

## KIERKEGAARDOVA APOLITICKÁ POLITIKA ANEB JAK ODEVZDAT CÍSAŘOVO CÍSAŘOVI A BOŽÍ BOHU<sup>1</sup>

JAKUB MAREK, Katedra obecné antropologie, Fakulta humanitních studií, Karlova Univerzita v Praze, Praha, ČR

MAREK, J.: Kierkegaard's Apolitical Politics or *How to Give the Emperor what Belongs to the Emperor, and God what Belongs to God*  
FILOZOFIA 71, 2016, No. 4, pp. 270-281

This paper deals with S. Kierkegaard as a political thinker from a viewpoint of consistency of his literary corpus. In the first section it analyzes the main aspects of the contemporary interest in Kierkegaard's political philosophy and suggests that such interest might result in inappropriate expectations and interpretations. The second section deals with Kierkegaard's authorship and offers a short overview of the works directly proving Kierkegaard's continuous interest in politics. The third and fourth sections examine Kierkegaard's criticism of politics and his main argument claiming that the plurality of qualitatively different spheres is being dissolved in the melting pot of politics. Kierkegaard's rebuff of politics is to be read as a defense of the single individual and of the absolute relation to the absolute. Lastly, in the fifth section, the paper provides an interpretation of several controversial journal entries by Kierkegaard where he maintains that Christian existence is to be indifferent to the political and should not get involved in attempts at changing the world. Against some interpreters who tried to mitigate the severity of such utterances, we argue that Kierkegaard understood Christianity as necessarily presupposing hardship and obstacles, whereas the over-amplified facility and ease of life leads to spiritlessness. This, as the paper suggests, is the reason why Kierkegaard refused to present positive political solutions to the socio-political problems of his time.

**Keywords:** Kierkegaard – Politics – Political philosophy – Equality – Christianity – The single individual

V tradici evropského myšlení jsme přivykli myšlence, že dílo velkých myslitelů – zvláště filosofů – poskytuje jasné stanovisko ke všem hlavním kategoriím a oblastem bytostné lidské zkušenosti. Tato tendence, založená Platonem a Aristotelem a umocněná velkými systematiky přelomu 18. a 19. století, zakládá určité specifické čtení takových autorů. Vřazujeme je do diskuse trvající dvě a půl tisíciletí a klademe jim otázky, které považujeme dodnes – či právě dnes – za relevantní. V případě Kierkegaardově se relevantním a konjunkturním tématem stalo jeho politické myšlení. Ovšem, ruku na srdce, je

<sup>1</sup> Srov. SKS 21, 126. Citát samozřejmě odkazuje k *Mt 22,15-22*, citováno podle českého ekumenického překladu. Ze souborného dánského vydání Kierkegaardova díla citujeme ve standardní zkrácené formě (*SKS – Søren Kierkegaards Skrifter*, svazek, číslo strany). Plná bibliografie je uvedena na konci příspěvku.

právě Kierkegaard tím myslitelem, od něhož čekáme politické podněty?

V následujícím textu budeme přistupovat k problému Kierkegaarda coby politického myslitele otevřeně. V jakém smyslu otevřeně? Nebudeme především předpokládat nic z toho, co se o Kierkegaardovi „obecně soudí“, nýbrž si budeme klást a vypořádávat základní otázky, jež, doufejme, umožní čtenáři bezpředsudečně uvážit dimenze Kierkegaardova vztahu k oblasti politiky.

Nejen, že Kierkegaard nevěnuje politickým otázkám – ať už explicitně či implicitně – tolik prostoru jako svým „úhlavním“ tématům, on navíc často formuluje své stanovisko jako „apolitické“.<sup>2</sup> Čist Kierkegaard je ovšem nanejvýš zrádný podnik. Cožpak tentýž autor (např. v *SKS* 7, 564, *SKS* 4, 103, *SKS* 15, 13-59) neproklamuje vlastní „afilosofičnost“, cožpak to není on (*SKS* 7, 560, *SKS* 16, 37 n.), kdo odmítá, že by byl křesťanem? V obou případech platí, že čtení takového tvrzení *prima facie* je mylné. Kierkegaard ani tolik netvrdí, že není filosofem či křesťanem – to není jeho sdělení. V obou případech daleko spíše ukazuje, čím filosofie, resp. křesťanství *není*, a zároveň dává najevo, čím filosofie či křesťanství *musí být*, pokud vůbec.

Otázky, jež si klademe, jsou následující:

Zajímá se Kierkegaard o politiku? Zde věříme, že odpověď je prostá: Kierkegaard, jak ukážeme ve druhém oddílu, projevuje zájem o politiku již od prvotní fáze svého autorského života a tento zájem nikdy zcela neztrácí.

Vstupuje Kierkegaard do politické diskuse? I v tomto případě odpovídáme, že ano. Odpověď je to však tentokrát dialektická: vstupuje, nikoliv však co do prostředků a formy natolik jednoznačně, abychom mohli jeho vystoupení beze všeho považovat za politické. Zvláštním důvodem takovéto nejednoznačnosti je, že si musíme klást další otázku:

Nabízí Kierkegaard jakési politické řešení? Je jeho kritika křesťanstva, jež je kritikou oficiálního řádu (*det Bestaaende*), „politickým programem“? A zde musíme být zvláště opatrní. V oddílech třetím až pátém budeme sledovat právě tento aspekt. Zaměříme se jak na Kierkegaardovu stupňující se kritiku dobové církve, tak se zároveň pokusíme nastínit, zda – a v jakém smyslu – nabízí Kierkegaard i jakousi vizi obrody. Setkáme se ovšem se dvěma principiálními problémy. Na jedné straně totiž Kierkegaard formuluje svou kritiku církve jako bytostně „apolitický“ postoj, ba k takovému odklonu od politiky vyzývá, na straně druhé pak tato „apolitičnost“ jako by zavírala oči před útlakem, před politickou zvlí. Konečnou otázkou pro nás proto bude: *Je Kierkegaard politickým konformistou, ba až fatalistou, jenž odmítá odpor proti nespravedlivé vládě?* Tezí, již v závěru příspěvku formulujeme, pak bude, že Kierkegaard kritizuje pozitivní společenská politická řešení – a sice v zájmu křesťanství.

