

Problém náboženského akozmizmu:

Buberova filozoficko-politická kritika Kierkegaarda

PETER ŠAJDA

ŠAJDA, P.: The Problem of Religious Acosmism: Martin Buber's Philosophical-Political Critique of Kierkegaard

In the inter-war period several disputes among religious German philosophers took place regarding the possible responses to the advancing secular collectivist ideologies. One of these debates was stirred up by the Jewish philosopher Martin Buber, who accused the Christian philosopher Søren Kierkegaard of religious acosmism and tried to demonstrate the inadequacy of his philosophical conception of Christianity for the socio-political crisis of the 1930s. At that time Germany saw a remarkable revival of interest in Kierkegaard's writings, which were broadly reflected in several influential philosophical and theological traditions. The paper outlines the historical-philosophical context of this intrareligious controversy. It also examines Buber's fundamental theses and shows, how the philosophical community responded to his way of portraying Kierkegaard.

Keywords: Philosophical anthropology – Philosophy of religion – Existentialism – Dialogical personalism – Religious acosmism

1. INTRARELIGIÓZNY SPOR O NÁBOŽENSTVO AKO KOREKTÍV: BUBER A KIERKEGAARD

Téma náboženstva a nihilizmu predstavuje zaujímavú tému nielen z pohľadu klasického sporu náboženstva a ateizmu o humanizmus, ale aj z pohľadu intrareligiόzneho sporu o autentickú formu náboženstva ako osobného a spoločenského korektívu. V druhom prípade sa vzájomná kritika náboženských myšlienkových paradigiem zvyčajne orientuje na lokalizáciu úpadkových a nihilistických prvkov, ktoré konkrétny ideový projekt robia neschopným realizovať ciele vlastné jeho náboženskej tradícii.

Oba zmienené spory majú prirodzenú tendenciu vyhrotiť sa v krízových obdobiach dejín, keď sa od názorových platforiem so zvýšenou nástojčivosťou očakávajú praktické riešenia a postoje. Jedným z takýchto kritických období nedávnych európskych dejín bolo medzivojnové obdobie Weimarskej republiky a národnosocialistického Nemecka, v ktorom boli náboženské i sekulárne

filozofie konfrontované s nástupom kolektivistických ideológií. V reakcii na spoločenský vývoj v Nemecku a Európe vzniklo v germanofónnom prostredí niekoľko významných intrareligióznych sporov, ktorých ohlas presiahol hranice Nemecka i danej dejinnej epochy. Iniciátorom jedného z nich bol židovský filozof Martin Buber, kľúčový predstaviteľ medzivojnového dialogického personalizmu.

Buberov protest proti antipersonalistickému kolektivismu je z pohľadu predkladanej štúdie zaujímavý najmä tým, že sa neobmedzoval na kritiku nihilistických črt sekulárnej politickej ideológie. Dôležitou otázkou, ktorú si Buber v súvislosti s expanziou nacizmu v Nemecku kládol, bolo, do akej miery súdobé náboženské filozofie a teológie dokážu sformulovať adekvátne korektív voči postupujúcej depersonalizácii vzťahov v spoločnosti. V tejto súvislosti Bubera prednostne zaujímala pozícia vplyvných kresťanských ideových paradigiem, ktoré boli pevne etablované v nemeckom verejnom diskurze.

Vo svojom programovom diele *Otázka na jedinca* (1936) [1] Buber túto otázku rozpracoval v konfrontácii s konkrétnymi kresťanskými mysliteľmi a predstavil ju ako akútny intrareligiózny spor. Hoci Buber explicitne reagoval na svojich súčasníkov – Carla Schmitta a Friedricha Gogartena – za ústredný predmet svojej kritiky si zvolil filozofickú pozíciu Sørensa Kierkegaarda. Opodstatnenosť Buberovej voľby spočívala najmä v tom, že Kierkegaard bol v danej dobe v Nemecku do veľkej miery „v móde“ a jeho koncepcia kresťanstva bola reflektovaná v niekoľkých smerodajných filozofických a teologických tradíciách. Kierkegaardova filozofia zažila v prvých dekádach 20. storočia v Nemecku výraznú renesanciu, pričom sa k jej dedičstvu hlásila početná skupina filozofov a teológov, ktorí zastávali široké spektrum často nezlučiteľných politických názorov: počnúc od Theodora W. Adorna a Paula Tillicha, až po Martina Heideggera a Emanuela Hirscha.

Buberov filozoficko-politický spor s Kierkegaardom o náboženstvo ako korektív tvárou v tvár nivelizujúcemu kolektivismu pokračoval aj po Buberovej emigrácii do Izraela v roku 1938. V rámci Buberovho autorského *korpusu* predstavuje jednu z dlhodobých tematických línií, ktoré si postupne získali značnú pozornosť medzinárodného publika z viacerých kontinentov. Aj tento fakt je dôkazom toho, že Buberova kritika Kierkegaarda nie je len mŕtvou kapitolou v dejinách filozofie, ale živou témou, ktorá oslovuje dodnes. Je to iste dané aj tým, že jadro sporu tvoria filozofické otázky, ktoré v mnohých ohľadoch prekračujú historický kontext, v ktorom boli pôvodne tematizované. Na druhej strane, práve prezentácia tohto kontextu môže napomôcť lepšiemu pochopeniu celkového zacielenia Buberovej produktívnej recepcie Kierkegaardových ideí.

