

## KIERKEGAARDOV PRÍSPEVOK K BUBEROVEJ FILOZOFII ŽIDOVSTVA, TEÓRII VLASTENECTVA A TEÓRII POLITICKÝCH SKUPÍN

PETER ŠAJDA, Filozofický ústav SAV, Bratislava

ŠAJDA, P.: Kierkegaard's Contribution to Buber's Philosophy of Judaism and His Theories of Patriotism and Political Groups  
FILOZOFIA 68, 2013, No 1, p. 5

Kierkegaard's influence on social-political thought is a lively topic in current scholarly debates on Kierkegaard's philosophy. Buber's social-political reception of Kierkegaard is relatively well-known but the research has so far focused almost exclusively on Buber's dialogical oeuvre (i.e. works written after 1916). The paper broadens the scope of research by elucidating Buber's pre-dialogical reception of Kierkegaard's ideas and conceptual emphases. It examines the ways in which Kierkegaard provided inspiration for Buber's philosophy of Judaism, theory of patriotism and theory of political groups.

**Keywords:** Social and political philosophy – Philosophy of Judaism – Theory of patriotism – Theory of political groups – Existentialism – Philosophy of religion

Živou témou súčasného diskurzu o Kierkegaardovi je jeho význam v oblasti sociálneho a politického myslenia. Výskum ostatných rokov priniesol pestrú paletu nových informácií – medziiným rozšíril a prehĺbil naše poznatky o Kierkegaardovom vplyve na sociálne a politické myslenie 20. a 21. storočia. Nedávno vydaná publikácia *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought* (Stewart 2011) podrobne dokumentuje Kierkegaardov vplyv na celý rad politických mysliteľov: G. Agambena, H. Arendt, J. Habermasa, M. L. Kinga Jr., J.-P. Sartra, C. Schmitta a ďalších. Buberova sociálno-politická reflexia Kierkegaardových ideí nie je novou témou, no výskum sa dosiaľ zameriaval temer výlučne na dialogickú časť Buberovej tvorby (t. j. tvorby po roku 1916). Predkladaná štúdia rozširuje výskumný záber aj na Buberovu preddialogickú sociálnu a politickú filozofiu. Červenou niťou štúdie je Buberova práca s pojmami *absolútny* a *relatívny*, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu v jeho filozofii židovstva, teórii vlastenectva a teórii politických skupín. Buberovo použitie týchto pojmov bolo inšpirované Kierkegaardom, ktorý z nich podľa Bubera urobil „vlastných nositeľov všetkého filozofického skúmania“ (Buber 1912, 337).

**Kontroverzná recepcia Buberových *Troch prejavov o židovstve* a jeho obhajoba Kierkegaardom.** V roku 1911 Martin Buber publikoval zbierku esejí s názvom *Tri prejavov o židovstve*. Tieto úvahy o pozícii a vyhlídkach židovstva v začínajúcom 20. storočí vzbudili záujem širokého medzinárodného publika. Napriek značnému pozitívnemu ohlasu nebola recepcia *Troch prejavov o židovstve* bez turbulencií. Už v apríli 1912 sa v po-

pulárnom židovskom časopise *Ost und West* objavila ostro polemická recenzia. Ťažiskom ataku anonymného recenzenta, ktorý sa ukryl za iniciálkami A.M., bolo obvinenie Bubera z plagiátorstva.

V angažovane napísanej recenzii s názvom *Constantin Brunner a Martin Buber* sa A.M. predstavil ako prívrženec myslenia nemeckého židovského filozofa Constantína Brunnera (1862 – 1937). Buberovi pohoršene vyčítal, že v *Troch prejavoch o židovstve* Brunnera nikde nespomenul, hoci zjavne čerpal z jeho diela. Na ilustráciu Buberovej ideovej závislosti od Brunnera A. M. uviedol, že spôsob, akým Buber použil pojmy *absolútny* a *relatívny*, je jednoznačne odpozorovaný od Brunnera (A.M. 1912, 331-332). Na týchto pojmoch, ktoré „neustále plynú z Buberovho pera“ (A.M. 1912, 332), je postavená Buberova vízia obnovy židovstva.

Redakcia časopisu Buberovi umožnila na obvinenie z plagiátorstva zareagovať a text reakcie s názvom *A.M. a Constantin Brunner* uverejnila v tom istom čísle časopisu ako kritickú recenziu. Buber sa proti obvineniam zo strany A.M. rázne ohradil a adresne odpovedal na jeho výčitky. Odmietol tvrdenie, že by od Constantína Brunnera nelegitímne prevzal pojmoslovie, a poukázal na skutočné zdroje svojej inšpirácie. K pojmom *absolútny* a *relatívny* uviedol, že ich mylný výklad zo strany A.M. je zavinený okrem iného tým, že A.M. nemá „ani poňatia o dejinách myslenia.“ Inak by totiž musel viesť, „že dávno pred Brunnerom existoval mysliteľ... ktorý ‚z pojmov absolútny a relatívny vedome a dôrazne urobil vlastných nositeľov‘ nielen všetkého filozofického skúmania, ale aj všetkého intelektuálneho života: Sören Kierkegaard; a zmysel, v akom ich používal on, je príbuzný tomu zmyslu, v akom som ich použil ja [t. j. Buber]. A k *tomuto* vplyvu (ktorý však neznamená závislosť), som sa počas pätnástich rokov, odkedy na mňa prvýkrát zapôsobil, vždy a s úplnou jednoznačnosťou hlásil“ (Buber 1912, 337; zdôraznené v origináli.).

Buberova odpoveď recenzentovi je zaujímavá hneď v dvoch ohľadoch. Po prvé, dokazuje Kierkegaardov vplyv na kľúčové pojmy Buberovej preddialogickej filozofie židovstva. A po druhé, nepriamo naznačuje, kedy sa Buber prvýkrát oboznámil s Kierkegaardovou filozofiou. Udialo sa tak pätnásť rokov pred napísaním uvedeného textu, čiže v roku 1897. Buber bol vtedy univerzitným študentom.

