

## EXISTENCIÁLNA DIALEKTIKA ROZHODNUTIA A SKANDALON\*

PRIMOŽ REPAR, Kulturno umetniško društvo Apokalipsa, Ljubljana, Slovenija

REPAR, P.: The Existential Dialectics of Decision and *the Scandalon*  
FILOZOFIA 67, 2012, No 8, p. 689

The existential dialectics of decision goes back to the Aristotelian concept of motion as a change meaning the free originating. Kierkegaard rejects the Hegelian dialectics of *Aufhebung* which dissolves the disjunction of possibility and reality, dissolving thereby also freedom. According to Kierkegaard the essential decision embodies willing the impossible. Therefore we need the concept of *scandalon*, i.e. indignation, which is the very opposite of belief pointing out exclusively to impossible. It is a fully transcendent dialectics of contradictions which can not be the object of reasoning any more, the medium of its motion being the absurd. The human essence, being the prototype of divine humanity, is the very possibility of making the impossible possible. This road of the objective impossibility is formed by an endless passion. Both Kierkegaard's pseudonym writers (Climacus and Anticlimacus) bring this passion back into the core of the Christianity.

**Keywords:** S. Kierkegaard – G. W. F. Hegel – Existential dialectics – Decision – Motion – Crisis – *Scandalon* – Impossible – The absurd – Originating – Leap – Freedom – Climacus – Anti-Climacus

*Kinesis* je ťažké definovať, keďže netenduje ani k možnosti, ani ku skutočnosti; predstavuje viac než možnosť a menej než skutočnosť.<sup>1</sup> Kierkegaard tu prijíma Aristotelovu definíciu *kinesis* ako pohybu a zmeny. Určenie pohybu a zároveň zmeny samo osebe nepatrí do žiadneho rádu jestvujúcna. Každá vec existuje v možnosti a v uskutočnení možnosti ako niečoho skutočného. Skutočnosť sa tak vzťahuje na proces, ktorý vedie od jedného k druhému.<sup>2</sup> Podstatnou vlastnosťou skutočnosti je náhoda. V tom je Kierkegaardovo východisko na rozdiel od Hegelovho takpovediac identické s Aristotelovým, keďže pojem pohybu a zmeny odmieta podriadiť systému logiky vzhľadom na to, že skutočnosť nemôže byť vopred určená a nemôže podliehať ani kategórii nevyhnutnosti. Predstavuje totiž zmenu na základe slobody, nie na základe nevyhnutnosti, ktorá tento priebeh zmeny

\* Z monografie *Kierkegaard – existenciálna komunikácia*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, edícia Aut 2009.

<sup>1</sup> Kierkegaard, Søren: *Papirer I*, A 240. *Søren Kierkegaards Papirer I-XXV* (ďalej uvádzame *Papirer* a č. zväzku), 2. vydaja. København: Gyldendal 1968 – 78.

<sup>2</sup> Aristoteles: *Fyzika*. Praha: Rezek 1996, 3. kniha, 200b, s. 68 a n.; prel. Antonín Kříž.

vždy pozastavuje, marí. Všetko, čo vzniká, sa mení. *Kinesis* ako zmena počas vznikania označuje *genesis* – v rámci prechodu k existencii. To v časovom vyjadrení znamená proces vznikania, resp. nastávania, v ktorom ide o kvalitatívnu zmenu v zmysle *alloiosis*, premeny. Zmena počas vznikania tak „neväzí v podstate, ale v bytí, je zmenou z nebytia na bytie“.<sup>3</sup> Pritom je podstatné, že Kierkegaard prijíma Aristotelov koncept *kinesis* ako zmeny počas vznikania a v tom zmysle prechodu k existencii, ktorá je vďaka kvalitatívnej premene skokom do novej existencie. Ako uvidíme ďalej, takáto koncepcia *kinesis* je podstatná pre existenciálne polemické nazeranie vo vzťahu k vtedajšej filozofii, predovšetkým k Hegelovej dialektike, a pre načrtnutie existenciálnej komunikácie. *Kinesis* tak neodstraňuje disjunkčný protiklad medzi možnosťou a skutočnosťou, ako je to v prípade Hegelovho *Aufhebung*. Aktuálnosť možnosti totiž predstavuje jej uskutočnenie. V chápaní zmeny (ako) vzniku je podstatný prechod, *metastasis* medzi *dynamis* a *energeia*. Pre formovanie *inej (druhej) etiky* je potom kľúčové to, že tento prechod vo význame trans-historicity umožňuje slobodu dejín. Každé pôsobenie v zmysle logiky a metódy je teda vo svojej neživotnosti smiešne. Pravda nového sa uskutočňuje *skokom*, prechod ako zmena počas vznikania existencie má však prevahu nad pružnosťou skoku. *Kinesis* tak prebieha ako vznikanie, nastávanie, pohyb k existencii, ako jej kvalitatívna premena. Ako reflektovanie súvislosti medzi pohybom a logikou, vášňou a rozumom to paradoxne dialekticky prebieha aj medzi Kierkegaardovými *Filozofickými drobnosťami* a *Záverečným nevedeckým dodatkom* – a *vice versa*.

Podstata tejto polemiky s vtedajším myslením spočíva v tom, že pohyb sa stáva pre logiku nedostupným, vonkajším, *anachrónnym*. Dejinná existencia je nikdy neukončená činnosť, čo znamená, že pohyb nemôžeme predpokladať, a teda ani predpovedať, a to ani v čase, ani v priestore. Skok je tak záležitosťou rozhodnutia, pričom tu sa začína iskrenie medzi *kinesis* a *krisis*. Kierkegaard hovorí o skoku metaforicky ako o „zdesení“.<sup>4</sup> Béla Hamvas by to nazval životom na základe viery.<sup>5</sup> O prechode medzi teoretickým úsudkom a praktickým rozhodovaním prehovorí Climacus v druhej časti *Dodatku*. V súvislosti s prirodzenou, a teda neohraničenou definíciou rozhodnutia Kierkegaard ďalej vedie dialóg s Aristotelom, avšak *telos* presunie von, mimo seba – do iného ako absolútne iného; presunie aj pojem rozhodnutia, ktoré – v zmysle hlbokjej zodpovednosti – spojí s cnosťou

<sup>3</sup> Kierkegaard, Søren A.: *Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica 1987, s. 78.

<sup>4</sup> Súvislosti medzi Aristotelom a Kierkegaardom podrobne preskúmal Petr Osolsobě, najmä v kapitole *Kierkegaard otevřený Aristotelovi* (Osolsobě, Petr: *Kierkegaard o estetice divadla a dramatu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, s. 23 – 39).

