. „Tým však, že veriaci verí, nie je už (pre neho) absurdnosť absurdnou – viera ju mení... jedine vášeň viery nad absurdnosťou víťazí“ (JP 1, 7). Pre veriaceho sa teda to, čomu verí, už viac nejaví ako absurdné, t. j. nemožné, pretože jeho viera spočíva na dôvere, že „Bohu je všetko možné“ (Mt 19, 26).

A práve z tohto dôvodu, že kresťanská viera sa zakladá na niečom, čo je nielenže objektívne neisté, ale dokonca sa to javí ľudskému rozumu ako absurdné, požaduje viera od človeka tú najvyššiu možnú mieru vášne. „Viera je kontradikcia medzi nekonečnou vášňou vnútrajškivosti a objektívnou neistotou“ (CUP 1, 182). Viera je teda navždy sprevádzaná „objektívnou neistotou“ – t. j. rozhodnutie veriť si nemôžem podprieť žiadnym objektívnym (a tým pre každého platným a záväzným) dôvodom. Istotu človek

získava až konaním, voľbou a umocnením vášne, to znamená: cestou subjektivity. Kierkegaard preto na mnohých miestach tiež zdôrazňuje, že ku kresťanskej viere neodmysliteľne patrí i tzv. „možnosť pohoršenia“⁹, čiže sloboda (ne)viery.

„**Pohyb viery**“, ako o tom Kierkegaard pojednáva v spise *Bázeň a chvenie*, pozostáva z dvoch po sebe nasledujúcich momentov:

1. moment je pohybom **nekonečnej rezignácie**, ktorý, hoci sám ešte nie je vierou v jej striktnom Kierkegaardovom pojatí, je však jej nutnou podmienkou. Pohyb nekonečnej rezignácie, ktorá znamená vzdať sa všetkého konečného, svetského a odpútať sa od všetkých tých bezprostredných súvislostí, sa však „musí vykonať s vášňou. Žiadna reflexia k tomuto pohybu nepovedie“ (BCh, 37). K tomu je nevyhnutná rozhodnosť a bytostná sústredenosť na jediný záujem, teda *chcieť len jedno*; treba mať pokornú odvahu – odvahu pokory, t. j. odvahu obetovať na oltár Bohu svoje egoistické a na konečných veciach lipnúce Ja. Vykonať tento pohyb nekonečnej rezignácie dokáže každý človek sám zo svojich síl.

2. moment, ktorý je skokom strmhlav do absurdna pomocou absurdna, je už aktom **viery** samej. Nekonečnou rezignáciou sa všetkého vzdávame a vierou, ktorá je spätným krokom do konečna, to vzápätí späť získavame (i keď v pozmenenej podobe, to preto, že my sami sme sa radikálne zmenili). Pohyb nekonečnej rezignácie (pohyb od sveta), ktorý je aktom slobodnej ľudskej vôle, napokon človeka samého úplne vysiľuje. Preto k spätnému pohybu viery v konečnosť (do sveta) je potreba nadobudnúť ešte nejakú „podmienku“ – pričinenie sa inej moci. Táto podmienka, ktorej sa Kierkegaard bližšie venuje vo svojich *Filozofických fragmentoch* (*Philosophiske Smuler*, 1844), je vlastne (Božou, t. j. absurdnou mocou)

⁹ Kierkegaard používa pojem pohoršenia v novozákonnom zmysle; vychádza pritom zo samotných Kristových slov: „blahoslavený, kto sa nepohoršuje na mňa“ (Matúš 11, 6). Podľa Kierkegaarda je pohoršenie síce pravým protikladom viery, avšak „možnosť pohoršenia“ je jednou z jej základných podmienok, pretože keby tu s ohľadom na Zjavenie chýbala možnosť pohoršenia, po poznaní (po tom, čo by sa k nám dostala zvesť o Bohočloveku) by vzápätí vždy nutne nasledovala viera. Z viery by sa tak odstránila jej neodmysliteľná zložka – riziko voľby, bez ktorého by viera nebola vierou, ale len čistým vedením. Každý človek má teda možnosť (t. j. slobodu): buď sa nad Kristom pohorší (t. j. odmietne ho ako Bohočloveka), alebo ho vo viere pokorne prijme.

omilostená viera, čiže viera, ktorú vlieva do srdca človeka z milosti sám Boh. O viere môžeme teda hovoriť, až keď po nekonečnom pohybe na základe rezignácie vzápätí nasleduje pohyb konečnosti pomocou moci absurdna; čo znamená, že autenticky veriacim sa človek stáva jedine spolupôsobením Božej milosti.

Kým v skorších spisoch, ako sú *Bázeň a chvenie* či *Filozofické fragmenty*, Kierkegaard kladie vo viere veľký dôraz na milosť, v neskorších spisoch, ako sú *Choroba na smrť* (*Sygdommen til Døden*, 1849), *Cvičenie v kresťanstve* (*Indøvelse i Christendom*, 1850) či *Posúďte sami!* (*Dømmer selv!*, 1851), posúva Kierkegaard akcent viac na slobodu, rozhodnutie, aktivitu a čin.¹⁰ V tomto druhom období svojej tvorby Kierkegaard so zreteľom na špecifickosť kresťanskej viery stavia do popredia najmä dva pojmy: **nasledovanie** (nasledovanie Krista) a **utrpenie**. Nasledovanie Krista považuje Kierkegaard za absolútnu novozákonnú požiadavku, za rozhodujúci čin viery, ktorý určuje existenciu ako kresťanskú. Viera tak nie je podľa neho len nejakým prázdny presvedčením (t. j. mať predstavu, pojem o Bohu), ale je toho názoru, že viera sa realizuje práve nasledovaním Boha (napodobovaním Krista), nasledovanie zas sebazaprením, a toto sa potom poznáva po utrpení. „Je iba jeden pomer k zjavenej pravde: viera. Že človek verí, môže dokázať len jedným spôsobom: tým, že je ochotný trpieť za svoju vieru; a stupeň viery dokazuje stupeň ochoty trpieť za vieru“ (O, 232). Kierkegaard teda hlásal, že byť veriacim kresťanom znamená byť nasledovníkom Krista; a byť nasledovníkom Krista znamená trpieť odporom zo strany sveta – čiže *žiť Pravdu znamená to isté, čo trpieť pre Pravdu*. Kierkegaard v zásade rozlišuje dvojaké utrpenie: aktívne a pasívne. Prvé, aktívne, si človek dobrovoľne volí – je to utrpenie, ktoré vychádza zo sebazaprenia. Dobrovoľné utrpenie veriaceho pochádza z neustávajúceho zápasu so svojimi nízkymi sklonmi a vášňami (*concupiscentia*), plynúcimi z padlej (hriešnej) ľudskej prirodzenosti. Sebazaprenie je dobrovoľné strádanie, čiže askéza; je to cesta, ako zlomiť svoju vlastnú egocentrickú zameranú vôľu. Vo

¹⁰ Ako píše Marie Mikulová-Thulstrupová, dôvodom Kierkegaardovho odklonu od zdôrazňovania milosti bolo to, že Kierkegaardovi bolo „jasné, že princíp milosti pôsobil v jeho súčasnosti ako brzda obnovy kresťanstva“ (Mikulová-Thulstrupová 2005, 168).

viere, ktorá je absolútnou poslušnosťou voči Bohu, ide predsa o to, aby človek učinil Božiu vôľu svojou vlastnou. Avšak toto odumretie svojmu prirodzenému, bezprostrednému životu sa zároveň rovná znovuzrodeniu sa v Kristovi (t. j. nadobudnutiu celkom novej kvality). Druhý typ utrpenia je pasívne, nedobrovoľné utrpenie, ktoré veriacemu kresťanovi pôsobí stret s vonkajším svetom. Nasledovať Krista totiž znamená vystaviť sa prenasledovaniu zo strany sveta¹¹, ktoré, ako sme už skôr uviedli, môže mať tú najrôznejšiu podobu – nemusí teda nutne znamenať: byť vydaný napospas hrubému násiliu. Utrpenie veriaceho človeka podľa Kierkegaarda pochádza zo zápasu so svetom v sebe i mimo seba; príčina jeho utrpenia spočíva totiž v jeho nesúrodosti (heterogenite) so svetom a táto zasa vychádza z „nekonečného kvalitatívneho rozdielu“ medzi tým, koho vo viere oddane nasleduje, t. j. Bohom a hriešnym svetom.

Všetky tri štádia Kierkegaard zhrnul nasledovne: „Estetická existencia je bytostne vzaté pôžitok, eticky vzaté bytostne zápas a víťazstvo, náboženská existencia je utrpenie, nie ako pominuteľný moment, ale ako trvalý stav“ (MLC, 34).

¹¹ Porovnaj Mt 10, 16 – 23.

4. Náboženské suspendovanie etiky

Za príkladnú postavu náboženského štádia považuje Kierkegaard biblickú postavu Abraháma (ktorého tri svetové náboženstvá uctievať ako „praotca viery“). Príbeh o Abrahámovi mu súčasne poslúžil i na zdôraznenie špecifickosti náboženského štádia vo vzťahu k etickému a nadradenosti náboženských hodnôt nad etickými.

V jednom zo svojich prvých spisov *Bázeň a chvenie* sa Kierkegaard zamýšľal nad otázkou, či je možné **teleologické suspendovanie etiky**, t. j. či je možné z hľadiska vyššieho cieľa zrelativizovať etické hodnoty. V tejto súvislosti treba pripomenúť, že v tejto knihe Kierkegaard narábal s Heglovým poňatím etiky ako mravnosti (Sittlichkeit), ktorá viac-menej zodpovedá bežne tradovanému etickému názoru: mravné je to, čo požaduje spoločnosť danej doby. Etika podľa tohto heglovského poňatia je vec nadosobná, zjavná a všeobecne platná pre každého. Jej *telos* (cieľ) je v nej samej – t. j. sama je cieľom pre každého jednotlivca. Každý človek sa musí zbaviť svojej špatnej jednotlivosti vyjadrením sa vo „všeobecne“ – podriadením sa celku, spoločnosti. Z pohľadu Heglovej etiky je teda vonkajškovosť (objektivita) viac než vnútrojškovosť (subjektivita).

Našou etickou povinnosťou (cnosťou) je milovať blížneho. Cnosť je preto kategóriou objektívnou, vyjadrujeme ňou *všeobecne* – ľudstvo. Avšak, ako prízvukuje Kierkegaard, povinnosť sa stáva povinnosťou až tým, že sa vzťahuje k Bohu: „povinnosť je práve výraz pre Božiu vôľu“ (BCh, 52). A iba etickou povinnosťou (láskou k druhým) sa do pomeru k Bohu nedostaneme! Namiesto absolútnej povinnosti (lásky k Bohu), t. j. priameho vzťahu k Bohu, si samotnou cnosťou (povinnosťou k druhým) zbožšťujeme ľudstvo – ako sa tomu deje napríklad v tzv. liberálnej teológii, ktorá sa zväčša obmedzuje len na etické princípy kresťanstva. Akonáhle konanie pre Boha úplne nahradíme konaním pre druhých, viera sa tým zamení s cnosťou a Zjavenie, ktoré je predmetom kresťanskej viery, tým činíme celkom prebytočným. Potom by sa dokonca dalo tvrdiť, že kresťanská viera tu bola stále (totiž ako cnosť), pred kresťanstvom i mimo kresťanstva, čo inak znamená, že vlastne

nikdy nebola. Z náboženského uhla pohľadu tým najvyšším nie je cnosť, ale viera – viera je tou najvyššou vášňou človeka; kresťansky sa preto správne určujú protiklady nie ako hriech/cnosť, ale ako hriech/viera.

Veriaci človek má *telos* svojho života mimo etiku, viera etiku presahuje, a tým ju tiež suspenduje na niečo relatívne. Tento vzniknutý rozpor medzi vierou a mravnosťou nám Kierkegaard osvetľuje na pozadí biblického príbehu o Abrahámovi – praotcovi viery. Abrahám je Kierkegaardovi skvelým príkladom pre objasnenie teleologického suspendovania etiky, keďže Abrahám je vo svojom živote postavený pred desivú skúšku spočívajúcu vo voľbe medzi božským a ľudským: má obetovať Bohu svojho jediného a toľko milovaného syna Izáka.

Abrahámov príbeh, opísaný v starozákonnej knihe Genezis¹², sa nám javí so všetkou hrôzou a zároveň prekračuje akékoľvek naše mravné rozvažovanie. Kierkegaard tvrdí, že viera je pre rozum **paradoxom**, ktorý spočíva v tom, že *jednotlivec je viac než všeobecno*. Zároveň však dodáva, že jednotlivec je celku nadradený, až keď sa mu najprv sám ako jednotlivec podriadi, t. j. až potom, čo sám realizuje všeobecné, všeľudské, etické hodnoty. Preto, keby Abrahám opravdivo nemiloval svojho syna Izáka, ktorého narodenie celý život tak túžobne očakával, isto by Boh nebol od neho jeho obetovanie žiadal. Celá hrôza a úzkosť tejto skúšky spočíva vo fakte, že Boh žiada na Abrahámovi obetovať nielen to, čo mu je na tomto svete najmilšie, ale tiež to, k čomu má sám mravnú povinnosť: milovať vlastného syna viac než seba samého. Pritom Abraháмова situácia je úplne odlišná od situácie „tragického hrdinu“. Kierkegaard v tomto kontexte uvádza príklad z Euripidovej tragédie *Ifigénia v Aulide*, kde bájny mykénsky kráľ a vojvodca Agamemnón stojí pred výzvou obetovať svoju dcéru Ifigéniu, čo od neho žiada samotné božstvo (Artemis), lebo inak mu neumožní viesť už pripravenú vojenskú námornú výpravu do Tróje. Navzdory ťaživej úlohe sa Agamemnón božstvu podvolí a rozhodne sa vykonať, čo od neho žiada: obetovať svoju dcéru. Tragický hrdina však i napriek istej podobnosti s Abrahámovým

¹² Gn 22, 1 – 18.

príbehom podľa Kierkegaarda zostáva naďalej vo sfére etiky ako mravnosti, pretože určujúcim motívom jeho činu je tu ohľad na záujmy svojho ľudu a vojska, ktorý Agamemnón povyšuje ponad čisto osobnú povinnosť a lásku k svojej dcére. I na tomto príklade sa ukazuje, že mravná povinnosť môže pozostávať aj z viacerých rovín: v rozhodnutí tragického hrdinu – obetovať dcéru z lásky k vlastnému ľudu – sa podriaďuje nižšia mravná povinnosť vyššej mravnej povinnosti. *Telos* jeho konania nie je teda mimo etiku ako mravnosť, ale je len vo vyššom prejave tejto mravnosti. Zato Abrahám je veľký, čo do mravnosti, len rýdzo osobnou cnosťou – láskou otca k synovi. Ale v rozhodnutí obetovať ho prekračuje všetku ľudskú cnosť, koná proti nej samej a paradoxne sa mu mravnosť stáva dokonca pokúšením. *Telos* jeho činu je preto mimo akúkoľvek etiku vo význame mravnosti. Na druhej strane je Abrahám vo svojej nesmiernej viere právom považovaný za otca viery. Veď keby Abrahám nebol veriacim, neobetoval by svojho syna, keďže ho tak veľmi miloval a ktorého narodenie tak dlho očakával.

Abrahámov život je Kierkegaardovi príkladom paradoxnosti viery. Viera – jej povaha i jej obsah – je mimo rozum, mimo všetko ľudské chápanie; preto Abrahámovi nemôžeme porozumieť, možno sa k nemu iba priblížiť v *horore religioso* – v posvätnéj hrôze. „Rytier viery“ nemôže rátať s ľudským pochopením tak, ako tragický hrdina; na jeho ceste mu nik neporozumie ani neporadí, je odkázaný iba sám na seba, je v skrytosti, je vnútrajškovosťou – je jednotlivcom stojacim v bázni a chvení sám priamo pred Bohom.

Rozhodujúca náboženská otázka napokon znie: existuje jednotlivec sám bezprostredne pred Bohom? Pokiaľ nie, je Abrahám ako vrah stratený a viera je nám prebytočná. Ak sa však jednotlivec priamo vzťahuje k Bohu, znamená viac ako *všeobecno* (spoločnosť, národ, ľudstvo). Potom je viera v Boha našou absolútnou povinnosťou k Absolútnu, a ako taká je tou najväčšou a najťažšou úlohou života vôbec. Abraháma buď teda možno zavrhnúť ako vraha, alebo ho možno obdivovať ako skutočného otca náboženskej viery.

Pokiaľ ide o interpretáciu Kierkegaardových diel, patrí spis *Bázeň a chvenie*, napriek jeho dobrej čitateľnosti, k tým najnáročnejším

textom. V prvom rade si však treba uvedomiť, že zmysel tejto knihy nie je až natoľko radikálny, ako sa na prvý pohľad zdá. Jej prvoradým zámerom je obrana pôvodného zmyslu kresťanskej viery proti jej racionalistickej redukcii, ktorá bola v Kierkegaardovej dobe značne rozšírená, najmä vďaka nesmiernej popularite nemeckej klasickej filozofie. Ak je človek slobodným stvorením stojacim priamo pred svojím stvoriteľom, Bohom a Boh tým najvyšším, absolútnym, ničím neobmedzeným bytím, pre ktoré „je všetko možné“, teda ak je pomer človeka k Bohu pomerom jednej slobody k druhej, tak je viera v Boha našou najvyššou povinnosťou a taktiež, v zmysle toho, čo má byť, aj najvyšším (absolútnym) výrazom etiky. Vo viere ide o absolútnu moralitu (záväznosť voči Bohu) presahujúcu každú ľudskú etiku vo význame mravnosti. K poňatiu etiky vo význame mravnosti sa dostávame prirodzenou cestou rozumu. V prípade, že by sme chceli považovať mravnosť za to najvyššie a pritom si udržať aj vieru v Boha, touto cestou sa nám Boh stotožní s ľudstvom či božstvom a zredukuje sa tak na číru abstrakciu a neosobný princíp. Každý, kto však razí cestu rozumu ku kresťanstvu (napr. G. W. F. Hegel, ktorý sa síce hlásil ku kresťanstvu, no vyzdvihoval prioritu dejín a spoločnosti nad jednotlivcom a racionálnu povahu bytia či I. Kant, ktorý zase zdôrazňoval najvyššiu autoritu univerzálneho morálneho zákona a autonómiu praktického rozumu, z ktorej potom posudzoval i obsah samotného Zjavenia), okrem toho, že odstraňuje možnosť pohoršenia, sa vlastne sám pohoršuje nad kresťanstvom, pretože tak činí Zjavenie a vieru prebytočnými. Podľa Kierkegaarda však v kresťanstve platí, že k Bohu sa nedostávame vzťahom k *všeobecnu* (t. j. k ľudstvu), veď tak tomu bolo i v epoche pohanstva, ale naopak: vzťahom k Bohu si vytvárame vzťah k ľudstvu – k druhým. Vieru preto v žiadnom prípade nemožno zredukovať len na etiku (v zmysle noriem určujúcich medziľudské vzťahy). Avšak na druhej strane, ako sa správne vyjadruje Frederick Copleston v siedmom zväzku svojich rozsiahlych *Dejín filozofie*: „Kierkegaard nemal v úmysle vysloviť všeobecnú tézu, že náboženstvo zahrňuje negáciu morality. To, čo mal na mysli, je, že človek viery sa priamo vzťahuje k osobnému Bohu, ktorého požiadavky sú absolútne

a (práve z toho dôvodu – doplnil: M. P.) nemôžu byť zmerateľné normami ľudského rozumu“ (Copleston 1994, 344). O tom, že Kierkegaardovým úmyslom nebolo tvrdiť, že náboženstvo neguje etiku (v zmysle noriem určujúcich medziľudské vzťahy), svedčí najmä jeho spis *Skutky lásky*, kde jasne hľasa, že láska k Bohu sa má prejavovať na láske k druhému (SL, 109)¹³.

Po druhé, Kierkegaard týmto svojím dielom, ktorého ústrednou témou je vlastne nadradenosť náboženských hodnôt nad etickými, nehovorí, že náboženská viera úplne suspenduje etiku ako takú (t. j. moralitu), lež mal v úmysle poukázať na primárnosť viery (ako osobného vzťahu k Bohu) pred bežnou, spoločenskou morálkou (t. j. mravnosťou). Preto je tiež pojem etiky v tomto diele celkom odlišný od rovnomenného pojmu, s akým sa stretneme v *Bud' – alebo*, a ešte väčšmi od toho, ktorý nachádzame v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku*, kde je dôraz kladený na existujúceho jednotlivca, jeho vnútornosť, osobné presvedčenie a slobodné a zároveň objektívne neisté a riskantné rozhodnutie v otázke dobra a zla – čo je priam až v protiklade k poňatiu z knihy *Bázeň a chvenie*, kde etika, ktorá má byť suspendovaná v náboženskom akte, je etika v bežnom zmysle ako niečo, čo je všeobecne známe a platné rovnako pre všetkých a ako niečo, čo musí dostať tiež vonkajší výraz, teda sa musí priamo prejavovať i navonok.

Za ďalšie treba vedieť čítať i medzi riadkami Kierkegaardových spisov a povšimnúť si aj hlboko osobný ráz tejto knihy. A tak môžeme objaviť, že *Bázeň a chvenie* má i svoj skrytý zmysel – Kierkegaard ním vlastne teoreticky zdôvodňuje svoje rozhodnutie zrušiť zasnúbenie a nevstúpiť do manželstva (ako paradigmatickej etickej inštancie) s Reginou Olsenovou; čo ostatne potvrdzujú i slová z jeho denníkových zápiskov: „...mystifikácia bola práve v tom, že *Bázeň a chvenie* v skutočnosti reprodukuje môj vlastný život“ (PJ, 425).

¹³ Viac k tomu pozri záverečnú kapitolu Etika lásky.

5. Existencia, vášeň a subjektivita

V tejto kapitole si priblížime tri kľúčové koncepty existenciálnej filozofie Sørensa Kierkegaarda, ktoré rozvíja predovšetkým vo svojom druhom najobjemnejšom spise *Uzavvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým zlomkom* (1846), a to existenciu, vášeň a subjektivitu. Na podklade týchto konceptov tu Kierkegaard rozpracováva také dôležité motívy svojej filozofie, akými sú autenticita, existenciálne myslenie či subjektívna pravda. Z hľadiska Kierkegaardovej etiky je toto dielo zase zvlášť zaujímavé z toho dôvodu, že Kierkegaard nám tu odhaľuje svoje ontologické zdôvodnenie jeho vlastnej existenciálno-etickej koncepcie.

5.1. Existencia a sloboda

Napriek kľúčovej úlohe, ktorú zohráva pojem **existencie** v celku Kierkegaardovej filozofie, je zaujímavé, že iba v jednom z jeho spisov – v *Uzavvárajúcom nevedeckom dodatku* (1846), ktorý sám považoval za „centrálny“, vystupuje pojem existencie (vrátane jeho derivovaných tvarov: existovať, existenciálny, existencialita a pod.) celkom programovo a s novátorským významom. A v tejto podobe sa napokon stáva aj základným východiskom filozofie existencie, resp. existencializmu 20. storočia.

Kierkegaardov dánsky výraz pre existenciu „Existents“ má svoj pôvod v latinskom slove *existentia*. Z hľadiska etymológie je latinské podstatné meno *existentia* odvodené od pôvodnejšieho slovesa *ex-sistere*, ktoré v doslovnom preklade znamená: vystúpiť (z...), vychádzať (z...), vynoriť sa, a pod. Avšak už v klasickej latinčine sa *exsistere* objavuje ako synonymum k *esse* (byť), tak ako je tomu zväčša i dnes. Avšak pre Kierkegaarda výraz existovať neznamena len to, čo sa v bežnom úze pod týmto slovom myslí – t. j. byť, jestvovať, nachádzať sa, vyskytovať sa, a pod., Kierkegaard mu totiž prisudzuje vo svojej filozofii celkom špecifický význam a výnimočné miesto. Existovať znamená toľko, čo „byť v neustálom procese stávania sa“ (CUP 1, 74). Existencia sama, t. j. akt existovania, je takto „nekonečným snažením“, neustálym

pohybom vpred; presnejšie povedané: existencia je aktom voľby, aktom rozhodnutia. Pritom to, o čom sa v existencii primárne rozhodujem, nie je niečo, čo je bytostne vonkajšie a indiferentné k mojej existencii (ako napríklad to, že si dnes na čítanie zvolím tú alebo onú knihu), ale sám spôsob mojej existencie, môjho života. Existovať teda znamená bytostne sa podieľať na vlastnom spôsobe bytia, existencia je aktom voľby seba samého. Poňatie existencie ako neustáleho procesu na základe voľby súčasne značí to, že existencia nie je nejakým strnulým bytím, do seba uzavretým systémom, ale že existovať vlastne znamená vychádzať zo seba, prekračovať seba samého, presahovať to, čo je prítomne dané. A keď sa znovu obrátíme pohľadom späť k etymológii slova existovať (*ex-sistere*), zistíme, že Kierkegaardov koncept existencie v sebe odráža isté odlesky jeho pôvodného významu. Existencia je preto taký spôsob bytia, ktoré nemožno odvodiť z niečoho, čo leží mimo nej, ani z jej minulosti, ani z jej esencie. Nemožno určiť z toho, čo bolo, jej prítomnosť; a ani z jej prítomnosti – z toho, čo je, jej budúcnosť. Takže existencia je bytím toho súcna, ktoré vo svojom bytí nie je primárne určované niečím iným, niečím mimo seba, ani nie je len akýmsi prirodzeným rozvíjaním vopred danej vlastnej esencie, vlastnej prirodzenosti, ale sa vo svojom bytí určuje samo – a to prostredníctvom neustále prebiehajúceho procesu rozhodovania, t. j. voľby seba samého.