Okrem toho, že článok „A.M. a Constantin Brunner“ ozrejmuje Kierkegaardov konceptuálny vplyv na *Tri prejavy o židovstve*, naznačuje Buberovu ešte skoršiu inšpiráciu Kierkegaardom. Buber totiž uvádza, že najpodstatnejšie z myšlienok, ktoré A.M. označil za plagiáty Brunnera, prezentoval slovom i písmom už v rokoch 1902 – 1906. To sa týka aj Kierkegaardom inšpirovaných termínov *absolútny* a *relatívny*, ktoré Buber zaviedol v roku 1906 ako súčasť pojmov *absolútneho* a *relatívneho* života ľudu (Buber 1912, 336-337). Tieto pojmy sú v intaktnej podobe zachované v *Troch prejavoch o židovstve*.

**Buberovo použitie pojmov *absolútny* a *relatívny* v *Troch prejavoch o židovstve*.** Zbierka textov *Tri prejavy o židovstve* vznikla v rokoch 1909 – 1911 a tvoria ju eseje *Židovstvo a Židia*, *Židovstvo a ľudstvo* a *Obnova židovstva*. Pojmy *absolútny* a *relatívny* Buber rozvíja v poslednej eseji.

V *Obnove židovstva* sa Buber vyjadruje k aktuálnej téme obnovy židovstva, ktorú

premostuje s ešte zásadnejšou témou podstaty židovstva. Na úvod objasňuje pojem obnovy, ktorý kladie do protikladu k pojmu evolúcie. Obnova, ako ju chápe Buber, nie je ničím postupným, nie je výsledkom kontinuálneho pokroku či sumou malých zmien a malých príčin. Je ničím náhlým a obrovským, je zlomom a prevratom. Otrasy a kríza môžu viesť k radikálnej obnove v živote jedinca aj v živote spoločenstva (Buber 1911, 59-62). Pre takúto prevratnú obnovu chce Buber nadchnúť súdobé židovstvo.

Téma obnovy je v židovskom intelektuálnom diskurze živá, no návrhy, ktoré dovtedy zazneli, boli podľa Bubera poplatné evolučnému duchu doby: počítali len s postupnou a čiastočnou obnovou židovstva. Tento typ obnovy Buber označuje termínom *relatívna obnova*, pričom svoj vlastný návrh prezentuje ako projekt *absolútnej obnovy* (Buber 1911, 62-63).

Na začiatku 20. storočia dominujú v európskom židovskom prostredí dve vízie *relatívnej* obnovy, ktoré vychádzajú z dvoch rôznych chápaní podstaty židovstva. Prvá z nich vníma židovstvo ako *konfesijné* spoločenstvo a jej typickým predstaviteľom je Moritz Lazarus (1824 – 1903). V druhej je židovstvo *národným* spoločenstvom; prominentným exponentom tejto vízie je Achad Ha'am (1856 – 1927). Ani jedna z týchto vízií nebola podľa Bubera schopná načrtnúť kontúry absolútnej obnovy židovstva, pretože ani jedna neuchopila podstatu židovstva v jej celostnosti.

Projekt obnovy prorockého židovstva, ktorý predostrel Moritz Lazarus, hodnotí Buber ako lákavý, no klamný. Táto sľubne vyzerajúca vízia totiž v konečnom dôsledku nie je ničím iným než prispôbením židovstva trendom modernej doby. Racionalizáciou viery a simplifikáciou kultu má vzniknúť „elegantnejšie, európskejšie, salónne“ židovstvo, ktoré sa s náročným prorockým židovstvom prekrýva iba v kritike formalizmu (Buber 1911, 64-67). Tento program založený výlučne na negácii a redukcii sľubuje niečo, čo nevie dať.

Ústrednou myšlienkou vízie Achada Ha'ama je vznik duchovného centra židovstva v Palestíne. Idea takéhoto osídlenia, ktoré by svojou súdržnosťou a tvorbou kultúrnych hodnôt inšpirovalo celosvetovú židovskú diasporu, je pre židovstvo ako ľud zaiste relevantnou výzvou (Buber 1911, 67-70). Avšak táto idea vyrastá – podobne ako tá predchádzajúca – z príliš vonkajškového a hrubého chápania podstaty židovstva.

Ak sa má uskutočniť absolútna obnova židovstva, je podľa Bubera nutné, aby sa horizont uvažovania o židovstve rozšíril a reflexia prekročila hranice konfesie a ľudu. V nasledujúcich pasážach sa pokúsím v krátkosti predstaviť Buberovo chápanie podstaty židovstva a z neho odvodený návrh absolútnej obnovy židovstva. Budem pritom neustále prihliadať na pojmy *absolútny* a *relatívny*.

Ak má byť židovstvo pochopené podľa jeho najvnútornejšej podstaty, treba ho definovať ako „duchovný proces, ktorý sa prejavuje vo vnútorných dejinách židovského ľudu a v činoch veľkých Židov“ (Buber 1911, 70). Tento duchovný proces sa realizuje ako „snaha o čoraz dokonalejšie uskutočnenie troch navzájom súvisiacich ideí: idey jednoty, idey činu a idey budúcnosti“ (Buber 1911, 71). Pojem idey tu má pritom veľmi špecifický význam. Označuje prirodzenú tendenciu zakorenenú v povahe židovského ľudu, ktorej realizácia vedie k vytvoreniu pretrvávajúceho duchovného dedičstva. Takto vytvorené duchovné dedičstvo činov a hodnôt predstavuje *absolútny život ľudu* (Buber 1911, 71-72).