<sup>5</sup> Vo svojom *Apokalyptickom monológu* o záračnosti tohto „veľkého navštívenia“ života na základe existenciálnej komunikácie ako pohybu estetickej dierezy a kvalitatívneho skoku hovorí: „Život nie je sám osebe zrejmy. Preto, lebo život sa nevyznačuje prirodzenosťou, ale záračnosťou, ako sa hovorilo kedysi. Žiť predstavuje asi to, čo byť otrasený, sfanatizovaný, vzrušený, vytrhnutý z koreňov, ako keď sa trápíš a zúriš od prekvapenia a začudovania, od bolesti a zmätenosti, od hrôzy a radosti, od dôverčivosti a strachu, od utrpenia a blaženosti. Nič nie je neprirodzenejšie ako život. Život je milosť. A to som sa dozvedel až teraz, keď sa stal milosťou naozaj. Som tu z milosti, čo je takpovediac náhodný a nevystopovateľný jav“ (Hamvas, Béla: *Skrivni zapisnik*. Ljubljana: Študentska založba 2003, s. 97).

absurdného. Skrátka: predmetom vedomého, zásadného rozhodnutia už nemusí byť „iba to, čo je v našej moci“<sup>6</sup> ale aj to, čo je nemožné. A práve toto rozhodnutie je umožnené skokom, ku ktorému dochádza po zlome imanencie. Podľa Aristotela ide pri rozhodovaní o úsudok spojený s uváženou žiadosťou či úsilím, kde platí, že „v zhode s týmto uvážením zameriavame aj svoju žiadosť“.<sup>7</sup> Ak je však prírode *telos* daný zvnútra, je ľudskému konaniu naopak daný zvonka, čo umožňuje absolútnu voľbu ako voľbu absolútneho, ako sme to ukázali už v práci *Vprašanje izbire (Otázka voľby)*.<sup>8</sup> Kierkegaardova myšlienková inovácia prostredníctvom metafory *skoku* ako výrazu diskontinuity tak vychádza z rozhodovacej činnosti v zmysle prerušenia imanencie a transcendentnej povahy samotného pojmu *kinesis*. Akú úlohu pritom zohráva jeho vlastné stanovisko prvej osoby, ktoré predstavuje *rozhodnutie byť spisovateľom*, ukážeme prostredníctvom Paula Ricceura, jeho „veľkej scény navštívenia“; ten nám porozpráva o prvom význame pojmu *znova nájdeného času*. Metafora skoku totiž prináša novú existenčnú kvalitu, keď čas získava rozhodujúci hermeneutický, a tým aj existenciálny význam.



Kierkegaard v *Pojme úzkosti*, t. j. v diele, ktoré je z hľadiska jeho chápania problému časovosti kľúčové, začína uvažovať o otázke hriechu. Určením hriechu je to, že nemá definované svoje miesto, a je teda atopický.<sup>9</sup> Hriech tak patrí do kategórie protirečenia, čo „je komické alebo tragické“. Rozpolžením, ktoré tomu zodpovedá, „je vážnosť“.<sup>10</sup>

Na základe tohto konštatovania sa v *Dodatku* dostanú do súvislosti eros s pátosom, takže sa zároveň vyzdvihne význam komického. Do popredia tak vystúpi komické vnímanie a spolu s ním aj otázka umeleckej tvorby a spätnej odozvy verejnosti, resp. obecnstva. Kierkegaard takto podčiarkne *dichotómiu* rozumu a vášne. Ide o rozpoltenosť, ktorá stimuluje existenciálnu činnosť, pričom rozum predstavuje dialektický činiteľ, vášň zase patetický. Preto tá mimicko-pateticko-dialektická obhajoba Johanna Climaca. Podľa Aristotela má filozofia pôvod v *thaumazein*, čiže v údive, presnejšie, v úzase, a tým istým sa riadi aj pseudonymný pisateľ *Johannes de silentio*, ktorý *suspenduje teleológiu etického*. Aj hlavné figúry bytia, ako sú Abrahám alebo Kierkegaardovi spolubesedníci Hamann, respektíve Lessing – *thaumastos*, sú v danom zmysle

<sup>6</sup> Aristoteles: *Etika Nikomachova* (III/4). Bratislava: Kalligram 2011 (2. vydanie), s. 77; preložil Július Špaňár.

<sup>7</sup> Tamže (III/5), s. 81.

<sup>8</sup> Pozri prvý zväzok mojej monografie o Kierkegaardovi: *Kierkegaard – vprašanje izbire*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, edícia Aut 2009.

<sup>9</sup> Kierkegaard, Søren: *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica 1998, s. 19.

<sup>10</sup> Tamže, s. 20.

čudáci, ktorí vyvolávajú údiv. Na tomto mieste sa irónia stupňuje a prechádza do humoru – a vlastne doň prejde bez stupňovania, ako čosi *absolútne* odlišné. Ešte predtým sa však pozrime, ako Aristoteles definuje rozdiel medzi starým a novým duchom tragického a komického: „Premeny tragédie a ich pôvodcovia nezostali neznámi, komédia však áno, pretože ju zo začiatku nebrali vážne.“<sup>11</sup>

Komické dokáže vyjadriť podstatné rozdiely, a teda aj absolútnu inakosť. Jeho pôvod je však zahalený, oveľa dvojznačnejší, resp. ambivalentnejší než v prípade tragického. Keďže pátos smeruje k emocionálno-afektívnej, a nie k myšlienkovej oblasti, v istom zmysle znamená – ak hovoríme o písaní – záznam intenzity. Tá logickému protirečeniu dáva existenciálne napätie, t. j. prekračuje zovšeobecňujúce chápanie logických apórií, resp. vlastné dialektické alebo topické rozprávanie. Každý existenciálny problém je patetický a dialektický zároveň, preto až existenciálne stupňovanie *pátosu* v *Dodatku* dodáva apóriám ich pravú podobu z pohľadu absolútneho paradoxu/*celkom iného*. Moderná doba so sebou prinesie rozpad filozofie gréckej *polis*, preto toto stupňovanie je ešte oveľa dôležitejšie. Predstavuje úvodný, podstatný a rozhodujúci moment. Práve humor je tým, čo spája patetický aspekt s dialektickým a vášň s myslením. Tragikomický rozpor totiž vedie k očisteniu vášne. Climacus v *Dodatku* vraví, že svetu zrejme vždy „chýbali autentické individuality“, jednoducho nezávislí myslitelia, „ktorí by sa odlišovali od zaľúbencov a didaktikov“. Tu kladie znamienko rovnosti medzi sféru subjektivity a náboženskú kategóriu. Rozhodujúcim momentom spomenutého rozdielu je zodpovednosť, „ktorá výrazne zníži počet jednotlivcov schopných voľby“.<sup>12</sup>

Polemický tón so sebou prináša štýl, ktorý má v každom okamihu „dostatok času na vtipkovanie, dokonca aj vtedy, keď to preženie“, čo môže byť dialekticky rozhodujúce.<sup>13</sup> Nie je náhoda, že onedlho potom, čo vyjde *Dodatok*, Kierkegaard sa stáva terčom posmechu a objektom karikatúry v satirickom časopise *Korzár*. No len skutočná vážnosť, ktorá nie je jednoduchým javom, ale je zložitým prejavom, dokáže odhaliť komické. Vidí ho všade tam, kde sa popravde nachádza ako jednota obeť a vážnosti. Otázkou tragikomického rozporu dánsky Sokrates rozvíja najmä v *Štádiách na ceste životom*, ktoré predstavujú históriu jednej vášne. Možný je totiž iba jediný záujem o existenciu, o to, ako a prečo žijeme. A to sa zakaždým odvíja niekde medzi, v priestore *interes(ant)ného* (resp. *interesse*), v akejsi neurčitosti, ktorá je vlastnosťou estetického a vyjadruje podriadenosť existenciálneho rozvrhu skutočnosti ako sprostredkovanej komunikácie. No práve tým sa stáva zvestovaním *crisis*, pričom kríza a úzkosť predstavujú diskontinuitu, kde treba konať; zotrúvanie v situácii totiž neprinesie žiadnu zmenu, nijaký posun k lepšiemu. V modernej dobe tragické získava podobu komického. Napriek tomu sa dnes v estetike ešte stále vraciame k základným aristotelovským definíciám a požiadavkám, čo sa týka tragédie. Tieto princípy teda ešte dnes platia, objavuje sa však iný problém, totiž že kate-

<sup>11</sup> Aristoteles: *Poetika*. Martin: THETIS 2009 (2. vydanie); preložili Miloslav Okál a Peter Kuklica.