Pre Kierkegaarda (a následne pre každú ďalšiu filozofiu existencie) je iba bytie človeka existenciou, zatiaľ čo ostatné súcno vlastne „neexistuje“, ale jednoducho „je“ („sa vyskytuje“, ako hovorí Martin Heidegger). Pritom pod existenciou nemá Kierkegaard nikdy na mysli bytie človeka vôbec, ale vždy konkrétne, jednotlivé ľudské bytie, t. j. **existujúceho jednotlivca**. Preto tou primárnou otázkou, ktorú si kladie Kierkegaard, a ktorú podľa jeho názoru moderná filozofia celkom zabudla vziať do úvahy, nie je to, čo znamená byť ľudskou bytosťou vo všeobecnosti, ale čo znamená, že ja, ty alebo on sme ľudskými bytosťami. Existencia – bytie človeka, na rozdiel od „bytia vecí“ (J. P. Sartre), nie je teda podľa Kierkegaarda a jeho existencialistických nasledovníkov čírou fakticitou, niečím vopred daným, bytím, ktoré by bolo celé určované zo svojej esencie, nie je ani

v sebe uzavretou descartovskou substanciou (ako na to upozorňuje Heidegger¹⁴) ani bytím, ktoré by iba pasívne trpelo pod otroctvom kauzálneho zákona; nie, človek totiž jestvuje predovšetkým ako svoja vlastná možnosť, t. j. sloboda v ontologickom zmysle tohto slova. Stručne povedané: *existencia znamená slobodu*.

Kierkegaard sa však nijako neobmedzuje len na jednoduché deklarovanie tejto ľudskej slobody tým, že charakterizuje človeka ako existenciu. Tento jeho základný východiskový názor na človeka podopiera a ďalej rozvíja mnohými úvahami a zásadnými tvrdeniami najmä v spisoch, ktoré sám označuje za „psychologické“. Ide zvlášť o dve knihy, ktoré spomedzi ostatných jeho diel vynikajú najmä hĺbkou existenciálnej analýzy: *Pojem úzkosti* (1844) a *Choroba na smrť* (1849).

V týchto knihách sa môžeme stretnúť s niektorými principiálnymi Kierkegaardovými tvrdeniami o ontologickej konštitúcii človeka. V *Pojme úzkosti* Kierkegaard píše: „Človek je syntézou duševného a telesného; avšak syntéza je nemysliteľná tam, kde tieto dva momenty nie sú spojené v treťom. Toto tretie je duch“ (CA, 43). Túto triadickú výstavbu ľudského bytia (telo, duša, duch) Kierkegaard bližšie určuje v takmer až nepreniknuteľne náročnej úvodnej pasáži knihy *Choroba na smrť*: „Človek je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a večnosti, slobody (v zmysle možnosti – pozn. M. P.) a nevyhnutnosti“ (NS, 123). Tým miestom, kde dochádza k syntéze daných momentov, je **duch**: „Človek je duch. Čo je však duch? Duch je Ja“ (NS, 123). Otázkou na mieste však je: čo je toto **Ja**? Pretože všetko, čo sme doposiaľ vypovedali o človeku, nepostačuje k tomu, aby sme ho určili ako Ja, čiže skutočný subjekt. Tu prichádza Kierkegaard s jednou z jeho vôbec najdôležitejších téz: „Ja je pomer, ktorý má pomer k sebe samému“ (NS, 123). Čo znamená, že Ja nie je určené len obyčajnou syntézou, teda pomerom medzi dvoma (v tom prípade by podľa Kierkegarda človek nemal žiadne Ja), ale je syntézou (t. j. jednotiacim pomerom, vzťahom) vzťahujúcou sa k sebe samej. A tak až tento vzťah k sebe samému činí z človeka to, čím v skutočnosti je – Ja. Napokon táto spomínaná ťažisková definícia Ja, ako sa o tom vyjadrujú niektorí z Kierkegaardových

komentátorov, narobila mnohým z nich svojou nejasnosťou ťažkosti v snahe o bližšie porozumenie tomu, čo vlastne Kierkegaard mienil slovným zvratom „byť v pomere k sebe samému“. Jednako však pri pozornejšom preskúmaní tohto jeho azda najsystematickejšieho spisu by nám nemalo uniknúť, že Kierkegaard touto definíciou Ja určuje človeka ako slobodu (v existenciálno-ontologickom zmysle): „... pretože Boh, ktorý učinil človeka pomerom, ho akosi púšťa z ruky; to znamená, že pomer sa dostáva do pomeru k sebe samému. A v tom, že pomer je duch, je Ja, spočíva zodpovednosť“ (NS, 126). Podobne sa dá usudzovať na našu interpretáciu i z ďalších citácií z tejto knihy, najjasnejšie však o tom vypovedajú nasledujúce slová: „...syntéza je pomer, a pomer, i keď derivovaný, má pomer sám k sebe, čo znamená slobodu. Ja je slobodné“ (NS, 136). Sloboda sa podľa Kierkegarda zakladá na tom, že človekovo Ja je určené *vzťahom k sebe samému*. Táto „definícia“ Ja, ktorá leží v základe Kierkegaardovho chápania ľudskej existencie ako slobody, sa neskôr odzrkadlila najmä vo formuláciách nemeckých filozofov existencie Karla Jaspersa a Martina Heideggera. Tak Heideggerova slávna téza, ktorou definuje „pobyť“ (Dasein – konkrétnu ľudskú existenciu) ako to „súcno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samo“ (Heidegger 2002, 61), ako aj prvá časť Jaspersovej fundamentálnej definície, ktorou popisuje existenciu ako „to, čo je vo vzťahu k sebe, a tým k transcencii“ (Jaspers 1969, 185), vypovedajú v podstate to isté, čo tvrdí Kierkegaard, keď hovorí, že Ja je určené *vzťahom k sebe samému*. Spomínaná východisková téza Kierkegaardovej filozofie značí vlastne to, že človek v každom okamihu pracuje na sebe samom, na spôsobe svojho bytia, teda na tom, *ako* je, pretože „vzťahu k sebe samému sa žiadny človek nezabaví, ani sa nezabaví svojho Ja, čo je ostatne to isté...“ (NS, 127); a z čoho z druhej strany plyní jeho zodpovednosť za každý krok, za každú či už vykonanú alebo premeškanú voľbu. Inak povedané to, že človek má Ja (či presnejšie: je týmto Ja) súčasne znamená, že každý jednotlivý človek je subjektom vlastnej existencie – čiže každý človek sa bytostne podieľa na vlastnom existovaní, či už si to praje alebo nie, či už si tento fakt pred sebou zakrýva, alebo naopak pristupuje k nemu s plným vedomím a so všetkou zodpovednosťou. Z tohto dôvodu

¹⁴ Pozri Tomašovičová 2019, 38.

práve bytie človeka (a výlučne bytie človeka!) môžeme nazvať spolu s Kierkegaardom **existenciou**.

5.2. Vášeň ako podmienka autenticity a existenciálneho myslenia

V knihe *Choroba na smrť* Kierkegaard opakovane prehlasuje, že najdôležitejšou povinnosťou človeka je stať sa samým sebou. Tento jeho pohľad na základné poslanie človeka nijako neodporuje, ale naopak korešponduje a vzájomne sa dopĺňa s tým, ktorý zastával o tri roky skôr v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku*, keď zdôrazňoval, že prvoradou úlohou, s ktorou je každá ľudská bytosť ako existujúca konfrontovaná, je **stať sa subjektívnym**. Stať sa subjektívnym je vôbec základným predpokladom k tomu, aby sa človek stal samým sebou a aby sa stal celým človekom. A na to, aby sa človek stal subjektívnym, v prvom rade potrebuje **vášeň** – zaujatie celej osobnosti; subjektivita a vášeň sú totiž analogickými pojmami. Byť subjektívnym teda podľa Kierkegaarda znamená *existovať s vášňou*.

Zdá sa byť v rozpore s týmto tvrdením, keď Kierkegaard v tom istom spise argumentuje, že v skutočnosti „je nemožné existovať bez vášne, pokiaľ však nechápeme slovo *existovať* v širokom zmysle tzv. existencie“ (CUP 1, 276). Už z tejto citovanej zásadnej myšlienky však vyplýva, že Kierkegaard v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* rozoznáva dva rozličné významy slova *existencia*. V širšom zmysle *existovať* značí to, čo sme si v predošlej kapitole ozrejmili: byť v neustálom procese stávania sa ako slobodná, sebaurčujúca bytosť prostredníctvom každodenných rozhodnutí a volieb. Tieto rozhodnutia pritom vykonávam zakaždým, či už ide o prípad aktívnej a záväznej voľby, za ktorej dôsledky vedome preberám zodpovednosť, alebo ide o prípad, keď svoj život nechávam len pasívne plynúť a formovať okolnosťami, „temnými mocnosťami v sebe“ či ľuďmi vôkol („davom“, „verejnosťou“ a pod.). Zatiaľ čo v širšom zmysle slovo *existovať* vlastne poukazuje len na samotný fakt, že každý jednotlivý človek je existujúcim jedincom, v užšom zmysle slovo *existovať* znamená vzťahovať sa so všetkou

vášňou osobnosti práve k faktu svojej vlastnej existencie – a to Kierkegaard označuje výrazom „stať sa subjektívnym“. A zároveň to v podstate zodpovedá tomu, čo neskôr existencialisti rozumeli pod **autentickou existenciou**, čiže byť pravdivým, žiť opravdivo.

Podľa Kierkegaarda sa nik nemôže stať autenticky existujúcim bez vášne, pretože je to práve vášeň ako centrálna motivačná sila v človeku, ktorá vedie k aktívnemu podieľaniu sa na voľbe seba samého – a voľba, ako sme si už vyššie ozrejmili, patrí k esencii ľudskej bytosti. Už v *Bud' – alebo* naznačil Kierkegaard túto spojitosť a vzájomnú podmienenosť vo vzťahu medzi voľbou a vášňou: „keď sa v ňom prebudí vášeň slobody – a tá sa prebúda vo voľbe, tak ako samu seba predpokladá vo voľbe – vtedy volí sám seba a bojuje za toto imanie ako za svoju blaženosť, a naozaj, je v tom jeho blaženosť“ (BA, 671). Práve vášeň sa podľa Kierkegaarda ukazuje ako ten rozhodujúci činiteľ vo voľbe seba samého, t. j. vo voľbe vlastnej identity. Ale to tiež znamená, že v tejto voľbe vlastného Ja nejde primárne o to, na akej ideji, hodnotíte ju jedinec založí, lež o to, nakoľko sa s ňou bytostne identifikuje: „pri voľbe nezáleží na tom, aby si si správne zvolil. Záleží skôr na energii, vážnosti a pátose, s akými volíš“ (BA, 623). A teda to podstatné na voľbe seba samého je, aby táto voľba bola „vykonaná s celou vnútornosťou osobnosti“ (BA, 623), t. j. so všetkou bytostnou vášňou, jednoduchšie povedané, aby sa človek do tejto voľby vložil bezvýhradne celý – lebo inak k voľbe svojho Ja vo vlastnom zmysle slova nikdy nedospeje. Z toho vyplýva, že základný rozdiel medzi autentickou a neautentickou existenciou, tak ako ho videl Kierkegaard, spočíva práve vo vášni, s ktorou sa človek ujíma vlastného existovania, t. j. voľby seba samého (a nie v hodnote idey, na ktorej svoje existovanie, voľbu zakladá). A tento životný postoj, ktorým sa jedinec stáva bytostne zainteresovaný na spôsobe, ako existuje, znamená stať sa subjektívnym. Preto „stať sa subjektívnym“ neznamena stať sa relatívnym (čo sa nám asi ako prvé vybaví v mysli pri stretnutí s týmto slovom), ale stať sa „subjektom v pravde“, čoho prvou podmienkou je, že sa jedinec stane nekonečne zainteresovaným na vlastnom existovaní.

A v tomto bode sa zároveň dostávame k jadrú toho, čo Kierkegaard označuje pojmom vášeň. Napriek tomu, že u Kierkegaarda nenachádzame žiadnu priamu definíciu pojmu vášeň, je zrejmé, že Kierkegaard pod vášňou nerozumie to, čo sa bežne pod týmto výrazom myslí, t. j. nejakú silnú emóciu, ktorou sa jedinec necháva unášať a strhávať, a ktorá ho napokon môže celkom zdolať, ako napríklad vášeň pre nejakú hazardnú hru či erotickú vášeň, ktoré v prípade, že sa vymania spod kontroly, dokážu nejedného jedinca pripraviť o rozum či zruinovať mu život. Už z toho, čo sme doposiaľ uviedli o vášni, môžeme vášeň, tak ako jej rozumel Kierkegaard, vymedziť ako *bytostnú zainteresovanosť na vlastnom existovaní*. Rovnako, ako je takto chápaná vášeň základným predpokladom k tomu, aby sa nejaký jedinec stal subjektívnym, je i predpokladom existovania v užšom či eminentnom zmysle tohto slova, alebo, aby sme sa vyjadrili ešte jasnejšie: *vásneň je fundamentálnou podmienkou autentickej existencie*.

Z pohľadu Kierkegaardovej existenciálnej filozofie panuje medzi vášňou a existenciou veľmi úzky až korelatívny vzťah. Vásneň totiž podľa neho tkvie v samotných základoch ľudskej existencie ako jej hlavná hybná sila, bez nej sa existencia nedokáže uskutočniť a zostáva len v možnosti; to znamená, že jedinec bez vášne síce prežíva, ale vskutku neexistuje. Inými slovami, ak nám v živote chýba vášneň, existujeme iba neautenticky. Neautenticky existujúci jedinec akoby prepočul výzvu k realizácii existencie, ktorú nám kladie život sám. Jeho bytie preto možno nazvať existenciou len v širšom slova zmysle, jeho existencia je mu totiž len danosťou, a v tomto ohľade sa nevedomky približuje bytiu vecí. Existencia sa podľa Kierkegaarda realizuje vášňou, vo vášni sa stáva tým, čím vskutku je: existenciou v plnom zmysle tohto slova, pretože práve prostredníctvom vášne dosahuje existencia svoju plnosť – to má práve Kierkegaard na mysli, keď vyhlasuje, že „vásneň je kulmináciou existencie“ (Kierkegaard 1974, 176). Pre Kierkegaarda je teda vášneň fundamentálnym faktorom v ľudskej existencii, alebo ako on sám vraví v knihe *Bázeň a chcenie*: „všetok ľudský život sa sústreďuje vo vášni“ (Kierkegaard 1993, 58). Existovať s vášňou značí stať sa subjektívnym a práve tak to znamená existovať ako

ľudská bytosť, inak povedané, mať intenzívny záujem a starosť o vlastnú existenciu je čosi hlboko ľudské. Práve na to opakovane upozorňuje Kierkegaard, že v našej modernej dobe, pre ktorú je charakteristická „tendencia k objektivite“ (t. j. nezaujatému, nezainteresovanému a neosobnému postoj), sa z našich životov vytratila opravdivá vášneň, a tak postupne zabúdame existovať ako ľudské bytosti.

Z existenciálneho hľadiska však platí, že „pre existujúceho jednotlivca je (jeho – pozn. M. P.) existencia tým najvyšším záujmom“ (CUP 1, 278). Tento záujem o existenciu je práve to, čo Kierkegaard nazýva tiež vášňou. Vásneň a jej príbuzné kategórie ako spomínaný „záujem“ či „rozhodnutie“ sú subjektívnymi, resp. existenciálnymi kategóriami, od ktorých má *eo ipso* abstraktné a objektívne myslenie vždy snahu abstrahovať podobne, ako odvracia svoj zrak od samotného problému individuálnej ľudskej existencie či existenciálnych otázok vôbec. Pre abstraktné a objektívne myslenie je príznačná nezainteresovanosť a neosobnosť, preto tento spôsob myslenia, ktorý je charakteristický pre vedu a špekulatívnu metafyziku, vyžaduje od subjektu neprítomnosť vášne. Avšak táto nezainteresovanosť abstraktného či objektívneho myslenia sa zároveň rovná strate vzťahu k tej najvlastnejšej realite, realite vlastnej existencie, pretože, ako vraví Kierkegaard: „realita je záujem o čin, o existenciu“ (CUP 1, 304). Čiže videné optikou Kierkegaarda, realita spočíva v subjektivite, nie v objektivite.

Kierkegaard obviňuje celú modernú filozofiu¹⁵, ktorá započala karteziánskym „*cogitom*“, z toho, že sa rozvíjala v znamení tejto „**zabudnutosti na existenciu**“ (pozri napr.: CUP 1, 109), a z toho dôvodu nahliadala taktiež na vášneň s dešpektom. Ako Kierkegaard upozorňuje, subjekt novovekej filozofie je vskutku subjektom myslenia, resp. širšie: subjektom poznania, nie však subjektom existencie. Proti tejto modernej redukcii subjektu Kierkegaard rázne vystupuje: „Reálny subjekt nie je kognitívny subjekt..., reálny subjekt je eticky existujúci subjekt“ (CUP 1, 281). To neznamená, že by vari poznávajúci subjekt nebol skutočný; Kierkegaard nám

¹⁵ Až na zopár výnimiek, akými v tomto smere podľa neho boli B. Pascal či G. E. Lessing.

len dôrazne pripomína to, od čoho moderná filozofia vo svojej metafyzike stále viac abstrahovala, totiž že poznávajúci je súčasne existujúcim, že človek ako subjekt poznania je v prvom rade subjektom svojej existencie, t. j. je konkrétne žijúcou a na základe voľby sebaurčujúcou ľudskou bytosťou. Moderná zabudnosť na existenciu, ktorú Kierkegaard odhaľoval tak vo filozofii, ako i v celkovom charaktere doby, sa preto súčasne rovná zabudnutosti na etiku, totiž na základnú etickú požiadavku: *existovať autenticky*.

Prítomnosť vášne je tak v očiach Kierkegaarda základným predpokladom nielen autentickej existencie, ale aj autentického *existenciálneho myslenia*, ktoré Kierkegaard nazýva **subjektívnou reflexiou**. Primárnym cieľom existenciálneho myslenia je objasniť existenciu v existencii: „**subjektívny mysliteľ** má za úlohu porozumieť sebe samému v existencii“ (ibid., 314). V subjektívnej reflexii ide teda o to porozumieť vlastnej existencii, zatiaľ čo som sám ako poznávajúci stále v procese stávania sa. Z toho dôvodu „je nemožné premýšľať o existencii v existencii bez vášne...“ (CUP 1, 313); Kierkegaard je totiž presvedčený, že bez vášne, a teda v nejakom neosobnom, abstrahujúcom odstupe, by sme existencii a vôbec životu neporozumeli. Preto taktiež hovorí, že „všetky existenciálne problémy sú vášnivými problémami“ (CUP 1, 313), to znamená, že sa ma týkajú osobne a bytostne. Na otázku tej najevidentnejšej a najintímnejšej skutočnosti – na otázku (mojej vlastnej) existencie, ktorá tu predtým ako existujúcim jedincom každým okamihom života vyvstáva, musím odpovedať jedine vášňou, t. j. zaujatím postoja, zmenou spôsobu života, zodpovedajúcim činom, inak povedané, samotným existovaním, nie čírou myšlienkou či slovom. A práve v tomto zmysle treba rozumieť aj slovám Viktora E. Frankla, ktorý v 20. storočí aplikoval existenciálnu filozofiu do psychológie a psychoterapie: „na otázku o poslednom zmysle ľudského utrpenia, ľudského života už nemôže byť intelektuálna, ale iba existenciálna odpoveď: Neodpovedáme slovami, ale odpoveďou je celá naša existencia“ (Frankl 1997, 19).

Kierkegaard **existenciálne poznanie** charakterizuje ako bytostné poznanie, pretože sa vyznačuje tým, že má podstatný vzťah k existencii poznávajúceho: „Každé bytostné poznanie sa týka

existencie, lebo iba to poznanie, u ktorého je podstatným jeho vzťah k existencii, je podstatným poznaním. Všetko poznanie, ktoré v reflexii nezasahuje do vnútra, do vnútrajškovosti existencie, je, nazerané so zreteľom na podstatu, ľahostajným“ (CUP 1, 176-177). Kierkegaard následne argumentuje, že len etické a eticko-náboženské poznanie má povahu bytostného, čiže existenciálneho poznania, pretože práve jedine im je vlastný podstatný vzťah k existencii. Ako Étienne Gilson pri výklade tohto Kierkegaardovho textu správne poznamenáva: „ak je eticko-náboženské poznanie jediným reálnym poznaním, je to preto, že pravda je v ňom jedno s existenciou a existencia s pravdou“ (Gilson 1997, 173). To značí, že etické a eticko-náboženské poznanie ako existenciálne poznanie si subjekt osvojuje tým, že ho uvádza do jednoty so svojou existenciou, či presnejšie, že svoju existenciu pretvára v smere tohto poznania. Inak povedané, subjekt poznania sa v procese nadobúdania existenciálneho poznania sám kvalitatívne mení – čo je práve podľa Kierkegaarda podstatný etický rys každého existenciálneho poznania. A k poznaniu, ktoré vo svojich dôsledkoch mení samotný subjekt poznávania ako subjekt existencie, sa nedopracujeme neosobnou cestou abstrakcie a objektivácie, lež prebudením vášne ako hlbkej zainteresovanosti a starosti o vlastnú existenciu.

5.3. Subjektívna pravda

V kontexte vášne, subjektivity a existenciálneho poznania formuluje Kierkegaard v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* aj svoju originálnu a napohľad kontroverznú koncepciu **subjektívnej pravdy**, ktorá má v skutočnosti viac etický než gnozeologický význam. Tu treba upozorniť na to, že Kierkegaard svoj koncept „subjektívnej pravdy“ obmedzuje výlučne len na existenciálne otázky, to znamená otázky, ktoré sa ma ako existujúceho bytostne dotýkajú, ako napríklad otázky základného smerovania života, zmyslu života, životného presvedčenia, viery, hodnotových priorít a pod. To je však na druhej strane oblasť, ktorá je principiálne spätá s tzv. **objektívnou neistotou** a kde sa práve z toho dôvodu objektívny prístup podľa Kierkegaarda rovná iba absolútnemu

neporozumeniu. Proti objektivistickým teóriám pravdy stavia Kierkegaard svoju zásadnú tézu: „**subjektivita je pravda**“; čo zjednodušene povedané znamená, že pravda spočíva v spôsobe, ktorým si osvojujeme pravdu. Takže podstata subjektívneho postoja k pravde je v tom, **ako** sa má subjekt k pravde – k myšlienke, k idei, k objektu poznania. To má potom za následok, že primárne nezáleží na tom, či je objekt (na ktorý sa pýtame otázkou: čo?) pravdou alebo ilúziou, ale akcent leží na vášni, ktorú subjekt prechováva k danému objektu, k nejakej idei ako k potenciálnej pravde. Vzhľadom na to Kierkegaard definuje pravdu nasledovne: „Objektívna neistota pevne držaná v osvojovacom procese najvážnejšej vnútornosti je pravda, tá najvyššia pravda dosiahnuteľná pre existujúceho jednotlivca“ (CUP 1, 182). Pravda má teda dve strany, z ktorých ani jednu si nemožno odmyslieť bez toho, aby sme neupadli do nepravdy, a to buď do fanatizmu, alebo neosobnosti: do krajnosti zintenzívnenú vašň subjektivity na jednej strane a objektívnu neistotu na strane druhej. Svojím konceptom subjektívnej pravdy Kierkegaard posúva pozornosť od skúmania objektívneho obsahu myšlienky k hľadaniu autentického spôsobu existencie. Z tohto subjektívneho hľadiska (t.j. z hľadiska existencie) nie je teda rozhodujúca pravdivosť idey, ku ktorej sa vzťahujeme, ale pravdivosť tohto vzťahu, nie extenzita indiferentných právd, ale intenzita vášne, s ktorou sa pravdy zmocňujeme. Intenzita vášne totiž zodpovedá kvalite vzťahu k vlastnej existencii; preto miera vášne súčasne odzrkadľuje mieru pravdivosti (autentickosti) osobného života. Vašň je tak podľa Kierkegaarda základným predpokladom a kritériom osobnej, životnej pravdy – pravdy existencie.