Židovský ľud – podobne ako každý iný ľud realizujúci svoje špecifiká – žije zároveň relatívne i absolútne: relatívne v rýchлом slede bežných dní a striedajúcich sa generácií, v ktorom sa udalosti života a dejín často javia ako náhodné či nezmyselné; a zároveň absolútne: odhaľujúc vo večnom hľadaní línie zmyslu a vlastnej osobitosti. Židovstvo je teda duchovným procesom, ktorý prebieha vždy v nových podmienkach a s premenlivou intenzitou. Je zápasom o pozdvihnutie pudov ľudu do sféry ideality a kreativity, bojom za čo najčistejšiu realizáciu troch základných ideí židovstva, ktoré konštituujú jeho absolútny život (Buber 1911, 72-75). Tieto idey boli v dejinách židovstva vyjadrované vznešeným i úpadkovým spôsobom, boli realizované v čírom naplnení i v hrubo vulgárnej podobe.

V židovstve hlboko zakorenená tendencia k *jednote* našla svoje číre vyjadrenie v biblickej idei jediného transcendentného Boha. Táto idea síce časom zdegenerovala v schematickom myslení rabinizmu, no zápas o jej čisté naplnenie nikdy neustal. Vinie sa dielom talmudistov, raným kresťanstvom, mystikou kabaly, Spinozovými spismi i spiritualitou chasidizmu. Aj keď je začínajúce 20. storočie charakterizované opätovným úpadkom tejto idey, zápas o jej čo najdokonalejšiu realizáciu je rovnako aktuálny ako v minulosti (Buber 1911, 75-78).

Idea *činy* sa prejavuje v dejinách židovstva v rôznych podobách, no z pohľadu kresťanského Západu je jej dôležitým prejavom to, že židovská religiozita sa už v biblických časoch orientovala na konanie, nie na vieru. Skutky s náboženským obsahom – obrady, obety, púte – však postupne stratili kvalitu individuálneho zanietenia, ktoré bolo nahradené „bezduchým panritualizmom“. Na vulgárnu mechaniku odosobnených rituálov znovu a znovu reagovali spoločenstvá, ktoré akcentovali živú individuálnu skúsenosť s Bohom: rehabiti, esení, prví kresťania či chasidi (Buber 1911, 79-89).

Základná idea *budúcnosti* je v čírej forme vyjadrená v originálnom židovskom koncepte mesianizmu. Táto myšlienka vzdialenej, a predsa blízkej budúcnosti, ktorá dáva zmysel minulosti i prítomnosti, zabezpečuje neustálu prítomnosť nádeje. Avšak zameralie židovstva na budúcnosť má aj inštinktívnejšie podoby, prejavuje sa napríklad v obsesívnej starosti o budúce generácie, ktorá vedie ku kultu materiálneho zabezpečenia. Na úrovni ideality zas 19. storočie prinieslo ideu zúženého a konečného mesianizmu, ktorý sa v spoločenskom diskurze etabloval v podobe socializmu (Buber 1911, 89-96).

Zásadným problémom židovského ľudu je podľa Bubera to, že medzi jeho absolútnym a relatívnym životom často takmer niet spojenia. Vrcholy a vzplanutia absolútného života nachádzajú len obmedzené echo v relatívnom živote ľudu a bývajú vnímané iba ako nezvyčajné epizódy (Buber 1911, 98). Absolútna obnova židovstva – ktorá sa môže uskutočniť len komplexným a celostným spôsobom – musí preto zahŕňať premostenie absolútného a relatívneho života ľudu. Celostný prístup tiež predpokladá sklbenie troch základných tendencií ducha židovského ľudu v „tvorivej syntéze“. Kedy a ako táto syntéza nastane v živote ľudu, nie je známe, no každý jednotlivec je zodpovedný za jej uskutočňovanie vo svojom osobnom živote. Aktívna výchova seba a iných k vedomiu a súčinnosti zmienených ideí je najlepšou prípravou na uskutočnenie absolútnej obnovy celého židovského ľudu (Buber 1911, 99-102). Existenciálny obrat v živote jedinca je teda predzvesťou obratu v živote ľudu.

**Pojmy *absolútny* a *relatívny* v súvislostiach Buberovej ranej lektúry Kierkegaarda.** V obhajobe originalnosti *Troch prejavov o židovstve* v časopise *Ost und West* Buber uviedol, že hoci jeho použitie pojmov *absolútny* a *relatívny* bolo inšpirované Kierkegaardom, nemožno v jeho prípade hovoriť o úplnej závislosti od Kierkegaarda. Vo svetle analýzy eseje *Obnova židovstva* s týmto tvrdením možno súhlasiť, pretože Buber s pojmami *absolútny* a *relatívny* pracuje v súvislostiach, ktoré Kierkegaard nepoznal. Ak je však Buberovo použitie týchto pojmov do veľkej miery originálne, vzniká otázka, v čom bolo inšpirované Kierkegaardom. Na túto otázku nemožno odpovedať bez objasnenia povahy Buberovej ranej lektúry Kierkegaarda, v rámci ktorej bol prvýkrát konfrontovaný s Kierkegaardovým použitím pojmov *absolútny* a *relatívny*.

Ako sme už spomenuli, v roku 1912 Buber deklaroval, že Kierkegaardu pozná už päťnásť rokov a k jeho vplyvu na svoje myslenie sa vždy otvorene hlásil. V súvislosti s Buberovou tvorbou pred rokom 1912 táto poznámka vyznieva nadnesene, pretože explicitné odkazy na Kierkegaardu sa v nej nevyskytujú. Vyskytujú sa iba v Buberovej korešpondencii, a to len sporadicky. Tento fakt je potrebné interpretovať s ohľadom na Buberov štýl písania. Už počas univerzitných štúdií vo Viedni Buber inklinoval k štýlu písania, ktorý vykazoval črty nekompatibilné s písomným prejavom bežným vo vedeckej obci. Paul Mendes-Flohr to zdôvodňuje tým, že Buber v tom čase prijal za svoju tradíciu nezávislého intelektualizmu, ktorý sa vymedzoval voči akademickému diskurzu. Esejistické písanie, charakteristické pre túto tradíciu, vedome ignorovalo zavedené formy prezentácie vedeckých výsledkov, odmietalo „kult poznámok pod čiarou“ i ďalšie nástroje štandardného akademického diskurzu. Tejto tradícii písania ostal Buber verný aj neskôr, keď sa vrátil na akademickú pôdu ako vyučujúci (Mendes-Flohr 2006, 18-20). Buberove diela z ľubovoľného obdobia jeho života iba výnimočne obsahujú poznámkový aparát a odkazy na iných mysliteľov sú často implicitné, náznakovité alebo neúplné. Príkladom tohto typu písania sú *Tri prejavy o židovstve*, o ktorých Buber pod tlakom okolností priznal, že obsahujú inšpiráciu Kierkegaardom, no v samotnom texte žiadny odkaz na Kierkegaardu nenájdeme.