<sup>12</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 9 (Samlede værker 1-20* (ďalej uvádzame SV a č. zväzku). 3. izdaja). Kopenhagen: Gyldendal 1991, s. 57.

<sup>13</sup> Tamže, s. 59.

górie sú „natol'ko všeobecné, že na jednej strane možno s Aristotelom plne súhlasiť, hoci na druhej strane s ním nebudeme vo všetkom zajedno“.<sup>14</sup> Rozdiel medzi modernou a antickou tragédiou nás bude najviac zaujímať vo sfére činnosti. Moderný tragický rozpor sa tak zdvojuje. V antickej mytológii skutok obsahuje epický moment, ktorý sa v modernom zmysle stáva situačným. Identifikácia tak už nie je vecou náhody, ale je slobodným skutkom dramatickej postavy, ktorá disponuje tajomným a vyjavujúcim.<sup>15</sup> Tu nájde svoje miesto škandál.

Inými slovami, ide nám o *kinesis* viery (*pistis*) a pohoršenia (*skandalon*) súčasne. Ak sa viera v rámci dialektiky existenciálnej komunikácie prejavuje ako prerušenie kruhu ekonómie v medziľudských vzťahoch rovnosti a reciprocity, pričom tento obrat je ironický, keďže prevráti normálne etické vzťahy, ako ich definoval napríklad Aristoteles v *Etičke Nikomachovej*,<sup>16</sup> (prestupuje totiž zo sféry priateľstva a spravodlivosti do sféry lásky a zodpovednosti), tak pohoršenie, *skandalon*, ako odvrátená strana tohto fenoménu, t. j. *pistis*, sa prejavuje v odporovaní jestvujúcemu poriadku a v zúfalstve nad skutočným.

Vzdialenosť medzi človekom a Bohom je priveľká na to, aby bolo priateľstvo možné, a práve v tomto protirečení je základ inej/druhej etiky, ktorú so sebou prinesie kristocentrický obrat. Dobro, ktoré sa nám ukazuje v boho-človeku, je tak možné len vtedy, keď sa ním riadime vo svojej činnosti.<sup>17</sup> Kým špekulácia chce obsiahnuť celú skutočnosť a hypostazovať teoretický konštrukt, voľba možnosti vedie ku skutku, k uskutočňovaniu tejto možnosti, čiže ku konkrétnemu konaniu. Reflexívny alebo fantazijný vzťah ku skutočnosti je svojou estetickou názornosťou predovšetkým básnický. No existenčne prítomní môžeme byť iba v skutočnosti, a nie v literatúre ako takej – aj napriek tomu, že umelecké je navlas podobné existenciálnemu. Vnútorňý svet jednotlivca sa totiž skrýva za hranicami *mimesis*, čo znamená, že je *nesúmerateľný* s umeleckou reprezentáciou, ktorá si vyžaduje javovú pestrosť, bohatstvo a zmenu. Pravdu teda treba preukázať láskou,

---

<sup>14</sup> Kierkegaard, Søren: *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram 2007, s. 148.

<sup>15</sup> Tamže, s. 145 – 172.

<sup>16</sup> Iná/Druhá etika si vyžaduje (z)rodenie, ktoré bolo príchodom kresťanskej paradigmy vytesnené, preto sa jej eidos v porovnaní s Aristotelovou etikou prejavuje ako opačný fenomén. Priateľstvo sa tak prejavuje skôr v prijímaní lásky než v dávaní. Jestvujúce systémy, do ktorých sme začlenení, si vyžadujú náš zásah, potrebujú zmenu, otváranie priestoru, riešenie krízy, konfrontáciu s pokušeniami. Žiadna ziskuchtivosť tu nemá miesto. V boho-ľudskom zmysle je požiadavka rovnoprávnosti lásky smiešna. Až otázka hriešnosti premiestni pole inakosti z oblasti ironie do oblasti humoru. Hriešnosť neprináleží nijakému poznaniu, ale zvestovaniu, schopnosti komunikácie, ktorá svoju schopnosť získava od celkom druhého jedinečného jedinca a v zmysle singularnosti s ním aj komunikuje.

Kierkegaard etiku priateľstva radikalizuje v zmysle etiky lásky k blížnemu; ak je totiž podľa Aristotela podmienkou priateľstva ako etického naplnenia spoločenstvo, podmienkou lásky je odpustenie; lásky, ktorá utvára spoločenstvo a zároveň súvisí s každým jedincom práve ako jedincom. O jedinečnosti lásky ako (vy)stupňovanom priateľstve, ktoré sa viaže len na jedného človeka, hovorí Aristoteles na konci *Etičky Nikomachovej* (IX/10). Bratislava: Kalligram 2011 (2. vydanie), s. 262; preložil Július Špaňár.

<sup>17</sup> Porovnaj Ján 7, 17. *Svätá Biblia*. Slovenská biblická spoločnosť 2002. Z pôvodných jazykov preložil Jozef Roháček.

utváraním nového života.<sup>18</sup> Voľba hriechu predstavuje slobodnú voľbu konečnosti, vo vzťahu, ktorý sa riadi bohočlovekom, však veriaci spolupracuje s Bohom ako umelec, teda v zmysle *autopoiesis*. No mohla by byť literatúra podnetom skutočností? Podnet je dvojznačnej povahy. Táto dvojitosť, zdvojenosť, toto rozčesnutie je *ostňom v tele človeka*. Podnet, „ktorý sa zo všetkého vysmieva, až sa celé jestvovanie zdá byť žartom, fraškou, *šarádou*“, je hrou komického, ktoré relatívne zamieňa s absolútnym a naopak. Podnet istým spôsobom pozoruje dianie, v ktorom je neprítomný: „Podnet je tou poslednou kategóriou, kategóriou prechodu zo sféry idey do skutočnosti. [...] V ideji sa môže zavrieť celá skutočnosť, ale bez podnetu sa nikdy nestane skutočnou. Podnet je kategóriou konečnosti a imanentným myslením sa ho nemožno zmocniť, navyše ide o čosi dosť paradoxné. Vidieť to i z toho, že to, čo pochádza z podnetu, je niečím celkom iným ako podnet sám, čo je pre akékoľvek imanentné myslenie absurdné. Aj preto je však podnet tou najzábavnejšou a najvtipnejšou zo všetkých kategórií. Ako vtáčik oriešok je všade, a nikde. Ako elf sa uberá životom, skrytý pred zrakom školometov, ktorých správanie býva nevyčerpatelným zdrojom smiechu pre veriacich v podnet. Podnet je tu osebe ničím a je niečím iba vo vzťahu k tomu, čo je podnetom, a vo vzťahu k tomu vlastne nie je ničím. Len čo by totiž podnet bol niečím iným ako ničím, ocitol by sa v relatívne imanentnom vzťahu s tým, čo vytvára, a teda by bol buď dôvodom, alebo príčinou. Ak toto patrične nepriklinujeme, zase všetko upadne do zmätku.“<sup>19</sup>