Nejprve však, v oddíle prvním, začneme krátkou úvahou o povaze současného zájmu o Kierkegaarda jako politického myslitele.

**1. „Ne, politika nikdy nebyla má věc“** (*SKS* 28, 391). Přibližně od 90. let minulého století sledujeme vzrůstající zájem o Kierkegaarda jako politického myslitele. Ovšem, což

---

<sup>2</sup> Zde máme na mysli ta proklamativní vyjádření, jež citujeme jako tituly podkapitol 1, 2, 5.

je velice zajímavé, znamená tento zájem především to, že Kierkegaard začal být v pozitivním smyslu považován za politického myslitele, čili se populárním stalo hájit hodnotu Kierkegaardova díla v diskursu politického myšlení.<sup>3</sup> Neméně podstatné je, že tato vlna interpretací usilovala překonat zažitou představu, že Kierkegaard je bytostně apolitický, či snad konzervativní a elitářský, ba až extrémně individualistický myslitel.<sup>4</sup> Zmiňovaná tendence v kierkegaardovském výzkumu se obrací proti představě, jež je dozajista častá a široce rozšířená. Dnes se však v odborném diskursu jen zcela vzácně setkáme s tvrzeními, která by tuto dominantní tendenci odmítala. Konkrétněji to znamená, že se poměrně široce odmítá představa, že by Kierkegaard pouze jaksi napadal nepravé křesťanstvo (srov. Evans 2004, 42), ovšem aniž by poskytoval pozitivní (politický) program (srov. Westphal 2008, 137), že by nedokázal ze své kategorie jedince vydobýt politický kapitál (srov. Caputo 2007, 99), či že by jeho zájem byl v posledku čistě religiózní, nikoliv politický (srov. Malantschuk 1980), politicky indiferentní – ba až konzervativní.<sup>5</sup>

Hlavní směr bádání přisuzuje Kierkegaardovi daleko podstatnější význam z hlediska politického myšlení, než jak tomu bylo dříve. Ovšem: není i zde cosi problematičtějšího? A. Hannay (1991, 277) si klade klíčovou otázku: „Stalo se čímsi jako ortodoxií, že Kierkegaard v politickém kontextu odepisujeme, vidíme jej, jak kdosi napsal, jako ‚ze všech praktických hledisek *homo apoliticus*‘. To samo by o čemsi soudilo: pokud by z Kierkegaardových názorů nevyplývaly žádné politické důsledky, považovali bychom tyto názory za značně nepodstatné. Ale bylo by ještě horší, [...] pokud by zde politické důsledky byly, ovšem důsledky nepřijatelné.“

O krok dále zachází A. Voskianian (2006, 503), když se ptá, zda je Kierkegaard dnes „politicky korektní“? A konečně, nejsilněji zaznívá kritika silné tendence politizovat Kierkegaardovo myšlení od J. Stewarta (2003, 1 n.): „Existuje jiný silný trend v dnešním bádání, jenž se snaží postavit Kierkegaard do vztahu k společenským a politickým otázkám, jež jsou dnes relevantní. Výzkum tohoto druhu sleduje touhu zdravého rozumu učinit Kierkegaard tím, kdo se věnuje palčivým problémům současnosti, přičemž se tuší, že kdyby to nešlo, pak je kýmisi nepodstatným, nezajímavým, či, ještě hůře, prostě jen dalším mrtvým bílým mužem, Evropanem. Tento druh výzkumu bývá alespoň z části apologetický, neboť mlčky touží po tom, aby byly Kierkegaardovy společenské a politické postoje v souladu s názory dnešního pokrokového badatele. Čili téměř bezvýhradně soudíme, že Kierkegaard byl feministou či demokratem, a podobně. Tento přístup současně komolí povahu jeho myšlení. Tím zjevným problémem je, že, když jej vyjímáme z jeho vlastní doby a kultury a vnucujeme mu naši vlastní, pak, kvůli svým vlastním ideologickým zájmům,

---

<sup>3</sup> Mimo titulů uváděných v bezprostředních odkazech k citovaným a referovaným dílům jde například o následující tituly: Connell; Evans (eds. 1992), Pattison; Shakespeare (eds. 1998), Stewart (ed. 2011), Avanesian; Wenersheid (2014), Fletcher (1982), Simmons; Wood (eds. 2008).

<sup>4</sup> Srov. Gouwens (1996, 109 n.). Zatímco dříve jsme se setkávali s odmítáním Kierkegaard jako politického myslitele, což byl obvyklý stereotyp, dnešním stereotypem je kritika tohoto dřívějšího stereotypu, srov. např. Perkins (1987, 1 n.), Stocker (2014, 30 nn.), Come (1995, 33).