Antiakademický štýl písania – ktorý mal Buber spoločný s Kierkegaardom<sup>1</sup> – značne komplikuje snahu o určenie trajektórie Buberovej autorskej recepcie Kierkegaardových ideí. Pomoc pri rekonštrukcii Kierkegaardovho vplyvu na raného Bubera poskytujú autobiografické vyjadrenia, ktoré sa nachádzajú v dvoch neskorých dielach: v doslove k *Dejinám dialogického princípu* (1954) a v eseji *O suspenzii etického* (1953).

Autobiografická poznámka v doslove k *Dejinám dialogického princípu* obsahuje dôležitú informáciu o tom, že Kierkegaard už v študentských časoch predstavoval pre Bubera kľúčového mysliteľa. To znamená, že z Buberovej strany nešlo v tejto ranej fáze iba o orientačnú a povrchnú znalosť, ale o životné vyrovnávanie sa s Kierkegaardom. Buber svoj raný vzťah ku Kierkegaardovi charakterizoval ako ambivalentný a filozofické napätie, ktoré s ním bolo spojené, opísal takto: „Z predchodcov som už ako študent poznal Feuerbacha a Kierkegaardu. Áno a nie ako odpoveď na ich myslenie sa stalo súčasťou mojej existencie“ (Buber 1954, 295).

---

<sup>1</sup> O Kierkegaardovom štýle písania pozri kvalitnú štúdiu Jona Stewarta (Stewart 2009).

Ešte zásadnejšiu informáciu o Buberovej skorej konfrontácii s Kierkegaardom obsahuje úvodná pasáž eseje *O suspenzii etického*. Táto pasáž umožňuje zrekonštruovať nielen základnú tematickú líniu Buberovej skorej reflexie Kierkegaarda, ale aj Buberov prvý zásadnejší kontakt s Kierkegaardovým použitím pojmov *absolútny* a *relatívny*. V úvode zmienenej eseje Buber píše: „Prvou Kierkegaardovou knihou... ktorú som ako mladík čítal, bola kniha *Bázeň a chvenie*, ktorá je celá vystavaná na biblickom príbehu o obetovaní Izáka. Ešte dnes si na tú chvíľu spomínam, pretože som bol vtedy prvýkrát pohnutý k tomu, aby som premýšľal o kategóriách etického a náboženského a o ich vzájomnom vzťahu“ (Buber 1953, 138).

Citovaná poznámka je dôležitá preto, lebo filozofická reflexia absolútneho a relatívneho je v centre diela *Bázeň a chvenie*. Aj keď nemožno vylúčiť, že sa mladý Buber s pojmami *absolútny* a *relatívny* stretol aj v ďalších Kierkegaardových spisoch, konfrontácia s uvedenými pojmami v diele *Bázeň a chvenie* bola preňho iste smerodajná, a to prinajmenšom z troch dôvodov: 1. išlo o prvé Kierkegaardove dielo, ktoré Buber čítal; 2. Buberova skorá reflexia Kierkegaarda sa vyznačovala existenciálnym zaniatením; 3. pojmy *absolútny* a *relatívny* sú v *Bázni a chvení* kľúčovými pojmami.

V *Bázni a chvení* majú pojmy *absolútny* a *relatívny* za cieľ objasniť dynamiku dvoch základných vzťahov, resp. konaní *jedinca*: 1. jedincov celobytný a priamou komunikáciou nesprostredkovateľný vzťah k Bohu, ktorý je predstavený ako „absolútny vzťah k Absolútnu“ a naplnenie „absolútnej povinnosti“ (SKS 4, 150; 155; 162; 171; 183; 201; 207); tento vzťah je neoddeliteľný od 2. vzťahov, ktoré sa realizujú v rámci relatívnych – t. j. absolútnemu vzťahu podriadených – záväzkov voči rodine, národu či štátu (porov. SKS 4, 162 a n.). Sféra relatívnych záväzkov je sférou etického, teda toho, čo platí všeobecne a je legitimizované kolektívom. Relatívnosť etických záväzkov autor *Bázne a chvenia* vysvetľuje tým, že jedinec „svojím vzťahom k Absolútnu určuje svoj vzťah k všeobecnému“ (SKS 4, 162), a nie naopak. Aj keď je etické absolútnym vzťahom k Absolútnu postavené do pozície podriadenosti a relatívnosti, relatívny vzťah je starší než vzťah absolútny, pretože jedinec sa stal jedincom vďaka svojim etickým voľbám. Z pôvodného vzťahu podriadenosti všeobecnému však jedinec neskôr prechádza do pozície nadriadenosti vo vzťahu k všeobecnému v paradoxnom úkone viery, v ktorom sa absolútnym spôsobom vzťahuje k Absolútnu (SKS 4, 150; 162; 171). Týmto úkonom sa relatívne neruší, je však vyjadrené novým, paradoxným spôsobom (SKS 4, 162).

Pri hľadaní ideovej kontinuity medzi Kierkegaardovým a Buberovým použitím pojmov *absolútny* a *relatívny* sa vynára niekoľko prienikov v ich úvahách. V prvom rade, obidve zmienené diela prezentujú absolútne a relatívne konanie v hierarchickom usporiadaní, no zároveň predpokladajú ich komplementárnosť a súčasnosť. Absolútne konanie je vnímané ako hodnotový determinant relatívneho, no relatívnemu konaniu sa neupiera jeho vlastná legitimita, z chronologického hľadiska je dokonca relatívny výkon existencie podmienkou možnosti absolútneho.