Hovorili sme teda o hriešnosti a *paradoxnej* synergii a o literatúre ako podnete pre Ricœurovu *veľkú scénu navštívenia*. Ide o hriech a synergiu, o medzeru [„zareza“] a šev, o *autopoiesis*, ktorá by vyriešila hádanku „vzťahu medzi šťastnými chvíľami, ponúknutými náhodami a mimovoľnou pamäťou a „neviditeľným príbehom jedného povolania“.“<sup>20</sup> Činný je tu rozprávač, podobne ako rozprávač Kierkegaard *alias* množstvo pseudonymov, ktorý pripravil rozhodujúcu scénu prechodu od učenia sa znakom, resp. od „odčítania znakov k navštíveniu“ „medzery so znakmi smrti“, ktoré poukazujú na istý neúspech, a „šva so znakmi ohlasujúcimi veľké zjavenie“<sup>21</sup> – premýšľaním o čase, kde sa opiera „o šťastné okamihy a prorocké znamenia“. Náhoda a „udalosť spisovateľskej profesie“ dajú tomuto premýšľaniu jeho neodhateľnú naratívnu povahu. Vzdialenie sa od rozprávania so sebou prináša opustenie času, resp. príchod večnosti, kým rozhodnutie písať túto

<sup>18</sup> „[A]le aby sme hovoriac pravdu v láske rástli v neho v každej veci, v *neho*, ktorý je hlavou, Kristus, z ktorého všetko telo, príslušne dovedna pojené a spolu viazané každým pojivom podávania výživy, podľa pôsobenia v miere jedného každého dielu vzrast tela si pôsobí na svoje budovanie *sa* v láske. To teda hovorím a osvedčujem v Pánovi, aby ste vy už viac nechodili, jako aj ostatní pohania chodia, v márnosti svojej mysle, zatemnení v rozume súc odcudzení životu Božiemu pre nevedomosť, ktorá je v nich, pre zatvrdenie ich srdca, ...“ (Ef 4, 15-18. *Svätá Biblia*. Slovenská biblická spoločnosť 2002. Z pôvodných jazykov preložil Jozef Roháček.)

<sup>19</sup> Kierkegaard, Søren: *Bud' – alebo*, s. 246 – 247.

<sup>20</sup> Paul Ricœur: *Čas a literárne rozprávanie*. Bratislava: Iris 2004, s. 215; prel. Jozef Sivák.

<sup>21</sup> Preložené podľa slovinského vydania: Paul Ricœur: *Konfiguracija časa v fikcijski pripovedi*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa 2002, s. 307; prel. Gregor Perko a Matej Leskovar. Porovnaj s prekladom do slovenčiny (ktorý sa čiastočne odlišuje terminologicky aj stylisticky): *Čas a literárne rozprávanie*. Bratislava: Iris 2004, s. 215; prel. Jozef Sivák.

časovú dimenziu vracia späť „v zmysle vzkrieseného strateného času“<sup>22</sup> v diele. Po prorockom a výstražnom znaku nasleduje povzbudenie, totiž „vzťah jedinečný, ktorý spisovateľ musí nájsť znova, aby vo vete spojil jeho dva odlišné termíny“.<sup>23</sup> Ide o metaforickú figúru, ktorá je jedným „z hermeneutických kľúčov *Hľadania*“. Tento rozdvojený pojem je však opäť integrovaný štýlom, ktorý konštituuje súvislosť medzi otázkami a ponúknutými riešeniami a riešenia zároveň dopĺňa v bode časovej kolízie medzi metaforou a identifikáciou, pričom rozdiely medzi jednou a druhou neruší. Štýl tu súvisí s videným, písanie s dojomom, literatúra so životom. Pravda sa sama vtisne\*\* do písania, a tak stelesňuje čas. To je písanie, ktoré ešte len čaká na svoj vznik. Zmierenie medzi časom a večnosťou je potom metaforou, ktorá zahŕňa rozdiely; ide o intervaly, ktoré sa neprekrývajú, ale označujú prechod od mimočasového k stelesnenému času.<sup>24</sup>

Ako sme videli, pohybu ako zmeny počas vznikania je ťažké porozumieť, lebo nepatrí k žiadnemu rodu. Avšak nedokázateľný pohyb existencie preda len priznávame v kognitívnej udalosti skoku, ktorý znázorňujeme opakovaním. Existenciálna komunikácia je práve zmyslom pre nastávanie. No ešte pred ňou nám chýba skúsenosť časového strádania ako trpkého odriekania, ktoré vyjadruje *crisis* existenciálnej komunikácie a súčasne *pathos*. Musíme povedať pár slov o úzkosti z existenčnej komunikácie, ktorá vyplýva z možnosti strádania – *pathetikos*. Aby sme však mohli dospieť k existenciálnej *mimicko-pateticko-dialektickej* obrane Climaca, musíme sa vrátiť o jeden krok „späť“, k Anti-Climacovi.

**Úzkosť existenčnej komunikácie a utrpenie.** Kierkegaard v posledných dvoch dieľach (*Choroba na smrť* a *Nácvik kresťanstva*) používa pseudonym Anti-Climacus. V prvom diele sa púšťa do tematizácie zúfalstva. Nikde inde už tak presne nerozvinie definíciu Ja vo vzťahu k večnému, ktoré ho konštituuje. Rozprava o zúfalstve nazvaná *Choroba na smrť* dospeje na prah religiózneho, kde zmĺkne. Druhé z týchto diel tematizuje pohoršenie, v súvislosti s tým aj otázku viery a vzťahu súčasnosti k tomu, čo sa prezentuje prostredníctvom bohočloveka. Ak prvé dielo má podnázov *Kresťanská rozprava na povzbudenie a prebudenie*, druhé, nazvané *Nácvik kresťanstva*, je takisto určené na prebudenie a zvnútornenie, ide teda opäť o svojho druhu zdvojenie a stupňovanie témy. Pseudonym Anti-Climacus tu zohráva dôležitú úlohu. *Klimax* totiž znamená vrchol, v určitom zmysle estetickú aspiráciu, no nielen to. Znamená aj vrstevnatosť toho, na čo sa pýtame, a stupňovitosť toho, čo odpovedáme. Inými slovami: Kierkegaard sa otázkam viery ako filozofickému problému začína venovať vo *Filozofických drobnostiach*.

<sup>22</sup> Paul Ricœur: *Čas a literárne rozprávanie*. Bratislava: Iris 2004, s. 217; prel. Jozef Sivák.

<sup>23</sup> Paul Ricœur: *Čas a literárne rozprávanie*. Bratislava: Iris 2004, s. 220 – 221; prel. Jozef Sivák.

\*\* V slovinčine výrazy »vtisnúť«, »vtisnutie« etymologicky súvisia s výrazom znamenajúcim *dohem*: »vtis« (pozn. prekl.).

<sup>24</sup> Parafrázované a citované podľa slovinského vydania: Paul Ricœur: *Konfiguracija časa v fikcijski pripovedi*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa 2002, s. 324; prel. Gregor Perko a Matej Leskovar. Porovnaj s prekladom do slovenčiny (ktorý sa čiastočne odlišuje terminologicky aj štylisticky): *Čas a literárne rozprávanie*. Bratislava: Iris 2004, s. 225; prel. Jozef Sivák.