<sup>5</sup> Srov. Guarda (1980, 178), Ferreira (2009, 117-120). Dále srov. Clark (1991, 10), Caputo (2007, 83), Rohde (1969, 6).

riskujeme, že jeho myšlení naprosto pustíme ze zřetele a proměníme jej v něco, čím nikdy nebylo. Konec konců není jasné, zda mu takový přístup čímkoliv doopravdy pomáhá.“

Poptávka po Kierkegaardovi coby politickém mysliteli proto může vést k určitému selektivnímu až transformujícímu čtení. Oč se pokoušíme v dalších oddílech, bude prezentovat takové čtení, jež rozumí Kierkegaardovu myšlení jako důslednému a staví politické motivy do kontextu celku jeho filosofie, antropologie a teologie. Nebudeme chtít číst kontroverzní tvrzení jako excesy, které je třeba umírnit a vysvětlit, uvést do souladu s naší představou o správných postojích, ale jako konsekvence jeho myslitelského postoje.

**2. „Zvláště politiku je třeba absolutně vyloučit“** (SKS 20, 13). V rozvrhu tohoto příspěvku je prvním krokem základní odpověď na otázku: zajímal se Kierkegaard o politiku?<sup>6</sup> Vzhledem k omezenému prostoru toto téma krátce chronologicky načrtne.

**První fáze.** Kierkegaardovým prvním literárním počinem je soubor kratších prací se souhrnným titulem *Ze zápisků stále žijícího* (*Af en endnu Levendes Papirer*) z roku 1838. Již zde se věnuje tématu, které plně rozvine o téměř deset let později roku 1845 v *Literární recenzi* (*En literair Anmeldelse*), a sice tématu nivelizace hodnot. Klíčovým problémem je, že takové vertikální zploštění hodnot se projevuje deindividualizací, čili potud i určitým bezvýhodným stavem člověka, v němž se pokouší zaštitit „asociacemi“. Člověk zbavený nároku individuality se připojuje ke spolkům, institucím, organizacím, zakládá svou identitu takto vnějšně, hledá oporu v médiu světské obecnosti. Kvalitativní rozdíly ustupují důrazu na kvantitativní určení, na množství, průměrnost, počet. Kierkegaardova diagnóza společnosti v této podobě platí po celou dobu jeho díla a, jak uvidíme, je jí třeba rozumět nejen jako společensko-kritické, ale i jako výpovědi o stavu politiky.

Druhou zastávkou je pro nás Kierkegaardovo *Bud' – Anebo* (*Enten-Eller*) z roku 1843. Zvláště v druhé části, připisované fiktivnímu autorovi „soudci“ (*Assessor*) Vilhelmovi, se setkáváme se strukturou, jež bude pro další výklad zásadní.

Gregor Malantschuk (2003, 27) se domnívá, že Kierkegaardovo politické myšlení je ve velké míře ovlivněno Aristotelovým rozlišením mezi třemi druhy etického jednání či ctností: „morálními“, „rozumovými“ a „politickými“. Kierkegaard toto rozlišení přebírá svérázně a dává mu podobu tří druhů povinností: k Bohu, k sobě a k bližnímu (srov. Malantschuk 2003, 27 a 1980, 4 nn.). Právě soudce Vilhelm na základě tohoto rozlišení formuluje svou pozici: každý jednotlivý člověk má profilovat své jednání s ohledem na všechny tři dimenze, ovšem musí mezi nimi umět rozlišovat a musí si uvědomit, že jediné první obligace – povinnost k Bohu – je absolutní (srov. Petkanič 2014, zvláště 395 n.).

Tím je dána perspektiva, již završuje a dohotovuje poslední Kierkegaardovo dílo této fáze autorské činnosti – *Konečný nevědecký dodatek k filosofickým drobkům* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*). Kierkegaard, jenž pod pseudonymem Johannes Climacus vydává *Dodatek* v roce 1846, formuluje jako hlavní otázku, jak

---

<sup>6</sup> V přehledu fází Kierkegaardova zájmu o politiku sleduji strukturu Malantschukova výkladu z *Controversial Kierkegaard* (1980, 1-17).

se člověk může stát křesťanem.<sup>7</sup> Pod touto hlavičkou zvažuje celek transformace, který taková cesta ke křesťanství obnáší. Klíčovou položkou takové proměny je však právě zaujetí náležitého vztahu k absolutnímu a k relativnímu. K absolutnímu musí jedinec zaujímat absolutní vztah, zatímco k relativnímu vztah relativní.

Důsledkem je dvojí: viděli jsme, že Kierkegaard rozumí odlišnosti rovin povinností k Bohu, k sobě samému a k bližnímu. Zároveň však v této fázi dohotovuje pouze první dvě. Povinnost k Bohu proměňuje vztah k sobě samému, přetváří jedince v křesťana. Avšak jaký je onen vztah k bližnímu? O tom zde Kierkegaard žádné jednoznačné formulace neposkytuje. Druhým problémem je, že – pokud by měl Kierkegaard uvažovat o vztahu k bližnímu, o společenské či politické dimenzi života křesťana –, pak je jeho výpověď zúžena jen na tento konečný, křesťanský stav jedince.

**Druhá fáze.** Kierkegaard v *Literární recenzi*, zvláště pak v ústřední části s titulem „Současnost“, nově analyzuje krizi dobové společnosti. Pod hlavičkou *nivelizace* (*Nivelisering*) odsuzuje bezobsažnost a nevášnivost doby. Důvod této krize je podle něho religiozní, takže podobně jako v *Zápiscích dosud žijícího* zakoušíme deficit individuality, stáváme se publikem, „nikým“. Jelikož jde ovšem především o krizi religiozní, má Kierkegaard za to, že hlavním problémem je setření hranic mezi bytostnými a nebytostnými otázkami: publikum, veřejnost, veřejné mínění rozhoduje o všem, i o tom, kde je zapotřebí hlasu a svědomí jedince.