Kierkegaard k tomu pre lepšie porozumenie uvádza príklad o opravdivosti viery dvoch ľudí, ktorým nám súčasne ilustruje dva rozličné prístupy k pravde, k tej najvyššej Pravde – k Bohu: jeden z týchto dvoch, hoci má pravdivú predstavu o Bohu, predstavme si napríklad absolventa teológie, nevzťahuje sa k nej so všetkou hĺbkou vášne, a teda nijak sa jeho „viera“ neodzrkadľuje v jeho živote, nijak v kvalitatívnom ohľade nezmenila jeho existenciu. Druhý človek je divoch, ktorý napriek tomu, že uctieva modlu, modlí sa k nej s „celou

vášňou nekonečna“. Avšak podľa Kierkegaarda je v skutočnosti práve tento divoch v pravde k Bohu, i keď uctieva modlu, a ten prvý sa zasa modlí v nepravde k pravému Bohu a uctieva tak v pravde modlu (pozri CUP 1, 180). Týmto hyperbolickým príkladom Kierkegaard v zásade demonštruje rozdiel medzi objektívnou a subjektívnou pravdou, resp. medzi objektívnym a subjektívnym prístupom k pravde. Pričom subjektívny prístup k pravde je podľa Kierkegaarda základným predpokladom subjektívnej reflexie, teda **existenciálneho myslenia** a poznania.

Kierkegaard však svojím konceptom subjektívnej pravdy v žiadnom prípade nemal v úmysle zrelativizovať všetko poznanie na spôsob novovekého subjektívneho idealizmu či postmoderného pluralizmu, ako by sa mohlo zdať, ale skôr poukázať na skutočnosť existencie a akcentovať potrebu autentického životného postoja. Podľa jeho názoru skutočnosť (a na nej založená pravdivosť) spočíva vlastne v spôsobe existencie – t.j. v **subjektivite**, a nie v čírej myšlienke, predstave, v nejakom odťažitom, neosobnom myslení, či v samotnom objekte, vo vonkajších formách, vo vonkajšom zdaní či v sociálnych a politických inštitúciách, t.j. v objektivite; nie, podľa Kierkegaarda sa skutočnosť odohráva vo vnútornom akte, v každom rozhodnutí, voľbe jednotlivca. A keďže vážnosť skutočnosti spočíva takto koniec koncov v tom „**ako som**“, a nie „**čo myslím**“, je skutočnosť podľa Kierkegaarda bytostne etickou (v tom najširšom význame slova, nielen v zmysle úzko vymedzeného konceptu etického štádia); čo značí, že otázka spôsobu jednotlivcovej existencie je, eticky vzaté, otázkou nekonečnej dôležitosti (CUP 1, 349).¹⁶

¹⁶ Viac k téme subjektívnej pravdy, ktorá je z pohľadu Kierkegaardovej existenciálnej filozofie kľúčovou, pozri v mojej knihe: Petkanič 2010, 68 – 76.

6. Úzkosť a zúfalstvo

Kierkegaard v celom svojom diele a zvlášť vo svojich „psychologických spisoch“ venuje veľký priestor analýzám širokej škály pocitov a duševných stavov. Jeho výklad psychologických fenoménov však zväčša ďaleko prekračuje rámec čisto psychologickkej interpretácie, keď mnohé z nich interpretuje ako štruktúrne prvky našej existencie. Medzi najviac tematizované psychologické momenty v Kierkegaardovom diele patria pocity ako nuda, úzkosť, melanchólia, ťažkomyselnosť, zúfalstvo, ľútosť, závisť, radosť, vášeň či láska. Pričom obzvlášť originálnym a zaujímavým spôsobom vykladá pocity úzkosti a zúfalstva.

6.1. Úzkosť ako závrat zo slobody

Vo svojom diele *Pojem úzkosti* Kierkegaard presvedčivo argumentuje, že prítomnosť pocitu **úzkosti** [Angest] v nás vlastne vyjavuje slobodu spočívajúcu v základoch nášho bytia, čím napokon odhaľuje i existenciu Ja ako ducha v jeho možnostiach. Kierkegaard vyslovene tvrdí, že úzkosť sprítomňuje vo vedomí človeka „skutočnosť slobody ako možnosť možnosti“ (CA, 42). V okamihoch úzkosti je nám teda daná takisto skúsenosť slobody ľudského ducha. Pritom Kierkegaard dôsledne rozlišuje úzkosť od strachu [Frygt] a podobných predmetných pocitov, ako sú hrôza, zdesenie, obava atď. Deliacou líniou, ktorá odlišuje úzkosť od strachu, je jej nepredmetnosť: úzkosť sa totiž na rozdiel od strachu nevzťahuje ku konkrétnemu predmetu, ku konkrétnej príčine (vždy máme totiž strach z niečoho určitého či pred niečím určitým, napríklad z choroby, vojny, straty majetku, manželky, postavenia v spoločnosti či pred vplyvným a mocným človekom...). Existencia je v úzkosti, naopak, sužovaná niečím celkom neurčitým (nevieme povedať, z čoho alebo pred čím máme úzkosť). Neurčitosť dôvodu a predmetu úzkosti je daná práve našou slobodou. Keď dušou človeka prenikne úzkosť, otvára sa zrazu pred ním brána nekonečných možností a táto otvárajúca sa možnosť toho, že *môže*, ho zároveň desí a priťahuje: úzkosť takto pôsobí ako v

sebe ambivalentný pocit: „antipatická sympatia“ či „sympatická antipatia“ (CA, 42). Kierkegaard nachádza spoločné rysy tohto stavu, ktorý, ako tvrdí, sa nevyskytuje u zvierat, pretože zviera nie je svojou prirodzenosťou určené ako duch, syntéza (CA, 42), so závratom. „Úzkosť je závratom zo slobody“ (CA, 61), ktorý na nás dolieha akoby z pohľadu dolu do priepastnej hĺbky našich vlastných možností.

Kierkegaardovo zásadné rozlišovanie medzi úzkosťou a strachom sa neskôr ujalo aj v psychológii, s tým zásadným rozdielom, že chápanie úzkosti bolo celkom vyňaté z metafyzického a náboženského kontextu, do ktorého ho pôvodne vsadil Kierkegaard. Samotná Kierkegaardova analýza pocitu úzkosti zohrala významnú rolu predovšetkým v existencializme 20. storočia, zvlášť v koncepciách úzkosti M. Heideggera a J. P. Sartre, ale aj u ďalších, ako u K. Jaspersa či u protestantského teológa existenciálneho rázu P. Tillicha.

Heidegger prehlbuje Kierkegaardovu myšlienku o nepredmetnosti pocitu úzkosti, keď vraví, že to, z čoho pociťujeme úzkosť, je vlastne „ničota“. V momentoch úzkosti sa nám svet odhaľuje v novom svetle, ako neznámy, odcudzený a vzdialený; to nás zároveň privádza k uvedomeniu si možnosti vlastného nebytia, čiže v úzkosti sa akoby ocitáme tvárou v tvár ničote.

J. P. Sartre v nadväznosti na Kierkegarda i Heideggera ďalej rozvíja Kierkegaardovu analógiu medzi pocitmi úzkosti a závratu: „Závrat je úzkosťou v tej miere, v akej sa neobávam, že spadnem do priepasti, ale že sa do nej vrhnem“ (Sartre 2006, 68). Základný rozdiel medzi úzkosťou a strachom vidí preto najmä v tom, „či situácia pôsobí na človeka (strach – pozn. MP), alebo či človek pôsobí na situáciu (úzkosť – pozn. MP)“ (*ibid.*). Podobne ako Kierkegaard poukazuje i Sartre na to, že v okamihu zakúšanej úzkosti sa pred človekom vynárajú možnosti. Človek je však v úzkosti zároveň plný neistoty, lebo niet ničoho, o čo by sa v týchto okamihoch mohol oprieť. Sartre túto situáciu úzkosti prirovnáva k človeku trpiacemu závratom, ktorý kráča pozdĺž rokliny úzkym chodníkom bez zábradlia. Človek v úzkosti teda objavuje, že vlastne niet žiadneho objektívneho kritéria, ktoré by ho primälo

uprednostniť jednu možnosť pred druhou. Stručne povedané, človek v úzkosti poznáva, že to, ktorú možnosť si zvolí, každý jeho ďalší krok, závisí len a len od neho samotného.¹⁷ A práve v tomto bode videl Sartre vo svojskej interpretácii Kierkegaardovho pojmu úzkosti pozitívnu stránku tohto pocitu: úzkosť nás totiž privádza k vedomiu vlastnej slobody, čiže k uvedomeniu si vlastného Ja ako aktívneho a zodpovedného subjektu.¹⁸

6.2. Zúfalstvo ako choroba ducha

Úzkosť však podľa Kierkegaarda neodhaľuje len vnútornú slobodu, slobodu ľudskeho ducha, ale s každým jej vynorením sa súčasne ohlasuje aj prítomnosť **zúfalstva** [Fortvivlelse] v človekovom Ja (pozri ChS, 29). Podobne ako úzkosť i zúfalstvo patrí podľa Kierkegaardovej filozofickej antropológie k základnej štruktúre našej existencie, je teda tým, čo neskôr Martin Heidegger nazýva „existenciálom“. Tému zúfalstva Kierkegaard reflektuje vo viacerých svojich knihách, pomerne rozsiahle úvahy o zúfalstve nájdeme v druhej časti spisu *Bud' – alebo* (1843) a v *Skutkoch lásky* (1847), no najkomplexnejšie a najsystematickejšie sa tomuto konceptu venuje v spise *Choroba na smrť*, ktorý vydáva v roku 1849 pod pseudonymom Anti-Climacus. Nominálne ide o protipól k jeho pseudonymu Johannes Climacus, pod ktorým vydal Kierkegaard dve svoje kľúčové filozofické diela *Filozofické zlomky* (1844) a *Uzatvárajúci nevedecký dodatok* (1846). V skutočnosti sú si však títo fiktívni spisovatelia v mnohom veľmi blízki (dokonca Anti-Climacus nazýva Climaca svojim bratom),

¹⁷ K porovnaniu úzkosti u Kierkegaarda a Sartra pozri tiež Gardiner 1996, 128 – 130.

¹⁸ Pre úplnosť sa treba aspoň zmieniť, že Kierkegaard sa pri výklade úzkosti neobmedzuje len na jej vzťah k slobode (ktorým sme sa i my na tomto mieste výhradne zaoberali), ale že tento jeho koncept má ďaleko širší rozmer, predovšetkým v smere náboženskom. Kierkegaard na základe analýzy úzkosti podáva celkom originálne vysvetlenie dedičného hriechu a prechodu zo stavu nevinnosti k vine, čo je vskutku hlavnou témou spisu *Pojem úzkosti*. Viac k náboženskej dimenzii pojmu úzkosti pozri Marek 2010, 278 – 191. Prirodzene, že ateisticky orientovaní autori ako Sartre a Heidegger (hoci o Heideggerovom ateizme možno oprávnené pochybovať, predsa však, ak aj pripustíme náboženský rozmer jeho uvažovania o bytí, tak tento rozmer v jeho myslení nevystupuje otvorene) neberú na zreteľ tento aspekt Kierkegaardovho chápania úzkosti, ale sústredia sa predovšetkým na momenty úzkosti ako sloboda, nepredmetnosť, neistota a pod.

obaja si totiž kladú ústrednú otázku, čo znamená byť kresťanom. Základný rozdiel medzi nimi opisuje Kierkegaard vo svojich denníkoch: „Pseudonym Anti-Climacus je v kontraste s Climacom, ktorý o sebe vravel, že nie je kresťanom. Anti-Climacus je zase opačným extrémom: kresťan mimoriadnej úrovne – ale ja sám som dokázal byť iba veľmi jednoduchým kresťanom“ (JP 6, 174). Napriek tomu, že spomedzi širokej palety Kierkegaardových pseudonymov práve tieto dve fiktívne postavy možno považovať názorovo za tie najbližšie samotnému autorovi, osobnostne sa od nich dištancuje. Pre nás je najmä dôležité, že Kierkegaard prostredníctvom Anti-Climaca osvetľuje ľudskú existenciu z ideálneho kresťanského uhla pohľadu.¹⁹

Choroba na smrť je ako kniha predovšetkým brilantnou analýzou existencie a jej možných spôsobov v pomere k zúfalstvu, ktoré je jej významnou a neodmysliteľnou súčasťou. Nikto pred Kierkegaardom nepreskúmal túto chorobu ducha do takej šírky a hĺbky až do tých najmenších nuáns ako práve on. Pričom jeho porozumenie existencii a zúfalstvu ako jej štruktúrnemu prvku dôsledne sleduje základné kresťanské východisko, kde Ja stojí vo svojej slobode a nesmiernej zodpovednosti priamo pred Bohom. V tomto smere možno len súhlasiť s názorom Wolfganga Jankeho, podľa ktorého je tento spis „základnou knihou kresťanskej existenciálnej analytiky“ (Janke 1994, 28). Podľa Kierkegaardovho životopisca Petra Rohdeho je to kniha zo všetkých jeho kníh azda najpozoruhodnejšia, ponárajúca sa najhlbšie do hlbín duše človeka (Rohde 1995, 131). Aj vďaka tejto jej pohrúženosti do najs krytejších zákutí ľudskej existencie a vyobrazeniu i tých jej najneobvyklejších podôb je čítanie a plnohodnotné porozumenie textu tejto knihy náročnou cestou vyžadujúcou od čitateľa istú mieru vnútornej skúsenosti a duchovnej zrelosti. Peter Šajda, autor slovenského prekladu knihy, zasa výstižne charakterizuje jej formu a účel: „Netrpí nijakou filozofickou korektnosťou, naopak, chce sa čitateľa dotknúť na citlivom mieste, chce ho vyrušiť, zatriasť ním, vyprovokovať ho... Je (to) smrteľne vážna aj uštipačne satirická kniha“ (Šajda 2018, 157).

¹⁹ Viac o Anti-Climacovi, jeho význame a mieste v korpuse Kierkegaardovho diela pozri: Marek 2015, 39 – 48.

Hneď v úvode knihy Kierkegaard identifikuje tri základné formy (stupne) zúfalstva: zúfalstvo, keď si neuvedomujeme vlastné Ja, zúfalstvo, keď nechceme byť sami sebou, a zúfalstvo, keď chceme byť sami sebou (ChS, 19). Kierkegaard chápe zúfalstvo v prvom rade ako chorobu v ľudskom Ja, ako „chorobu ducha“. Pričom na rozdiel od telesnej choroby človek za stav v zúfalstve nesie zodpovednosť v každom okamihu jeho trvania – to preto, že zúfalstvo pochádza zo slobody, totiž zo vzťahu k sebe samému. Kierkegaard tento chorobný stav existencie definuje nasledovne: „Zúfalstvo je nesúlad vo vzťahu syntézy, vo vzťahu, ktorý sa vzťahuje k sebe samému“ (ChS, 22). Zúfalstvo je teda istý nepomer, disharmónia, nerovnováha vnútri konštitučných zložiek Ja-syntézy. Zdrojom tejto nerovnováhy vnútri Ja-syntézy je neprimeraný vzťah Ja k sebe samému. Narušený vzťah k sebe samému zase vyviera z pokriveného vzťahu Ja k moci, ktorá Ja ako vzťah k sebe určila, pretože Ja sa samo neustanovilo, ale je dané niečím, čím samo nie je – t. j. transcendenciou, Bohom. Na tomto mieste sa ukazuje, že v Kierkegaardovej antropológii zohráva podstatnú rolu aj tretí vzťah – vzťah k Bohu. Pomer k Bohu teda patrí k základnému určeniu Ja, tkvie v tých najhlbších základoch našej existencie, či už si ho v priebehu života jasne uvedomujeme, alebo nie. Kierkegaard je teda toho názoru, že pomer k transcencii je v skutočnosti človeku imanentný, aj keď je sprvoti skrytý, celkom sa totiž odokrýva až vo viere.²⁰ Teraz už môžeme doplniť vyššie uvedenú Kierkegaardovu definíciu Ja: *Ja je vzťah vnútri syntézy (duše a tela), ktorý má vzťah k sebe samému, a tým sa vzťahuje k moci, ktorá ho ustanovila.*²¹

Nachádzať sa v stave zúfalstva usvedčuje človeka z toho, že nie je sám sebou, čo značí, že u neho došlo k rozporu medzi „aktuálnym

Ja“ a „autentickým Ja“²². Ako však Kierkegaard zdôrazňuje naprieč celým svojím dielom, úlohou každého Ja je stať sa týmto pravým, autentickým Ja, t. j. *stať sa samým sebou*. Iba vtedy, keď sa človek stane samým sebou, prekonáva v sebe chorobu zúfalstva a dospieva tak do stavu duchovného zdravia – tým stavom zbaveným zúfalstva je podľa Kierkegaarda **viera** [Tro], pretože iba vo viere sa človek celkom stáva sám sebou, a to tým, že sa dostáva do transparentného vzťahu k moci, ktorá ho určila.

Než pristúpime k samotným Kierkegaardovým analýzám zúfalstva, treba zdôrazniť, že Kierkegaardovo poňatie zúfalstva je veľmi originálne a nie celkom sa kryje s bežným a psychologickým chápaním tohto pojmu. V bežnom a psychologickom úze máme pod zúfalstvom na mysli v prvom rade pocit (a druhotne taktiež vedomie) beznádeje a sklúčenosti; v zúfalstve teda pociťujeme nedostatok nádeje či domnievame sa, že nemáme žiadne východisko. Z pohľadu Kierkegaarda je však zúfalstvo predovšetkým chorobou ducha, nie duše. Kierkegaardov koncept zúfalstva teda nie je psychologický, ale duchovný (t. j. týka sa vecí najvyšších a empiricky neuchopiteľných) a existenciálny (t. j. zásadne súvisí s jednotlivcovými rozhodnutiami umožnenými jeho slobodou). To znamená, že vôbec nemusíme pociťovať zúfalstvo, ani si ho byť vedomí, aby sme boli v očiach Kierkegaarda klasifikovaní ako zúfalí. Dokonca môžeme byť šťastní a zároveň vo svetle pravdy zúfalí, pretože šťastie samo k duchovným kategóriám nepatrí (pozri ChS, 33); navyše, ako ďalej poznamenáva Kierkegaard, „najobľúbenejšie a najvyhládavanejšie miesto“ zúfalstva, čoby duchovnej choroby, je „v najvnútornejšom vnútri najtajnejšej skrýše šťastia“ (ChS, 33). Predsa však duchovná a duševná rovina v zúfalstve nie sú z pohľadu Kierkegaarda od seba striktne oddelené – zúfalstvo ako duchovná choroba totiž môže u človeka vyvolať symptómy rôznych duševných porúch, ako si ukážeme neskôr pri

²⁰ S prihliadnutím na iné Kierkegaardove práce a obzvlášť na jeho koncept tzv. religiozity B (špecifický kresťanský typ religiozity) sa môže táto interpretácia javiť ako prekvapujúca. Pomer k transcencii sa však v plnej miere odokrýva až vo viere založenej na Zjavení, teda predpokladá určitý zásah zo strany transcendencie, a preto si toto stanovisko nemožno zamieňať s hľadiskom „religiozity A“ (zodpovedajúcej pohanskému typu imanentnej religiozity na spôsob platónskej *anamnesis*).

²¹ Tu sa nám už celkom zreteľne odhaľuje Jaspersom samým nezakryvaná príbuznosť jeho definície existencie s Kierkegaardovým ponímaním Ja.

²² Gordon Marino v Kierkegaardovom spise *Choroba na smrť* dokonca nachádza až tri druhy Ja: po prvé, „konkrétne Ja“, teda to, ktoré sme vyššie nazvali aktuálnym, to znamená to Ja, ktorým práve teraz som, po druhé, „ideálne Ja“, to je to Ja, ktoré je mojou vlastnou projekciou, teda tým, čím sa chcem stať, a po tretie, „pravé Ja“, to je hlbinné, autentické Ja, ktoré je mojím osobným poslaním a ktoré môžem dosiahnuť len tak, že transparentne spočiniem v Bohu (Marino 2018, 71 – 72).

analýze jednotlivých foriem zúfalstva. Okrem toho, podobne ako v prípade bežného a psychologického pojmu aj Kierkegaardov koncept zúfalstva v zásade zodpovedá beznádeji²³, netýka sa však v prvom rade pocitu a vedomia beznádeje, ale beznádeje v zmysle duchovného stavu a existenciálnej situácie.²⁴ Tu zároveň treba dodať, že tento druh beznádeje nie je počas nášho života nikdy absolútny (tým sa môže stať až v okamihu smrti). Totiž každý človek, nech je už v duchovnom zmysle akokoľvek zúfalý a nech sú jeho životné okolnosti akokoľvek nešťastné, má vo svojom živote vždy po ruke istú nádej – protijed na duchovnú toxicitu zúfalstva: vieru.

Zvláštnosť, špecifickosť zúfalstva tkvie najmä v jeho celkovej dialektickosti, a to najmä v nezvyčajnom pomere medzi možnosťou a skutočnosťou. „Možnosť tejto choroby je prednosťou človeka pred zvieraťom a táto choroba ho robí význačným v inom zmysle než vzpriamená chôdza, lebo poukazuje na jeho nekonečnú vzpriamenosť alebo veľkosť v tom, že je duchom“ (ChS, 21). A zároveň uvedomenie si zúfalstva je prednosťou človeka (kresťana) pred človekom prirodzeným, pretože ten, kto si je svojho zúfalstva vedomý, je bližšie k uzdraveniu a napokon samotné uzdravenie z tejto choroby je človekovou (kresťanovou) blaženosťou. Stav, skutočnosť zúfalstva je však pre človeka tou najväčšou biedou a zatratením. Taký pomer medzi možnosťou a skutočnosťou nebýva, konštatuje Kierkegaard, pretože obyčajne, ak je výhodou môcť sa

²³ Z pohľadu etymológie dánske slovo pre zúfalstvo [Fortvivelse] obsahuje v sebe i korene slov pre pochybnosť [dánsky Tvivl] a rozdvojenosť [germánsky twi-fla], ako na to poukazuje William McDonald (McDonald 2014, 159). V Kierkegaardovom chápaní zúfalstva môžeme taktiež odhaliť isté stopy rozdvojenosti vôle a mysle, veď zúfalstvo slabosti obsahuje v sebe aj vzdor a zase zúfalstvo vzdoru v sebe zahŕňa i slabosť. A podobne aj vo forme zúfalstva, ktoré značí zúfalo chcieť byť samým sebou, sa odhaľuje tiež túžba zbaviť sa seba samého a naopak: v zúfalom chcení nebyť samým sebou možno z iného uhla pohľadu odhaliť aj túžbu byť samým sebou. Pokiaľ ide o pochybnosť, tú Kierkegaard v knihe *Bud' – alebo* zásadne odlišuje od zúfalstva, pretože patria do iných sfér: pochybnosť do sféry myslenia a zúfalstvo do sféry osobnosti; predsa tu však poukazuje aj na istú spojitosť medzi nimi: „Pochybovanie je zúfalstvo myšlienky, zúfalstvo je pochybovaním osobnosti“ (BA, 666).

²⁴ To, že zúfalstvo a beznádej sú napriek ich príbuznosti vskutku odlišné stavy (pocity), odhaľuje aj ich fenomenologická analýza z pera súčasného amerického autora Anthonyho Steinbocka, ako na to upozorňuje Michal Zvarík (Zvarík 2020, 14 – 16).

niečím stať, tak o to väčšou výhodou je sa tým aj v skutočnosti stať. Ale so zúfalstvom je to naopak: aká nekonečná prednosť spočíva v možnosti zúfalstva, tak nekonečne hlboký je pád v skutočnosti zúfalstva (ChS, 21).

Dialektická povaha zúfalstva sa ukazuje taktiež v tom, že hoci je zúfalstvo na jednej strane chorobou ducha, protikladom viery, rovná sa hriechu a človeka vedie napokon až do večného zatratenia, je na strane druhej nevyhnutným krokom na ceste k sebe samému, k viere a k duchovnému uzdraveniu. Aby sme tomu zle nerozumeli, Kierkegaard sám hneď v úvode svojej rozpravy o zúfalstve dôrazne upozorňuje čitateľa na to, že zúfalstvo je v prvom rade duchovnou chorobou, nie liekom na ňu (pozri ChS, 12) – tým totiž je a môže byť jedine viera. Na druhej strane je však nielen z tejto knihy zrejmé, že zúfalstvo pokladá i „za (prvotný) prostriedok na ceste k vlastnému Ja a uvedomeniu si seba ako ducha“ (Gabašová 2019, 26), ako píše Katarína Gabašová. Pozitívny význam skúsenosti zúfalstva na ceste k sebe samému a k absolútnu rozvádza Kierkegaard už v knihe *Bud' – alebo*, kde prostredníctvom svojho pseudonymu Wilhelma, reprezentanta etickej paradigmy, píše, že „kto neokúsil trpkosť zúfalstva, navždy premeškal zmysel života, nech by bol jeho život akýkoľvek krásny, akýkoľvek radostný“ (BA, 663). O niekoľko strán ďalej sa dočítame, že „opravdivým východiskom na nájdenie absolútneho nie je pochybovanie lež zúfalstvo“ (BA, 668). Tento motív potom v *Chorobe na smrť* opakuje a rozvíja smerom k viere, keď tvrdí, že „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“ (ChS, 132). Kierkegaard, ktorý sám vo svojom osobnom živote často zakúšal trpkosť melanchólie, svojím duchovne vycibreným zrakom zo života vypožoroval, že je to práve zúfalstvo, ktoré nás môže prebudiť z duchovného spánku a otvoriť nám zrak pre veci najvyššie. Podľa jeho duchovného postrehu, skúsenosť a uvedomenie si vlastného zúfalstva vedie človeka k tomu, aby si „večným a rozhodujúcim spôsobom“ uvedomil sám seba ako ducha, ako Ja a zároveň „v najhlbšom zmysle“ vnímal, že jestvuje Boh a že on sám existuje v plnej zodpovednosti pred týmto Bohom (ChS, 34).