2. HISTORICKO-FILOZOFICKÝ KONTEXT BUBEROVEJ RECEPCIE KIERKEGAARDA A OTÁZKA NÁBOŽENSKÉHO AKOZMIZMU

V dejinách recepcie Kierkegaardovho myslenia v germanofónnej filozofii a teológii predstavuje Martin Buber významnú postavu, ktorá citeľne ovplyvnila odborný diskurz o dánskom filozofovi. V polovici 30. rokov 20. storočia, keď Buber vstúpil na scénu akademických debát o Kierkegaardovi, nebol už Kierkegaard v Nemecku žiadnou novinkou. Po priekopníckych popularizátoroch Kierkegaardovho myslenia v 19. storočí, akými boli Georg Brandes [2] či Harald Høfding [3], sa v nemecky hovoriacom intelektuálnom prostredí objavilo viacero autorov, ktorí svojimi monografiami a článkami ďalej posilnili Kierkegaardovu filozofickú a literárnu pozíciu. Popri Rudolfovi Kassnerovi a Georgovi Lukácsovi, ktorých vplyvné štúdie vyšli v rokoch 1906 a 1911 ([4], [5]), zohral dôležitú úlohu najmä Theodor Haecker [6], ktorý v roku 1914 rozprúdil diskusiu o Kierkegaardovi v mienkotvornom rakúskom časopise *Der Brenner*.

Rozhodujúcim faktorom Kierkegaardovho prieniku do nemeckého intelektuálneho diskurzu sa však ukázala byť recepcia jeho diela v dialektickej teológii a rodiacej sa filozofii existencie, najmä v dielach Karla Bartha [7] a Emila Brunnera [8], resp. Karla Jaspersa [9] a Martina Heideggera [10]. V 20. a 30. rokoch 20. storočia sa reflexia Kierkegaardovej filozofie začala postupne presadzovať v ďalších dvoch vplyvných ideových tradíciách. Značný ohlas získala v medzinárodnej skupine katolíckych intelektuálov *Hochland*, ku ktorej okrem Theodora Haeckera patrili aj Romano Guardini [11] či Alois Dempf [12]. V prvej polovici 30. rokov sa dynamicky začalo rozvíjať aj vyrovnávanie sa s Kierkegaardom v prostredí neomarxizmu a Frankfurtskej školy, najmä v diele Theodora W. Adorna [13].

Hoci Buber poznal Kierkegarda už na prelome storočí,¹ jeho verejný vstup do debaty o jeho význame sa datuje do roku 1936, keď vychádza Buberovo

¹ Søren Kierkegaard patril v živote Martina Bubera k raným filozofickým vplyvom. Vo svojom pojednaní *K dejinám dialogického princípu* Buber uvádza, že Kierkegarda spoznal už ako študent ([14], 298) a v článku „A. M. a Constantin Brunner“ tento údaj spresňuje poznámkou, že s myslením dánskeho filozofa prišiel prvýkrát do kontaktu v roku 1897 ([15], 337). V tom čase mal mladý Buber 19 rokov a študoval na univerzitách vo Viedni a v Lipsku. Sylaby niektorých univerzitných kurzov, ktoré Buber navštevoval – napríklad Emila Reicha vo Viedni ([16], 31 – 2; 61 – 2) alebo Wilhelma Diltheya v Berlíne ([17], 157) – naznačujú, že Buberov skorý kontakt s Kierkegaardom sa udial na akademickej pôde. S Kierkegaardovým filozofickým odkazom sa Buber vyrovnával po celý život, čoho priamym dokladom je viac ako štyridsaťročný diapazón jeho diel *Obnova židovstva* [18], *Otázka na jedinca* [1], *Problém človeka* [19] a *Temnota Božia* [20]. Z Buberovej korešpondencie je zjavné, že počas niekoľkých desaťročí exten-

polemické filozoficko-politické dielo *Otázka na jedinca*. Práve v tomto diele Buber načrtol základnú líniu svojej odpovede na Kierkegaardovu náboženskú filozofiu, ktorej sa konzistentne pridŕžal aj vo svojich neskorších publikáciách. Ako predstaviteľ nábožensky orientovanej filozofie dialógu, ktorá sa vehementne usilovala o prekonanie dedičstva nemeckého idealizmu, stál Buber v súvislosti s Kierkegaardom pred zrejmovou filozofickou dilemou, ku ktorej potreboval zaujať stanovisko.