Je třeba se v této fázi zmínit o zájmu, s nímž Kierkegaard (jak dokládají zvláště deníkové záznamy)<sup>8</sup> sleduje dobové politické hnutí. Již před revolučním rokem 1848 je to především komunistické hnutí.<sup>9</sup>

V roce 1847 pak Kierkegaard publikuje *Skutky lásky* (*Kjerlighedens Gjerninger*) a obrací se v nich k zmiňovanému třetímu rozměru povinností: k povinností k bližnímu.

**Třetí fáze.** Konečně, v letech 1854 – 1855 podniká Kierkegaard svůj slavný „útok na křesťanstvo“. Útok sám se odehrává ve dvou hlavních liniích, tou první jsou novinové články v deníku *Otčina* (*Fædrelandet*), druhou pak Kierkegaardův vlastní časopis *Oka-møzik* (*Øieblikket*).<sup>10</sup> Jelikož bude právě tento ohled Kierkegaardova politického vystoupení tématem níže, postačí na tomto místě, když tuto finální fázi charakterizujeme jako vystoupení proti politizovanému křesťanství (čili „křesťanstvu“), proti oficiálnímu řádu, jenž pod záminkou prosazování světského dobra zapomíná na hlavní smysl křesťanské existence: jedince a jeho vztah k Boží milosti.

---

<sup>7</sup> Sledování celé této fáze autorské činnosti pojaté jako směřování za křesťanstvím je hlavním tématem knihy *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence* (Marek, 2010).

<sup>8</sup> Zvláště s ohledem na povstání způsobené nedostatkem chleba (Kierkegaard je ironizuje jako chlebové nepokoje - *Brod-Urolighederne*), srov. SKS 20, 136 a 167 a související pasáže zápisníku NB 2 z roku 1847.

<sup>9</sup> Srov. SKS 20, 310 a související pasáže zápisníku NB 4 z roku 1848.

<sup>10</sup> Blíže k tomuto srov. Kirmmse (1990, 449-481).

**3. „Dnes je všechno politikou“** (SKS 16, 83). Smyslem výše provedeného – sice jen v hrubých obrysech – výkladu nebylo ani tak podat obraz Kierkegaardova myšlení ve vztahu k politice. Smyslem bylo daleko spíše upozornit na určitou nezpochybnitelnou konzistenci v Kierkegaardově myšlení. Předně to znamená, že od samého počátku se v jeho díle setkáváme s určitými motivy a stanovisky, které trvají, ve více či méně identické podobě, napříč celým korpusem. Není proto možné tvrdit, že Kierkegaard v určité fázi teprve objevuje zájem o tyto problémy. Zájem je to trvalý a neutichající. Druhým důsledkem je, že – pokud přijmeme tuto tezi o konzistentnosti jeho myšlení –, nelze ani tvrdit, že jde o motivy ryze apolitické. Jakkoliv totiž v některých fázích Kierkegaard nevyvozuje z těchto motivů politické či společenské důsledky, činí tak později a zcela v logice od počátku formulované strategie. Zájem o bližního je integrální položkou Kierkegaardova myslitelského programu. Co se mění, jsou především důrazy, akcenty.

Nyní však přistupujeme blíže k některým podstatným ohledům explicitně politického myšlení v Kierkegaardově díle. Zahajujeme ji heslem „dnes je všechno politikou“, jež Kierkegaard (SKS 16, 83; SKS 24, 167; SKS 26, 370) užívá opakovaně.

V jakém smyslu je vše politikou? V tom smyslu, že nezbývá prostor pro nic, co by nebylo chápáno jako politický problém. Jinak řečeno, je tu něco, co by politickým problémem a politickou záležitostí být nemělo, ale je (Hannay 1991, 276). Onou distinkcí, již je třeba vést,<sup>11</sup> je rozlišení mezi sférou religiózní a politickou (srov. Gouwens 1996, 230). Právě setřetí hranice mezi těmito dvěma sférami je neuralgickým bodem Kierkegaardovy kritiky.

Není proto divu, že Kierkegaard (SKS 26, 230 nn., SKS 14, 111-116) totéž vyjadřuje tezí, že křesťanství samo se stalo politikou. Stalo se jí na několika rovinách. Coby národní luteránská církev je křesťanstvo pro Kierkegaarda identické s politikou – a sice pod titulem „oficiální řád“ (srov. Mikulová-Thulstrup 2005, 38). Veškerá „populace“ je křesťanská, stát je křesťanský, církev je národní, jejím zájmem není primárně duchovní a v eminentním smyslu slova křesťanská výchova a vedení, nýbrž sleduje zájmy politické, světské. Církev je součástí „establishmentu“ a utváří cosi jako aspekt křesťanského státu, jímž je tehdejší Dánské království.

Potud taková kritika míří na problém ztráty zřetele ke skutečnému cíli, jímž je křesťanství jako kategorie, jež náleží vždy jen jedinci, duchu. Kierkegaardova kritika však pokračuje tím směrem, že ukazuje, jak spojení církve a státu degraduje smysl Boha samotného. Stát jaksi „pomáhá“ křesťanství, a to tím, že realizuje křesťanskou náležitou (alespoň deklarativně) společnost. Zavádí lepší podmínky pro lid, „pomáhá Bohu“ tím, jak myslí na dobro všech křesťanů. Službou Bohu se pak podle Kierkegaarda (SKS 25, 236) myslí, že je zapotřebí lidské pomoci, aby se teprve dohotovil náležitý stav věcí.