Druhým prienikom je asociácia absolútneho konania s kvalitatívnou diskontinuitou. Realizácia absolútneho vzťahu k Absolútnu je u Kierkegaarda *skokom* čiže uplatnením novej kvality, ktorá nie je výsledkom kontinuity relatívneho konania. Absolútna obnova je

u Bubera zlomom a prevratom, ktorý nie je produktom evolúcie či relatívneho života.

Tretím dôležitým prienikom je kľúčová pozícia *jedinca*, ktorý je adresátom obidvoch textov. Tento moment je zrejmejší u Kierkegaarda, no v konečnom dôsledku je aj *Obnova židovstva* apelom na jedinca. Záver eseje, ktorý objasňuje, akým spôsobom možno pripraviť cestu obnovy židovstva, sa obracia na jednotlivca s výzvou *osobnej* životnej voľby. Rozhodujúcu pozíciu jednotlivca potvrdzuje Buber aj svojím konceptom absolútneho života ľudu: ten je do značnej miery dielom „veľkých Židov“ čiže samostatne konajúcich jedincov.

Za štvrtý prienik možno považovať to, že zdôraznenie pozície jedinca Buberovi umožnilo zachovať v pojme *absolútny* náboj, ktorý doň vložil Kierkegaard. Pojem *absolútny* sa v *Bázni a chvení* spája s najvyššou vášňou ľudskej existencie, ktorou je viera. Hoci Buber s pojmom viery nepracuje, jeho vízie absolútneho života i absolútnej obnovy sú jednoznačne postavené na celostnej existenciálnej angažovanosti, akú predpokladá Kierkegaard, keď hovorí o vášni.<sup>2</sup> Individuálnu vášeň pre Absolútne pritom obidvaja vnímajú ako neredukovateľnú na kolektívnu prax náboženského kultu. Komunitný aspekt absolútneho konania však u Bubera vystupuje do popredia a predstavuje v porovnaní s Kierkegaardovým použitím pojmov *absolútny* a *relatívny* v *Bázni a chvení* rozšírenie významového diapazónu.

**Pojmy *absolútny* a *relatívny* v Buberovej teórii vlastenectva: *Pohyb. Z listu jednému Holanďanovi* (1915).** Pojmy *absolútny* a *relatívny*, z ktorých Kierkegaard urobil „vlastných nositeľov všetkého filozofického skúmania“, Buber ďalej rozvíja v eseji *Pohyb. Z listu jednému Holanďanovi*. Táto esej, ktorá je skrátanou verziou Buberovho listu holandskému básnikovi Frederikovi van Eedenovi (1860 – 1932), je apológiou vlastenectva v období prvej svetovej vojny. Buber netají svoje nadšenie z vlny vlastenectva, ktorá zachvátila Nemecko po vypuknutí vojny, avšak svoju teóriu vlastenectva neobmedzuje len na nemecký národ. Oddaná služba vlasti je niečím, čo prekračuje hranice nemeckého národa – možno ju nájsť na obidvoch stranách všetkých frontových línií. Hoci esej priamo neodkazuje na Kierkegaarda, je dôležitá z troch dôvodov: 1. je pokračovaním Buberových úvah o absolútnom a relatívnom konaní jednotlivcov a ľudu, pričom rozvíja tému angažovaného jedinca; 2. explicitne využíva pojem *skok*, ktorý Kierkegaard predstavil v *Bázni a chvení*; 3. obsahuje motívy, ktoré Buber použije v priamej konfrontácii s Kierkegaardom v *Otázke jedincovi* (1936).

Základnou tézou Buberovej eseje je téza, že súvis jednotlivca s Absolútnom sa prejavuje primárne na úrovni konania, nie poznania. Absolútne sa zjavuje ako niečo žité, nie myslené – je určitým *ako*, nie určitým *čo*. Buber teda v prvom rade neskúma to, čo si jednotlivci myslia a vyznávajú, ale to, či to, čo vyznávajú, aj uskutočňujú. Prechod od potenciálneho k aktuálnemu – pretavenie chceného na udalosť – označuje Buber pojmom *kinesis*, resp. *pohyb*. V *kinesis* sa zjavuje Absolútne (Buber 2001, 283).

---

<sup>2</sup> Kierkegaardovmu konceptu vášne sa vo svojej monografii podrobne venuje M. Petkanič. Vie je venovaná tretia časť jeho knihy (Petkanič 2010).

S ohľadom na kinesis Buber rozlišuje dva typy jednotlivcov: 1. *Rozhodujúci* jedinci sú tí, ktorých konanie má kinesis. Takíto jedinci sa vyskytujú v rôznych národoch, pričom často majú odlišné presvedčenia a sledujú odlišné ciele. Presadzujú ich však „s rovnakou intenzitou, úprimnosťou a priamosťou“ – sú preto navzájom spojení v zjavovaní Absolútna v tomto svete. 2. Jednotlivci *odchádzajúci bez stopy* sú ľuďmi bez kinesis. Na deklaratívnej úrovni môžu zdieľať presvedčenia a ciele, no ich konanie nevyjadruje ich chcenie (Buber 2001, 283). Ich život je paralyzovaný neschopnosťou vášnivo sa angažovať v prospech chceného.

Uvedená dualita sa vzťahuje aj na národy a obdobia. Úvodnú fázu prvej svetovej vojny charakterizuje veľká vlna kinesis, ktorá v nemeckom prostredí zasiahla široké vrstvy obyvateľstva. Kinesis sa prejavuje v túžbe ľudí žiť a zomrieť za absolútnu hodnotu (Buber 2001, 282, 284). Na vedomej úrovni je táto túžba vyjadrená vo forme vlastenectva.