Na jednej strane bol Kierkegaard časťou filozofickej obce vnímaný ako kľúčový post-idealistický mysliteľ, ktorý v 20. storočí významne prispel k ukončeniu academickej nadvlády apersonalistického hegelovského idealizmu a napomohol nástupu filozofie existencie, ktorá sa orientovala na konkrétnosť a faktickosť jednotlivcej osoby. Na druhej strane sa Kierkegaardova koncepcia kresťanstva mnohým mysliteľom zdala byť natolko viazaná na interioritu, subjektivitu a transcendenciu, že zoči-voči nastupujúcim kolektivistickým ideológiám akoby strácala na spoločenskej relevantnosti. Buber si bol vedomý oboch „pólov“ Kierkegaardovho myslenia, pričom sa vo svojej reflexii rozhodol prednostne osvetliť druhý z nich. Urobil tak hneď vo svojom prvom diele venovanom Kierkegaardovi – v *Otázke na jedinca* – v ktorom do dôsledkov rozpracoval to, čo považoval za hlavný úpadkový element Kierkegaardovej filozofie: náboženský akozmizmus.

Buber nebol vo filozofickom a teologickom prostredí jediný, čo vyčítal Kierkegaardovmu radikálnemu kresťanstvu akozmizmus. Podobné postrehy a tézy možno nájsť na viacerých miestach u Jaspersa ([25], 15, 21, 22, 37), Guardiniho ([26], 210 – 215) i Adorna ([13], 31 – 32). Hoci presvedčenie o tom, že Kierkegaard v konečnom dôsledku sformuloval striktne privátnu filozofiu kresťanstva, ktorej chýba spoločenský a politický rozmer, nebolo v prvej polovici 20. storočia žiadnou raritou, predsa si Buber uvedomoval kontroverznosť tohto presvedčenia. V odbornej obci totiž existovali hlasy, ktoré zdôrazňovali fakt, že akozmická tonalita Kierkegaardových tvrdení je na iných miestach jeho diela kompenzo-

zívne diskutoval o Kierkegaardovi s mysliteľmi rôznej proveniencie: z filozofov možno spomenúť Georga Lukácsa ([21], 258 – 60), z teológov Karla Bartha ([22], 608 – 10) a Alberta Schweitzera ([22], 625 – 6; [23], 274 – 6), z psychológov Ludwiga Binswanger ([22], 613 – 4, 620 – 1; [23], 303) a z literátov Huga von Hofmannsthal ([23], 235 – 8) či správcu Kafkovej pozostalosti a jeho blízkeho priateľa Maxa Broda ([23], 87 – 9; [24], 472 – 3). Buberova recepcia Kierkegaardových myšlienok sa od začiatku vyznačovala výraznou ambivalenciou, ktorú cítil aj z jeho spomienok na študentské roky. V nej Buber poznamenáva: „Áno a nie [Kierkegaardovi] sa stali súčasťou mojej existencie“ ([14], 295). Toto ambivalentné prijatie malo však veľmi stabilný charakter: Buberovo pozitívne hodnotenie Kierkegarda i jeho kritika majú počas viac ako päťdesiat rokov trvajúcej aktívnej recepcie vysokú mieru konzistencie.

vaná silným akcentom na kresťanskú prax a intersubjektívnu angažovanosť jednotlivca v prospech *blížneho*. Buber sa preto rozhodol podporiť tézu o Kierkegaardovom akozmizme vhodným argumentačným základom, ktorý by zvýraznil nefunkčnosť Kierkegaardových riešení najmä v súvislosti so súdobou spoločenskou situáciou. Zmienená dualita v interpretovaní intersubjektívneho rozmeru Kierkegaardovej filozofie sa v plnej sile vrátila v reakciách na Buberov výklad Kierkegaarda, ktoré Bubera často pranierovali za selektívnosť a jednostrannosť.

V predkladanej analýze najprv stručne načrtnem Buberovo pozitívne prijatie Kierkegaarda, aby som následne predstavil to, čo vnímam ako dve hlavné Buberove námietky voči Kierkegaardovmu akozmizmu. Na záver v krátkosti zhrniem niekoľko tendencií odborného výskumu posledných desaťročí, aby som tak ilustroval pôsobenie buberovského obrazu Kierkegaarda v diskusiách v rámci medzinárodnej filozofickej obce.

3. POZITÍVNA RECEPCIA: KIERKEGAARDOVA RELACIONÁLNA ANTROPOLÓGIA

Ak by sme chceli stručne pomenovať prvok Kierkegaardovho myslenia, ktorý si Buber najviac cenil, mohli by sme ho bez väčšieho váhania označiť termínom *relacionálna dialogická antropológia*. Kierkegaardom navrhnutá antropológia predstavovala v polovici 19. storočia podľa Bubera dôležitú filozofickú inováciu a bola jasnou alternatívou voči dominantnému nemeckému idealizmu v jeho subjektívnej i objektívnej podobe.