Ona lidská pomoc tedy nakonec vede k situaci, kdy se Bohu upírá absolutní postavení, stává se dokonce směšným, nepotřebným, nekompetentním či, jak píše Kierkegaard (SKS 24, 144 n.), se stává náboženství demoralizovaným a politik jím pohrdá. Bůh se stává pouhým „lidským Veličenstvem“ (SKS 26, 230 nn.).

---

<sup>11</sup> Kierkegaard činí potřebu činné distinkce mottem svého *Pojmu úzkosti* a nesporně na této maximě trvá důsledně jako na klíčové podmínce jakéhokoliv hlubšího myšlení (srov. SKS 4, 310).

Politika je pak tím, čeho je přespříliš. Kierkegaard svou kritikou míří na tuto přemíru – neříká snad, že by nebyly oblasti, ve kterých je politika doma, nýbrž pouze, že onen absolutní vztah k absolutnu se stává naprosto relativním, jednou položkou z mnoha, jedním aspektem mnohohličné rozmanitosti lidské společnosti. Je to právě politika, která postrádá absolutní respekt před absolutnem (srov. Guarda 1980, 67).

**4. „Přeci je náboženství projasněným opakováním politikova nejkrásnějšího snu“** (SKS 16, 83). Viděli jsme prozatím, že Kierkegaardova kritika oficiálního řádu bojuje za obnovu základního rozlišení mezi kvalitativně rozdílnými sférami lidského vztahování se: k relativním a absolutním cílům. Vše se stalo politikou a takto, v kadlubu politiky, byly ony hranice setřeny. Křesťanství se stalo světskou záležitostí.

Již o něco výše jsme současně upozorňovali na motiv nivelizace.<sup>12</sup> Setření kvalitativních hranic pochopitelně odpovídá procesu nivelizace, musíme si však povšimnout několika podstatných rozměrů motivu nivelizace, jež umožní lépe formulovat Kierkegaardovo stanovisko.

A. Hannay poznamenává, že nivelizace „ani tolik neodmítá přijímat výjimečnost jako takovou, není tak docela vynucováním konformity, nýbrž odmítá etické jednání, jež by nebylo určeno socio-politickými kategoriemi, čili nikdo nikdy nejedná kvůli tomu, v co věří a sám za sebe. V samém základě je nivelizace únikem, odmítnutím chopit se obtíží a nároků individuality“ (Hannay 2003, 154).

Jak rozumět tomu, že nivelizace „neodmítá přijímat výjimečnost“? V procesu nivelizace totiž existuje charakteristická výjimečnost – výjimečnost těch, kdo dosahují úspěchu či vzornosti v rámci daných socio-politických kategorií. Nivelizace neznamená nutně takový typ konformity, v němž jsou všichni takřikajíc „stejní“, nýbrž daleko spíše nivelizuje z hlediska základnějšího porozumění povaze lidského určení. Člověk je člověkem jediné společensky, jediné v tom smyslu, jak realizuje vlastní osobnost v rámci společenských, politických, morálních a jiných kategorií.

Proces nivelizace je podle Kierkegaarda v zásadě obrannou reakcí společnosti, chrání před stavem čisté jednotlivosti, individuality, izolace, samostatnosti. Nivelizace proto znamená takovou reartikulaci povahy lidství, kdy člověk určuje sebe sama prostřednictvím „asociací“, prostřednictvím participace na obecných určeních, které jej zpětně definují. Individuum je průsečíkem určitých společenských funkcí, jež naplňuje a vykonává, odtud pak získává svou důstojnost a hodnotu lidské bytosti.<sup>13</sup>

Zde se proto setkáváme s hlubším porozuměním Kierkegaardově kritice: Kierkegaard se obrací proti institucím a organizacím – univerzalitám v takřka hegelovském smyslu – potud, pokud „se zdají být náhražkovými morálními aktéry, již zbavují aktéry opravdové jejich zodpovědnosti,“ jak komentuje A. Hannay (2003, 161). Instituce dozajista mají své podstatné místo v lidském životě, Kierkegaardova kritika proti nim nemíří jaksi „absolutně“. Kierkegaardova kritika je zdůrazněním jiné základní povahy lidství,

<sup>12</sup> K pojmu nivelizace u S. Kierkegaarda (srov. Šajda 2015).

<sup>13</sup> Tomuto motivu se autor této studie zevrubně věnuje v knize *Leporello* (Marek, 2016).

kteřou asociace a nivelizace stířá, zastířá, zamlžuje.

Člověk proto nemá být určen primárně svým dostáváním společenským a politickým závazkům, ale je především autonomním jedincem, jehož nárokem je svobodné jednání. Potud však současně musí převzít zodpovědnost za vlastní jednání, musí se zodpovídat v absolutním smyslu, zodpovídat se Bohu. Teprve taková zodpovědnost následně zakládá morální jednání a umožňuje náležité vztahování se k obecně.

Výsledkem procesu nivelizace je numerické či kvantitativní určení člověka, jeho matematizace, již Kierkegaard zevrubně komentuje ve svých denících (např. *SKS* 26, 338 n.). Na jedné straně byla nivelizace zapříčiněna určitou potřebou chránit se před nárokem individuality, zaštitit se univerzalitou institucí. Ukazuje se však, že nivelizace působí i z jiného podstatného hlediska. Tímto hlediskem je problém rovnosti.