Na to, aby kinesis nezostala slepou silou, potrebuje podľa Bubera *smer*. O správnosti nasmerovania veľkej vlny kinesis, ktorú priniesla svetová vojna, sa vedú spory a Buber s van Eedenom sa nachádzajú na opačných stranách barikády. Van Eedenovo tvrdenie, že by bojoval za Švajčiarsko proti rodnému Holandsku, ak by Švajčiarsko malo lepší právny poriadok, Buber odmieta ako „hrubý relativizmus“ (Buber 2001, 285). *Smer*, resp. vedúca hodnota nesmú byť totiž odvodené zo sféry relatívneho. Cieľom, ku ktorému je kinesis nasmerovaná, musí byť čosi absolútne. Relatívne veličiny – napríklad právny poriadok – podliehajú komparácii a sú vyhodnotené ako lepšie či horšie. Avšak zomrieť sa dá len za niečo nepodmienené: napríklad za vlasť, ktorá je pre bojujúceho „viditeľnou, dosiahnuteľnou, uchopiteľnou formou Absolútna“ (Buber 2001, 285). Takto sa podľa Bubera uskutočňuje Boh vo svete, keď sa zápal za absolútnu hodnotu mení na dejinnú udalosť.

Pravé spoločenstvo, ktoré v období svetovej vojny vzniká, je teda kinetickým spoločenstvom vášnivých jedincov žijúcich a zomierajúcich pre absolútnu hodnotu. Toto spoločenstvo združuje ľudí naprieč bojovými zoskupeniami a frontovými líniami: jeho členovia bojujú pod rôznymi zástavami, často za navzájom nezlučiteľné politické ciele. Je to spoločenstvo ľudí, ktorí vo svojich životoch realizujú Absolútno. Vznik kinetického spoločenstva je podľa Bubera veľkou šancou pre európskych Židov, ktorí sú rozptýlení v rôznych armádach kontinentu a postavení jeden proti druhému (porov. Buber 1916, 1-3). Svetová vojna môže byť katalyzátorom ich obnovy, pretože ňou skončilo obdobie čiastočných postupných zmien a začal veľký obrat. Tento obrat – ktorý Buber označuje kierkegaardovským termínom *skok* (Buber 2001, 286) – však nie je dejinnou nevyhnutnosťou. Jeho úspešné dokonanie je závislé od jedincov, ktorí sa vášnivo vzťahujú k Absolútnu. Tak ako v *Obnove židovstva* aj v *Pohybe* Buber očakáva, že jednotliví nositelia „absolútneho života“ pripravia ľud na nový začiatok.

**Absolútno a politická skupina: Polemika s Kierkegaardom v dielach *Otázka jedincovi* (1936) a *O suspenzii etického* (1953).** Idea transfrontálneho a transnacionálneho spoločenstva jedincov, ktorí svojim vášnivým konaním uskutočňujú Absolútno vo svete, rezonuje v reformulovanej podobe v Buberovom medzivojnovom diele *Otázka jedincovi*. V tomto diele, ktoré je Buberovou najrozsiahlejšou reflexiou Kierkegaardovej filozofie,



sa úvahy o transformácii zameriavajú na nový typ kolektívu: na politickú skupinu. Popri ľude a národe sa tak do centra pozornosti dostáva politické hnutie či strana.

V *Otázke jedincovi* Buber reaguje na nástup kolektivistických politických hnutí, najmä nacizmu. V nadväznosti na svoje staršie úvahy o transformačívnom vplyve angažovaných jedincov na spoločenstvo Buber skúma, akým spôsobom môže jedinec, ktorý koná na základe osobnej zodpovednosti voči Absolútnu, pôsobiť ako korektív v rámci politickej skupiny. Hoci toto skúmanie vychádza z Kierkegaardom inšpirovaných úvah o absolútnom konaní jedinca, Buber Kierkegaardu postaví do pozície mysliteľa, voči ktorému sa vymedzuje.

Buber vyzdvihuje Kierkegaardov prínos k teórii jedinca a ku kritike davu, no celok jeho projektu hodnotí ako neaktuálny v dobe, keď kolektivistické ideológie nepripúšťajú nijaký prejav nekonformnosti jedinca. Kameňom úrazu je Kierkegaardova interpretácia jedincovho vzťahu k Absolútnu, ktorá podľa Bubera príliš zdôrazňuje exkluzívny moment tohto vzťahu a oslabuje jeho inkluzívny moment (Buber 1936, 34). Buberovu kritiku Kierkegaardovej pozície možno rezumovať takto: Keďže vzťah jedinca k Absolútnu je exkluzivistický – je „samotou pred Bohom“ –, je *per naturam* akozmický, asociálny a apolitický (Buber 1936, 35, 49-50). Kierkegaardov náboženský jedinec sa vo svojej exkluzívnej väzbe na Absolútno síce úspešne vymedzuje voči akejkoľvek forme davu, no nemá ambíciu pôsobiť na dav ako korektív.<sup>3</sup> Oslabenie etického a sociálno-politického momentu v Kierkegaardovej teórii jedinca vedie k rezignácii na nábožensky motivovanú konfrontáciu s davom. To má za následok, že politické ideológie, ktoré aktívne podporujú davovosť, sa nemusia Kierkegaardovho jedinca obávať: aj keď stojí v opozícii proti davu, jeho postoj sa nepremietne do politického aktivizmu. Pre Bubera je takáto vízia neakceptovateľná, a preto kierkegaardovský koncept jedinca reformuluje (Buber 1936, 57-59, 75).

Tridsiate roky 20. storočia Buber vníma ako dobu, v ktorej sa davovosť prejavuje vo forme nekritickej vernosti politickej skupine. Politická angažovanosť sa chápe ako príklon k určitej ideovo-politickej skupine a jej reprezentovanie. Takýto príklon má vyústiť do participácie na pohyboch skupiny, pričom kolektív je vnímaný ako jediná záväzná rozhodovacia inštancia: skupina odoberá jednotlivcovi politickú zodpovednosť, ktorú realizuje zaňho (Buber 1936, 66). Individuálne rozhodovanie je minimalizované, jednotlivcovou úlohou je realizovať program skupiny.