Hoci z pohľadu dejín filozofie Kierkegaard čiastočne patrí do epochy nemeckého idealizmu, Buber zdôrazňuje, že sa od idealistických princípov v zásadných momentoch líši. Hegelov systém je u Bubera vnímaný ako taký, v ktorom dochádza „k tak radikálnemu odklonu od antropologického pýtania sa, aký sa v dejinách ľudského myslenia dosiaľ snáď ešte nevyskytol“ ([19], 348). Tento odklon, ktorý viedol k „vyvlastňovaniu konkrétnej ľudskej osoby... v prospech svetového rozumu [a] jeho dialektických procesov“ ([19], 348) Kierkegaard, podľa Bubera, zvrátil. Apersonálneho *ducha* i absolútne svetonosné *ja* nemeckého idealizmu nahradil aktuálnou – t. j. relacionálne podmienenou – osobou ([19], 391). S ohľadom na tento podstatný antropologický obrat Buber poznamenáva, že Kierkegaard „pochopil význam osoby ako žiadny iný mysliteľ našej doby“ ([19], 348).

Epochálny význam Kierkegaardovej relacionálnej antropológie spočíva síce podľa Bubera najmä v prekonaní nedialogických abstrakcií nemeckého idealizmu, no jej záber sa nevycherpáva v spore s idealizmom. Ako podotýka židovský filozof, Kierkegaardova antropológia dôsledne odmieta aj ďalšie ideové tradície, v ktorých zaniká konštitutívna vzťahová báza *ja* a *ty*. Jednou z nich je nábožen-

ský mysticismus, ktorý žiada sebanegáciu jednotlivca s cieľom zjednotenia sa s božským *Ty*, čo vedie k rozpusteniu *ja* v nedialogickom *unio mystica* ([1], 16). Druhou tradíciou, voči ktorej sa Kierkegaard vymedzuje, je individualizmus, ktorý v prvej polovici 19. storočia stelesňoval ateistický kritik nemeckého idealizmu Max Stirner. Hoci Buber oceňuje Stirnerovu deštrukciu idealistických abstrakcií, ktoré mali nahradiť interpersonálnu zodpovednosť a pravdu, podotýka, že Stirnerovým posledným slovom je abstraktné *ja bez ty*. Akákoľvek alterita je u Stirnera definovaná ako obyčajný podnet a nástroj sebakonstruktie *ja* ([1], 17 - 18), čo znemožňuje bytostný vstup *ja* do dialogického vzťahu s *ty*.

V opozícii voči mysticismu i individualizmu Buber poukazuje na Kierkegaardov koncept *jedinca* (*den Enkelte / der Einzelne*), ktorý vykladá ako bytostne relacionálny. Kierkegaardov jedinec predstavuje dynamickú, procesuálnu kategóriu, ktorá je chápaná ako *úloha a potencialita*: jedinec je osobou „ktorá nachádza seba samu“ ([1], 13). Táto kategória sa od idealistických, mystických a individualistických konceptov líši v tom, že kľúčová úloha „stať sa jedincom... nie je myslená sokratovsky: toto stávanie sa nemá za cieľ ‚správny‘ život, ale vstup do vzťahu“ ([1], 31). Keďže takýto vzťah u Kierkegarda počíta s reálnou osobnou alteritou, možno ho, podľa Bubera, chápať ako skutočne dialogický. Pre Kierkegarda je základnou paradigmou dialógu relácia medzi jedincom a Bohom.

Jedinca, ktorého existenciálna pravda je zakotvená v tom, že nachádza seba samého vo vzťahu, stavia Kierkegaard do ostrého protikladu voči „davu,“ ktorý označuje za „nepravdu“ a predstavuje ako nedynamické *Sosein* bez stávania ([1], 14). Buber taktiež podčiarkuje skutočnosť, že Kierkegaardovi ide o koncept pravdy, ktorý prekračuje čisto noeticky ponímanú pravdu. Dokumentuje to Kierkegaardovým tvrdením, že „pravda je pre jedinca len tam, kde ju generuje konaním,“ t. j. kde ju potvrdzuje životom ([1], 96). Takéto zrežazenie je pre Bubera nepochybniteľným znakom toho, že ľudská pravda je priamo napojená na zodpovednosť konkrétnej osoby, ktorá má jasne identifikovateľný vzťahový rozmer.

Všetko toto sú v Buberovom videní zásadné akcenty, ktoré ani v kritických časoch 20. storočia nestratili svoju relevanciu. Napriek ich platnosti však Buber podrobuje Kierkegaardov koncept jedinca zásadnej revízii, keďže v najdôležitejších ohľadoch tento koncept, podľa Buberovho úsudku, zlyhal.

4. NEGATÍVNA RECEPCIA: KIERKEGAARDOV NÁBOŽENSKÝ AKOZMIZMUS

Nedostatočnosť a historické zlyhanie Kierkegaardovho konceptu ilustruje Buber na dvoch príkladoch, ktoré sú zaujímavé tým, že nepochádzajú z 19. storočia, ale z prostredia Buberovej vlastnej doby. Jeden z nich má prevažne politickú povahu, druhý filozofickú.