Pseudonym Climacus tak označuje čosi ako mysliteľ a existencie, ktorý vzdoruje Filozofii ako uzavretému systému myslenia, o čom sa podrobne vysloví v *Dodatku*.

V oboch dielach hovorí o možnostiach kresťanskej existencie, resp. o skúmaní existenciálneho vôbec. V práci *Choroba na smrť*, no ešte výraznejšie v *Nácviku kresťanstva* dochádza k dialektickému obratu. Otázka zúfalstva a pohoršenia je z apofatického hľadiska kľúčovou otázkou kresťanskej existencie, za ňou môže nasledovať už len náboženská reč. *Antiklimax* (Anti-Climacus) tak nepozná viac stupňov, nevystupuje po rebríčku nahor, ale spolu so svojim vstupom (na scénu) hneď aj zostupuje. Najmä v poslednej časti, ktorú možno v určitých súvislostiach<sup>25</sup> považovať za tzv. psychologickú, resp. estetickú produkciu, sú figúry bytia, ktoré Kierkegaard rozvíja vo svojich pseudonymných dielach, nahradené jediným prototypom: postavou Ježiša ako Krista. Preto sa otázky v súvislosti s pohoršením vyostria, radikálne definície už nie sú uspokojujúce, treba ísť až na samý koniec – a to nie stupňovito, ale jedným razom, totálne a naozaj. Zatiaľ čo v *Dodatku* Kierkegaard podáva definíciu viery ako existenciálnej komunikácie, presnejšie ohlasujúceho sa jestvovania, v *Nácviku* ju tlmočí ako nemožnosť odkrytého dorozumievania, keď nie je (v)hodné používať silnejšie slová, ale treba dať priestor impulzu substanciálnej vášne, tajomstvu, ktoré musí byť a zostať skryté a ktoré náhle vyvolá paradoxnú vášeň; tú nazývame vierou alebo šťastnou vášňou, stretnutím okamihu s večnosťou. Nešťastnou vášňou je teda pohoršenie, svojho druhu rezignácia, resp. trpké odriekanie. No kým v prvom Anti-Climacovom diele je rezignácia po celý čas na dohľad, v jeho druhom diele je skrúsenosť tým, čo človeku umožňuje pokornosť, poslušnosť v zmysle naslúchania a počúvania. Ako oslovit' iného, ktorý je absolútne iný? S pokorou onoho „Aj hľa, človek!“<sup>26</sup>

A čo je podstatou ľudského, ak ho chápeme ako presah v zmysle transcencie? Neukojiteľná túžba po nekonečnom a zakliesnenie v konečnom, skrátka, rozpätie medzi konečnosťou a nekonečnosťou, ktoré v človeku vyvoláva úzkosť, strach, hrôzu a nakoniec radosť. Vyplýva to zo zmyslu pre pochopenie Božieho, ktoré spočíva v utrpení ľudského nepochopenia, resp. v neustálej hrozbe tohto nepochopenia. Kierkegaard tu podáva ľudskú analógiu vzťahu medzi Bohom a človekom ako ľúbostného vzťahu medzi dvoma ľuďmi. Utrpenie sa totiž najvýraznejšie ukazuje v nemožnosti komunikácie, v nepochopení. Neexistuje horšie poranenie, ako je nepochopenie lásky medzi dvoma, ktorí sa ľúbia. Túto svoju lásku môžu zachovať iba pomocou nekonečnej dôvery a vzájomnej úcty, ktorá rešpektuje to, že odlišnosť medzi nimi je priveľká na to, aby ju mohli pochopiť, t. j. aby mohli jeden druhého pochopiť vo svojej (a jeho) inakosti. To platí najmä o silnejšom partnerovi, ktorý musí premáhať svoju „prostoduchosť“.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Kierkegaard dlho koketoval s myšlienkou, že toto dielo vydá pod svojim pravým menom.

<sup>26</sup> Na dimenziu cnosti u človeka upozorňuje aj Nietzsche vo svojom diele, ktorému dá podnázov *Ako sa stane človek tým, čím je*. Tu však máme do činenia s dionýzovským, ktoré sa ako nezvládnuté vráti v podobe prízraku, filozofického fantómu. Lévinas v tomto bode Kierkegarda povrchne stotožní s násilím filozofovania kladivom. (Porov. Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Bratislava: Iris 2004.)

<sup>27</sup> Kierkegaard, Søren A.: *Filozofske drobtinice ali drobec filozofije*, s. 32, 35.



Kierkegaard sa na viacerých miestach vyslovuje k paradoxu existenciálnej komunikácie, ktorý väzí v nepochopiteľnej protirečivosti utrpenia (z) komunikácie: „[N]eodhaliť sa predstavuje smrť lásky, odhaliť sa zase predstavuje smrť milovaného“.<sup>28</sup> Božia láska sa rozplodzuje a len čo sa preniesie do existencie, stáva sa spolu s ľudskou jedným. Aby sme mohli dosiahnuť jednosť, singularitu, Boh sa musí stať rovný človeku. A táto láska je pre ľudský rod príležitosťou na pohoršenie. Poníženosť Božieho nie je odvodená, práve preto sa musí Boh-ako-učiteľ stať „rovný najnižšiemu“ a zakúsiť celé ľudské utrpenie, ktoré „nie je len utrpením smrti, ale celý život je príbehom utrpenia, trpí v ňom láska, ktorá dáva všetko, a sama je v tiesni“.<sup>29</sup> Medzi človekom a Bohom je nepreklenuteľný rozdiel. Ale aj Boh tak ako láska – ak je to skutočná láska – najprv premieňa seba samého, a nie druhého; podobne sa aj človek zaväzuje sám pred sebou, a nie pred Bohom. To znamená, že vinu za vlastnú nepravdivosť prevezme na seba. Samozrejme, nemôže ju odhaliť sám, ale len vzhľadom na Boha, uvedomujúc si, že „oproti Bohu sme vždy v nepráv“.<sup>30</sup> V opačnom prípade sa ocitneme rovno uprostred pohoršenia. Boh-v-čase samozrejme predstavuje absolútny paradox. Pre rozum predstavuje nerozumnosť, pre srdce zase možnosť pohoršenia. Pozrime sa na analógiu s ľúbostným vzťahom: „Na dne lásky je samolúbosť, táto paradoxná vášeň si však na vrchole želá svoj pád. To chce aj láska, a tak sa obidve sily vzájomne stretávajú vo vášni okamihu; a práve táto vášeň je láska. Prečo by si práve milovaný niečo také nemohol predstaviť – aj keď ten, čo v samolúbsti lásku odmieta, niečo také nechápe a ani sa k tomu neosmelí, pretože ide o pád. Takto je to s vášňou lásky. Je pravda, že samolúbosť stroskotá, napriek tomu však nie je zničená, je len uväznená, je *spolia opima* lásky, no môže znova ožiť, a to predstavuje pokušenie lásky. Takto je to aj so vzťahom paradoxu a rozumu, ibaže vášeň tu má iné meno, alebo, lepšie povedané, ibaže sa musíme usilovať, aby sme jej našli iné meno.“<sup>31</sup>