Oproti bežnej úvahe, ktorá vníma zúfalstvo len ako zriedkavý a krajný jav, Kierkegaard prichádza s prekvapujúcim tvrdením o

univerzálnej prítomnosti zúfalstva v každom z nás. Obdobne ako nejestvuje ani jeden človek, ktorý by bol z hľadiska telesného zdravia úplne zdravý, tak ani z duchovného hľadiska „niet takého človeka, ktorý by nebol aspoň trochu zúfalý“ (ChS, 29). Všeobecnosť tejto choroby ducha sa nám zaiste na prvý pohľad nejaví samozrejmom, pretože jednou z najhorších vlastností zúfalstva je práve jeho skrytosť. Problém spočíva najmä v tom, že väčšina ľudí spadá pod kategóriu nevlastného zúfalstva, keď si nie sú zúfalstva vedomí. Zúfalstvo ticho driemajúce v duši takéhoto človeka sa ale predsa tu a tam akoby zábleskom nevysvetliteľnej úzkosti ohlási a upozorní tak na seba, že prebýva v jeho vnútri (ChS, 29). Kierkegaard je presvedčený, že s každým vyjavením zúfalstva sa však zároveň ukáže zúfalým aj celý náš predchádzajúci život. Argumentom, ktorým podporuje toto svoje tvrdenie, je to, že zúfalstvo ako jav duchovný má vzťah k večnosti, „a preto má jeho dialektika v sebe niečo večné“ (ChS, 31).

Zúfalstvo Kierkegaard definuje ako „chorobu na smrť“, čo sa napokon premietlo i do názvu predmetného spisu. Tento výraz si Kierkegaard prepožičiava z príbehu o Lazárovi, ktorý nájdeme v Jánovom evanjeliu (Jn 11, 1-44), pričom Kierkegaardov koncept choroby na smrť možno chápať ako jeho pokus o svojskú exegézu práve tohto biblického príbehu. Výraz „byť chorý na smrť“ značí, že choroba končí smrťou dotknutého jedinca. Interpretujúc Lazárovo vzkriesenie Kierkegaard presadzuje názor, že z najvyššieho hľadiska niet takej pozemskej, telesnej choroby, ktorá by viedla k smrti. Jediné zúfalstvo ako duchovná choroba privádza (často nepozorovane) jedinca k smrti, nie však tej telesnej, ale k smrti v duchovnom zmysle. Zúfalý človek po svojej fyzickej smrti zostane navždy uväznený vo svojom zúfalstve (jeho zúfalstvo sa tak premieňa na ono pascalovské „désespoir éternel“: večné zúfalstvo). Smrť v tomto duchovnom ohľade Kierkegaard nechápe v bežnom význame ako definitívnu bodku za líniou života, ale ako nepretržitú smrť.

Pojem večnej smrti zo zúfalstva tak implikuje, že zúfalstvo značí nielen byť na smrť chorý, ale i „nemôcť umrieť“ (porov. ChS, 24). Totiž ani zúfalstvo nie je schopné v človeku pohltiť to,

čo je v ňom večné, jeho večné Ja. Duchovnú smrť, ku ktorej nás môže zúfalstvo napokon doviest, by sme si preto mohli predstaviť ako večné umieranie, ktoré nikdy nedosiahne svoj koniec, a teda ktorého beznádej je natoľko priepastná, že mu chýba i tá posledná nádej: smrť. Táto povaha zúfalstva sa najviac odhaľuje v jeho psychologickej stránke: zúfalstvo sa totiž v duševnej rovine vo vyhrotenej podobe prejavuje ako sebaužieranie, sebažertva, čiže stravujúca túžba zbaviť sa seba samého, ktorá je však bezmocná, a tak nikdy nedôjde k svojmu cieľu. Práve vôľa zbaviť sa seba samého sa ukazuje ako spoločný výraz pre všetky typy zúfalstva. Všetko zúfalstvo tak možno napokon previesť na formulu: nechcieť byť samým sebou. Pretože aj v prípade zúfalstva vzdoru, ktoré zodpovedá zúfalej túžbe byť sám sebou, sa zúfalec vlastne snaží stať len tým, kým v skutočnosti nie je: „chce totiž svoje Ja odtrhnúť od tej moci, ktorá ho ustanovila“ (ChS, 27).

Najväčší diel knihy *Choroba na smrť* tvorí opis a analýza najrôznejších podôb zúfalstva, a to sa týka oboch častí knihy. Zatiaľ čo v prvej časti Kierkegaard skúma zúfalstvo mimo teologického rámca, v druhej ho skúma práve cez túto optiku, pričom zúfalstvo tu preklasifikuje na hriech. Túto teologickú rovinu pojmu zúfalstva však v tejto kapitole nebudeme sledovať. Kniha ako celok je v podstate nozológiou a etiológiou zúfalstva, jej obsahom je teda klasifikácia a deskripcia prejavov a príčin tejto duchovnej choroby. Obrazne povedané, Kierkegaard z diagnostických dôvodov vedie v knihe akoby dvojaký chirurgický rez naprieč celým Ja, aby tak odhalil rôzne podoby a príčiny tejto duchovnej choroby skrývajúcej sa pod jeho povrchom, pod vonkajšou fasádou jeho zjavu. Prvý z rezov by sme mohli charakterizovať ako horizontálny alebo vodorovný, druhý ako vertikálny alebo hĺbkový. Kým prvý odhaľuje a opisuje formy zúfalstva z abstraktnej perspektívy, keď skúma možné varianty nerovnováhy medzi oboma stranami Ja-syntézy, druhý skúma formy zúfalstva z pohľadu ich intenzity a hĺbky, a tým definuje jeho jednotlivé stupne.

6.2.1. Formy zúfalstva z hľadiska Ja-syntézy

Z hľadiska syntézy, z ktorej pozostáva naše Ja, nastáva zúfalstvo u človeka vtedy, ak je táto syntéza nevyvážená, to znamená, že jedna z protikladných zložiek Ja-syntézy prevažuje nad druhou, čo v krajnej podobe môže dôjsť až do stavu, keď jedna z nich natoľko v človeku dominuje, že tu druhú v ňom celkom pohlcuje a anuluje. Kierkegaard so zreteľom na Ja-syntézu rozlišuje a opisuje štyri základné formy zúfalstva: zúfalstvo nekonečna, zúfalstvo konečna, zúfalstvo možnosti a zúfalstvo nutnosti. Za povšimnutie stojí fakt, že formy zúfalstva v pomere ku kategóriám večnosti a časnosti Kierkegaard v knihe *Choroba na smrť* vôbec nespomína. Môžeme sa preto len domýšľať, že dôvodom, prečo ich Kierkegaard nezahrnul do výpočtu foriem zúfalstva, je ich blízka príbuznosť s kategóriami nekonečnosti a konečnosti, takže by sa deskripcie týchto foriem zúfalstva prakticky celkom navzájom prekrývali. Po vzore ostatných štyroch foriem sa však môžeme aspoň pokúsiť zdefinovať ich vo všeobecnej rovine: zúfalstvo večnosti sa vyznačuje nedostatkom rozmeru časnosti a zúfalstvo časnosti je, naopak, charakteristické neprítomnosťou večnosti.

6.2.1.1. Zúfalstvo nekonečna

Najvšeobecnejšie povedané, zúfalstvo nekonečna znamená absenciu konečnosti. Tento typ zúfalstva sa objavuje vtedy, keď sa človek nechá nekonečnom strhnúť až natoľko, že úplne stratí zo zreteľa vlastnú konečnosť, svoje konkrétne Ja s celou jeho faktickou situovanosťou. Takto choré Ja abstrahuje od vlastnej konečnosti neustálym reflektovaním sa v nekonečnosti. Inými slovami, zúfalstvo nekonečna značí bezmedznosť, „fantastickosť“. Teda Ja postihnuté touto chorobou sa stáva akoby fantastickým, neskutočným. Fantastickej existencii tak v zásade chýba nejaké faktické obmedzenie.

Prirodzene, na to, aby sa Ja stalo fantastickým, je potrebná „fantázia“. To však neznamená, žeby fantázia bola sama osebe niečím negatívnym; Kierkegaard jej, naopak, prisudzuje významnú

rolu v ľudskom Ja (napríklad v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* ju dáva na roveň rozumu a citu – porov. CUP 1, 311). Fantázia je reflexiou, ktorá otvára človeku dvere k nekonečnosti; fantázia je tak „médiom znekonečnenia“. A vzhľadom na to, že nekonečnosť je rovnako dôležitá pre ľudské Ja ako konečnosť, má fantázia v procese stávania sa samým sebou nezastupiteľné miesto. Fantázia ako „znekonečňujúca reflexia“ pozdvihuje zrak jedinca z jeho bezprostredného okolia smerom k nekonečnosti, čím mu otvára priestor pre nový, vyšší význam jeho života. Fantázia tak umožňuje nové vyjadrenie ľudského Ja. S tým, podľa Kierkegaarda, súvisí aj fakt, že fantázia rozširuje možnosti ľudskej existencie, a to tak, že umocňuje jej základné mohutnosti, ktorými sú poznanie, cit a vôľa. „To, aký cit, poznanie a vôľu človek má, v konečnom dôsledku závisí od toho, akú má fantáziu, to znamená, závisí to od toho, ako sú tieto schopnosti reflektované“ (ChS, 38). Problém však nastáva, keď človek zabudne vzťahnúť fantáziu, túto znekonečňujúcu reflexiu, k svojim konkrétnym životným podmienkam, k faktickým obmedzeniam, teda keď sa nechá fantáziou natoľko uchvátiť, že ho táto celkom vzdiali od neho samého, od jeho reálneho života.

Kierkegaard v tomto kontexte opisuje tri možné cesty, akými je možné v nekonečnosti zblúdiť: prvou z nich je „fantastický cit“, druhou „fantastické poznanie“ a treťou „fantastická vôľa“.

Ak si necháme svoje city bezmedzne rozvíjať fantáziou, začneme sa sami vzdáľovať skutočnosti, až sa naše city zmenia na akúsi „abstraktnú citlivosť“. Tento postoj, dnes verejnosťou tak veľmi oslavovaný, sa prejavuje napríklad láskou k ľudstvu *in abstracto* a na druhej strane našou neschopnosťou milovať konkrétnych ľudí obklopujúcich nás v každodennom živote, milovať tých ľudí, ktorých vidíme²⁵, tých, ktorí možno práve v tomto momente stoja tu povedľa nás.

Naše poznanie sa zase stáva fantastickým, keď sa celkom odpútava od sebapoznania, čím podľa Kierkegaarda dochádza k narušeniu zákona vývoja poznania. Kierkegaard argumentuje:

²⁵ Milovať ľudí, ktorých vidíme, inými slovami, milovať konkrétnych ľudí, s ktorými sa v našom živote deň čo deň stretávame, je podľa Kierkegaardovho najkomplexnejšieho etického spisu *Skutky lásky* (1847) základnou črtou pravej lásky [Kjerlighed], t. j. lásky k blížnemu (pozri SL, 105 – 118).

„Zákonom rozvoja Ja v súvislosti s poznaním... je, že rast miery poznania zodpovedá rastu miery sebapoznania, teda čím viac Ja poznáva, tým viac poznáva samo seba“ (ChS, 38 – 39). Poznanie sa fantasticky znekonečňuje, keď sa jedinec vo svojom živote sústreďí len na rozširovanie svojho poznania, na hromadenie nekonečných dát či na encyklopedické zbieranie faktov bez dostatočnej miery osobného osvojenia a bez vzťahu k sebapoznaniu. Tento jav je veľmi rozšírený aj dnes, obzvlášť medzi mladšími ľuďmi, ktorí často nebadane v neustávajúcom surfovaní a vyhľadávaní nekonečného množstva zaujímavostí a informácií rôzneho druhu na globálnej internetovej sieti premrhajú svoj život. Takéto „nekonečné“ poznanie, nech aj narastá do nedozerných šírav, nemá podľa Kierkegaarda nič spoločné s múdrosťou, chýba mu totiž hĺbka, pretože nie je osobne prežité a nemá tak žiaden vzťah k našej osobnej skúsenosti. A podobne je to aj v prípade, keď sa potencia našej reflexie premrhá v tzv. špekulácii, t. j. v budovaní fantastických metafyzických systémov (špekulatívne metafyzické úvahy patria medzi hlavné terče, do ktorých mieri Kierkegaardova uštipačná kritika nekonečného poznania), ako aj vtedy, keď sa nechávame unášať pomyselným svetom fantastických príbehov a vyhýbame sa životu v reálnom svete s jeho obmedzeniami a každodennými výzvami. Pre príklady takýchto typov ľudí by sme dnes nemuseli ísť ďaleko, pretože dnešný svet je plný tzv. geekov a nerdov (z angl. geeks, nerds), teda ľudí, ktorí skutočnú realitu vystriedali za virtuálnu realitu počítačových hier alebo technologických znalostí či fanatických fanúšikov filmových a knižných sérií zo žánru sci-fi a fantasy. Prevaha nekonečného, abstraktného a objektívneho poznania, ktoré sa rozrastá do extenzity na úkor intenzity a hĺbky subjektivity, je napokon jedným zo zásadných motívov Kierkegaardovej kritiky modernity²⁶. Proti tomuto typu znekonečňujúceho, neosobného poznania kladie Kierkegaard v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* potrebu „bytošného poznania“, ktoré má podstatný vzťah k existencii. Túto podmienku spĺňa podľa neho iba etické a eticko-náboženské poznanie (pozri CUP 1, 176–177).

²⁶ Ku kritike modernej doby a moderného myslenia pozri hlavne Kierkegaardove spisy *Súčasnosc'* (S) a *Uzatvárajúci nevedecký dodatok* (CUP 1).

Analogicky k predošlým dvom mohutnostiam je to aj s vôľou. Keď sa vôľa stane fantastickou, začne sa jedinec zameriavať a projektovať do abstraktných vízií, snov a utópií (napríklad neustále premýšľa nad tým, čo všetko by vo svete zmenil), pričom prehliada vlastnú existenciálnu situovanosť a podmienenosť, a tak zabúda na tú malú konkrétnu prácu, ktorú možno vykonať tu a teraz, už v tomto okamihu.

6.2.1.2. Zúfalstvo konečna

Človeku postihnutému týmto typom zúfalstva chýba rozmer nekonečnosti, keďže sa necháva celkom pohltiť konečnosťou. Existencia postihnutá zúfalstvom konečnosti je stelesnením obmedzenosti a úzkoprstosti. Presnejšie povedané, ide o etickú obmedzenosť, nie o intelektuálnu ani estetickú obmedzenosť (ChS, 40). Chýba mu totiž tzv. „etická reflexia“ alebo reflexia o sebe samom, ktorá sa podľa Kierkegaarda získava nekonečným abstrahovaním od všetkého konečného a vonkajšieho (pozri ChS, 64 – 65). Oproti predchádzajúcemu fantazirujúcemu typu sa jedinec, ktorý trpí zúfalstvom konečna, vyznačuje predovšetkým chorobným nedostatkom fantázie. Práve fantázia by mu mohla pomôcť pozdvihnúť jeho prízemný pohľad vyššie či pozrieť sa na život z inej perspektívy, a tak mu umožnila dostať sa z úzkeho výrazového okruhu bezprostredne daného. Z nedostatku fantázie a taktiež z pohodlnosti sa však jedinec necháva spútať konečnosťou, pretože „oveľa ľahšie a istejšie je byť ako druhí, stať sa napodobeninou, číslicou, súčasťou davu“ (ChS, 41). Tým najtypickejším prejavom zúfalstva konečnosti je preto človek **davu**²⁷, človek, ktorému sa téza „dav je pravda“ stala základnou životnou maximou – to znamená človek, ktorý žije v neustálom porovnávaní sa s druhými, pretože „tí druhí“ sú mu mierou pravdy a jeho života. V neustálom porovnávaní sa s druhými však zabúda na seba, nemá odvahu byť sám sebou, a tak nemá žiadne Ja, resp. jeho Ja je celkom zbavené originality, je len nejakou kópiou, odrazom tých druhých: „Táto

²⁷ Kritike davu a davovej existencie sa Kierkegaard obzvlášť venuje v esejach *Jednotlivec* (MLC, 125 – 143) a *Súčasnosc'* (S).

zúfalá úzkoprsosť (obmedzenosť) spočíva v tom, že človeku chýba pôvodnosť alebo že sa jej zbavil“ (ChS, 41).

Toto zúfalstvo značí v podstate „svetskosť“ – upísanie sa svetu. Svetský človek sa zo všetkého najviac zaujíma o to, ako to vo svete chodí a čo sa oplatí, pričom dokonale splýva so svetom, je uhladený ako okruhliak v horskej bystrine, nikdy nevytíča z davu, a takto stratou seba samého dosahuje v živote svetskej šťastie. Život svetského človeka sa vlastne rozplýva v triviálnosti, v konečnosti, ktorej pripisuje nekonečný význam, to znamená, že mu ide len o hromadenie statkov a peňazí, pôct a váženosti v spoločnosti, skrátka, o rozdiely (diferencie) medzi ľuďmi. Je na pohľad paradoxom, že svetský človek, navzdory jemu vlastnému silne egoistickému životnému postoj, vlastne nemá žiadne Ja v duchovnom zmysle, nech by už bolo jeho sebestvo akokoľvek veľké.

6.2.1.3. Zúfalstvo možnosti

Analogicky, tak ako je konečnosť obmedzujúcim faktorom nekonečnosti, tak i nutnosť brzdí možnosť, a naopak, nekonečnosť a možnosť sú v Ja-syntéze tými dimenziami, ktoré rozširujú a otvárajú to, čo sa javí ako konečné a dané. Človeku, ktorý trpí zúfalstvom možnosti, bytostne chýba dimenzia nutnosti, teda chýba mu nejaké obmedzenie, hranica. Jeho Ja tak v možnosti samo seba uniká, až sa stane „abstraktnou možnosťou“. Zdá sa mu, že možnosti je stále viac a viac, napokon si myslí, že je možné všetko. Vtedy sa Ja už samo seba celkom stráca a stáva sa naskrze vidinou.

Tým, že Ja sa takto fantasticky reflektovalo v „zrkadle svojich možností“, stáva sa neskutočným, to preto že stratilo zo zreteľa akúkoľvek nutnosť. Avšak, ako znie Kierkegaardovo zásadné tvrdenie: „skutočnosť je jednotou možnosti a nevyhnutnosti“ (ChS, 44). Takémuto človeku chýba ohľad na svoje Ja, vôľa k podriadeniu sa tomuto Ja, ktoré je niečo celkom určité, a preto aj nutné, je tak jeho hranicou. Stať sa skutočným, opravdivým Ja, t. j. urobiť syntézu medzi možnosťou a nutnosťou, je ale človeku tou najvyššou povinnosťou.

Zablúdiť v možnosti sa môže rôznym spôsobom, no Kierkegaard poukazuje na dve hlavné podoby tohto scestia: prvé poblúdenie

má formu želania, túžby, sna, kým druhé má formu ťažkomysel'no-fantastickú (keď je existencia akoby prikovaná k nejakému strachu alebo úzkosti). Túžiacia existencia je čoraz viac priťahovaná nekonečnými možnosťami, necháva sa nimi strhnúť ako vábením tajomného spevu morských sirén. Avšak „namiesto toho, aby človek priviedol možnosť späť k nevyhnutnosti, beží za možnosťou – a nakoniec nevie nájsť cestu späť k sebe samému“ (ChS, 45). Hoci Kierkegaard na tomto mieste neuvádza žiadne príklady, na lepšie pochopenie tejto podoby túžobného a snového zúfalstva možnosti si môžeme predstaviť napríklad rojčivého romantika. Oproti snovému typu ťažkomysel'ná existencia celým svojim bytím lipne na nejakej možnosti úzkosti (anticipácia alebo zamilovanie sa do niečoho zlého), tá ho potom zvedie, odvábi a odvráti od neho samého. Nakoniec „zahynie v úzkosti, alebo v tom, v čom sa bál, že zahynie“ (ChS, 45). Za príklad tejto ťažkomysel'no-fantazirujúcej podoby zúfalstva možnosti by sme mohli považovať hypochondra, žiarlivca či vo všeobecnosti chorobne úzkostlivého človeka, alebo taktiež jedinca, ktorý sa vyžíva v rôznych morbidných výjavoch a predstavách, napríklad hororového fanúšika, ktorému fascinácia strachom, bolesťou či smrťou úplne zakalila myseľ.

6.2.1.4. Zúfalstvo nevyhnutnosti

Potrebu vyváženosti medzi možnosťou a nevyhnutnosťou Kierkegaard prirovnáva k základnému procesu života – k dýchaniu: Tak ako je pre každého človeka potrebné vdychovanie i vydychovanie, je preňho potrebná možnosť i nevyhnutnosť. Človek zúfalý nevyhnutnosťou trpí preto, že mu chýba možnosť, a to zato, že sa mu v živote „buď všetko stalo nevyhnutným, alebo sa (mu) všetko stalo trivialitou“ (ChS, 48). Už tento citát naznačuje, že Kierkegaard v zásade rozlišuje medzi dvomi variantmi zúfalstva nutnosti.

Príkladmi prvého typu zúfalstva nevyhnutnosti sú determinista a fatalista. Obom chýba možnosť, a tak v živote, obrazne povedané, nemôžu dýchať, totiž z toľkej nevyhnutnosti sa dusia – „lebo je nemožné dýchať len nevyhnutnosť, ktorá sama osebe dusí človeka“

(ChS). Fatalista a determinista nemajú žiadne Ja – Ja si totiž celkom nechali rozplynúť v nevyhnutnosti. Determinista sa zrieka svojej vôle nemým odovzdaním sa do rúk objektívnych zákonov prírody, spoločnosti a dejín. Fatalista sa zase skláňa pred teleológiou osudu. A jeho Boh je týmto osudom – je nevyhnutnosťou. Na tomto mieste Kierkegaard argumentuje, že fatalistova viera vlastne nie je jeho vierou, tak ako mu neprináleží ani jeho Ja. To, či verí, alebo nie, či koná veľké činy alebo podlosti, závisí totiž len od nevyhnutnosti – od osudu. Každé jeho rozhodnutie, voľba, činy a vôbec celý život nie sú vskutku jeho, pretože mu ich nemožno pripísať, sú totiž len výsledkom absurdného osudu. Fatalista sa navyše podľa Kierkegaarda nemôže ani modliť, pretože predpokladom modlitby je fakt, že Božia vôľa je možná. Keby Božia vôľa bola nevyhnutnosťou, bol by človek nemá tvár ako zviera (ChS, 48 – 49). Toto Kierkegaardovo tvrdenie implikuje, že predpokladom človekovej slobody je sloboda Božia. Keď sa modlíme, veríme vždy v možnosť, jedine možnosť nás môže zachrániť. Pre kresťana, ako Kierkegaard opakovane zdôrazňuje, je rozhodujúce, že „Bohu je všetko možné“ (Mt 19, 26). Ľudsky vzaté, všetko pozemské má svoj koniec vrátane života človeka. Veriaci všetko toto vidí a vie, že i on musí zomrieť, ale napriek tomu verí v možnosť (spásy), o ktorú tak úpenlivo prosí Boha. Takýto je zápas viery, ktorá „šialene bojuje za možnosť“ (ChS, 47). Viera je však možná, len keď je sama Božia vôľa možná, t. j. keď je slobodná. Bolo by preto v rozpore s podstatou (kresťanskej) viery chápať Božiu vôľu ako viazanú osudovosťou či spútanú zákonmi prírody a rozumu, teda plodmi jej tvorivosti. Druhým variantom zúfalstva nevyhnutnosti je podľa Kierkegaarda „malomeštiactvo“ (buržujstvo)²⁸. Nezávisle od toho, či je malomeštiak (buržo) krčmárom alebo predsedom vlády, je ako taký celkom bez fantázie, ktorou navyše opovrhuje. Naproti tomu determinista a fatalista majú fantázie dosť na to, aby objavili nevyhnutnosť. Malomeštiactvu, ktoré Kierkegaard charakterizuje predovšetkým ako bezduchosť, chýba akýkoľvek rozmer ducha, miesto toho si vystačí len s triviálnosťou a pravdepodobnosťou. A hoci možnosť nie je zo sféry pravdepodobnosti celkom vylúčená, zaujíma tu len

²⁸ Dánsky: Spidsborgerlighed.

nepatrné miesto. Spoliehaním sa na pravdepodobnosť, to znamená na akýsi „triviálny vzorec skúsenosti“, na to, ako to vo svete chodí, čo sa zvyčajne deje, čo sa v živote oplatí a podobne, stráca buržo sám seba i Boha – „Ak si totiž má človek uvedomiť Ja a Boha, musí ho fantázia vymrštiť nad sféru pravdepodobnosti, musí ho z nej vytrhnúť“ (ChS, 49). Z abstraktného hľadiska môžeme povedať, že malomeštiactvu vlastne chýba možnosť, aby sa z bezduchosti prebudilo.