V oboch prípadoch lokalizuje Buber v zásade tú istú príčinu, ktorá sa v rozličných oblastiach prejavuje odlišnými symptómami. Spoločný „patologický“ prvok Buber diagnostikuje ako *akozmickú relacionalitu*: relacionalitu, ktorá vylučuje *bytosť* vzťah k svetu a predovšetkým k *svetu ľudí*. V doslove k *Dialogickému princípu* Buber vystihuje túto relacionalitu týmto tvrdením: „Kierkegaard síce požaduje, aby človek konal ako jediniec aj vo svojom vzťahu k blížnemu, tento vzťah však nie je bytosťným vzťahom v prísnejšom slova zmysle“ ([14], 294).

Jediný pomer jedinca k druhému, ktorý sa realizuje holisticky a bez obmedzenia, je jeho vzťah k Absolútnu, t. j. k Bohu. Tento vzťah Buber klasifikuje nielen ako *výlučný*, ale aj ako *vylučujúci*, pretože všetky ostatné vzťahy releguje „do ríše nebytosťnosti“ ([1], 31).

Na podporu svojho prísneho ortielu nad Kierkegaardom cituje Buber výrok z Kierkegaardovho posmrtno publikovaného pojednania *Jedinec*, kde sa uvádza: „Každý sa má do vzťahu s „ostatnými“ púšťať len opatrne, bytosťne rozprávať iba s Bohom a so sebou samým“ ([1], 31). U Kierkegaarda sa teda čitateľ stretáva s jedincom, ktorý síce vníma svet a vzťahuje sa k ľuďom, no v konečnom dôsledku je jeho správanie akozmické a anantropické ([14], 296).

4.1 Politické následky náboženského akozmizmu

Hoci sa Buberovo dielo *Otázka na jedinca* v úvodných kapitolách javí ako čisto filozofické vyrovnávanie sa s kategóriou jedinca, v závere má jednoznačne charakter politického manifestu, ktorý podčiarkuje nevyhnutnosť jedinca pre obdobie 30. rokov, ktorému dominujú politické skupiny. Tento jediniec však už nie je jediniec Kierkegaardov, ale transformovaný jediniec Buberov.

Historicko-politické zlyhanie Kierkegaardovho konceptu možno v krátkosti zhrnúť do tézy, že Kierkegaardov nábožensky koncipovaný jediniec *nepredstavuje nebezpečenstvo* pre hegemonisticky ladenú kolektivistickú paradigmu 30. rokov. Hoci Kierkegaard správne pochopil niekoľko kľúčových antropologických problémov a v určitých ohľadoch dokázal korigovať vybočenia svojej doby, predsa podľa Buberovej mienky nevyužil príležitosť zadefinovať zodpovedne žijúceho jednotlivca ([1], 75).

Buber zdôrazňuje, že Kierkegaardov náboženský akozmizmus sa v sociopolitickej rovine prejavuje v tom, že dánsky filozof dve dôležité sféry intersubjektivity klasifikuje ako sekundárne či dokonca škodlivé. Prvou z nich je *manželstvo*, druhou to, čo Buber označuje termínom *celok verejnosti* alebo *res publica* ([1], 50 - 52).

Buber vychádza z presvedčenia, podľa ktorého pre Kierkegaarda bytosťný pomer s Bohom predpokladá zrieknutie sa akéhokoľvek iného bytosťného vzťahu. Toto zrieknutie sa stáva „referenčným bodom duchovného súradnicového systému, v ktorom sa hodnota každého bodu odvodzuje od tejto premisy“ ([1], 47).

Manželstvo a *res publica* sú pre Bubera úzko spojené, pretože práve prostredníctvom manželstva, v jeho bytostnej podobe, jednotlivec vstupuje do bytostného vzťahu k „svetu“, či presnejšie: k celku verejnosti ([1], 51). Z tejto perspektívy interpretuje Buber Kierkegaardovo zrieknutie sa manželstva s Reginou Olsen a jeho akcentovanie Kristovho celibátu ako v konečnom dôsledku zrieknutie sa vzťahu k celku verejnosti, základnému politickému útvaru alterity ([1], 52).

Pre Kierkegaardu predstavuje spoločenstvo verejnosti buď bezvýznamný faktor pre formáciu náboženského vzťahu jedinca, alebo faktor negatívny v prípade, že ohrozuje autonómnosť náboženskej sféry ([1], 56). To ho vedie ku kontrapozícii jedinca a politiky a k označeniu celku verejnosti termínom „dav“, ktorý ostáva permanentným nositeľom nepravdy, pretože programovo neguje jedinca. Proti takejto radikálnej redukcii celku verejnosti Buber vehementne protestuje námietkou, že Kierkegaard absolutizuje jednu z degenerovaných foriem verejnosti ([1], 49 - 50) a prezentuje ju ako všeobecne platný stav.