Obecně je známo, že Kierkegaard odmítal politická hnutí, jež se domáhala rovnosti – ať už kupříkladu v případě komunistického hnutí<sup>14</sup> nebo hnutí za emancipaci žen.<sup>15</sup> Smyslem tohoto odmítnutí však není jakýsi „asociální“ rozměr jeho myšlení. Kierkegaard vidí onu společenskou či politickou rovnost jako pouhou matematickou rovnost v rámci kvantitativních světských rozlišení. Zvyšování rovnosti v této sféře nevede k žádné pravé rovnosti. Naopak, a zde jsme u stejného argumentu, který opakujeme již poněkoličké, snaha o prosazování rovnosti ve světském smyslu zastířá a zamlžuje rozdíl mezi dvěma bytostně odlišnými řády. Nivelizace vytváří jediný světský řád, v jehož rámci identifikuje nerovnost a usiluje ji narovnat. Plně tím ztrácí ze zřetele řád individuality, řád etického nároku zodpovědnosti před Bohem. A podle Kierkegaarda si jsou všichni lidé právě před Bohem bytostně rovni. Bytostná rovnost je, jak Kierkegaard ukazuje (*SKS* 9, 145), možná jedině mezi bližními.

Vše je politikou, avšak jedině náboženství dovede realizovat onen politikův sen o lidské rovnosti.

**5. „Pokud chceš být křesťanem, pak se hlavně a především vykašli na politiku“** (*SKS* 21, 126). Ryze kritickým rozměrem Kierkegaardova vystoupení je odmítnutí politiky jako řešení lidských problémů, jako způsobu, jak dosahovat lidské rovnosti, jak umožňovat člověku dobrý život. Naopak je politika aspektem obecného procesu nivelizace, redukce morality jednání do podoby funkčních vztahů, ztráty zřetele absolutního nároku, zodpovědnosti, individuality. Pozitivně je pak současně Kierkegaardovo vystoupení apelem k takto zodpovědné křesťanské existenci jedince.

Jedním ohledem takové pozice je, že Kierkegaardova kritika se obrací proti politice coby totalizující kategorii světskosti. Věnovat se politice v tomto smyslu znamená propadnutí určitému optickému klamu, kdy člověk usiluje kupříkladu vymýtiti sociální útisk, ale tímto způsobem bojuje za relativní dobro, ba dokonce potvrzuje iluzi, že takové dobro má podstatnou hodnotu a odvrací se od absolutního nároku.

Druhým ohledem je, že Kierkegaard nevystupuje s pozitivním politickým progra-

---

<sup>14</sup> Srov. např. *SKS* 20, 338 n.

<sup>15</sup> Srov. např. *SKS* 9, 140; *SKS* 22, 94; *SKS* 26, 99.



mem. Viděli jsme již dříve, že jeho kritika není nutně odmítnutím *en bloc*, daleko spíše je snahou o zdůraznění toho aspektu, jenž je opomíjen, potlačen. V případě kritiky politiky je argumentem, že křesťanstvo coby oficiální řád nabývá podoby politiky, stává se v situaci, kdy vše je politikou, jen jednou z faset politického života. Kritikou politiky, respektive křesťanstva usiluje Kierkegaard navrátit důstojnost a význam řádu absolutního závazku vůči Bohu.

Znamená to potud, že křesťanská existence přece jen může mít svůj „politický program? Jakkoli se, zvláště ve *Skutcích lásky*, setkáváme s určitou Kierkegaardovou analýzou křesťanského vztahu k bližnímu, žádnou politiku křesťanství v pozitivním smyslu neformuluje. Je onen rozpor mezi křesťanstvím a politikou absolutní?

V Kierkegaardově denících (*SKS* 24, 139) se setkáváme s až překvapujícím tvrzením: „Křesťanství jsou veškeré a všechny formy vlády lhotejné; daří se mu stejně dobře za každé z nich.“ Či dokonce v článku uveřejněném v časopise *Otčina (Fædrelandet)* z 31. ledna 1851: „Podobně jako je lidskou předností oproti zvířeti, že dovede žít v každém klimatu, stupňuje se dokonalost v křesťanstvu, neboť toto je právě niterností, podle toho, jakou má v takovém případě sílu přežít v těch nejnedokonalejších formách. Politika je tímto vnějším jsouncem, touto tantalskou snahou o změnu ve vnějším. [...] A podobně, jako se domnívám, že je smyslovým klamem, když si někdo představuje, že jsou to vnější formy, jež mu brání stát se křesťanem, je jím, dokonce tím samým smyslovým klamem, když si někdo představuje, že jsou to ony vnější formy, jež mu k tomu mají pomoci“ (*SKS* 14, 113). Křesťana se takové formy bytostně nedotýkají – „Naopak je křesťanské zachovat si neutralitu vůči plánům na změnu vnějších forem církve, neboť to je pak pouhá politika či obecně touha po změnách, což prostě není křesťanstvím“ (*SKS* 24, 218).

Položme si proto poslední otázku: je křesťanská existence indiferencí vůči snahám o sociální spravedlnost, vůči sociálnímu útisku – je snad se vším smířená a vzdává se práva na odpor? Výše uvedené citáty právě takové čtení umožňují, a – připomeňme v úvodu zmiňovanou úvahu o politické korektnosti či politické aktuálnosti Kierkegaarda – vedou proto k jisté kontroverzi a neakceptovatelnosti. Představa, že křesťanství je postojem irelevantním k politickému zřízení, neutralitou a neprotivením se, jaksi nepatří do obrazu politického myšlení, jež současná doba vyžaduje.