V súlade s Kierkegaardovou kritikou davu Buber tvrdí, že náboženský jedinec v dôsledku svojej exkluzívnej zodpovednosti Absolútnu nemôže pristúpiť na absolútnu poslušnosť vo vzťahu k politickej skupine. Jedinec musí pritom odmietnuť nielen podriadenie náboženstva politike, ale aj oddeľovanie domén náboženstva a politiky – absolútny vzťah k Absolútnu musí prenikať všetko (Buber 1936, 66-67). V tomto bode sa Buber odchyľuje od Kierkegaardovej filozofie jedinca, ktorú interpretuje v tom zmysle, že kompartmentalizáciu domén náboženstva a politiky schvaľuje. Vychádzajúc z presvedčenia,

---

<sup>3</sup> Zaujímavou paralelou k Buberovmu výkladu je Adornova interpretácia Kierkegaardu z roku 1933 (Šajda 2010, 822-824).

že vzťah k Absolútnu je exkluzívno-inkluzívny, Buber tvrdí, že vášeň pre Absolútno nevyklučuje politickosť. Naopak, politická zodpovednosť je súčasťou náboženskej angažovanosti a náboženský jedinec môže byť aktívnym členom politického zoskupenia. Jeho vzťah k politickej skupine, v prospech ktorej sa angažuje, však musí byť relatívny: jedinec musí počítať s možnosťou, že ho jeho vzťah k Absolútnu privedie do konfliktu so skupinou (Buber 1936, 68). Fakt, že zodpovednosť vo vzťahu k Absolútnu je determinantom zodpovednosti voči politickej skupine, je zárukou potrebnej nekonformnosti vo vzťahu ku kolektívu. Jedinec takto v rámci politickej strany vytvára „vnútorný front“, ktorý najmä v krízových časoch môže byť zásadným korektívom (Buber 1936, 71-72). Podľa Buberu je takáto *vnútorná frontová línia* ešte dôležitejšia než *vonkajšia frontová línia*, ktorá oficiálne rozdeľuje politické skupiny. Je dôležité, aby sa tiahla „naprieč všetkými skupinami“ (Buber 1936, 71-72) a podnecovala ich k sebakorekcii v časoch úpadku. Myšlienka vnútorného frontu tiahnuceho sa naprieč všetkými politickými skupinami je echom Buberovej idey transnacionálnej a transfrontálnej komunity vlastencov. V oboch prípadoch Buber prezentuje víziu paradoxného spoločenstva angažovaných jedincov uskutočňujúcich Absolútno vo svete, ktorí navonok môžu stáť na opačných stranách barikády. Hoci táto idea pôvodne vzišla z Buberovej reflexie kierkegaardovských pojmov absolútneho a relatívneho, v *Otázke jedincovi* je nasmerovaná proti samotnému Kierkegaardovi. Je konkrétnym vyjadrením Buberovho svojského presvedčenia, že „nik nedokáže Kierkegaarda vyvrátiť tak, ako sám Kierkegaard“ (Buber 1936, 42). Kierkegaardov koncept „absolútneho vzťahu k Absolútnu“ je tak korigovaný na základe úvah vychádzajúcich z Kierkegaardovho spôsobu použitia pojmov *absolútny* a *relatívny*.

Kierkegaardovské témy absolútneho vzťahu k Absolútnu a relatívnosti *etického* sú prepojené s úvahami o politických skupinách aj v eseji *O suspenzii etického*, ktorá je Buberovým posledným textom venovaným Kierkegaardovi.<sup>4</sup> Buber sa tu vracia ku Kierkegaardovmu spracovaniu biblickej narácie o Abrahámovom obetovaní Izáka v *Bázní a chvení*, pričom otvára otázku, ktorú v spojitosti s touto naráciou riešili už Kant a Hegel: otázku autenticity oslovenia Absolútnom.

V súvislosti s Kierkegaardovým výkladom narácie sa Buber zameriava na to, čo považuje za jeho najproblematickejšiu časť: na generalizáciu Abrahámovej dilemy a potenciálne rozšírenie otázky suspenzie etického na každého jedinca. Buber upozorňuje, že Boh v Biblii nežiada od bežného jedinca „oveľa viac než to, čo je v základe etického“ (Buber 1953, 142). Abrahám – ako „Boží vyvolený“ – sa nachádza v unikátnej a neopakovateľnej situácii: transformácia tejto situácie na štandardné vodidlo konania by znamenala ohrozenie fundamentálnej biblickej náuky o jednote etiky a náboženstva. V prípade Abraháma je *teleologická suspenzia etického* spojená s jednoznačným a konkrétnym oslovením zo strany Absolútna – tento moment je však nereprodukovateľný, ak sa Abraháмова situácia paušalizuje. Ak sa jedinec rozhodne konať v rozpore s „relatívnym“ etickým po-

---

<sup>4</sup> Odkazy na Kierkegaarda sa vyskytujú aj v neskôr publikovaných Buberových dielach. Ide však buď o diela, ktoré vznikli skôr ako esej *O suspenzii etického*, alebo o krátke zmienky, ktorých obsah je repetíciou starších úvah.

riadkom a obetovať svojho „Izáka“ – pretože sa k tomu cíti byť volaný Absolútnom (Buber 1953, 139) –, niet záruky, že hlas, ktorý nasleduje, patrí Absolútnu. Kierkegaard si tento problém uvedomuje, no odmieta sa vzdať možnosti rozšírenia abrahámovskej situácie na ďalších jedincov. Tým narušuje organickú previazanosť náboženstva a etiky, ktorú Buber považuje za centrálny prvok židovského i kresťanského zjavenia.