Kierkegaardova téza, že kategória jedinca má byť „politike tak protikladná, ako je to len možné“ ([1], 50), sa podľa Buberovej mienky zakladá na nepochopení povahy interpersonálneho spoločenstva a má za následok, že náboženský jedinec vo svojej izolovanosti stráca akýkoľvek politický význam. Tento fakt je o to smutnejší, že Kierkegaard by inak vedel ku kríze súčasného človeka povedať veľa významného. Kríza Buberovej doby totiž spočíva v tom, že sú spochybnené dve základné veličiny: *osoba* a *pravda*, z ktorých prvá podlieha kolektivizácii a druhá politizácii ([1], 93, 95). Aj keď ide o jednoznačne kierkegaardovské témy, koncept akozmického náboženského jedinca ponúka iba privátne riešenie, ktoré vylučuje politickú angažovanosť a robí tak verejnú nábožensky motivovanú konfrontáciu a korekciu súdobých spoločenských tendencií v podstate nemožnou.

Buberov politicky angažovaný jedinec, ktorý vychádza zo vzťahu s kozmicky angažovaným Bohom, sa preto javí ako oveľa väčšia výzva pre moderné kolektivismy, ktoré ľudskú osobu chápu iba ako odvođeninu. Týmto kolektivismom môže byť Kierkegaardov jedinec takpovediac ľahostajný, keďže s nimi nevstupuje do konfrontácie. Voči Buberovmu jedincovi musí však kolektivistická paradigma čo najrozhodnejšie „vystúpiť a musí sa ho pokúsiť raz a navždy eliminovať“ ([1], 75).

Buberova politicky orientovaná kritika Kierkegaardu nebola inšpirovaná výlučne tragickým vývojom 30. rokov 20. storočia. Ku Kierkegaardovi sa Buber vracia aj po druhej svetovej vojne, keď polemizuje so známym pojmom *teleologickej suspenzie etického*, ktorý v diele *Bázeň a chvenie* rozpracoval Kierkegaardov pseudonym *Johannes de silentio*. Buber tento koncept kriticky recipuje v diele *Temnota Božia* publikovanom v roku 1952.

Základná otázka nastolená Kierkegaardom v diele *Bázeň a chvenie* sa týka toho, či vo vzťahu k absolútnemu *telosu* existuje možnosť teleologickej suspenzie etického a či príbeh z biblickej knihy Genézis o Abrahámovej obete jeho syna Izáka možno takto interpretovať. Podobne ako v *Otázke na jedinca*, aj v tomto prípade nejaví Buber záujem o Kierkegaardovu vlastnú dobu a jej problémy. Nekladie si otázku, ako súvisí Kierkegaardov koncept etického s Hegelovým pojmom mravnosti (*Sittlichkeit*) alebo s Kantovou, príp. Lessingovou koncepciou etiky, ktoré pre Kierkegaarda predstavovali dôležité referenčné štruktúry. Namiesto toho Buber konštatuje, že v jeho vlastnej dobe „suspenzia etiky v karikovanej podobe vyplní ľudský svet“ ([20], 592), (čes. 148): falošné politické absolútna zo Západu i Východu, sprava i zľava, požadujú od mladých a nevinných obetu toho najvzácnejšieho ([20], 592), (čes. 149). Kierkegaardov výklad Abrahámovho príbehu a jeho akozmická koncepcia jedinca sú v *Temnote Božej* opäť uvádzané ako príklad toho, že náboženský akozmizmus nedokáže ponúknuť reálne riešenia pre sociopolitické problémy 20. storočia.

Kierkegaardom podčiarknutú etickú dilemu biblického príbehu vníma Buber iba ako zástupný problém: skutočný problém sa podľa neho prejaví vtedy, keď Abraháma pochopíme ako substitúciu kierkegaardovského *jedinca* a Izáka ako substitúcia toho, čoho sa má jedinec zriecť. Vzťah jedinca k Bohu sa aj v tomto prípade ukáže ako *vylučujúci* a akozmický, keďže ich vzájomná komunikácia prekračuje všeobecné, pre svet záväzné etické hodnoty a zákony ([20], 589), (čes. 143 - 144). Vo svojej kritike Kierkegaardovho konceptu suspenzie etického Buber tiež nastoluje otázku, ktorú v dvoch svojich dielach spomenul už Kant: odkiaľ berie jedinec istotu, že k nemu prehovára hlas Boží a nie hlas niekoho, kto tento hlas verne imituje? Napriek tomu, že Kierkegaard uvádza niekoľko kritérií rozlišovania, zlyháva podľa Bubera v tom, že oslabuje hlavné kritérium, jednotu etiky a náboženstva ([20], 589), (čes. 144).² Tým sa otvára priestor pre politických „moločov“ súčasnosti, ktorí hlas Absolútna úspešne napodobňujú, požadujú obetu Izáka pre svoje politické ciele ([20], 592), (čes. 148 - 149). Kierkegaardov náboženský korektív tak opäť vďaka svojej akozmic-