6.2.2. Stupne zúfalstva – vzostup a pád ľudského ducha

Najskôr sme poukázali na abstraktné formy zúfalstva vzhľadom na jednotlivé zložky Ja-syntézy. Teraz si povšimneme formy tejto choroby vzhľadom na jej intenzitu. Nasledujúce formy zúfalstva tak reprezentujú stupne zúfalstva. Stupňovanie zúfalstva závisí podľa Kierkegaarda od stupňovania vedomia – čím viac máme vedomia (t. j. vedomia o sebe), tým viac máme jasno i o vlastnom zúfalstve a takisto tým viac nadobúda naše zúfalstvo na intenzite. S rastom vedomia a intenzity zúfalstva sa stupňuje i Ja ako duch. Preto sú jednotlivé stupne zúfalstva tiež formami, stupňami ľudského ducha. V nepriamej úmere k vzostupu ducha je jeho výskyt vo svete. Čím intenzívnejšie je človekovo zúfalstvo a vedomie o sebe samom, t. j. čím väčší je duchom, tým menej sa takýto typ existencie vo svete vyskytuje. S myšlienkou, že zúfalstvom je postihnutý na počiatku každý jednotliviec, vytvoril Kierkegaard celú škálu kvalitatívne rozlíšeného zúfalstva: počnúc od nevedomosti o vlastnom stave v zúfalstve a o Ja ako duchu až po najintenzívnejšie „diabolské zúfalstvo“, ktoré považuje za absolútny vzdor, pretože „diabol je čistý duch, a preto aj absolútne vedomie a priehľadnosť“ (ChS, 50). Zúfalstvo sa tak v Kierkegaardovom ponímaní ukazuje ako jav nanajvýš dialektický: na jednej strane každý nový stupeň zúfalstva je vzostupom na ceste ducha k sebe samému, na strane druhej zodpovedá stupňom jeho pádu, je totiž zostupom do hlbín hriechu.

Základný kvalitatívny rozdiel medzi rôznymi typmi zúfalstva spočíva vo vedomí o vlastnom stave ako zúfalstve, alebo inak, vo vedomí o vlastnom Ja.

6.2.2.1. Nevedomé zúfalstvo

Kierkegaard je presvedčený, že človek, ktorý sa nachádza v nevedomosti o svojom zúfalstve, je najďalej od vedomia, že je duch. Táto nevedomosť o vlastnom určení ako duchu je však zároveň jednou z foriem zúfalstva – je to bezduchosť. Práve z dôvodu, že tento typ zúfalstva nie je uvedomelý, ho Kierkegaard nazýva aj „nevlastným zúfalstvom“. Na druhej strane, človek sa svojho Ja (vzťahu k sebe samému) nikdy nezabaví, nech už je bezduchým akokoľvek. A preto i táto forma zúfalstva sa vzťahuje k možnosti zúfalým byť. To znamená, že bezduchým sa nikto nenarodí, bezduchosť si človek pre svoj život vyberá z vlastnej vôle.

Kierkegaard konštatuje, že väčšina ľudí nepovažuje mať pomer k pravde za niečo dôležité, a tak sa podľa neho celkom nesokratovsky zo všetkého najmenej boja omylu. A my môžeme dodať, že mnohí ľudia celkom niekierkegaardovsky zo všetkého najmenej oplakávajú stratu svojho Ja. Tento bezduchý typ ľudí, ktorý je úplne oddaný svojej vonkajškovosti, v zásade žije v rozpätí kategórií zmyslov: príjemného a nepríjemného. Navonok pôsobia títo ľudia šťastne a spokojne. Paradoxne, práve na pozadí tejto bezduchej spokojnosti možno podľa Kierkegaarda akoby započuť šelest úzkosti a zúfalstva (ChS, 52, porov. tiež ChS, 33). S opadnutím zmyslového okúzlenia alebo po dosiahnutí jednotlivých životných cieľov, na hranici životných epoch a v životných krízach sa z hĺbky duše človeka vynára úzkosť a spolu s ňou sa vyjavuje aj zúfalstvo, ktoré skryte prebývalo v základoch jeho existencie, a tým aj zúfalstvo celého jeho predchádzajúceho života (porov. ChS 52 a 31). Bezducho šťastný a spokojný človek z celého srdca nenávidí sťa najväčšieho nepriateľa každého, kto sa ho len pokúsi z jeho životného omylu vyviesť a naznačiť, že za jeho šťastím sa skrýva iba zúfalá prázdnota. To preto, že cieľom a kritériom života takéhoto človeka nie je vzťah k pravde, ale jeho bezprostredná spokojnosť, podobne ako je to pri zvieratách. V takomto duchovne vegetatívnom spôsobe života žijú podľa Kierkegaarda pohan, ako aj tzv. prirodzený človek v kresťanstve (v „kresťansku“ [Christenhed]) – obaja majú totiž klamlivú predstavu o sebe samom, ako aj o zúfalstve. Zúfalstvo zamieňajú iba s akýmsi prechodným rozladením.

Byť v stave zúfalstva je negatívnosť. Nevedomosť o vlastnom stave ako zúfalstve je ďalšou negatívnosťou. To znamená, že zúfalec v bezduchosti je o jednu negatívnosť ďalej od uzdravenia než zúfalec, ktorý si je svojho zúfalstva vedomý: „Aby sa však človek dostal k pravde, musí prejsť cez všetky negatívnosti“ (ChS, 53). Tu sa zreteľne ukazuje, že podľa Kierkegaarda je uvedomenie si vlastného zúfalstva nevyhnutným krokom k vyličeniu z tejto duchovnej choroby, a tým i na ceste k Ja. Ako ďalej poukazuje Kierkegaard, nevlastné zúfalstvo je síce eticky vzaté, najmenej intenzívne a hlboké, a v tomto smere i najmenej závažné, no z „terapeutického“ hľadiska, teda z pohľadu liečby tejto choroby je tou najnebezpečnejšou formou zúfalstva, pretože zo všetkého najťažšie je prebudiť bezduchého jedinca zo spokojnej nevedomosti.

6.2.2.2. Vedomé zúfalstvo

Kierkegaard upozorňuje na to, že zúfalý človek, ktorý si je svojho zúfalstva vedomý, nemusí mať vždy správnu predstavu o tom, čo zúfalstvo v podstate je. Tak je to napríklad s pohanom, ktorý sám seba považuje za zúfaleho. Napriek tomu, že vie, že je zúfalý, netuší do akej miery sa ho zúfalstvo zmocnilo. A takisto sa mýli, keď ostatných za zúfalých nepovažuje. Zúfalec môže vedieť a vnímať, že sa ocitá v zúfalstve, ale pokiaľ nemá správnu predstavu o tom, čo zúfalstvo v skutočnosti je, a tiež jasno o sebe, potom si nemôže byť zúfalstva vedomý v celej šírke a hĺbke jeho významu. Čím zreteľnejšie si človek vlastné zúfalstvo uvedomuje a čím pravdivejšiu má predstavu o podstate zúfalstva, tým je jeho zúfalstvo intenzívnejšie. Treba si tiež uvedomiť, že spolu s gradáciou zúfalstva sa stupňuje vedomie o sebe samom, a naopak – čím viac poznania seba samého, tým viac zúfalstva. Zúfalstvo ako určenie ducha a seba-vedomie sú tak vo vzťahu vzájomnej podmienenosti. A s ich stupňovaním rastie a padá človekovo Ja (ľudský duch). Ako sme už vyššie uviedli, Kierkegaard rozlišuje dve formy vedomého zúfalstva: zúfalstvo, kde chceme byť sami sebou, ktoré nazýva aj zúfalstvom slabosti, a zúfalstvo, keď nechceme byť sami sebou – zúfalstvo vzdoru. Rozdiel je však len relatívny. Každé zúfalstvo je

aspoň trochu zo slabosti a zároveň ako určenie ducha (tzn. že si človek vlastné bytie v zúfalstve sám volí) je vždy aj vzdorom.

V rámci zúfalstva slabosti, ktoré je definované výrazom „nechcieť byť sám sebou“, Kierkegaard rozlišuje dva stupne: po prvé zúfalstvo nad pozemskosťou či nad niečím pozemským a po druhé zúfalstvo pre večnosť alebo nad sebou samým.

6.2.2.2.1. Zúfalstvo slabosti

6.2.2.2.1.1. Zúfalstvo nad pozemskosťou či nad niečím pozemským

Takto zúfalú existenciu Kierkegaard charakterizuje ako bezprostrednosť, presnejšie „bezprostrednosť s určitou kvantitatívnou reflexiou“ (ChS, 60). Tento typ zúfalca sa neustále bezprostredne vzťahuje k niečomu inému, čo je mimo neho. K svetu pristupuje s dualitou kategórií zmyselnosti: príjemné a nepríjemné a život chápe v úzkej dialektike pojmov šťastie a nešťastie, osud a náhoda. Bezprostredné Ja je typom veľmi nezrelej osobnosti, je totiž určené len zmyslovo-duševne; duch je v ňom len spiaci. Jeho Ja je v podstate celkom trpné a napriek tomu, že túži, želá si a užíva si, je v týchto aktivitách iba datívom ako detské „mne/mi“ (ChS, 60). Často sa však takáto nezrelá bezprostrednosť u ľudí mylne považuje za úprimnosť, opravdivosť, autenticnosť, ako na to poukazuje Kierkegaard na inom mieste knihy (pozri ChS, 73 – 74). Tak ako všetko i seba samého pozná bezprostredné Ja len podľa svojho zovňajšku, doslova podľa svojich šiat. Z nevedomosti o zúfalstve sa čisto bezprostredný človek prebúda vždy len na základe nejakého vonkajšieho podnetu, teda takzvanou „ranou osudu“ – ako by to tento zúfalec asi najskôr sám pomenoval. Keď je postihnutý stratou nejakej pozemskej jednotlivosti, na ktorej mu najviac záleží (napríklad spoločenského postavenia, milej, majetku a pod.), jeho bezprostrednosť sa v ňom naruší natoľko, že sa už viac nedokáže reprodukovať (ChS, 61), stane sa preto nešťastným a začne si zúfať. Pred pocitom zúfalstva chce však rýchlo utiecť tým, že sa snaží stať niekým iným prostredníctvom zmeny zovňajšku. Touto márnou snahou nakoniec pôsobí ako dáky prezliekač kabátov, čo

v Kierkegaardových ironických očiach pôsobí nekonečne komicky.

S postupne narastajúcou mierou reflexie dochádza i vnútri tohto typu zúfalstva k pokroku, postupu na vyšší stupeň. Oproti čírej bezprostrednosti sa toto zúfalstvo o niečo umocňuje, keď už nie je vyvolané len bezprostredne nejakým vonkajším popudom, ale sčasti vyviera aj z vynárajúcej sa vnútornej reflexie. Zúfalec už začína matne rozlišovať svoje vnútorné Ja od vonkajšieho sveta. Pre svoju slabosť však ešte nie je schopný vydržať na ceste k svojmu Ja. Pri prvých dotykoch vnútorných rozporov zbabelo uteká von do sveta, aby tam svoje Ja stratil, a tak sa sám seba zbavil. Tu sa celkom poddá konvenciám tohto sveta a rozplýva sa vo všetkej tej každodennej zaneprázdnenosti. Takýmto svetu a jeho konvenciám poplatným ľuďom pripadá starosť o dušu a požiadavka, aby sme sa stali ľuďmi duchovnými, ako „neobhájiteľná strata času, ktorá by sa mala trestať občianskymi zákonmi a v každom prípade sa trestať opovrnutím a výsmechom ako istý druh zradu človeka, ako spurné šialenstvo, ktoré bláznivo vyplňa čas ničotou“ (ChS, 67). Tento typ zúfalstva, zúfalstvo bezprostrednosti s trochou reflexie, je podľa Kierkegaardovho postrehu vo svete tým najrozšírenejším vedomým zúfalstvom. Typickým príkladom tohto typu zúfalej existencie je „chytrák“, úzkoprsý, svetský človek, jeden z množstva²⁹. Ako svetský chytrák vie, ako to v živote chodí, pozná všetky životné triky, a tak i zo svojho obmedzeného pohľadu nahliada na zúfalstvo a ilúzie len ako na otázku mladosti (ako niečo, z čoho sa časom vyrastie) a, naopak, vieru a múdrosť považuje za niečo, k čomu sa vraj človek akosi samozrejme vekom dostane. V kontraste s týmto rozšíreným názorom však Kierkegaard usudzuje, že zúfalstvo, tak ako aj viera a múdrosť, sú kategórie ducha, a preto v zásade nezávisia od veku³⁰. V skutočnosti totiž človek k duchovným určeniam nikdy nedospeje prirodzene tak, ako

²⁹ Na tomto mieste sa ukazuje, že zúfalstvo nad niečím pozemským sa v mnohom prelína s niektorými formami zúfalstva z pohľadu Ja-syntézy – konkrétne so zúfalstvom konečnosti, ako aj s malomeštiackym variantom zúfalstva nevyhnutnosti.

³⁰ Hoci Kierkegaard pripúšťa, že medzi zúfalstvom mladosti a staroby môže byť predsa len určitý rozdiel, nejde tu však o rozdiel podstatný, ale akcidentálny – a obdobne je to i s ilúziou (pozri ChS, 69).

napríklad k mužnejšiemu hlasu či k šedinám na hlave – „nech už sa človek počas rokov k hocičomu dostane a nech príde čokoľvek samo od seba, jedno rozhodne nie: viera a múdrosť“ (ChS, 68, preklad mierne upravený podľa NS, 163). Jednako všetko to životné chytráctvo sveta, ktoré sa vo svete najviac cení, je podľa Kierkegaarda len „etickou hlúposťou“, nevedomosťou o tom, čo je skutočne nebezpečné. Chytrákovi, napriek nejasnej predstave o vlastnom Ja, chýba oná „etická reflexia“, ktorá sa získava nekonečným abstrahovaním od všetkého vonkajšieho.

Napriek tomu, že Kierkegaard spočiatku v kapitole venovanej prvej forme zúfalstva slabosti považuje oba jej základné výrazy – zúfať si nad niečím pozemským (jednotlivina) a zúfať si nad pozemskosťou (totalita) – za identické, k jej záveru poukazuje na to, že medzi nimi je istý rozdiel v stupni. Človek začína tým, že si zúfa nad niečím pozemským, to znamená nad nejakou konkrétnosťou, jednotlivosťou, avšak ak je v ňom dostatok fantázie a vášnivosti (čo sú podľa Kierkegaarda základné predpoklady ducha) a začne túto stratu nekonečne preháňať, začne si zúfať nad celou pozemskosťou (t. j. pozemskosťou *in toto*). Inak povedané, bude si zúfať, akoby prišiel o celý svet. Ako však ďalej Kierkegaard argumentuje, v skutočnosti je nemožné stratiť všetko pozemské, preto je zúfalstvo nad stratou pozemskosti *in toto* len myšlienkovým určením. Tento stupeň zúfalstva je vďaka tomu už viac reflektovaný, a tvorí preto prechod k ďalšiemu stupňu zúfalstva.

6.2.2.2.1.2. Zúfalstvo nad sebou samým kvôli večnosti (zúfalstvo nad vlastnou slabosťou)

Zúfať si kvôli večnosti nad sebou samým patrí k prejavom už veľmi pokročilého, uvedomelého stupňa zúfalstva. Na druhej strane je tento výraz v konečnom dôsledku formulou pre všetky stupne zúfalstva. Kierkegaard je totiž presvedčený, že aj keď si zúfame nad nejakými konkrétnymi konečnosťami, ako napríklad stratou majetku, práce, manželky či nad konečnosťou celkovo, zakaždým si vlastne zúfame sami nad sebou a zároveň s tým si zúfame kvôli večnosti, kvôli večnému Ja v nás, napriek tomu, že

si to vo väčšine prípadov ani neuvedomujeme. Rozdiel medzi výrazmi „zúfať si nad“ a „zúfať si kvôli“ Kierkegaard vysvetľuje nasledovne: kým výraz „zúfať si nad“ odkazuje na podnet, ktorý vyvolal zúfalstvo, výraz „zúfať si kvôli“ odkazuje na to, čo môže človeka vyslobodiť zo zúfalstva³¹. S využitím aristotelovskej klasifikácie príčin by sme mohli povedať, že prvý výraz označuje účinnú príčinu (*causa efficiens*) zúfalstva, zatiaľ čo druhý označuje posledný dôvod (*causa finalis*), t. j. účel zúfalstva, ako i celku nášho Ja. A práve poznanie tohto „kvôli“ je podmienkou jedincovho uzdravenia sa zo zúfalstva.

Zúfalstvo na tomto stupni je oproti predošlému typu o výrazný krok ďalej – nie je len zúfalstvom slabosti, ale je už zúfalstvom, ktoré si je vedomé svojej vlastnej slabosti. Zúfalec tohto druhu vie, že je slabosťou dávať veciam pozemským taký nesmierny význam. Namiesto skoku do viery, namiesto toho, aby sa človek pokoril pred Bohom, však zo svojej slabosti prehlbuje svoje zúfalstvo zúfaním si nad vlastnou slabosťou. Vedomie si teda zúfa nad svojím Ja, nie nad niečím pozemským či nad pozemskosťou *in toto*, ako tomu bolo na predchádzajúcej úrovni. Súčasne si uvedomuje, že zúfať si znamená stratiť večnosť a seba samého (ChS, 72). Zúfalstvo na tomto stupni už nie je len trpným, ako predchádzajúci typ, ale i činným, pretože vzniká ako vnútorná reakcia Ja na zúfalstvo, ktoré sa pôvodne javí ako prichádzajúce zvonka. Toto zúfalstvo je už veľmi umocnené, a preto sa vo svete ďaleko menej vyskytuje, ide totiž o zdvojené, sebareflexívne zúfalstvo: zúfalstvo nad zúfalstvom – človek si zúfa nad tým, ako len mohol podľahnúť slabosti (zúfalstvu) zo straty niečoho pozemského. V tomto zúfalstve tak možno súčasne pozorovať prvky lásky i nenávisť k sebe samému. Na jednej strane sa zúfalec nenávidí za svoju slabosť, nedokáže si ju odpustiť, túži na seba zabudnúť a zbaviť sa seba samého. Na druhej strane je v ňom stále živá istá forma sebalásky, veď je to práve z pýchy,

³¹ Na rozdiel od prvého slovného spojenia v druhom prípade vyvstáva problém, ako ho vhodne preložiť z dánčiny do slovenčiny. „At fortvivle om det Evige“ znamená doslovne „zúfať si o večnosť“, toto predložkové spojenie by v slovenčine znelo neprirodzene, preto sme po vzore českého prekladu M. Mikulovej-Thulstrupovej (pozri NS, 165) preložili pomocou predložky „kvôli“, ktorá primárne označuje účel, zmysel, poprípade prospech, nie príčinu konania.

ktorá vyviera z prehnanej lásky k sebe samému, že nevie zniesť vedomie vlastnej slabosti, „lebo chce byť hrdý na svoje Ja“ (ChS, 75). A napokon, rovnako z pýchy pochádza aj to, že odmieta prijať pomocnú ruku milosti, a nepokorí sa tak pred Bohom, aby ho z jeho chorobnej sebaľútosti zachránil.

Zúfalstvo nad svojou vlastnou slabosťou sa premieta v existenciálnom type „uzavretosti“, ktorá je opakom bezprostrednosti. Zúfalec sa uzatvára pred okolitým svetom do svojej samoty, kde sa neustále zaoberá svojou existenciou. Táto potreba samoty poukazuje na to, že je duchom, prezrádza hĺbku jeho ducha – totiž vo všeobecnosti je podľa Kierkegaarda potreba samoty mierou ducha (ChS, 74). V tomto kontexte Kierkegaard nostalgicky konštatuje, ako sa v dávnomveku a stredoveku oceňoval význam samoty, no v našej bez prestávky besedujúcej dobe „sa tak hrozíme samoty, že (ó, skvelý epigram!) ju nevieme použiť inak ako trest pre zločincov. Pravdou však je, že v našich časoch je zločinom mať ducha...“ (ChS, 74 – 75).

Ak sa tento typ zúfalcu netransformuje na vyššiu formu zúfalstva a ak u neho nedôjde ani k obratu k viere, ktorá jediná môže od zúfalstva definitívne zachrániť, potom sa jeho uzavretosť buď ešte viac umocní, alebo strhne „vonkajšiu kamufláž“ a doslova prerazí navonok. V tom druhom prípade sa jeho Ja stane „nepokojným duchom“, ktorý sa v túžbe po zabudnutí vrhá strmhlav do sveta, kde sa márne snaží vrátiť späť do bezprostrednosti. Pohrúži sa do rôznych zmyselností, rozptýlení a nehanebností alebo sa púšťa do veľkých projektov a podnikania. Je pre neho príznačným, že čím viac bude pokračovať v tomto zúfalstve, tým viac bude u neho rásť potreba siahať po rôznych silných „utišujúcich prostriedkoch“. Nič z toho ho však ani trochu neuspokojí, pretože to všetko je len symptómom jeho úteku pred sebou samým. Cesta späť do bezprostrednosti je už pre takto pokročilého ducha navždy zahataná, nikdy sa už do nej nedokáže celkom ponoriť, keďže neustále bude mať na vedomí to Ja, ktorým sa stať nechce.

V prípade, že sa zúfalcova uzavretosť v sebe ešte viac prehĺbi, môže prerásť až do štádia „absolútnej uzavretosti“. Absolútnu uzavretosť vníma Kierkegaard ako obzvlášť nebezpečný stav, pretože v tomto

prípade vážne hrozí riziko samovraždy (ChS, 76). Kierkegaard v tejto súvislosti prichádza so zaujímavým psychologickým postrehom opisujúcim jav, na ktorého princípe dnes v podstate fungujú takzvané linky dôvery: „ak sa s niekým porozpráva, ak sa otvorí, hoci len jednému človeku, pravdepodobne sa môže natoľko odbremeniť a uvoľniť, že jeho uzavretosť nevyústi do samovraždy“ (ChS, 76). Kierkegaard si však všíma aj odvrátenú stranu zdôverenia sa: Pre hlboko uzavretého človeka môže zdôverenie sa na jednej strane do istej miery uvoľniť, temperovať jeho vnútorné napätie plynúce z uzavretosti; no na strane druhej sa môže stať to, že tým, že nechá niekoho cudzieho vstúpiť do svojho úzkostlivo chráneného vnútorného sveta, potom spolu so strachom z odokrytia dôvernosti či prezradenia tajomstva ho prepadne ešte silnejší pocit zúfalstva, čo napokon takisto môže viesť k jeho samovražde alebo dokonca i k vražde dôverníka (obzvlášť ak tým, kto sa zdôveruje, je niekto mocný a vplyvný, napríklad nejaký panovník).

6.2.2.2.2. Zúfalstvo vzdoru

V Kierkegaardovej klasifikácii duchovných chorôb je tým posledným a najintenzívnejším stupňom zúfalstva zúfalstvo vzdoru, ktorého základný výraz znie: „zúfalo chcieť byť sám sebou“. K prechodu zo zúfalstva slabosti k zúfalstvu vzdoru je potrebné uvedomiť si dôvod, prečo vlastne nechceme byť sami sebou. Tým dôvodom je podľa Kierkegaarda to, že my v skutočnosti zúfalo chceme byť sami sebou, a v tom spočíva vzdor (pozri ChS, 77). Na toto Kierkegaardovo zdanlivo paradoxné tvrdenie treba nahliadať cez optiku dvojakého Ja. Výraz „býť sám sebou“ v Kierkegaardovej filozofii existencie v prvom rade odkazuje na autentické Ja, teda na taký spôsob existencie, ktorý je pravým opakom zúfalstva. Na druhej strane najintenzívnejšia forma zúfalstva taktiež značí, že jedinec chce byť sám sebou, a dokonca si môže nahovárať, že samým sebou je, zatiaľ čo vo svetle skutočnosti prebýva v hlbokom zúfalstve. Totiž to Ja, ktorým sa zúfalec chce zo svojho vzdoru stať, nie je to pravé, autentické Ja, ktoré má svoju určitú podobu vyplývajúcu jednak z jeho konkrétnych dispozícií a situovanosti a

jednak z jeho jedinečného poslania ustanoveného Bohom, ale chce svoje Ja kreovať celkom sám, podľa vlastnej vôle.

Zúfalá existencia, ktorá chce byť zo vzdoru sama sebou, sa musí reflektovať v „nekonečnom Ja“. „Toto nekonečné Ja je však len najabstraktnejšou formou, najabstraktnejšou možnosťou Ja“ (ChS, 78). Tento znekonečňujúci, abstrahujúci a oslobodzujúci pohyb je ostatne prvým krokom, ktorý musí podstúpiť každé Ja, ktoré sa chce stať samo sebou. Na rozdiel od Ja, ktoré sa chce stať opravdivým, autentickým Ja, sa však zúfalo vzdorujúce Ja pomocou tejto znekonečňujúcej reflexie predovšetkým snaží získať plnú nadvládu nad sebou samým. Človek zúfalý vzdorom chce teda svoje Ja celkom prevziať do vlastných rúk, preto sa zo všetkých síl snaží oslobodiť od moci, ktorá ho určila, ba snaží sa nahovoriť si, že taká moc vôbec neexistuje. V krajnej podobe sa chce dosadiť sám na miesto Boha. Zúfalstvo vzdoru je v podstate zneužitím tých dimenzií Ja-syntézy, ktoré pomáhajú rozširovať, uvoľňovať a odpútať, čiže nekonečnosti, večnosti a slobody sídliacich v človekovom Ja (porov. ChS, 77 – 78).