Ako uvidíme neskôr, toto druhé meno je – viera. Najušľachtilejšou korisťou lásky je možnosť pohoršenia, pasca, v ktorej môže uviaznuť sloboda existenciálnej situácie človeka; bez možnosti chytiť sa do tejto pasce by sa človek nemohol dostať ani k viere. Utrpenie podstatne súvisí s prežívaním a chápaním života, s konkrétnou udalosťou, ktorá sa buď prihodí, alebo neprihodí, a s rozhodovaním. To je jadrom existenciálnej situácie existujúceho, ktorý ustavične prechádza vznikáním, stávaním sa tým, čím je alebo čím by mal byť, čím by sa mal stať. „Vznik vždy predstavuje *utrpenie*, nevyhnutné však nemôže trpieť, nemôže prechádzať utrpením skutočností, ktorá sa v okamihu, keď sa možné (no nielen možné, ktoré prijímame) stane skutočným, sama ukáže byť ničím; možnosť je totiž skutočnosťou zničená. Všetko, čo vznikne, práve svojím vznikom dokazuje, že nie je nevyhnutné; nevyhnutné je totiž jediné, čo nemôže vzniknúť, lebo nevyhnutné *je*.“<sup>32</sup>

Utrpenie je teda realitou slobody človeka – taký je aj odkaz kresťanstva. A to je, pa-

---

<sup>28</sup> Tamže, s. 34.

<sup>29</sup> Tamže, s. 37.

<sup>30</sup> Porov. Kierkegaard, Søren: *Bud' – alebo: Ultimátum*, s. 785 – 800.

<sup>31</sup> Kierkegaard, Søren A.: *Filozofske drobtinice ali drobec filozofije*, s. 53.

<sup>32</sup> Tamže, s. 79.

radoxne povedané, radostná zvesť, totiž – radostné prijímanie utrpenia. Takto sme sa dostali k existenciálnej komunikácii ako oznamovaniu a zvestovaniu (k tomu sa ešte vrátíme).

Utrpenie ako prostriedok existenciálnej komunikácie je teda bez histórie, nie je to niečo minulé, ale je reálne prítomné. Kierkegaard nás tak vo *Filozofických drobnostiach* zoznamuje so základnými kresťanskými pojmami, ako sú pohoršenie, viera a nakoniec súčasnosť. Tak nás uvedie do problematiky diela *Nácvik kresťanstva*. Táto kniha je rozdelená na tri časti, každý oddiel začína citátom z *Evanjelií*. V prvej časti tak začujeme slová z *Evanjelia*: „Podďte ku mne všetci, ktorí pracujete a ste obťažení, a ja vám dám odpočinutie“.<sup>33</sup> Pozvaní sme na stretnutie s Kristom, ktorý je celkom v našej blízkosti, a na skúšku chápania onej „prítomnosti“.<sup>34</sup> Kristus sám ponúka pomoc, vraví Kierkegaard: „A ponúka ju všetkým!“<sup>35</sup> Ba čo viac: „[S]ám hľadá ľudí, ktorí potrebujú pomoc. Sám chodí, hľadá, volá, hovorí takmer prosiac: Príďte ku mne!“<sup>36</sup> Aby sme pomohli trpiacemu, musíme zmeniť vlastné podmienky, vraví Kierkegaard.<sup>37</sup> Dostali sme sa tak k reči, ktorá v iných súvislostiach svojho prejavu oslovuje „poslednou myšlienkou“.<sup>38</sup> Stretnutie s druhým/iným umožňuje až stretnutie s vlastnou slobodou, so sebou samým ako slobodným človekom. Ťarcha životných bremien nás na tomto svete ťahá k zlyhaniu, podmienka súčasnosti s Bohočlovekom však väzí práve v schopnosti človeka stretnúť sa so sebou samým i s druhým, v schopnosti vzájomne sa dorozumieť či obcovať – komunikovať.

Pozvanie, o ktorom hovorí Kierkegaard, je teda na rázcestí, na križných cestách, „kde sa púť hriechu oddelí od ohrady nevinnosti“. S *Novou zmluvou* sa tak objaví nový sprievodca: Bohočlovek. Na tejto križovatke „púť hriechu zahýba hlbšie do hriechu“.<sup>39</sup> Hriešnosť je základná situácia v súvislosti s ľudským zlyhaním vo svete, je základnou

---

<sup>33</sup> Mat 11, 28 (Porov. Tiež: Jer 31, 25; Ž 34, 19; Sir 24, 19; 51, 23-30). *Svätá Biblia*. Slovenská biblická spoločnosť 2002. Z pôvodných jazykov preložil Jozef Roháček.

<sup>34</sup> Porov. Malantschuk, Gregor: *Kierkegaard's Way to the Truth*. Milwaukee: Marquette University Press 2003, s. 69.

<sup>35</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 16*, s. 19.

<sup>36</sup> Tamže, s. 20.

<sup>37</sup> Tamže, s. 22.

<sup>38</sup> To sa vzťahuje na myšlienku o náboženských súvislostiach, resp. religióznej realite, ktorá odhaľuje pravdu v slobode svojho premýšľania inak než filozofia. Túto religióznu dimenziu Kierkegaard začne odhaľovať už vo svojom prvom pseudonymnom diele, v *Bud' – alebo*, a síce v poslednej časti, v *Ultimáte* – svojho druhu náboženskom dodatku, ktorý hovorí o tom, že pred Bohom nikdy nie sme v práve. Slovinské slovo „res-ni-ca“ (pravda) v protiklade s výrazmi „pravda“ alebo „istina“ zdôrazňuje práve tento rozmer vzťahu človeka k sebe samému, t. j. k pravde/resnici, ktorá väzí v prepadnutosti [„zapadlosti“] nepravdy/neresnice, jej *prav-ne-da* [nedá jej za-pravdu; pozn. prekl.]. Na druhej strane poukazuje na dialogickú otvorenosť alterity a inakosti pravdy, ktorá absolútne presahuje holé možnosti ľudského chápania. Istota pravdy teda v medziľudskom vzťahu väzí len vo viere, čiže v bezpodmienečnej dôvere a vernosti. Chápanie pravdy nikdy nemôže byť definitívne, odhaľuje ho až konanie človeka, jeho etická dimenzia. Zmysel nášho sveta neposkytuje nijakú záruku, nijaké bezpečie pravdy. (Porov. Beaufret, Jean: *Uvod u filozofije egzistencije*. Beograd: BIGZ 1977, s. 149; niečo podobné hovorí aj Pascal; porov. Pascal, Blaise: *Myšlienky*. Bratislava: Chronos 1995, s. 342 a n.).

<sup>39</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 16*, s. 27.