² Túto kritiku Buber uvádza už vo svojej skoršej eseji „Láska k Bohu a láska k blížnemu“ [27] napísanej v rokoch 1940 - 1943. V tomto diele Buber prezentoval kontrapozíciu Kierkegaardovho a chasidského prístupu k náboženstvu a etike, k láske k Bohu a láske k blížnemu. Voči Kierkegaardovej pozícii, ktorú Buber charakterizoval ako exkluzivistický bytostný vzťah k Bohu ([27], 865), postavil chasidskú koncepciu, ktorá síce z pedagogických dôvodov hlása primát etiky a lásky k blížnemu ([27], 869), no v konečnom dôsledku usiluje o jednotu etiky a náboženstva, lásky k človeku a lásky k Bohu ([27], 871, 876).

kej povahe neumožňuje efektívnu konfrontáciu s politickými ideológiami, ktoré cielene asimilujú jednotlivú osobu a negujú jej sebarozvoj.

4.2 Filozofické následky akozmizmu: Heideggerov monologický pobyt

Politicky orientovanú kritiku Kierkegaardovej akozmickej kategórie náboženského jedinca Buber v období druhej svetovej vojny rozšíril o (historicko-)filozofickú dimenziu. Urobil tak v cykle svojich prednášok na Jeruzalemskej univerzite, ktoré v roku 1947 publikoval vo forme súborného pojednania *Problém člověka*. V tomto diele konfrontuje Buber čitateľa s náčrtom dejín ľudského ducha, v ktorom lokalizuje cyklus období osamelosti. Človek sa podľa tejto vízie dejín opakovane ocitá tvárou v tvár svetu, ktorý sa mu odcudzil, a hľadá takú podobu bytia, ktorá by nebola zahrnutá do sveta a mohol by sa s ňou stykať ([19], 397 - 398), (čes. 92). Podľa Bubera sa tento dejinný cyklus vyznačuje tým, že každá osamelosť je „studensia, tvrdšia než tá predchádzajúca“ a záchrana z nej je ťažšia ([19], 398), (čes. 92).

Hoci sa Kierkegaardov akozmickej jedinca so svetom styka iba opatrne a v obmedzenej miere, nachádza sa v bytostnom vzťahu k alterite, ktorú chápe ako Boha. Takýto postoj je však podľa Bubera cudzí viacerým vplyvným filozofickým smerom raného 20. storočia. Súdobá filozofia, s ktorou sa Buber konfrontuje, si osvojila Nietzscheho tézu o smrti Boha, čím osamelého človeka svojej doby odkázala výlučne na intímny pomer k sebe samému. Tento ateistický akcent Buber vníma ako konštitutívnu súčasť toho, čo nazýva „situačnou základňou Heideggerovej filozofie“ ([19], 398), (čes. 92).

Aj keď Buber interpretuje Kierkegaardovu antropológiu ako *relacionálnu* a *teologickú*, jednoznačne nástojí na tom, že práve táto antropológia pripravila pôdu pre vznik individualistickej fenomenologickej antropológie raného 20. storočia ([19], 387 - 388, 391), (čes. 81 - 82, 85). V tejto súvislosti Buber hlavnú pozornosť venuje Heideggerovej antropológii, ktorej koncepciu *monologického pobytu* predstavuje ako sekularizáciu Kierkegaardovho náboženského jedinca ([19], 409, 417), (čes. 104, 112). To, čo oboch mysliteľov z Buberovej perspektívy jednoznačne spája, je práve spoločná črta akozmizmu: ani u Kierkegaardovho, ani u Heideggerovho nemožno vzťah k druhému človeku označiť za bytostný. Kierkegaardova *láska k bližnému* a Heideggerova *starostlivosť (Fürsorge)* sú podľa Bubera iba zdanlivo dialogické pojmy ([19], 409, 414 - 415), (čes. 103, 109 - 110). Nielenže vo svete týchto mysliteľov nebadáť žiadne skutočné ľudské *ty*, nejestvuje u nich ani žiadne bytostné *my*.

Absenciu bytostného ľudského spoločenstva ilustruje Buber pomocou zretazovania pojmu „dav“ u Kierkegaardovho a pojmu „ono sa“ u Heideggerovho, ktoré vníma ako príbuzné ([19], 407 - 409, 415), (čes. 102 - 104, 110). Oba filozofi sa

vyrovnávajú s pomerom jedinca k neosobnému zástupu ľudí, k „davu“, k „ono sa“, ktorý interpretujú ako východziu pozíciu, „ktorá musí byť prekonaná, aby sa dospelo k autentickému ‚bytiu sebou‘“ ([19], 415), (čes. 110). Hoci Buber vníma toto úsilie ako v základe legitímne, vymanenie sa zo zástupu preňho v žiadnom prípade nepredstavuje posledné slovo, keďže – ako podotýka – „iba pravá spolupatričnosť“ skutočne vyslobodzuje z „ono sa“ ([19], 413), (čes. 108).