Paušalizácia tézy, že absolútna povinnosť umožňuje relativizáciu a suspenziu etického, je podľa Bubera nebezpečná aj v tom, že v dejinách nikdy nebola núdza o imitátorov hlasu Absolútna. Svet po druhej svetovej vojne nie je nijakou výnimkou, naopak je plný suspenzie etického v karikovanej podobe. Hlas Molocha – falošného Absolútna – sa vehementne ozýva aj v politickej oblasti. Politické skupiny žiadajú svojich členov, aby sa v mene bratstva, rovnosti a slobody vzdali toho najcennejšieho, čo majú – autenticity svojej osoby. Falošné absolútna „na Východe i Západe, sprava i zľava nerušené prelamiujú vrstvu etického a požadujú od človeka „obetu““ (Buber 1953, 143-44). Absolútna vernosť politickej skupine vedie k účelovej suspenzii etického, ktorá v prípade potreby legitimizuje *bratovraždu* ako prostriedok na ceste k *bratstvu*. Hoci Buber nespája karikované formy suspenzie etického priamo s Kierkegaardom, vníma Kierkegarda ako spoluzodpovedného za otvorenie Pandorinej skrinky suspenzie etického. Paušalizáciou unikátnej abrahámovskej situácie sa rozplynula jednoznačnosť pôvodného jednorázového oslovenia Absolútnom a narušilo sa spojenie medzi náboženstvom a etikou.

**Záver.** Analýza Buberovej sociálno-politickej reflexie Kierkegardej filozofie cez prizmu pojmov *absolútny* a *relatívny* ozrejmuje niekoľko zaujímavých skutočností týkajúcich sa trajektórie Buberovho vyrovnávania sa s Kierkegaardom: 1. Buberova produktívna recepcia Kierkegaardových myšlienok je oveľa staršia než prvé explicitné odkazy na Kierkegarda v jeho dielach. V Buberových publikovaných spisoch sa explicitná reflexia Kierkegarda prvýkrát objavuje až v *Otázke jedincovi* (1936), implicitná inšpirácia Kierkegaardom je však prítomná už v *Obnove židovstva* (1911). 2. Buberova ideová konfrontácia s Kierkegaardom začína i končí reflexiou diela *Bázeň a chvenie*. Toto dielo Bubera sprevádzalo viac než päť desaťročí: zoznámil sa s ním v závere 19. storočia a venoval mu svoju poslednú polemiku s Kierkegaardom vydanú v roku 1953. V *Bázní a chvení* sa zrejme prvýkrát stretol s Kierkegaardovým použitím pojmov *absolútny* a *relatívny*. 3. Buberova skorá inšpirácia Kierkegaardom sa prejavuje v oblastiach, ktoré sú na prvý pohľad prekvapujúce a samotnému Kierkegaardovi cudzie. Využitie kierkegaardovských akcentov vo filozofii židovstva je vysoko originálnou recepciou, ktorá je z dejinofilozofického pohľadu unikátom. Ďalší rozvoj týchto akcentov vo filozofii vlastenectva je opäť recepciou s vysokou pridanou hodnotou. Buberova neskoršia reflexia Kierkegarda má tematicky bližšie k polemikám, ktoré možno nájsť u iných sociálno-politických komentátorov Kierkegarda. 4. Buberova cesta od implicitnej k explicitnej recepcii je zároveň cestou k čoraz jasnejšiemu vymedzeniu sa voči Kierkegaardovi. Hoci už rané diela dokumentujú určitú dištanciu od pôvodných Kierkegaardových konceptov, v neskoršej tvorbe Buber vstúpi do otvorenej polemiky s Kierkegaardom. Kritickosť ku Kierkegaardovi sa v plnej sile prejaví v sociálno-politických spisoch dialogického obdobia. 5. Rozšírenie

výskumného záberu na Buberovu preddialogickú tvorbu umožňuje doplniť mozaiku Buberovej recepcie Kierkegaarda o dôležité poznatky, ktoré nemožno získať z výskumu Buberovej dialogickej tvorby. Vzhľadom na jej implicitný charakter je raná recepcia náročnejšia na sledovanie, no je zdrojom jedinečných a veľmi zaujímavých informácií. Tieto informácie majú pritom cenu nielen pokiaľ ide o štúdium Buberovej reflexie Kierkegaardovej filozofie, ale aj pri skúmaní Kierkegaardovho vplyvu na sociálno-politické myslenie vôbec.

### Literatúra

- A.M. [Anonym] (1912): Constantin Brunner und Martin Buber. *Ost und West*, 12, 329-334.
- BUBER, M. (1912): A.M. und Constantin Brunner. *Ost und West*, 12, 333-338.
- BUBER, M. (2001): Bewegung. Aus einem Brief an einen Holländer [1915]. In: MENDES-FLOHR, P. – SCHÄFER, P. (eds.): *Martin Buber. Werkausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1, 281-286.
- BUBER, M. (1911): Die Erneuerung des Judentums. In: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 57-102.
- BUBER, M. (1936): *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin: Schocken.
- BUBER, M. (1916): Die Losung. *Der Jude*, 1 (1), 1-3.
- BUBER, M. (1953): Von einer Suspension der Ethischen. In: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Zürich: Manesse, 138-144.
- BUBER, M. (1954): Zur Geschichte des dialogischen Prinzips (Nachwort). In: *Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider, 285-305.
- MENDES-FLOHR, P. (2006): Martin Buber as a Habsburg Intellectual. In: GROSS, R. – WEISS, Y. (eds.): *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-29.
- PETKANIČ, M. (2010): *Filozofia vášne Sorena Kierkegaarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce.
- STEWART, J. (2009): Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou. *Filozofia*, 64 (8), 728-38.
- STEWART, J. (ed.) (2011): Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought. In: *Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources*, vol. 14. Farnham: Ashgate.
- ŠAJDA, P. (2010): Theodor W. Adorno: Dve tváre Kierkegaarda ako kritika spoločnosti. *Filozofia*, 65 (9), 821-832.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0201/11.

---

Peter Šajda  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR  
e-mail: sajdas@yahoo.com