štruktúrou existenciálnej situácie človeka. Predstavuje jeho nepoctivosť, neúprimnosť, zabľúdenosť. Vedomie o tom, rozpoltenosť, ktorú nosíme v sebe, nás privedie k okamihom skrúsenosti alebo vzdorovania, výberu alebo uzavretia sa do seba, základnej voľby alebo nie-voľby, ktorá však zakaždým zostáva voľbou zúfalstva. V tomto kontexte Climacus v *Dodatku* prehovorí o chápaní rozhodnutia, ktoré sa ukazuje v jemných rozdieloch. Tie sa prejavujú prostredníctvom súvislosti, vzťahu medzi vášňou a pátosom – t. j. prostredníctvom vášne utrpenia. A práve spomínané odtienky odlišujú podstatné rozhodnutia od ostatných. Vyhybanie sa „bolestiam a krízam rozhodnutia“ je zakaždým vykalkulovanou činnosťou, počínaním, ktoré nás oberá o voľbu a tak či onak nás objektivizuje. Zároveň nám tak znemožňuje presmerovať našu pozornosť na svoju vlastnú cestu nastávania, sebauznanovania. Substanciálna vášeň, ktorá je základom každej vážnosti, je tým, čo umožňuje jednak zúfalstvo [obup] a jednak nádej [up], buď pohoršenie, alebo vieru. Kierkegaard si už v diele *Bud' – alebo* kladie otázku, aký význam má vášeň pre náboženské vedomie. Ide, prirodzene, o vášeň, ktorá je výrazom komplexnej bytosti, o substanciálnu, resp. trpiacu vášeň ako výraz dichotomickej existencie existujúceho – a nielen nejakej pochybnosti. Timothy Jackson, znalec Kierkegaarda, vraví: „Kierkegaard odmieta hegemoniu príčiny. Radikalizoval Augustínovo zdôrazňovanie vnútra podčiarkovaním epistemologického významu vášne a chcenia (sila vôle), ako aj epistemologickej obmedzenosti chápania v kontextoch etiky a náboženstva. Ako nás presviedča Kierkegaard, podstatných právd sa musíme chopiť skôr vášnivou voľbou, slobodnou voľbou, než abstraktným rozumom. To platí aj vo vzťahu k filozofii. Uprednostňuje tak vášeň, vôľu a imagináciu, zatiaľ čo intelektuálny obraz Ja stavia na hlavu. Zároveň rozvíja polemický vzťah proti dominantnému diskurzu; v jeho rámci sa vzoprie prevzatým konceptom „hegemonie“ a „svedectva“.“<sup>40</sup>

Najväčšie zlo svojej doby Kierkegaard vidí v zabúdaní na osobnú zodpovednosť, ktorá je vedomím o duchovnej podmienenosti existujúceho a základom ľudskej dôstojnosti. V dôsledku tejto absencie zodpovednosti Kierkegaard šípi „zemetrasenie sveta“ a „masovú lož“, ktorá sa prostredníctvom (myšlienkového) systému formuje a vydáva za podobu skutočnosti. Pravda totiž nie je v poznaní; aj dejinné poznanie je len prázdny zdaním, retrográdnym riešením protirečení pomocou logického „čistého myslenia“, ktoré je ilúziou (keď sa rozplynie, zostane z neho len veľké nič). Týmto individualizovaným rozhorčeným protestom proti západnému racionalizmu (totalite rozumu)<sup>41</sup> Kierkegaard vlastne koriguje výzvu doby, rovnako ako Marx, predovšetkým svojou kritikou poznania. Marcuse vraví: „Poznanie sa zaoberá iba možným a nie je schopné nič uskutočniť ani pochopiť. Pravda vyplýva len z činnosti a iba cez činnosť ju možno zakúsiť.“<sup>42</sup>

Skutočnosť sa stane skutočnosťou až prostredníctvom činnosti. Kierkegaardova pozornosť smeruje dovnútra, k subjektivite. A práve tu sa nachádza topos, miesto rozhodnu-

<sup>40</sup> Jackson, Timothy P.: *Arminian edification; Kierkegaard on grace and free will*. In: *Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 247.

<sup>41</sup> Marcuse, Herbert: *Um in revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša 1987, s. 223.

<sup>42</sup> Tamže.

tia: „Rozhodnutie leží v subjekte. Privlastnenie je paradoxným vnútorným, ktorý je špecifický a odlišný od všetkých iných vnútorných.“<sup>43</sup>

Rozhodnutie je teda voľbou absolútneho v zmysle absolútnej voľby. V tejto voľbe sa subjekt ako jednotlivec nerozhoduje pre absolútne *niečo*, ale sa absolútne rozhoduje. Táto voľba je totiž absolútna, keďže nevolím medzi tým alebo oným, ale volím absolútne seba, seba ako večnú hodnotu. Ak volím niečo iné, volím konečnosť, čiže nevolím absolútne.

No voľba a rozhodnutie sú vždy subjektívne, a to má pri tom všetkom rozhodujúci význam. Potvrďuje sa tak výnimočnosť jednotlivca, ktorý môže, ba musí vzdorovať jestvujúcemu poriadku vecí. Toto vzdorovanie podľa Kierkegaardovej mienky nie je možné v rámci spoločenstva, čiže ako (kolektívny) koncept, ktorý síce môže byť správny, „nachádza sa však mimo seba, t. j. v idealite možného, a nie v sebe, t. j. v existencii.“<sup>44</sup> Tým sa premení na idealitu skutočného, idealitu koncepcie, čo znamená, že Idea opäť premošla skutočnosť a preniesla ju do ideality, a nie naopak.

Pozrime sa, ako autor *Pojmu úzkosti* komentoval tento problém realizovania ideálnej skutočnosti, problém opakovania. Tento zlom v kontinuite minulosti, o ktorom sme práve hovorili, sa udeje kvalitatívnym skokom pomocou transcencie, skokom z ne-bytia do bytia, zlomom, v ktorom sa prejaví „náboženská idealita, a práve tá je idealitou skutočnosti“.<sup>45</sup>

A čo je základom pojmu „opakovania“? „Opakovanie je *interesse* metafyziky, je však záujmom, pri ktorom táto zlyháva; opakovanie je sloganom každého ďalšieho etického názoru; je *conditio sine qua non* každého ďalšieho problému v rámci dogmatiky.“<sup>46</sup>

Constantin Constantius hovorí: „Prvá časť vety obsahuje stanovisko, podľa ktorého je metafyzika nezainteresovaná; podobne ako sa Kant vyjadril o estetike. No len čo do hry vstúpi záujem, metafyzika ustúpi do pozadia. Preto je slovo *interesse* podčiarknuté. Skutočnosť je pritom taká, že to, čo sa prejaví naplno, je záujem subjektivity a metafyzika pri tom len asistuje. Ak nedôjde k opakovaniu, etika získava záväznú moc; preto zrejme spisovateľ vraví, že opakovanie je sloganom v rámci etickej mienky. Ak nepríde k opakovaniu, dogmatika nemôže existovať, pretože opakovanie sa môže konštituovať len vo viere a viera je nástrojom na riešenie problémov dogmatiky.“<sup>47</sup>

Opakovanie sa musí zmeniť na „niečo vnútorné, na úlohu slobody, na jej najvyšší záujem, ak popri tom, že okolo nej sa všetko mení, dokáže realizovať ešte aj opakovanie.“<sup>48</sup> Opakovanie je absolútne transcendentná kategória, ktorá tu prestáva byť predmetom myslenia; predstavuje pohyb pomocou absurdity, nekonečnú možnosť realizácie ľudskej podstaty – práve ako schopnosť uskutočňovať nemožné. Je cestou objektívnej neistoty od okamihu k okamihu, čím zároveň vynikne nekonečná vášeň.

---

<sup>43</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 10*, s. 275.

<sup>44</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 10*, s. 83.

<sup>45</sup> Kierkegaard, Søren: *Pojem tesnobe*. Ljubljana: Slovenska matica 1998, s. 23.

<sup>46</sup> Kierkegaard, Søren A.: *Ponovitev*. Ljubljana: Slovenska matica 1988, s. 150.

<sup>47</sup> Kierkegaard, Søren: *Pojem tesnobe*, s. 24 – 25.