Není proto divu, že se toto místo stalo předmětem komentářů. Sylvia Walsh (2009, 185), s poukazem ke Kierkegaardově (*SKS* 14, 114) výroku: „jsou však situace, kdy oficiální řád (et Bestaaende) může nabýt takové podoby, že se s ním křesťan nesmí smířit, kdy nesmí říkat, že křesťanství je právě lhotejností k vnějškovému,“ takové čtení odmítá.

Podobně se M. J. Ferreira (2001, 94) ptá, zda Kierkegaard navrhuje, abychom se „zdrželi pokusů změnit ať už svou vlastní situaci či situaci druhých.“ Ferreira, na tomto místě v komentáři ke *Skutkům lásky*, tvrdí: „Nejen že tento typ lhotejnosti [...] nezahrnuje nemorální mimosvětскost, nýbrž se také nezdá být tím, oč Kierkegaardovi běží v knize jako takové“ (Ferreira 2001, 97).

Kierkegaard jistě, jak jsme měli možnost sledovat, neodmítá vystoupení v prostoru veřejného diskursu, dokonce vystoupení ve smyslu „útku na křesťanstvo“. Stěží lze takové angažmá považovat za lhotejnost k dobové situaci, k „oficiálnímu řádu“. Ovšem

zde je třeba rozlišit mezi dvěma formami veřejného vystoupení: jednou formou by bylo takové vystoupení, jehož zájmem je světský řád, čili kupříkladu boj za občanská práva a rovnost. Druhou formou je pak Kierkegaardova „korekce“ dobové situace, která se netýká společenských, nýbrž primárně náboženských rozměrů lidského života. Kierkegaard neútočí na křesťanstvo v tom smyslu, že by chtěl jeho politickou reformu, nýbrž apolitizaci ve smyslu znovunavrácení smyslu křesťanství z hlediska jedince.

Konečně: Kierkegaardovo vystoupení paradoxně neusiluje učinit podmínky života snazšími, nýbrž těžšími. Co to znamená? V slavném citátu z *Konečného nevědeckého dodatku* (SKS 7, 172.) se Kierkegaardův pseudonym Johannes Climacus programově doznává: „Z lásky k lidstvu a ze zoufalství nad mou trapnou situací, kdy jsem nic ani nedokázal, ani nedokázal zjednodušit více, než jak jednoduché to již bylo, z pravého zájmu o ty, kdo všechno zjednodušili, jsem si uložil za svůj úkol: činit všude obtíže.“ Nejde o žádný bonmot, nýbrž o zcela konkrétně a vážně myšlený projekt. Kierkegaardův pseudonym na témže místě s povzdechem seznává, že v době, kdy se vše stává snazším a snazším, může být tato lehkost až – nesnesitelná. Přílišná lehkost zbavuje závaznosti, nároku, potřeby. Ovšem Climacus dále upřesňuje (SKS 7, 506.), že tou sférou, o niž mu běží a kde je třeba činit obtíže, je křesťanství: „mým úmyslem je učinit stávání se křesťanem obtížným, avšak nikoliv obtížnějším, než to je [...]“ Činit obtíže tedy neznamená přidávat obtíže, ale daleko spíše poukazovat na ty nezbytné obtíže, které vždy nutně stávání se křesťanem obnáší.

Pokud jsme zároveň viděli, že Kierkegaardův útok na křesťanstvo napadal právě snahu o zlehčení a o záměnu křesťanství a politiky, kdy politika je změnou ve vnějšnosti, pak získáváme poněkud odlišnou představu o Kierkegaardově „politickém“ vystoupení:

Tezí, již zde v závěru nabízíme jako interpretační alternativu, je, že *Kierkegaard odmítá politiku jako nástroj zlepšování životních podmínek v tom smyslu, že takové zlepšování ztěžuje cestu ke křesťanství*. Příliš snadná, příliš lehká světskost jako by ztrácela dialektickou hybnost v pohybu ve směru ke křesťanství. Dokonce: „A tak to jde, krok za krokem – nechceme přílišnou náročnost či přísnost, tak více a více slevujeme. [...] Křesťanství je pak fuč, zcela ztraceno v soběrovnosti se světem. Nechtít více, než je v daném okamžiku možné, je docela prostě výrazem: politiky.“ (SKS 26, 95 n.) Tato úvaha o vztahu cesty ke křesťanství a lehkosti či obtížnosti je zcela v souladu s Kierkegaardovou představou o člověku. Lehkost, coby světskost, je vlastně duchovní ztrátou. „Duch je: že čím více člověk uvažuje o životě, tím těžší a náročnější se mu stává. [...] Avšak právě to je negativním znakem ducha a bezduchost je cestou, jak si činit život lehkým – tak vybíráv je duch“ (SKS 26, 95 n.).

Je pak Kierkegaard politickým myslitelem? Pokoušíme se Kierkegaardovo vystoupení chápat jako apolitickou politiku – paradoxně, a tedy, snad, v Kierkegaardově duchu. Apolitická je tím, že nenabízí, ba odmítá, pozitivní politická řešení společenských problémů. Argumentujeme ve prospěch takového tvrzení tím, že politická řešení jsou vlastně scestím, jež odvádí pozornost od skutečného úkolu: stávání se křesťanem. Křesťanstvo coby oficiální řád splývá se světem, s politikou a činí vše snazším a snazším, až tím nejtěžším se stává být vůbec křesťanem. Kierkegaardova politika proto politiku jaksi odmítá,

avšak odmítá ji politickým vystoupením, vystoupením proti tomuto řádu, s nímž musí veřejně nesouhlasit. Činí tak „z lásky k lidstvu“, dokonce z lásky či soucitu s těmi, kdo vše činí snadným.