Zo všetkých foriem zúfalstva je zúfalstvo vzdoru nielen najuvedomelejšou, ale i tou najaktívnejšou formou, neprichádza totiž zvonku, nie je reakciou na nejaký vonkajší podnet, ale vyviera znútra, priamo z Ja, pričom si je toto Ja samo seba vedomé ako toho, ktoré koná (ChS, 78). Predsa však Kierkegaard rozlišuje medzi aktívnym a pasívnym modom zúfalej existencie vzdoru: prvé, aktívne, Kierkegaard nazýva aj stoickým typom zúfalstva a druhé, pasívne, charakterizuje v jeho krajnej podobe ako démonické zúfalstvo.

V prvom prípade, keď je zúfalo vzdorujúce Ja konajúcim, „vzťahuje sa k sebe samému vždy len experimentálnym spôsobom“ (ChS, 79), jeho životné voľby tak nie sú v podstate nič viac než experimenty. Prostredníctvom onoho znekonečňujúceho negatívneho Ja sa snaží so všetkou silou poprieť nevyhnutnosť a limity konkrétneho Ja. V tomto zmysle môžeme povedať, že tento typ zúfalstva je zo všetkých foriem zúfalstva najotvorenejším zneužitím slobody, slobodu totiž absolutizuje, a tá sa mu tým mení na svojvôľu. Človek tohto typu sám konštruuje a volí seba v nekonečných možnostiach, je si preto svojím absolútnym pánom – práve v tejto črte možno badať onen stoický

prvok, pre ktorý Kierkegaard tento typ zúfalstva nazýva stoickým: jedincovi zúfalemu vzdorom ide totiž o stoické ovládnutie seba. Túto formu zúfalej existencie Kierkegaard prirovnáva k básnikovi či umelcovi vôbec, ktorý pristupuje k svojej existencii ako k nejakému „majstrovskému dielu“ (ChS, 80). Ide o umelca, ktorý si je sám sebe umelcom, objektom svojej tvorivej činnosti, sám si teda vytvára obsah svojho autoportrétu a píše scenár svojho života – pričom obe môže kedykoľvek ľubovoľne pretvoriť, prepísať či premaľovať (t. j. kedykoľvek môže abstrahovať od svojej minulosti a premeniť ju v nič).

Tomuto seba-projektujúcemu Ja však v základe chýba vážnosť, pretože neuznáva nad sebou žiadnu moc, a tak nepozná ani žiadnu od seba nezávislú mieru, ktorá by mu v živote vyznačovala líniu toho, čo je a nie je dôležité, hodnotné a správne. On sám si je totiž mierou všetkých vecí, a tak to, čomu pripisuje vážnosť, je vskutku len zdaním skutočnej vážnosti. To má za následok, že nech uskutoční ktorúkoľvek z nekonečného množstva volieb (projektov Ja), vždy to bude mať rovnakú váhu a hodnotu – to jest žiadnu. Jeho voľba sa zakaždým premieňa na nič, pretože z ničoho tiež vychádza – „neustále buduje len vzdušné zámky a neprestajne šermuje iba do vzduchu“ (ChS, 80). Odvrátená strana jeho radikálnej autonómie sa tak odhaľuje ako zúfalá vyprázdnenosť, veď „základom toho všetkého je nič“ (ChS, 80). Napokon, ak nepodstúpi zásadnú zmenu a neučiní skok do viery, tak napriek svojej zúfalej snahe byť sám sebou sa nikdy samým sebou nestane, pretože v jeho živote niet ničoho pevného, a teda nemá ani pevné určenie toho, čo to značí byť sám sebou, a predstavu toho, čo je a má byť obsahom Ja. Jeho Ja tak nie je skutočným, lež „hypotetickým Ja“. Tento stoický zúfalec teda síce nadovšetko túži byť sám sebe pánom, no vo svetle pravdy sa ukáže, že „tento absolútny panovník je kráľom bez krajiny...“ (ChS, 80).³²

³² Na týchto miestach sa ukazuje, že Kierkegaard vlastne svojou analýzou zúfalstva vzdoru stoického typu v základných rysoch opísal, anticipoval a vopred podrobil kritike ateistický existencializmus à la Jean-Paul Sartre, ktorý sa vynára a stáva populárnym až o storočie neskôr. Sartre vo svojej vyhrotenej filozofii slobody vníma ľudskú existenciu veľmi podobne ako Kierkegaardov aktívny typ vzdorovitého zúfalca: „Človek je len – a nielen – taký, akú má o sebe predstavu, ale je taký, aký chce byť... Človek nie je nič iné iba to, čo zo seba urobí“ (Sartre 1997, 19). Dokonca u Sartra nájdeme i rovnaké prirovnanie existencie k umeleckej tvorbe (*ibid.*, 52 – 53).

Trpná podoba zúfalstva vzdoru môže nadobudnúť podobu démonického zúfalstva, ktoré je tou najumocnenejšou formou zúfalstva vôbec. Ako zúfalstvo vzdoru, ktoré sa chce stať samo sebou, začína podobne ako stoická existencia, nekonečnou abstrakciou svojho Ja. Pri tomto znekonečňovaní však narazí vo svojom konkrétnom Ja na nejaké súženie, kríž, „osteň v tele“. I napriek všetkému tomu „experimentálnemu umeniu“ a využitiu nekonečnej formy Ja sa mu nijako nepodarí abstrahovať od tejto konkrétnej trýzne. Čím viac si bude zúfalcovo Ja tento kríž uvedomovať, tým viac bude prepadať zúfalstvu a stávať sa démonickým, až napokon prepukne v „démonické zúrenie“ – v zúrivú vzburu proti všetkému: „Toto zúfalstvo sa búri proti celej existencii a myslí si, že protinej získalo dôkaz: dôkaz proti jej добрôte. Zúfalý človek si myslí, že on sám je tým dôkazom a práve ním chce byť, preto chce byť sám sebou, sám sebou vo svojom trápení, aby týmto trápením protestoval proti celej existencii“ (ChS, 84 – 85). V zúfalstve nad pozemskosťou či nad niečím pozemským považoval zúfalec veci pozemské za natoľko dôležité, že keď mu začali chýbať, ani večnosť ho nedokázala utešiť. Rovnako i démonický zúfalec nechce o úteche večnosťou ani počuť, ale z iného dôvodu: taká útecha by bola záhubou jeho protestu proti celému bytiu a celkom by poprela jeho démonickú prednosť pred ostatnými, oprávnenie byť takým, akým je. Chce byť sám sebou nenávisťou k životu, búri sa proti všetkému bytiu a vystavuje práve seba ako dôkaz, že bytie nie je dobré. Nie, také zúfalé Ja sa neodtrháva od moci, ktorá ho určila, ale naopak: je k nej až zlomyseľne dotieravé, chce sa jej so všetkou zúrivosťou vykričať a vyvzdorovať.

6.3. Viera ako liek na zúfalstvo

Kierkegaard nám vo svojej rozprave o zúfalstve vyobrazil širokú škálu portrétov jednotlivých podôb a stupňov zúfalstva. Všetky tieto formy zúfalstva v podstate reprezentujú rôzne mody neautentickej existencie. Každé Ja, ktoré je postihnuté jednou z týchto foriem duchovnej choroby, tým o sebe prezrádza, že je v disharmónii so samým sebou, so svojím pravým Ja, a teda že nie

je samým sebou. Úlohou každého Ja je však *stať sa samým sebou* – toto je podľa Kierkegaarda univerzálne poslanie každej ľudskej existencie. A iba touto cestou môže človek prekonať zúfalstvo a celkom sa oslobodiť spod jarma tejto toxickéj duchovnej choroby.

Do protikladu k zúfalstvu stavia Kierkegaard vieru, ktorá je zároveň jediným zaručeným liekom na túto chorobu ducha. Vieru ako stav úplne zbavený zúfalstva Kierkegaard definuje nasledovne: „keď Ja je samo sebou, chce byť samo sebou a priehľadne spočíva v Bohu“ (ChS, 95). Táto napohľad nie celkom jasne zrozumiteľná definícia ukazuje, že veriť znamená byť samým sebou a zároveň toto „bytie sebou“ neustále potvrdzovať, a tým taktiež v každom okamihu možnosť zúfalstva anulovať. Pre túto interpretáciu musíme vziať v prvom rade do úvahy Kierkegaardovo chápanie Ja ako slobody, pretože stav vo viere podobne ako stav v zúfalstve nie je niečím nehybným a statickým, ale je stále novou aktualitou, to znamená, že musí byť každým okamihom znovu a znovu zo slobody aktualizovaný³³. Podľa Kierkegaarda sa tak človek z duchovného hľadiska vďaka vzťahu k sebe samému, ktorý ho definuje ako slobodu, neustále nachádza v stave kritickom; z toho dôvodu taktiež „neexistuje nijaké bezprostredné zdravie ducha“ (ChS, 32).

Druhá časť uvedenej definície viery predpokladá, že človek viery zakladá svoj život v transparentom vzťahu k Bohu. V čom však spočíva táto transparentnosť, na to už Kierkegaard v spise *Choroba na smrť* priamo neodpovedá. Na odpoveď na túto otázku sa musíme porozhliadnuť aj po iných jeho textoch. Z celku Kierkegaardovho diela môžeme usudzovať, že transparentnosť vo viere chápe Kierkegaard najmä v osobnom rozmere viery, v jasnom vedomí vzťahu k Bohu a v *čistote srdca*, čiže v čistých a nepostranných motívoch tohto vzťahu. Vieru Kierkegaard chápe novozákonne ako osobný vzťah k osobnému Bohu – keďže, ako si poznamenáva vo svojich denníkoch: „Viera je výraz pre pomer osobnosti k osobnosti“ (JP 1, 71). Veriaci človek si tento osobný vzťah k Bohu plne uvedomuje, rozvíja ho a prežíva. Osobný,

³³ Ako Kierkegaard sám tvrdí: „V živote ducha nejestvuje pokojový stav (vlastne nijaký stav, všetko je totiž aktualita)“ (ChS, 107).

priamy, nikým nesprostredkovaný vzťah k Bohu je veriacemu základnou životnou perspektívou a mierou jeho života. Osobný rozmer vo viere zároveň značí, že veriaci jedinec je prostredníctvom svojho svedomia³⁴ v stálom vnútornom dialógu s Bohom, pričom Boh v tomto dialógu vystupuje ako „prvé Ty“. Transparentnosť v uvedenej Kierkegaardovej enigmatickej definícii viery by sme teda mohli chápať predovšetkým tak, že vo viere človek žije v uvedomelom osobnom vzťahu k (zjavenému) Bohu ako k základu svojej existencie, nie v nejakom nejasnom vedomí či matnom tušení neznámej transcendencie. Priehľadnosť vo viere však od človeka požaduje aj *čistotu srdca*: úprimnosť a vôľu *chcieť len jedno*, ako o tom Kierkegaard rozvažuje v prvej časti spisu *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (1847)³⁵. Čistota srdca znamená zbaviť sa všetkých postranných túžob a bezvýhradne svoju vôľu upriať na Boha, pretože pokiaľ človek celou svojou vôľou nebude chcieť len jedno, to najvyššie, t. j. Boha, potiaľ bude jeho vôľa rozdvojená, a preto taktiež zúfalá.

Vzťah k Bohu vo viere nie v Kierkegaardových očiach len osobným, uvedomelým a priehľadným, ale aj absolútnym vzťahom, ako to objasňuje vo svojej knihe *Bázeň a chvenie* (1843) pod pseudonymom Johannes de silentio, ktorý tvrdí, že vo viere „jedinec má ako jedinec absolútny pomer k absolútnu“ (BCh, 48). To znamená, že vzťah k Bohu vo viere je tým najvyššie mysliteľným vzťahom a zároveň štádiom existencie, ku ktorému sa jedinec môže v živote dopracovať. Podľa Kierkegaarda tak iba vo viere človek nachádza sám seba a stáva sa *eo ipso* celým človekom; v tomto duchu treba rozumieť i jeho zásadnej téze zo spisu *Choroba na smrť*: „*at troe er at vaere*“, to znamená: „*veriť je byť*“ (ChS, 107). Teda až v náboženskej viere celkom oslobodenej od zúfalstva dosahuje človek plnosť svojho bytia, ergo sa uskutočňuje ako ľudská bytosť – *existuje*.

³⁴ Ako Kierkegaard poznamenáva v *Skutkoch lásky*: „vzťah jedinca k Bohu, boží vzťah, je práve svedomie“ (SL, 98).

³⁵ Pozri CS.

7. Etika lásky

Na záver si stručne predstavíme tému, ktorá je poslednú dobu v „kierkegaardovských kruhoch“ značne diskutovaná, Kierkegaardovu originálnu interpretáciu kresťanského konceptu lásky k blížnemu. Tejto téme sa Kierkegaard najintenzívnejšie a najsystematickejšie venuje vo svojom nepseudonymnom spise *Skutky lásky* z roku 1847. Ide o jeho najkomplexnejšie dielo v oblasti kresťanskej etiky.

7.1. Kresťanstvo ako náboženstvo lásky

Kresťanstvo je pre Kierkegaarda náboženstvom, pre ktoré je rozhodujúca „**vnútrajškovosť**“ a „subjektivita“ (teda skrytý duchovný svet človeka a jeho osobný, zanietený prístup k vlastnému životu a životnej pravde), nie „vonkajškovosť“ a „objektivita“ (teda vonkajšie formy života a objektívne, nezainteresované vedenie): „Čo iné je kresťanstvo než vnútrajškovosť!“ (SL, 94) Sám Kierkegaard sa nepriamo označil za autora, ktorý „reprezentuje vnútrajškovosť“ (MLC, 42). Kierkegaardov pojem vnútrajškivosti [Inderlighed] v podstate označuje vnútorný, duchovný svet jednotlivca, ktorý je scénou, kde sa všetko rozhodujúce odohráva. Vnútrajškovosť je teda to podstatné, čo je v nás ukryté vo vnútri, pod povrchom, a čo je zvonku nevnímateľné, teda neprístupné zmyslovému poznaniu a nazeraniu druhých. Vnútrajškovosť je miestom, kde dochádza k existenciálnym rozhodnutiam, kde jednotlivec v každom okamihu vykonáva rozhodnutia o obsahu a spôsobe vlastnej existencie; povedané Berďajevovými slovami, vnútrajškovosť tvorí „existenciálny stred“ (Berďajev 1997, 21) ľudskej bytosti; je to jeho pravé, skutočné, hlbinné Ja. Naproti tomu vonkajškovosť [Udvorteshed] je len vonkajšia, javová, zmyslami vnímateľná stránka tohto Ja. Preto Kierkegaard v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* prichádza s tézou: „vnútrajškovosť je pravda“ (napr. CUP 1, 183). Pričom podľa Kierkegaarda je vnútrajškovosť principiálne nesúmerateľná s vonkajškovosťou, to znamená, že žiaden vonkajší prejav, akt, čin nejakého jednotlivca nemôže priamo vypovedať

o jeho charaktere, o jeho vnútornosti. Z toho dôvodu nielenže nie je z kresťanského hľadiska dovolené eticky posudzovať druhého³⁶, ale podľa Kierkegaarda je to i principiálne nemožné, „pretože etické ako vnútorné nemôže byť nikým zvonku nazerané“ (CUP 1, 284), a tak napríklad „niekto, kto nemá ani halier, môže byť rovnako milosrdný ako človek, ktorý daroval kráľovstvo“ (CUP 1, 303). I láska, ktorá je nielen ústredným princípom kresťanskej etiky, ale zároveň podľa Kierkegaarda niečím, čo bytostne náleží človeku, spočíva vo vnútornosti. Život lásky spočíva v skrytosti (pozri SL, 11). Lásku preto nie je možné zmyslovým okom vidieť, môžeme v ňu iba veriť. Keď Kierkegaard interpretuje slová evanjelia o poznateľnosti lásky po svojom ovocí, tvrdí, že láska sa síce musí prejavovať v činoch, avšak neexistuje žiaden taký skutok, o ktorom by sme s istotou mohli povedať, že je skutkom lásky, a že teda lásku dokazuje. Rozhodujúce nie je podľa neho preto to, čo človek vykoná, ale dôraz leží na tom, **ako** skutok vykoná (SL, 14). Na druhej strane nezrelá a falošná láska sa pozná po fakte, že slová a reči sú jej jediným ovocím. To však neznamená, že by láska nenachádzala svoj výraz aj v slovách, ale znova je tu primárny dôraz kladený na tom, *ako* sa slovo lásky vysloví, teda *ako* je mienené. Ak však v lásku neveríme, nikdy nepostrehneme prítomnosť lásky u druhého človeka. A navyše, ako Kierkegaard ďalej argumentuje, iba veci navzájom rovné sa poznávajú, preto iba ten, kto už v láske je, môže rozpoznať lásku v druhom človeku (pozri SL, 16).

Ako sme už vyššie spomínali, láska patrí bytostne k ľudskému bytiu, k jeho podstate – prejavuje sa u neho ako *potreba lásky*. Podľa Kierkegaardovho východiskového názoru z knihy *Choroba na smrť* je každý človek syntézou časnosti a večnosti (pozri ChS, 19), pričom jeho úlohou je realizovať v každom okamihu svojho života jednotu medzi týmito protikladnými prvkami. A práve láska, skrytá v ľudskom vnútri, je podľa neho tým spojitým medzi večnosťou a časnosťou, týmito dvomi nesúrodými sférami, je putom, ktoré ho spája s večnou mocou (pozri SL, 10). Kierkegaard poukazuje na to, že potreba lásky v nejakom človeku zároveň prezrádza bohatosť jeho vnútra: „Čím väčšia je táto potreba, tým väčšia bude

i jeho bohatosť.“ (SL, 49-50). No napriek tomu, že potreba lásky je podobne ako potreba spoločenstva hlboko zakotvená v ľudskej bytosti, mnoho ľudí sa často snaží uniknúť pred láskou, a tým i blaženosťou, ktorú láska so sebou prináša. To súvisí práve s tým, že láska je „putom večnosti“, pričom večnosť je s časnosťou nesúrodá; preto sa láska v časnosti vôbec nevypláca a necení, veď sám život nám každodenne dokazuje, že láska je vo svete skutočne náročnou a „nevďačnou prácou“. Z toho dôvodu „svetské chytráctvo“, ktoré vie, ako to v živote chodí a vždy túži zo života vyťažiť čo najviac a dotiahnuť to čo najďalej, považuje skutočnú lásku za zbytočné bremeno, pričom zároveň vie, že jej falošné predstieranie svet miluje a môže sa ním dosiahnuť v živote mnoho.

Kresťanstvo je podľa Kierkegaarda predovšetkým **náboženstvom lásky**, veď je to práve kresťanstvo, ktoré povýšilo lásku na Božiu vlastnosť. „Ako je radostné posolstvo kresťanstva obsiahnuté v učení o človekovej príbuznosti s Bohom, tak je taktiež podobnosť Bohu jeho úlohou. Ale Boh je láska, preto sa môžeme *Bohu podobáť iba v láske*.“ (SL, 47) Teda onen „obraz Boží“ v nás podľa Kierkegaardovho výkladu kresťanstva je láska, potreba lásky, ktorá patrí bytostne k nášmu bytiu; a zároveň v nás tento obraz Boží pôsobí ako úloha, ako povinnosť: sme neustále vyzývaní k láske. Všetka láska má tak svoj zdroj v láske Božej. Kresťanský vzťah, je vlastne len jeden druh lásky: a to láska duchovná, ktorá má svoj pôvod v Božej láske. Táto láska nadobúda u človeka dvojakú podobu: **lásku k Bohu** a **lásku k blížnemu**. Láska k Bohu je však podľa Kierkegaarda rozhodujúca a prvoradá, z nej potom vyviera láska k blížnemu, láska k blížnemu je teda ovocím lásky k Bohu. „Iba tým, že miluješ Boha nad všetko, môžeš v inom človeku milovať blížneho.“ (SL, 44) Na druhej strane láska k Bohu, ktorá by sa neprejavila v láske k blížnemu, by nebola skutočnou láskou k Bohu, a taktiež Boh by potom pre nás nebol skutočným Bohom, ale len falošnou ilúziou či neživou abstrakciou, o čom Kierkegaard presvedčivo píše v tejto zásadnej pasáži: „Človek má začať láskou k neviditeľnému, k Bohu, pretože sa tým naučí, čo znamená milovať. Ale že takto skutočne neviditeľného miluje, sa má poznať práve podľa toho, že miluje svojho brata, ktorého vidí. Čím viac miluje

³⁶ „Nesúďte, aby ste neboli súdení.“ (Mt 7, 1)

toho, ktorého nevidí, tým viac bude milovať ľudí, ktorých vidí. Nie naopak, že čím viac opúšťa tých, ktorých vidí, tým viac bude milovať toho, ktorého nevidí. Ak je tomu tak, potom je Boh premenený na niečo neskutočného, stáva sa len predstavou.“ (SL, 109) Človek má teda začať láskou k Bohu, no túto lásku musí potom aplikovať na lásku k blížnemu, na lásku ku konkrétnemu človeku. Vzťah medzi oboma podobami kresťanskej lásky je podľa Kierkegaarda obojstranný a vzájomne podmienený: „Aby sme v láske blízneho získali, musíme vychádzať z Boha a v láske k blížnemu musíme Boha nájsť.“ (SL, 96)

Zásadný dôraz, ktorý kladie kresťanstvo na lásku, je nebyvalý: „nikdy sa žiadne učenie tak veľmi nedržalo lásky ako kresťanstvo“ (SL, 79). Hoci pojem lásky nájdeme aj pred a mimo kresťanstva, t. j. v tzv. pohanstve, Kierkegaard poukazuje na to, že kresťanské chápanie lásky je celkom špecifické a radikálne nové: „Kresťanstvo totiž nie je dodatočné určenie k tomu, čo sa v pohanstve i inak nazýva láskou, ale je zmenou základnou.“ (SL, 97) Podľa Kierkegaarda všetko to, čo pohanstvo nazývalo láskou, bolo v skutočnosti len istým druhom sebalásky. Podobne je tomu i s čisto ľudským, svetským chápaním lásky, ktorému chýba duchovný rozmer lásky: „Základná nepravda iba ľudského poňatia lásky spočíva vo fakte, že nie je prepojená vzťahom k Bohu.“ (SL, 78)

7.2. Preferenčná vs. nepreferenčná láska

Ako je z predchádzajúceho textu zrejmé, Kierkegaard v zásade rozlišuje dva typy (medziľudskej) lásky: kresťanskú lásku, teda lásku k blížnemu, ktorú charakterizuje aj ako **nepreferenčnú lásku** [Kjerlighed] a ktorá nachádza svoj prameň v láske Božej a svetskú lásku, vychádzajúcu z čisto ľudského chápania, ktorú charakterizuje ako **preferenčnú lásku** [Forkjerlighed]. Pod preferenčnú lásku spadá predovšetkým láska medzi mužom a ženou: erotická láska [Elskov] a láska medzi priateľmi: priateľstvo [Venskab]. Erotická láska (milovanie) a priateľstvo sa totiž vždy zakladajú na nejakej preferencii, napríklad na náklonnosti, sympatii alebo bezprostrednom cite. Predmet tejto lásky má prednostný titul

„milovaný“, „priateľ“, ktorého milujeme oproti celému svetu. Avšak podľa Kierkegaarda milovať toho, kto nám je v sympatii prednejší, je len iným výrazom pre sebalásku. Takáto forma lásky sa nachádzala aj v pohanstve, ktoré poznalo len preferenčný typ lásky. Naproti tomu kresťanská láska ako láska k blížnemu, vzhľadom na to, že sa nezakladá na citovej náklonnosti ani rozumovej vypočítavosti, je nepreferenčným typom lásky, pretože neuprednostňuje niektorých ľudí oproti iným, ale je láskou ku všetkým bez rozdielu; veď „**blížny**“, tento základný pojem kresťanskej etiky, znamená každú jednu z ľudských bytostí – všetci ľudia sú mi blíznymi, i tí, ku ktorým nepociťujem náklonnosť, sympatiu, i tí, ktorých priateľstvo mi neprináša žiadne výhody a dokonca aj tí, ktorí sa voči mne stavajú nepriateľsky. Najkrajnejšia hranica vášne náklonnosti je milovať len jediného človeka, ale najkrajnejšia hranica lásky k blížnemu je v sebazaprení milovať všetkých a nikoho nevyklučovať (pozri: SL, 40).