<sup>48</sup> Tamže.

A bez tejto nekonečnej vášne, bez tejto nekonečnej túžby po živote skok do jestvovania v jeho novej kvalite nie je možný. Kierkegaardova dialektika protikladov sa tu prejavuje naplno. Bez spontánnosti nie je možná povinnosť, bez nezodpovednosti niet zodpovednosti.

Kierkegaard tak na vyššej úrovni opakuje to, čo Victor Eremita (jeden z jeho viacerých *alter-ego*, resp. fiktívny redaktor diela *Bud' – alebo*) vyberie ako motto „redigovaného“ diela. Kresťanstvu navráti vášne, o ktoré prišlo vo svetovom dejinnom procese, keď došlo k rozvoju kresťanstva ako ideológie. Tým mu zároveň navráti isté vyhrotenie pri zdôrazňovaní najmä toho, že jednotlivé existenciálne podmienky nemožno podriaďovať obecnému rozumovému úsudku a že viera je zároveň pochopením aj konaním v súlade s týmto pochopením, pričom jedno i druhé je vystavené objektívnej neistote. Rozhodnutie tak predstavuje požiadavku angažovanosti, ktorá sa môže realizovať iba na základe rizika, osobne prejavenej postoja, ktorý je skokom do neznáma: „Kresťanstvo chce intenzifikovať vašň až na najvyššiu možnú mieru; avšak vašň je záležitosťou subjektivity a objektívne neexistuje.“<sup>49</sup>

Kierkegaard tak od človeka vyžaduje najvyššiu osobnú angažovanosť, t. j. vyjadrenie postoja v každom okamihu života. Podľa jeho názoru ide o pôvodnú kresťanskú požiadavku, resp. požiadavku viery ako existenciálnej komunikácie, o požiadavku činnosti, uskutočňovania ideálu, a teda tvorby novej skutočnosti; požiadavku, ktorá síce nie je z tohto sveta, ale platí preň. To je pôvodná zodpovednosť<sup>\*\*\*</sup> onoho „Tu som“. Kierkegaardovské opakovanie je „existenciálnym variantom *kinesis*, aristotelovským kontrapunktom eleátstva, pohybov, ktorý sa objaví v jednotlivcovi a jeho živote“.<sup>50</sup>

**Vedomie bližneho: odhalenie existenciálnej komunikácie a voľba.** Derrida vo svojej knihe *Dar smrti* hneď na začiatku uvádza, že víťazom viery sa môže stať *De silentio* vlastná básnická produkcia. Rovnako túto produkciu charakterizoval Kierkegaard vo svojom *Dodatku*. Text, celá reťaz signifikantov, nadobúda svoj charakter iba v predstavivosti (to je básnikovo médium).<sup>51</sup> Vedomosť o bližnom Kierkegaard tematizuje v knihe nazvanej *Skutki lásky. Niekoľko kresťanských úvah vo forme príhovorov*. To je teda kniha, ktorá patrí do tzv. vzdelávacej oblasti. Autor hneď na začiatku upozorňuje na svoje stanovisko: „Sú to *kresťanské úvahy*, preto nie sú úvahami o *láske*, ale o skutkoch lásky. Sú o *skutkoch lásky*, ale nie v tom zmysle, že by sa vďaka tomu teraz všetky jej skutky vypočítavali a opisovali, ach, nie, ani zďaleka nie; ani v tom zmysle, že by sa každý jednotlivý opísaný skutok opísal raz a navždy, vďaka Bohu, ani to. Niečo, čo je vo svojom bohatstve

<sup>49</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 9*, s. 109.

<sup>\*\*\*</sup> V origináli nájdeme zapísané: »od-governost« (slovenský ekvivalent by mohol byť: »zo-(d)-povednosť«), čo by bolo možné prečítať aj ako: od-hovorenia, z-povedať. Autor tak naznačuje paralelu medzi Kierkegaardovým pohľadom na zodpovednosť ako vyjadrený postoj a etymologickými súvislosťami samotného výrazu, ktoré sú zachované v obidvoch jazykoch (pozn. prekl.).

<sup>50</sup> Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press 1987, p. 11.

<sup>51</sup> Porov. tamže, s. 500.

*predovšetkým* nevyčerpatelne, je aj vo svojom najmenšom skutku *predovšetkým* neopísateľné práve preto, lebo je *predovšetkým* všadeprítomné a *predovšetkým* nezachytiteľné. Jeseň 1847.“<sup>52</sup>

Toto dielo má aj svoj priamy, nemetaforický význam: „Jazyk sa zapisuje, napreduje či zaostáva do tej miery, do akej vládne figuratívnosťou, alebo ju vymazáva. Pretože reč je pôvodne metaforická.“<sup>53</sup> Jednoznačná reč je rečou na povzbudenie. Má pozitívne východisko, no jej krajným dôsledkom môže byť aj ideologická, alebo dokonca propagandistická poloha reči. Existenciálne médium nám to dobre objasňuje. Nie náhodou sa Derrida sústreďuje práve na *Bázeň a chvenie*. Ide totiž o *dialektickú lyriku Johanna de silentia*. Ide o diskurz, ktorý je v podstate založený na reči mlčania. A predsa sa všetko odvinie vďaka „šepkajúcemu hlasu“. Vďaka tajomstvu a nevysloviteľnému.

Keď už tu máme existenciálne médium, pokiaľ ide o lásku, resp. skutky lásky, musíme ho vedieť (pre)čítať dvoma spôsobmi. Pochopenie tú hrá predsa len veľkú úlohu. Na jednej strane sa uprednostňuje prirodzená a samorastlá láska, na druhej strane performatívny skutok lásky k blížnemu ako k sebe samému; k blížnemu, ktorým je každý druhý.<sup>54</sup> Pochopenie tak predstavuje „uvedomenie si nemožnosti objasniť spojenie čistého daru daného od Boha s celou existenciou“.<sup>55</sup> Cieľom *skutkov lásky* je existencia, zámerom je Druhý/Iný aj druhý druhý.<sup>56</sup> *Skutky lásky* sú ešte konfrontáciou a obratom naspäť k spoločenstvu, významné je však aj to, že už nehovoríme o Abrahámovom Bohu, ale o milostivom Bohu, ktorý od nás nežiada nemožné. Nechať druhého byť<sup>57</sup> – aby odhalil svoju vlastnú zodpovednosť. Keď ju odhalí, uvedomí si, že zodpovedný môže byť aj bez obeť; napriek tomu zachová tajomstvo – ako tajomstvo. V diele *Skutky lásky* teda ide o „nekonečnú zodpovednosť“ a s ňou súvisiacu starostlivosť. To znamená, že človeka, ktorého vidíme a ktorý môže byť kýmkoľvek, no nie všetkými, musíme milovať.

---

Primož Repar  
Kulturno umetniško društvo Apokalipsa  
Ulica Lili Novy 25  
Ljubljana  
Slovenija  
e-mail: primoz.repar@guest.arnes.si

---

Zo slovinčiny preložila Stanislava Repar.

---

<sup>52</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 12*, s. 9.

<sup>53</sup> Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics ...*, s. 328.

<sup>54</sup> Kierkegaard, Søren: *SV 12*, s. 26.

<sup>55</sup> Tamže, s. 15.

<sup>56</sup> Tamže, s. 61.

<sup>57</sup> Tamže, s. 26.