Je taková apolitická politika „politicky korektní“? Je v souladu s duchem naší doby? Jistě ne – ne z hlediska politického myšlení. V míře, v jaké dokážeme vnímat Kierkegaard jako zcela nesmiřitelného obhájce toho nejtěžšího – křesťanství –, musíme dokázat připustit, že nelze mít vše najednou, že je třeba rozlišovat mezi tím, co je císařovo a co je Boží.

## Literatura

S. Kierkegaard:

Cituji aktuální souborné vydání Kierkegaardových spisů (*Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Capelørn et al.):

KIERKEGAARD, S. (1997): *Gjentagelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord* (sv. 4). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2002): *Afsluttende videnskabelige Efterskrift* (sv. 7). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2003): *Journalerne NB6-NB10* (sv. 21). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2003): *Journalerne NB-NB5* (sv. 20). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2004): *Kjerlighedens Gjerninger* (sv. 9). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2005): *Journalerne NB11-NB14* (sv. 22). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2007): *Journalerne NB21-NB25* (sv. 24). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2008): *Journalerne NB26-NB30* (sv. 25). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2009): *Journalerne NB31-NB36* (sv. 26). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2010): *Bladartikler. Kommentarer* (sv. 14). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2012): *Utrykte skrifter. Kommentarer* (sv. 15). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2012): *Utrykte skrifter. Kommentarer* (sv. 16). København: Gads Forlag.

KIERKEGAARD, S. (2013): *Breve og dedikationer* (sv. 28). København: Gads Forlag.

Sekundární zdroje:

AVANESSIAN, A., WENNERSHEID, S. (2014): *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. København: Museum Tusulanum Press.

CAPUTO, J. D. (2007): *How to Read Kierkegaard*. New York; London: W. W. Norton.

CLARK, Lorraine (1991): *Blake, Kierkegaard and the Spectre of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.

COME, A. (1995): *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

CONNELL, G. – EVANS, S. C. (eds.) (1992): *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.

EVANS, C. S. (2004): *Kierkegaard's Ethics of Love*. Oxford: Oxford University Press.

FERREIRA, J. M. (2009): *Kierkegaard*. Oxford: Blackwell Publishing.

FERREIRA, J. M. (2001): *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.

FLETCHER, D. B. (1982): *Social and political perspectives in the thought of Søren Kierkegaard*. Washington DC: University Press of America.

GOUWENS, D. (1996): *Kierkegaard as Religious Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press.

- GUARDA, V. (1980): *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards*. Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim.
- HANNAY, A. (1991): *Kierkegaard (The Arguments of Philosophers)*. London: Routledge.
- HANNAY, A. (2003): *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*. London: Routledge.
- KIRMMSE, B. (1990): *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- MALANTSCHUK, G. (2003): *Kierkegaard's Concept of Existence*. Milwaukee: Marquette University Press.
- MALANTSCHUK, G. (1980): *The Controversial Kierkegaard*. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press.
- MAREK, J. (2010): *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga.
- MAREK, J. (2016): *Leporello*. Praha: Togga (v tisku).
- MIKULOVÁ-THULSTRUP, M. (2005): *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: CDK.
- PATTISON, G. – SHAKESPEARE, S. (eds.) (1998): *Kierkegaard: The Self in Society*. London: Macmillan Press.
- PERKINS, R. L. (1987): Introduction. In: Perkins, R. L. (ed.): *Sickness Unto Death. International Kierkegaard Commentary*. Macon: Mercer University Press, 1-4.
- PETKANIČ, M. (2014): K pojmu volby seba samého v Kierkegaardovom diele *Bud'-Alebo*. *Filozofia*, 69 (5), 388-398.
- ROHDE, P. P. (1969): Søren Kierkegaard: The Father of Existentialism. In Gill, J. H. (ed.): *Essays on Kierkegaard*. Minneapolis: Burgess Publishing Company, 6-30.
- SIMMONS, J. A. – WOOD, D. (eds.) (2008): *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics and Religion*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- STEWART, J. (2003): Introduction. In: Stewart, J. (ed.): *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. Berlin: Walter de Gruyter, 1-22.
- STEWART, J. (ed.) (2011): *Kierkegaard's Influence on Social Sciences*. Aldershot: Ashgate.
- STOCKER, B. (2014): *Kierkegaard on Politics*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- ŠAJDA, P. (2015): K situácii doby: Kierkegaardova verejnosť a Jaspersova masa. *Filozofia*, 70 (9), 726-735.
- VOSKANIAN, A. (2006): Der Begriff der Individualität bei F. Schleiermacher und S. Kierkegaard im Lichte der geistigen Situation der Nachmoderne. In: Cappelørn, N. J. (ed.): *Kierkegaard and Schleiermacher*. Berlin: Walter de Gruyter, 503-518.
- WALSH, S. (2009): *Kierkegaard. Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford: Oxford University Press.
- WESTPHAL, M. (2008): *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

---

Na vznik této publikace byla FHS UK poskytnuta Institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT– 2012). Výsledek programu PRVOUK P18 *Fenomenologie a sémiotika*.

---

Jakub Marek  
 Katedra obecné antropologie FHS UK  
 Fakulta humanitních studií  
 Karlova Univerzita v Praze,  
 U Kříže 8  
 158 00 Praha 5  
 Česká republika  
 e-mail: jakub.marek@email.cz