Kierkegaard hovorí, že milovaný a priateľ sú len akýmsi „druhým Ja“, naproti tomu blížny je „druhým Ty“. V prvom prípade je Ja akoby opité v inom Ja, a na najvyššom stupni milovania sa dve Ja stávajú jedným spoločným Ja, ktoré sa sebecky odpútava od iných ľudí. V milovaní a priateľstve preto v druhom človeku nemilujeme blízneho, ale v samoľúbosti svoje druhé Ja. Cez zamilovanosť a priateľstvo sa podľa Kierkegaarda nikdy nedostaneme k láske k blížnemu a k Bohu. V druhom prípade (v prípade kresťanskej lásky k blížnemu) ma moja láska k blížnemu, vzhľadom na to, že blížny je duchovné určenie, nemôže bytostne identifikovať s druhým Ty. Avšak tam, kde je druhé Ty, musí byť aj nejaké prvé Ty, a tým je Boh; a preto osobný vzťah k Bohu ako k moci, ktorá nás zo svojej lásky a k láske stvorila, je a má byť v našom živote prvoradý a určujúci. V milovaní a priateľstve je prostredníkom náklonnosť, v láske k blížnemu je prostredníkom Boh. Vzhľadom na to, že erotická láska a priateľstvo sú podľa Kierkegaarda v podstate sebaláskou, sú taktiež deifikáciou vlastnej osoby, sebazbožtением, a preto istým druhom modloslužby; totiž, nábožensky vzaté, vždy, keď sa stane objektom zbožňovania čokoľvek iné než Boh, pôjde o modloslužobníctvo, bez ohľadu na to, či ide o ideu, vec alebo druhú osobu.³⁷

³⁷ Viac o rozdieli medzi preferenčnou a nepreferenčnou láskou u S. Kierkegaarda pozri štúdie Šajda 2007 a Manda 2011.

7.3. Rovnosť v láske k blížnemu

V *Skutkoch lásky* Kierkegaard poukazuje taktiež na fakt, že kresťanstvo malo vďaka svojmu základnému princípu rovnosti všetkých pred Bohom rozhodujúcu zásluhu na historickom odstránení otroctva, ktoré bolo v staroveku považované za prirodzený stav spoločnosti, v ktorej len vrstva mocných a vznešených bola považovaná za ľudí. Avšak, ako zároveň dodáva, kresťanstvo v prvom rade neusiluje o vonkajšie zmeny, teda o zmeny v politickej organizácii spoločnosti či zmeny v sociálnych podmienkach ľudí, ale o nekonečnú vnútornú premenu jednotlivcov. Kierkegaard, sám dôsledne apolitický náboženský mysliteľ, vo svojej eseji *Jednotlivec* zdôrazňuje apolitickú podstatu kresťanského učenia: „politika a jej podobné nemajú nič do činenia s *večnou pravdou*“ (MLC, 132).³⁸ Pôvodná intencia kresťanstva teda nie je zvrhnúť svetskej vlády z trónov a dosadiť seba na ich miesto, ale zvnútra všetko preniknúť svedomím, učiniť každý vzťah medzi človekom a človekom vecou **svedomia**. Kresťanstvo tak zmenilo všetku lásku na vec svedomia, vrátane milovania a priateľstva. To znamená, že vo vzťahu k druhému človeku sa jedinec najprv musí poradiť so svojím vlastným svedomím a zároveň s Bohom (nie s citom, náklonnosťou či vypočítavým rozumom, ako je tomu v prípade preferenčného, svetského chápania lásky). Vlastne možno povedať, že v tichosti a mlčaní, v odstupe od všetkého ruchu a zhonu sveta si človek ponorený do svojho svedomia príde po radu od Boha, pretože „vzťah jedinca k Bohu, boží vzťah, je práve svedomie“ (SL, 98). Keďže kresťanstvo podľa Kierkegaarda nežiada vonkajšie zmeny, nemá ani v úmysle odstrániť erotickú lásku a priateľstvo, ale chce ich zmeniť zvnútra tým, že ich učiní vecou svedomia; čo znamená napríklad, že manželka či priateľ bude pre nás v prvom rade blížnym človekom. A tak ženatý muž, ktorý si nevšimne, že jeho žena je mu blížnym, jeho prvým blížnym, nikdy vskutku nebude milovať blížneho; na druhej strane ju ale nesmie milovať natoľko, že sa mu stane výnimkou z určenia blížny. Ak učiníme len s jedným človekom výnimku tak, že by sme v ňom nevideli svojho

blížneho, tak nepôjde o kresťanskú lásku. „Toto stanovisko je práve láska k blížnemu: stáť bytostne na strane každého človeka.“ (SL, 61)

Podľa Kierkegaarda je práve kresťanský pojem „blížny“ výrazom pre bytostnú **rovnosť** všetkých ľudí, pre tzv. „rovnosť večnosti“. Z hľadiska svetského, z hľadiska časnosti sa kladie prvoradý dôraz na „diferencie“ medzi ľuďmi, napr. na sociálne, majetkové rozdiely, rozdiely v schopnostiach, talente, inteligencii či vo vonkajšom výzore ľudí a pod. Večnosť (podobne ako smrť) však všetky tieto rozdiely stiera; veď rozdielnosť pozemského života z pohľadu večnosti nie je nič viac než „herecký odev“. A hoci kresťanstvo neodstraňuje vonkajšie rozdiely medzi ľuďmi, žiada od každého človeka, aby tento herecký odev nosil na sebe čo najvoľnejšie ako nejaký plášť, cez ktorý by presvitala jeho bytostná ľudskosť (pozri SL, 63). Rozdielnosť je znamením časnosti, a preto patrí len k relatívnym určeniam, blížny je však označením večnosti a rovnosti. Láska k blížnemu teda znamená nerobiť žiadne rozdiely medzi ľuďmi – veď nás učí láske ku všetkým bez rozdielu, dokonca i láske k nepriateľovi. Naproti tomu k podstate svetskej, preferenčnej lásky, vzhľadom na to, že je založená na náklonnosti, patrí, že rozdiely medzi ľuďmi robí a zdôrazňuje. Láskyplný človek sa chová ku každému rovnako, bez ohľadu na to, či ide o mocného a slávneho, alebo nie, či mu je sympatický, či nie, pretože v každom človeku miluje blížneho: „odstráň rozdielnosť i podobnosť, aby si mohol milovať blížneho.“ (SL, 46)

V kontexte sociálnych rozdielov si Kierkegaard všíma dvojakú mravnú skazenosť: „vznešenú skazenosť“ a „skazenú malosť“. Vznešená skazenosť, alebo skazenosť vznešených, mocných, pochádzajúca z pyšnej povýšenosti, navráva „vznešenému“, že je tu iba pre vznešených, pre seberovných. Tí ostatní akoby pre neho ani neboli, sú pre neho ničím, aj keď ich na druhej strane potrebuje, aby mu vyjadrili otrockú oddanosť či potvrdili jeho vyvýšenosť. Skazená malosť alebo skazenosť nízkych, ktorá pochádza zo závidosti a neprajnosti, zasa človeku nahovára, že má nepriateľa v každom mocnom, vznešenom, úspešnom, talentovanom, teda v každom, kto je obdarovaný nejakou prednosťou. Oba typy skazenosti sa zakladajú na rozdieloch a popierajú bytostnú rovnosť medzi ľuďmi.

³⁸ Ku Kierkegaardovej apolitickosti pozri moju štúdiu: Petkanič 2016.

7.4. Láska ako povinnosť

Celá kresťanská etika je zhrnutá v prikázaní lásky, ktoré má dvojakú podobu: „Milovať budeš Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou myslou!“ a „Milovať budeš svojho bližneho ako seba samého!“ (Mt 22, 37, 39) Z toho vyplýva, že láska je kresťansky vzaté definovaná ako prikázanie, a teda **povinnosť**.³⁹ Ako poznamenáva Kierkegaard, lásku (ako cit a bezprostrednosť) poznalo aj pohanstvo, ale láska ako povinnosť, to je radikálna novota, s ktorou prišlo až kresťanstvo. Prirodzene, bezprostrednú lásku, lásku ako cit ani nemožno prikázať, preto predmetom kresťanovej povinnosti nie je zmyslovo-duševná láska, láska vo svetskom zmysle, ale láska duchovná, láska k blížnemu a k Bohu, tá je pre kresťana tým najvyšším zákonom, je totiž „naplnením zákona“. Bezprostredná láska (láska ako vášeň, cit, náklonnosť alebo sympatia) je vydaná napospas náhodným premenám, vekom sa mení, stráca svoju vrúcnosť, žiadostivosť, pôvodnosť, bezprostrednosť a unavuje sa vo vlažnosti zvyku a ľahostajnosti (pozri SL, 28). Bezprostredná láska sa napokon môže až natoľko zmeniť, že prejde vo svoj opak: v nenávisť: „Nenávisť je láska, ktorá sa premenila vo svoj opak.“ (SL, 28) Ak však láska prejde „zmenou večnosti“, t. j. ak sa stane najvyššou povinnosťou, navždy sa poistí proti každej zmene a zúfalstvu, a tak nikdy nevyhasne a nezmení sa na obyčajný, vyprázdnený zvyk. „Príkaz ti v láske strávi a vypáli všetko nezdravé a pomocou príkazu lásku opäť zapáliš, keď ľudsky povedané, pohasne.“ (SL, 34) A navyše, čo môže na prvý pohľad pôsobiť zdanlivo paradoxne, je to práve povinnosť, teda zákon, ktorý činí lásku slobodnou: „Musíš v blaženej nezávislosti lásku oslobodzovať.“ (SL, 31) Láska ako povinnosť totiž nepodlieha náhodným zmenám, je teda oslobodená od náhodnosti a determinácií, ktoré nie sú v našej moci: „Nemeniteľnosť je pravá nezávislosť.“ (SL, 31) Neviazanosť bezprostrednej lásky sa nakoniec

³⁹ Tu sa ukazuje, že Kierkegaardova etika lásky je svojou povahou deontologickou etikou, t. j. etikou, podľa ktorej určujúcim motívom nášho konania má byť povinnosť, a že zároveň v užšom ohľade predstavuje osobitý variant morálnej teórie božích prikázaní, ako to tvrdí taktiež C. Stephen Evans (porovnaj Evans 2004, 120 – 121).

ukazuje ako nesloboda, pretože táto láska je determinovaná rôznymi podmienkami, ktoré sú mimo našej moci, ako napr. náhoda, nálada, zvyk, prchavosť citov, zmena okolností, situácie, postoja a názorov druhých, (ne)opätovanie lásky od druhého a pod. Kresťanská láska je naproti tomu láskou síce pevne viazanou (veď je viazaná večnosťou), ale práve z toho dôvodu je aj láskou slobodnou. „Teda najprv musíme srdce nekonečne uviazať, až potom môžeme začať hovoriť o slobode.“ (SL, 101) Srdce kresťana je teda nekonečne viazané v Bohu, to mu dáva čistotu a zároveň slobodu od všetkej premenlivosti a relatívnosti sveta.

Prikázanie lásky k blížnemu na jednej strane predpokladá u človeka lásku k sebe samému, no na strane druhej mu chce sebalásku vyrvať zo srdca. Avšak láska k sebe samému, ktorú kresťanská láska k blížnemu predpokladá a požaduje, nie je v žiadnom prípade sebaláskou, egoizmom, ale ide tu vlastne o to, že každému jednému človeku má v prvom rade záležať na spôsobe jeho života; inak povedané, láska k sebe samému predstavuje základnú, bytostnú starosť človeka o jeho vlastnú existenciu, o vlastnú dušu. Preto kresťanstvo neučí, že človek má milovať druhého viac než seba samého, ale učí, že človek má milovať blížneho ako seba samého. Výraz „ako seba samého“ obsiahnutý v tomto prikázaní je zdvojením, ktoré sebecko najviac zo všetkého neznáša, pretože práve ním sa odníma sebaláska, ktorú má v sebe každý človek ako prirodzenú vlastnosť. Kresťanská etika týmto od človeka požaduje sebazaprenie a sebaaprekonanie (odumretie jeho „padlej“ prirodzenosti, teda jeho egoizmu). Milenec, ktorý sa nazdáva, že v zbožňovaní miluje svoju milovanú viac než seba samého, sa podľa Kierkegarda mýli, v skutočnosti ju nemiluje ani ako seba samého, pretože má na milovanú požiadavky, ktoré koniec koncov plynú z jeho sebalásky. A ako sme už vyššie uviedli, zbožňovať druhého, alebo dovoliť druhému, aby sme sa stali objektom jeho zbožňovania, to nemá nič spoločného s kresťanskou láskou k blížnemu, ale vedie to naopak k popretiu lásky k blížnemu a k odtrhnutiu od Boha. „Veď milovať Boha je milovať seba samého, milovať iného človeka ako Boha je seba samého podvádzať a dovoliť inému, aby nás miloval ako Boha, je podvádzať toho človeka.“ (SL, 76) A preto,

keď človek celkom nezabudol na seba a má v sebe tú existenciálnu starosť o seba, o vlastnú existenciu a o vlastnú dušu, teda z princípu základnej lásky k sebe samému by mal zásadne vždy odmietnuť vykonať niečo, o čo by ho milovaný či priateľ žiadal, ak by videl, že ide o niečo, čo by jemu samému mohlo uškodiť. Keby kresťanstvo nepredpokladalo a nepožadovalo od človeka túto základnú lásku k sebe samému, tak by nás druhí mohli celkom zotročiť či dokonca zvieť z cesty k Bohu. Kierkegaard tvrdí, že jedine Boha má človek milovať viac než seba samého, a teda s bezpodmienečnou poslušnosťou. A to znamená, že keby Boh od človeka žiadal niečo, čo jemu samému pripadá, že je to k jeho vlastnej škode, tak by to aj tak mal v pokornom sebazaprení vykonať.

Srdce láskyplného človeka je dávajúce a oddané – práve v tom tkvie jeho sloboda – a je opakom požadovačnosti a egoizmu, ktorý chce od sveta a druhých iba brať a prijímať: „nie je nič také slobodné ako slobodné srdce, keď sa samé dáva.“ (SL, 101) Práve požadovačnosť a vyberavosť, ktoré pramenia z egoizmu, sa stavajú do cesty lásky k blížnemu, veď sú pravým opakom skutočnej lásky. Každý typ preferenčnej lásky (erotická láska či priateľstvo) sa zameriava na výnimočnosť a dokonalosť predmetu lásky, a tak vždy od svojho objektu niečo požaduje. Ale „dokonalosť predmetu nie je dokonalosťou lásky“ (SL, 49). Oproti tomu v láske k blížnemu, ktorá nie je požadovačná, ale dávajúca, nie je dôležitá výnimočnosť a dokonalosť predmetu lásky, pretože táto láska stiera všetky rozdiely ohľadom svojho predmetu, ale dôraz je tu kladený na dokonalosť samotnej lásky. „Zmyselná láska sa určuje predmetom lásky, iba láska k blížnemu je určená láskou samou.“ (SL, 49) Preferenčná láska od predmetu požaduje, aby splňal určité naše predstavy o dokonalosti predmetu lásky, aby sa tak pre nás vôbec stal láskyhodným. Avšak láska k blížnemu, ktorá prebýva v skrytosti, vnútri láskyplného človeka, nehľadá podnet pre lásku niekde vonku, mimo seba, ale v sebe, a preto lásku už vždy so sebou prináša, a nachádza tak každého jedného človeka láskyhodným: „Ale ten, kto lásku má a hľadá pre ňu človeka (hľadá predmet lásky), ten v tom istom stupni, ako v ňom láska rastie, veľmi ľahko predmet nájde a nájde ho láskyhodný.“ (SL, 107) Takže láskyplný

človek nemá žiaden väčší problém nájsť svoj predmet lásky, veď blízny je už tu prítomný, stojí nablízku, takpovediac povedľa: „... blížnym je ti prvý človek, ktorého stretnieš, a toho musíš milovať“ (SL, 49). A preto v prípade, keď sa sťažujeme, že nemôžeme nájsť predmet lásky, len samých seba udávame, že lásku v sebe nemáme. Tento stav ľudia nazývajú nešťastím, ale v skutočnosti ide o ich vlastnú vinu a nedostatok lásky. Svetské chytráctvo nám síce nahovára, že lásku premárnime, ak milujeme niečo nedokonalé, slabé a pod., Kierkegaard však namieta, že práve to znamená lásku uskutočňovať, a že lásku premrháme iba svojimi nárokmi na dokonalosť predmetu a márnym hľadaním tejto dokonalosti. Čisto ľudská predstava lásky je ako „otvorené oko obdivu“, ktoré vyberavo hľadá prednosti a dokonalosti, ale „láska je skôr zavreté oko trpezlivosti a miernosti, ktoré nedostatky a nedokonalosti nevidí“ (SL, 110). Keď sa predmet lásky časom zmení, svetská, preferenčná láska začne vädnuť, mení sa vo svoj opak a nakoniec sa môže až celkom vytrátiť; ale láska k blížnemu zostáva nemenná a bezmedzná, nech sa jej predmet akokoľvek mení – blízneho totiž, na rozdiel od milovaného či priateľa, človek nikdy nestratí, nech by on čokoľvek proti nemu robil.

Kierkegaard tvrdí, že prvou podmienkou, aby sme sa k láske k blížnemu dostali, je „milovať ľudí, ktorých vidíme“ (SL, 101); to znamená milovať konkrétnych ľudí, ľudí, ktorých dennodenne stretávame, ktorí tvoria náš svet, vďaka tomu získame pevné miesto v skutočnosti. Ak niekoho konkrétného, skutočného milujeme, tak mu nebudeme nasilu vtláčať našu vlastnú predstavu o dokonalosti, o tom, akého by sme si ho priali mať. Kierkegaard argumentuje, že ten, kto tak činí, v skutočnosti nemiluje človeka, ktorého vidí, ale len svoju bájnú predstavu o dokonalosti. Stručne povedané, požadovačnosť a vyberavosť nám bránia milovať ľudí, ktorých vidíme, t. j. konkrétnych ľudí, ktorých v našom reálnom živote stretávame: „...my ľudia hovoríme o tom, ako nájsť dokonalého človeka, aby sme ho mohli milovať. Kresťanstvo sa zaoberá tým, ako byť dokonalým človekom, ktorý by bezmedzne miloval človeka, ktorého vidí.“ (SL, 118) Z toho plyní, že ak chceme lásku v našom živote nájsť, nemáme cibriť našu vyberavosť, náš vkus, ani

zaostriť zrak, aby sme tak dokázali rozpoznať výlučnosť a dokonalé vlastnosti predmetu hodného našej lásky, ale musíme v prvom rade začať zmenou samých seba.

Práve v tomto bode možno rozpoznať i základný morálny apel celej Kierkegaardovej existenciálnej etiky: kto chce zmeniť svet k lepšiemu, musí v prvom rade zmeniť sám seba. A kto chce, aby svet bol miestom, kde panuje láska k blížnemu ako základný princíp ľudského spolunažívania, musí sa ponajprv sám stať blížnym pre tých ostatných. V tomto duchu Kierkegaard interpretuje i slávne podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi⁴⁰, ktoré Ježiš Kristus predniesol ako odpoveď na otázku: „kto je môj blížny?“ Podobenstvo je príbehom o istom človeku, ktorého na ceste do Jericha prepadli a dobili zbojníci a Samaritáni, ktorý ako jediný z troch okoloidúcich tomuto človeku pomohol. Pričom Kristus tú otázku zvrtol a spýtal sa, ktorý z tých troch bol blížnym tomu ublíženému a doráňanému človeku. Kierkegaard to vysvetľuje nasledovne: „Kristus totiž nehovorí o poznaní blížneho, ale o tom, aby som sa sám blížnym stal a dokázal, že blížnym som, tak ako to Samaritán dokázal milosrdenstvom. Tým nedokazoval, že prepadnutý bol jeho blížnym, ale že on sám bol blížnym prepadnutému človeku.“ (SL, 20)

⁴⁰ Lk 10, 5 – 37.

Citovaná literatúra:

Primárna literatúra:

- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993.
- KIERKEGAARD, S.: *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007.
- KIERKEGAARD, S.: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chťt jen jedno*. Praha: Kallich, 1989.
- KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrt'*. Bratislava: Premedia, 2018.
- KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003.
- KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* Brno: CDK, 2002.
- KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha: Laichter, 1911.
- KIERKEGAARD, S.: *Papers and Journals – A Selection*. London: Penguin Books, 1996.
- KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky*. Brno: CDK, 2000.
- KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996.
- KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vols. 1 – 6*. Hong, H. V. – Hong, E. H. (eds.) Bloomington; London: Indiana University Press, 1967 – 1978.
- KIERKEGAARD, S.: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Sekundárna literatúra:

- BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- COPLESTON, F.: *A History of Philosophy, vol. 7: Modern Philosophy*. New York: Image Book, 1994.

CZAKÓ, I.: *Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence*. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9). Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2011, 155 – 198.

EVANS, C. S.: *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2004.

GABAŠOVÁ, K.: *Jánusovská tvár slobody. Kierkegaardov koncept úzkosti a zúfalstva možnosti*. In: *Culturologica Slovaca*. No. 4, 2019, 19 – 31.

GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996.

GILSON, E.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikymen, 1997.

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikymen, 2002.

JANKE, W.: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1994.

JASPERS, K.: *Filozofia*. In: *Antológia z diel filozofov: Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava: EPOCH, 1969.

MANDA, V.: *Kierkegaardove chápanie lásky k blížnemu*. In: R. KRÁLIK et al. (eds.): *V tieni Kierkegarda. In the Shadow of Kierkegaard*, Toronto – Nitra: Kierkegaard Circle / CER, 232 – 242.

MAREK, J.: *Anti-Climacus*. In: *Kierkegaard's Pseudonyms*. NUN, K. – STEWART, J. (eds.). Farnham – Burlington: Ashgate, 2015, 39 – 50.

MAREK, J.: *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010.

MARINO, G.: *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne, 2018.

MCCARTHY, V.: *Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View*. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9). Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2011, 95 – 126.

MCDONALD, W.: *Despair*. In: *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*. EMMANUEL, S. M. – MCDONALD, W. – STEWART, J. (eds.). Farnham – Burlington: Ashgate, 2014, s. 159 – 164.

MIKULOVÁ-THULSTRUPOVÁ, M.: *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: CDK, 2005.

PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2010.

PETKANIČ, M.: *K pojmu volby seba samého v Kierkegaardovom diele Bud' – alebo*. In: *Filozofia*, 69 (5), 2014, s. 388 – 398.

PETKANIČ, M.: *Základy Kierkegaardovej apolitickej filozofie*. In: *Filozofia*, 71 (4), 2016, s. 257 – 269.

ROHDE, P.: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995.

SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1997.

ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom: O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram, 2013.

ŠAJDA, P.: *Martin Buber: "No-One Can so Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself"*. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9). Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2011, s. 33 – 62.

ŠAJDA, P.: *Náčrt kontrapozície preferenčnej a nepreferenčnej lásky v diele Sorena Kierkegarda*. In: *Filozofia*, 62 (2), 2007, s. 110 – 121.

ŠAJDA, P.: *Príbeh Kierkegaardovej rozpravy o zúfalstve*. In: KIERKEGAARD, S.: *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia, 2018, s. 157 – 176.

SCHULER, J.: *Kierkegaard at Babette's Feast: The Return to the Finite*. In: *Journal of Religion and Film*. Vol. 1, No. 2 October, 1997.

STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9). Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2011.

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: *O človeku, myslení a technike. Štúdie k dielu Martina Heideggera*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2019.

ZVARÍK, M.: *Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka*. In: ŠAJDA, P. (ed.): *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave, 2020, s. 8 – 24.

Prílohy

Odporúčaná literatúra:

Súborné vydania Kierkegaardových spisov:⁴¹

V dánčine:

Søren Kierkegaards Skrifter, zv. 1 – 28, K1 – K28 (komentáre). Eds.: CAPPELØRN, N. J. – GARFF, J. – KONDRUP, J. – MCKINNON, A. – MORTENSEN, F. H. København: Gads Forlag, 1997 – 2013.

V angličtine:

Kierkegaard's Writings, zv. 1 – 26. Prel. a vyd.: HONG, H. V. – HONG, E. H. et al. Princeton: Princeton University Press, 1978 – 1998.

Søren Kierkegaard's Journals and Papers, zv. 1 – 6. Prel. a vyd.: HONG, H. V. – HONG, E. H. Bloomington/London: Indiana University Press, 1967 – 1978.

Kierkegaard's Journals and Notebooks, zv. 1 – 11. Eds.: CAPPELØRN, N. J. – KIRMMSE, B. H. – HANNAY, A. (et al.). Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2007 – súčasnosť.⁴²

V nemčine:

Søren Kierkegaard. Gesammelte Werke, zv. 1 – 26. Prel. a vyd.: HIRSCH, E. – GERDES, H. – JUNGHANS, H.-M., Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1950 – 1969.

Vo francúzštine:

Søren Kierkegaard. Oeuvres complètes, zv. 1 – 20. Prel. a vyd.: P. H. TISSEAU – JACQUET-TISSEAU, E. M., Paris: Editions de l'Orante, 1966 – 1986.

⁴¹ V prípade, že existujú v nejakom jazyku viaceré súborné vydania Kierkegaardovho diela, uvádzame len tie najaktuálnejšie.

⁴² Vydávanie prekladu kompletných Kierkegaardových denníkov a zápiskov do angličtiny ešte nie je pri konci, aj z toho dôvodu sú aj vyššie uvedené vydania neúplných denníkov od prekladateľov manželov Hongových stále rovnako považované za relevantný referenčný zdroj pri citovaní.

Odporúčaná sekundárna literatúra:

Literatúra v slovenčine a češtine:

BIELIKOVÁ, M.: *Bipolarita etického a estetického v próze Hermanna Hesseho vo vzťahu na filozofické kategórie Sorena Kierkegaarda*. Banská Bystrica: UMB, 2002.

BLAŽEKOVÁ, Z.: *Porozumenie slobody u S. Kierkegaarda a C. S. Bartnika*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014.

BODNÁR, J.: *Od realizmu k iracionalizmu*. Bratislava: VPL, 1966.

BRANDES, J.: *Søren Kierkegaard*. Praha: Josef Pelcl, 1904.

BUBER, M.: *Otázka jedincovi*. Bratislava: Hronka, 2019.

DÉMUTH, A. (ed.): *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2006.

FIALA, V.: *Příkaz a skutek. Dialog o Kierkegaardovi*. Praha: Orbis, 1944.

FIALA, V.: *Trojzvuk*. Praha: František Borový, 1945.

GABAŠOVÁ, K.: *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa – CERI-SK, 2014.

GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996.

GUARDINI, R.: *Těžkomyselnost a její smysl*. Olomouc: Votobia, 1995.

HAJKO, D.: *Vrúcnosť a čin: Kierkegaardovské meditácie*. Nitra: H&H, 2012.

JANKE, W.: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1994.

JASPERS, K.: *Rozum a existencia: Päť prednášok*. Bratislava: Kalligram, 2003.

KRÁLIK, R. a kol.: *Kierkegaard a tí druhí: Søren Aabye Kierkegaard, Miguel de Unamuno y Jugo, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Wystan Hugh Auden*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2015.

KRÁLIK, R.: *Kierkegaardův Abrahám*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013.

KRÁLIK, R.: *Problém zvaný Kierkegaard*. Bratislava, 2006.

- KRÁLIK, R. (ed.): *Zápas Sorena Kierkegaarda*. FF UKF Nitra, 2006.
- MAREK, J.: *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010.
- MAREK, J. – REPAR, R. – KRÁLIK, R.: *Nová oikonomie vztahů*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013.
- MIKULOVÁ-THULSTRUPOVÁ, M.: *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: CDK, 2005.
- MØLLEHAVE, J.: *Slova útěchy*. Praha: Kalich, 2011.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Heidegger a Kierkegaard: Na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis, 2013.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Niternost a existence: Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis, 2005.
- OSOLSOBĚ, P.: *Kierkegaard o estetice divadla a dramatu*. Brno: CDK, 2007.
- PAVLÍKOVÁ, M.: *Existenciální proky Sorena Kierkegaarda v modernej americkej literatúre*. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/CERI-SK, 2019.
- PETKANIČ, M.: *Existenciálna etika Sorena Kierkegaarda*. In: REMIŠOVÁ, A. (ed.): *Dějiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 417 – 441.
- PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegaarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2010.
- PETKANIČ, M.: *Zúfalstvo ako existenciál. Nad textom Sorena Kierkegaarda Choroba na smrť*. In: ŠAJDA, P. (ed.): *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave, 2020, s. 25 – 59.
- ROHDE, P.: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995.
- SIROVIČ, F.: *Søren A. Kierkegaard: Filozoficko-kritická analýza diela*. Nitra: Spoločnosť Božieho Slova, 2004.
- ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom: O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram, 2013.

- ŠAJDA, P.: *Kierkegaardovská renesancia: Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia, 2016.
- ŠAJDA, P.: *Søren Kierkegaard: kritika spoločnosti a jej neskoršia recepcia*. In: NOVOSÁD, F, SMREKOVÁ, D. (eds.): *Dějiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2013, s. 447 – 467.
- ŠESTOV, L.: *Kierkegaard a existenciální filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- ŠTEFEČEK, J.: *Vášeň Sorena Kierkegaarda*. In: *Etické mosty*. Kierkegaard Circle, University of Toronto, Toronto: 2011, s. 1-82.
- THURNHER, R., RÖD, W., SCHMIDINGER, H.: *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: Oikoymenh, 2009.
- UMLAUF, V.: *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005.
- VALČO, Michal: *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegaarda a D. Bonhoeffera: etické implikácie*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2016.
- Cudzozajzyčná literatúra – seriálové publikácie:**
- Kierkegaard Studies Yearbook*. Eds.: SCHULZ, H. – STEWART, J. – VERSTRYNGE, K., Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996 – súčasnosť.
- Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 1 – 21. Ed.: STEWART, J., Farnham/Burlington: Ashgate Publishing/Routledge, 2005 – 2014.
- International Kierkegaard Commentary*. Vol. 1 – 24. Ed.: PERKINS, R. L., Macon: Mercer University Press, 1984 – 2010.
- Kierkegaardiana*. č. 1 – 24. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1955 – 2007.
- Bibliotheca Kierkegaardiana*. č. 1 – 16. Eds.: THULSTRUP, N – MIKULOVÁ THULSTRUP, M., Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1978 – 1988.
- Acta Kierkegaardiana*. Vol. I. – VI. Eds.: GARCÍA PAVÓN, R. – KRÁLIK, R. a kol. Mexico City / Nitra / Barcelona: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos / UKF / University of Barcelona, 2007 – súčasnosť.

Cudzojazyčná literatúra – monografie (v angličtine):

- ADORNO, Th. W.: *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- BARRETT, W.: *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. London: Heinemann Educational Books Ltd., 1961.
- BURGESS, A.: *Passion, "Knowing How", and Understanding: An Essay on the Concept of Faith*. Missoula: Scholars Press, 1975.
- CAPUTO, J. D.: *How to Read Kierkegaard*. London: Granta Books, 2014.
- CARLISLE, C.: *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. London: Penguin Books, 2019.
- CARLISLE, C.: *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- COPLESTON, F.: *A History of Philosophy, vol. 7: Modern Philosophy*. New York: Image Book, 1994.
- DAVENPORT, J.: *Narrative Identity and Autonomy: from Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. New York / Abingdon: Taylor and Francis, 2012.
- DERRIDA, J.: *The Gift of Death*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1995.
- ELROD, J. W.: *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Princeton: New Jersey, 1975.
- ELROD, J. W.: *Kierkegaard and Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- EVANS, C. S.: *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2004.
- EVANS, C. S.: *Kierkegaard's Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.
- EVANS, C. S.: *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

- EVANS, J. E.: *Unamuno and Kierkegaard: Paths to Selfhood in Fiction*. Lanham / Oxford: Lexington Books, 2005.
- FERGUSON, H.: *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. Routledge: London / New York, 1995.
- FERREIRA, M. J.: *Love's Grateful Striving. Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press, 2001.
- FREMSTEDAL, R.: *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- FURTAK, R. A.: *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- GARFF, J.: *Søren Kierkegaard: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- GILES, J. (ed.): *Kierkegaard and Freedom*. Basingstoke / New York: Palgrave, 2000.
- GOLOMB, J.: *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. London / New York: Routledge, 1995.
- GREEN, R. M.: *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- GRØN, A.: *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. Macon: Mercer University Press, 2008.
- HALL, A. L.: *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2002.
- HALL, R. L.: *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- HANNAY, A.: *Kierkegaard*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- HANNAY, A.: *Kierkegaard: Existence and Identity in a Post-Secular World*. London / New York: Bloomsbury Academic, 2020.

HANNAY, A. – MARINO, G. D. (eds.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge / New York / Melbourne: Cambridge University Press, 1997.

HARRIES, K.: *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin – New York: De Gruyter, 2010.

HOUGH, S.: *Kierkegaard's Dancing Tax Collector: Faith, Finitude, and Silence*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2015.

JOHNSON, R. H.: *The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript*. The Hague: Nijhoff, 1972.

KIRMMSE, B. H.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indianapolis University Press, 1990.

KIRMMSE, B. H.: *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

LIPPITT, J.: *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LIPPITT, J.: *The Routledge Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling*. London: Routledge, 2015.

LIPPITT, J. – PATTISON, G. (eds.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LORENTZEN, J.: *Kierkegaard's Metaphors*. Macon: Mercer University Press, 2001.

LORENTZEN, J. – MARINO, G. (eds.): *Taking Kierkegaard Personally*. Macon: Mercer University Press, 2020.

LOWRIE, W.: *Kierkegaard* (2 volumes). London: Oxford University Press, 1938.

LOWRIE, W.: *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton University Press, 1942.

MALANTSCHUK, G.: *Kierkegaard's Concept of Existence*. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

MALANTSCHUK, G.: *Kierkegaard's Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

MARINO, G.: *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee Wis.: Marquette University Press, 2001.

MARINO, G.: *The Existentialist's Survival Guide: How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HarperOne, 2018.

MATUŠTÍK, M. J. – WESTPHAL, M. (eds.): *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

MCCARTHY, V. A.: *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. The Hague: Boston, 1978.

McKINNON, A. (ed.): *Kierkegaard: Resources and Results*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1982.

MOONEY, E. F.: *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology: From Either/or to Sickness Unto Death*. New York: Routledge, 1996.

MOONEY, E. F.: *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*. Albany: State University of New York Press, 1991.

MÜLLER, P.: *Kierkegaard's 'Works of Love'. Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. Denmark: C. A. Reitzel, 1993.

PATTISON, G.: *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PATTISON, G.: *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*. London: Macmillan, 1992.

PATTISON, G.: *The Philosophy of Kierkegaard*. Chesham: Acumen, 2005.

PATTISON, G. – SHAKESPEARE, S. (eds): *Kierkegaard: The Self in Society*. New York: St. Martin's Press, 1998.

PERKINS, R. L.: *Søren Kierkegaard*. Richmond: John Knox Press, 1969.

PODMORE, S. D.: *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

ROBERTS, R. C.: *Faith, Reason, and History: Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Macon: Mercer University Press, 1986.

RUDD, A.: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon Press, 1993 Oxford University Press, 1997.

SÖDERQUIST, K. B.: *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*. Copenhagen, C. A. Reitzel, 2007.

STACK, G. J.: *Kierkegaard's Existential Ethics*. University: University of Alabama Press, 1977.

STEWART, J. (ed.): *A Companion to Kierkegaard*. Malden, MA, Oxford, and Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2015.

STEWART, J.: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

STEWART, J.: *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

STOKES, P.: *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SULLIVAN, F. R.: *Faith and Reason in Kierkegaard*. Washington, D.C.: University Press of America, 1978.

SWENSON, D. F. – SWENSON, L. M.: *Something About Kierkegaard*. Macon: Mercer University Press, 1983.

TAYLOR, M. C.: *Journeys to Selfhood, Hegel & Kierkegaard*. Berkeley: University of California Press, 1980.

THEUNISSEN, M.: *Kierkegaard's Concept of Despair*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

THULSTRUP, N.: *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton University Press, 1980.

WALSH, S.: *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.

WALSH, S.: *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

WALSH, S.: *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode (Christian Theology in Context)*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WATKIN, J.: *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Maryland & London: The Scarecrow Press, 2001.

WATKIN, J.: *Kierkegaard*. London / New York: Geoffrey Chapman, 1997.

WESTPHAL, M.: *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. West Lafayette: Purdue University Press, 1996.

WESTPHAL, M.: *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon: Mercer University Press, 1987.

WYSCHOGROD, M.: *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*. New York: Humanities Press, 1969.

Užitočné internetové stránky:

Søren Kierkegaards Skrifter:
<http://www.sks.dk/forside/skr.asp>

Søren Kierkegaard Forskningscenteret:
<http://www.skc.ku.dk/>

The Howard and Edna Hong Kierkegaard Library:
<http://wp.stolaf.edu/kierkegaard/>

The International Kierkegaard Network:
<http://www.jonstewart.dk/internationalkierkegaardsociety.htm>

Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources:
<http://www.jonstewart.dk/krshr.htm>

Kierkegaard Studies Yearbook:
<http://www.degruyter.com/view/j/kier>

D. Anthony Storm's Commentary on Kierkegaard:
<http://sorenkierkegaard.org/>

Online Kierkegaard Links:
<http://kierkegaardonline.blogspot.com>

The Central European Research Institute of Søren Kierkegaard
www.ceri.sk

Filozofia, č. 1, roč. 68 (2013): Prvé číslo slovenského filozofického časopisu špeciálne venované Kierkegaardovi, dostupné tiež online: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/filozofia/?q=sk/browse/number/2013/1>

Filozofia, č. 5, roč. 69 (2014): Druhé číslo slovenského filozofického časopisu špeciálne venované Kierkegaardovi, dostupné tiež online: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/filozofia/?q=sk/browse/number/2014/>

Kompletný zoznam slovenských a českých prekladov Kierkegaardovho diela

- *Žena–muž* (fragment z denníkov). In: *Moderní revue*, no. 9, 1906, s. 221 – 222.
- *Svědciův deník*. Praha: Moderní bibliotéka, 1910
- *Okamžik*. Praha: Laichter, 1911
- *In vino veritas*. Praha: Symposion, pravdepodobne 1913
- *Svědciův deník*. Praha: Cíle, 1920
- *Chvalořeč na Abrahama, otce národů a otce víry*. Praha: YMCA, 1939
- *Z modliteb Sorena Kierkegarda* (dva denníkové záznamy). In: *Křesťanská revue*, vol. 25, no. 5, 1958, s. 145.
- *Zvodcov denník* (fragment). In: *Revue svetovej literatúry*, vol. 4, no. 5, 1968, s. 126 – 131.
- *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1969
- *Svědciův deník*. Praha: Odeon, 1970
- *Nemoc k smrti*. Mníchov: Opus Bonum, 1981
- *Hříšnice* (úryvok z *Troch rozpráv pri piatkovej Večeri pána*). In: *Křesťanská revue*, vol. 53, no. 9, 1986, s. 199 – 203.
- *Čistota srdce aneb Chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989
- *Počúvať* (fragment zo spisu *Polná lalia a vták nebeský*). In: *Cirkevné*

- listy*, vol. 102, no. 7, 1989, vnútorná strana zadnej obálky.
- *Modlitba* (fragment z denníkov). In: *Cirkevné listy*, vol. 102, no. 10, 1989, s. 151.
- *To je láska* (úryvok z *Troch vzdelávajúcich rozpráv z 1843*). In: *Cirkevné listy*, vol. 103, no. 1, 1990, s. 4.
- *Napokon stíchнем* (fragment zo spisu *Polná lalia a vták nebeský*). In: *Katolícke noviny*, vol. 107, no. 40, 1992, s. 3.
- *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993
- *Výpisky z četby* (úryvky z denníkov). In: *Literární noviny*, vol. 4, no. 17, 1993, s. 14.
- *Svědciův deník*. Bratislava: Chronos, 1994
- *Svědciův deník*. Praha: Mladá fronta, 1994
- *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996
- *Z pozdních deníků* (úryvky z denníkov). In: *Literární noviny*, vol. 7, no. 18, 1996, s. 1.
- *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997
- *Zápisky* (úryvky z denníkov). In: *Literární noviny*, vol. 8, no. 40, 1997, s. 9.
- *Ze zápisů Sorena Kierkegarda* (úryvky z denníkov). In: *Almanach severských literatur*, Praha: FF UK, 1997, s. 5-8.
- *Tři páteční pozvání k Večeri páne – Velekněz, Celník, Hříšnice*. Praha: Kalich, 2000
- *Několik myšlenek o politice* (úryvky z denníkov). In: *Literární noviny*, vol. 11, no. 48, 2000, s. 9.
- *Skutky lásky*. Brno: CDK, 2000
- *Nácvik křesťanství, Sudte sami!* Brno: CDK, 2002
- *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003⁴³
- *Zvodcov denník*. Bratislava: Kalligram, 2003
- *Bázeň a chvěnie*. Bratislava: Kalligram, 2005
- *Okamžik*. Praha: Kalich, 2005
- *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*. Bratislava: Kalligram, 2006
- *Evangelium utrpení – Křesťanské řeči*. Brno: CDK, 2006

⁴³ Obsahuje súbor Kierkegaardových meta-spisov: *Dobový trend v dánské literatuře; Rozdíl mezi géníem a apoštolem; Má spisovatelská činnost; Hledisko mé spisovatelské činnosti; Jedinec*.

- *Opakování*. Praha: Vyšehrad, 2006
- *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007
- *Boží nezměnitelnost*. In: *Čistota srdca*. Eds.: C. Diatka, R. Králik. Nitra: UKF, 2007, s. 13 – 28.
- *Reflex antického tragična v tragičnu moderním, Obvyklá i případná krize v živote herečky, Co je to pochybnost?* In: Petr Osolsobě: *Kierkegaard o estetice divadla a dramatu*. Brno: CDK, 2007, s. 175 – 217.
- *Z deníků a papírů*. Brno: CDK, 2010⁴⁴
- *Boží nezměnitelnost*. In: *Kierkegaard's Mirror for the Present Age / Kierkegaardovo zrkadlo pre súčasnosť*. *Acta Kierkegaardiana – Supplement 1*. Eds.: R. Králik, A. Khan a kol. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/Kierkegaard Society in Slovakia, 2010, s. 27 – 37.
- *O Arthuru Schopenhauerovi* (fragment z denníků). In: *Kierkegaard's Mirror for the Present Age / Kierkegaardovo zrkadlo pre súčasnosť*. *Acta Kierkegaardiana – Supplement 1*. Eds.: R. Králik, A. Khan a kol. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/Kierkegaard Society in Slovakia, 2010, s. 38 – 41.
- *Z deníků a papírů* (tri denníkové záznamy). In: *Kierkegaard as a Challenge to the Contemporary World / Kierkegaard ako výzva k súčasnému svetu*. Eds.: R. Králik a kol. Toronto/Šaľa: Kierkegaard Circle/Kierkegaard Society in Slovakia, 2011, s. 27-31.
- *Krátke eticko-náboženské pojednanie: Môže sa človek nechať zabiť pre pravdu?* In: *Kierkegaard as a Philosopher of Love / Kierkegaard ako filozof lásky*. *Acta Kierkegaardiana – Supplement 5*. Eds.: R. Králik, A. Khan a kol. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/CERI-SK, 2012, s. 18 – 29.
- *Páteční řeč. Láska přikryje množství hříchů*. (zo spisu *Dve rozprawy pri piatkovej Večeri pána*). In: *Kierkegaard and Existential Turn / Kierkegaard a existenciálny obrat*. *Acta Kierkegaardiana – Supplement 4*. Eds.: R. Králik a kol. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/CERI-SK, 2014, s. 179 – 188.
- *Čemu se naučíme od polních lilií a nebeského ptactva*. (*Acta Kierkegaardiana – Supplement 5*). Toronto/Nitra: Kierkegaard

- Circle /CERI-SK, 2015
- *Okamžik č. 9*. In: *Čemu se naučíme od polních lilií a nebeského ptactva*. (*Acta Kierkegaardiana – Supplement 5*). Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle /CERI-SK, 2015, s. 99 – 106.
- *Divoká husa* (fragment z denníků). In: *Kierkegaard a tí druhí*. Eds.: Králik, R. a kol. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2015, s. 13 – 14.
- *Šalamounův sen* (fragment zo *Štádií na ceste životom*). In: *Kierkegaard a tí druhí*. Eds.: Králik, R. a kol. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2015, s. 24 – 25.
- *Další obhajoba vysokých vloh ženy*. In: *Kierkegaard and the Crisis of the Contemporary World / Kierkegaard a kríza súčasného sveta*. *Acta Kierkegaardiana – Supplement 6*. Eds.: R. Králik, A. Khan a kol. Toronto/Nitra: Kierkegaard Circle/CERI-SK, 2017, s. 23 – 25.
- *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia, 2018

⁴⁴ Obsahuje taktiež dva z Kierkegaardových posthumných spisov: *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*; *Ozbrojená neutralita*.

8.4. Kompletný chronologický zoznam Kierkegaardovho diela:⁴⁵

Rok vydania ⁴⁶	Názov v slovenčine	Originálny názov	Pseudonym
1838	<i>Zo zápiskov ešte žijúceho</i>	<i>Af en endnu Levendes Papirer</i>	–
1840	<i>Na okamih, pán Andersen!</i>	<i>Et Øieblik, Hr. Andersen!</i> (vydané posmrtné)	–
1841	<i>O pojme irónie so stálym zreteľom na Sokrata</i>	<i>Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates</i>	–
1842-43	<i>Johannes Climacus alebo De Omnibus dubitandum est</i>	<i>Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est</i> (nedokončené, vydané posmrtné)	–
1843	<i>Bud' – alebo</i>	<i>Enten – Eller</i>	A (mladý muž), B (sudca Wilhelm); ed. Victor Eremita
1843	<i>Bázeň a chvenie</i>	<i>Frygt og Bæven</i>	Johannes de silentio
1843	<i>Opakovanie</i>	<i>Gjentagelsen</i>	Constantin Constantius

⁴⁵ S výnimkou jeho početných denníkových zápiskov, 36 (z celkovo 40) novinových článkov a jednej nedokončenej divadelnej hry.

⁴⁶ V prípade, že spis vyšiel až po Kierkegaardovej smrti, je uvedený rok, v ktorom ho napísal.

1843	<i>Dve vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>To opbyggelige Taler</i>	–
1843	<i>Tri vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>Tre opbyggelige Taler</i>	–
1843	<i>Štyri vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>Fire opbyggelige Taler</i>	–
1843-44	<i>Polemika proti Heibergovi</i>	<i>Polemik mod Heiberg</i> (vydané posmrtné)	Constantin Constantius
1844	<i>Filozofické zlomky alebo Zlomok filozofie</i>	<i>Philosophiske Smuler eller Smule Philosophi</i>	Johannes Climacus; ed. S. Kierkegaard
1844	<i>Pojem úzkosti</i>	<i>Begrebet Angest</i>	Vigilius Haufniensis
1844	<i>Predhovory</i>	<i>Forord</i>	Nicolaus Notabene
1844	<i>Dve vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>To opbyggelige Taler</i>	–
1844	<i>Tri vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>Tre opbyggelige Taler</i>	–
1844	<i>Štyri vzdelávajúce rozpravy</i>	<i>Fire opbyggelige Taler</i>	–
1845	<i>Štádiá na ceste životom</i>	<i>Stadier paa Livets Vei</i>	William Afham, ženatý muž, Frater Taciturnus; ed. Hilarius Bogbinder

1845	<i>Tri rozpravy pri pomyselnych príležitostiach</i>	<i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i>	–
1846	<i>Uzatvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým zlomkom</i>	<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler</i>	Johannes Climacus; ed. S. Kierkegaard
1846	<i>Literárna recenzia: Dva veky</i>	<i>En literair Anmeldelse: To Tidsaldre</i>	–
1846-47	<i>Kniha o Adlerovi</i>	<i>Bogen om Adler (vydané posmrtné 1872)</i>	–
1847	<i>Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu</i>	<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Aand</i>	–
1847	<i>Skutky lásky</i>	<i>Kjerlighedens Gjerninger</i>	–
1848	<i>Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti</i>	<i>Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed (vydané posmrtné 1859)</i>	–
1848	<i>Kresťanské rozpravy</i>	<i>Christelige Taler</i>	–
1848	<i>Kríza a kríza v živote herečky</i>	<i>Krisen og en Krise i en Skuespillerindes (publikované na 4x vo Fædrelandet)</i>	Inter et Inter
1848	<i>Pán Phister ako kapitán Scipio</i>	<i>Hr. Phister som Captain Scipio (vydané posmrtné)</i>	Procul

1848-49	<i>Ozbrojená neutralita</i>	<i>Den bevæbnede Neutralitet (vydané posmrtné)</i>	–
1849	<i>Polná lalia a vták nebeský</i>	<i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>	–
1849	<i>Choroba na smrť</i>	<i>Sygdommen til Døden</i>	Anti-Climacus; ed. S. Kierkegaard
1849	<i>Dve menšie eticko-náboženské úvahy</i>	<i>Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinge</i>	H. H.
1849	<i>Velkňaz, Colník, Hriešnica. Tri rozpravy pri piatkovej Večeri pána</i>	<i>Ypperstepræsten, Tolderen, Synderinden. Tre Taler ved Altergangen om Fredagen</i>	–
1850	<i>Cvičenie v kresťanstve</i>	<i>Indøvelse i Christendom</i>	Anti-Climacus; ed. S. Kierkegaard
1850	<i>Vzdelávajúca rozprava</i>	<i>En opbyggelig Tale</i>	–
1851	<i>O mojej spisovateľskej činnosti</i>	<i>Om min Forfatter-Virksomhed</i>	–
1851	<i>Dve rozpravy pri piatkovej Večeri pána</i>	<i>To Taler ved Altergangen om Fredagen</i>	–
1851	<i>Ku skúšaníu seba samého</i>	<i>Til Selvprøvelse</i>	–

1851-52	<i>Posúďte sami!</i>	<i>Dømmer selv!</i> (vydané posmrtně 1876)	–
1855	<i>Toto sa musí povedať, nech je to teda povedané</i>	<i>Dette skal siges; saa være det da sagt</i>	–
1855	<i>Čo súdi Kristus o oficiálnom kresťanstve</i>	<i>Hvad Christus dømmer om officiel Christendom</i>	–
1855	<i>Božia nemeniteľnosť</i>	<i>Guds Uforanderlighed</i>	–
1855	<i>Okamih, no. 1-10</i>	<i>Øieblikket, no. 1-10</i> (10. číslo vydané posmrtně)	–

ÚVOD DO EXISTENCIÁLNEJ FILOZOFIE A ETIKY SØRENA KIERKEGAARDA Vysokoškolská učebnica

Autor:

Mgr. Milan Petkanič, PhD.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Vydavateľstvo:

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Hornopotočná 23, 918 43 Trnava

<http://ff.truni.sk/katedra-filozofie>

© Milan Petkanič, 2021

© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2021

Trnava 2021

ISBN 978-80-568-0228-1

odvaha mysliet'

Katedra filozofie, FF TU v Trnave



9 788056 802281