Svojím anantropickým postojom k jednotlivému človeku a k ľudskému spoločenstvu teda Heidegger nasledoval Kierkegaardov akozmizmus. V čom však Kierkegaardu nenasledoval, je vzťah k Bohu. Práve v tomto Heideggerovom posune sa materializuje postupná dejinná intenzifikácia ľudskej osamelosti a práve toto je Heideggerov rozhodujúci krok smerom k monologizmu. Heidegger totiž odstraňuje posledný dialogický prvok Kierkegaardovej antropológie – a čo je rovnako dôležité – nenahradzuje ho ničím iným ([19], 417), (čes. 112). S pojmom Boh sa z filozofickej antropológie vytráca aj posledná možnosť bytostného vzťahu k alterite. Z pohľadu predkladanej analýzy je však najdôležitejším faktom to, že v Buberovej optike bola cesta k monologickému pobytu jednoznačne pripravená Kierkegaardovým náboženským akozmizmom.

5. RECEPCIA RECEPCIE: ODPOVEĎ VÝSKUMU

Je pochopiteľné, že Buberova prezentácia Kierkegaardu ako mysliteľa náboženského akozmizmu vyvolala v nasledujúcich desaťročiach vášnivé diskusie a polemiky. Medzi najzaujímavejšie patria, podľa môjho názoru, najmä dve z nich: diskusia medzi židovskými, resp. izraelskými mysliteľmi a diskusia medzi odborníkmi na dielo Sørensa Kierkegaardu.

U židovských mysliteľov povojnového obdobia, u ktorých ide o *myslenie po holokauste*, sa možno niekedy stretnúť s ešte ostrejšou kritikou Kierkegaardu ako u samého Bubera. K takýmto autorom patrí Emil Ludwig Fackenheim, podľa ktorého striktného verdiktu je „Kierkegaardov nekompromisný individualizmus... v príkrom kontraste so židovskou vierou“ ([28], 27).

Aj Buberova politicky orientovaná kritika Kierkegaardu získala medzi židovskými mysliteľmi v povojnovom období svojich nasledovníkov. Ako príklad možno uviesť článok Haima Gordona v časopise *Shofar*, v ktorom autor obhajuje tézu, že Kierkegaardova koncepcia suspenzie etického poskytuje iba minimálnu inšpiráciu pre moderný boj za spravodlivosť [29].

Ešte zaujímavejšou je však skutočnosť, že u židovských a izraelských mysliteľov možno konštatovať prekvapivo silnú tendenciu k apológii Kierkegaardu. Najvýznamnejšie dielo, ktoré túto tendenciu dokumentuje, pochádza z pera jedného zo zakladateľov izraelskej filozofie – Shmuela Huga Bergmana. Ten sa vyrovnáva s Buberovou kritikou Kierkegaardu vo svojom diele *Dialogical*

Philosophy: From Kierkegaard to Buber [30]. Keďže obaja filozofi, Bergman i Buber majú v Izraeli početnú základňu nasledovníkov, pokračuje polemika medzi ich konkurenčnými interpretáciami Kierkegaarda až do dnešného dňa ([31], 33).

Významný prínos predstavujú tiež textovo-kriticky orientovaná apologetika Kierkegaarda od Jacoba L. Haleviho [32] alebo v hebrejčine publikovaný článok Roberta Perkinsa v pamätnom zborníku k 100. výročiu narodenia Martina Bubera, ktorý vydala Univerzita Bena Guriona v Negeve [33].

Nemenej komplexná je diskusia vo vedeckej obci, ktorá sa špecializuje na odborný výskum Kierkegaardovej filozofie. Popri dielach zameraných prevažne apologeticky; dielach, ktoré podrobujú Buberu „technickej“ kritike, a dielach, ktoré sa usilujú zviditeľniť príbuznosti medzi oboma mysliteľmi, existujú aj práce, ktoré dávajú v mnohých ohľadoch Buberovi za pravdu. Zaujímavé na odborníkoch, ktorí za týmito prácami stoja, je najmä to, že pri oveľa širšej a hlbšej znalosti Kierkegaardovho diela, dospievajú k podobným zisteniam ako Buber a požadujú korektív Kierkegaardovho korektívu ([34], viii).

Nech už pravý filozofický obraz Kierkegaarda vyzerá akokoľvek, uvedené polemiky sú dôkazom toho, že Buberovo obvinenie Kierkegaarda z náboženského akozmizmu sa dotklo citlivého bodu. Hoci sa Buberova kritika v niektorých ohľadoch javí ako nespravodlivá, selektívna a anachronistická – a celkom iste nevystihuje celého Kierkegaarda – otvoril Buber diskusiu, ktorá prekročila rámec jeho priamej kritiky. Rozsah literatúry, ktorá z tohto intrareligiózneho sporu vzišla, má však vo svojej podstate paradoxnú povahu – je totiž dokladom toho, že idea kierkegaardovského jedinca s Buberovou pomocou získala značný vplyv na *kozmos*.

LITERATÚRA

- [1] BUBER, M.: *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin: Schocken 1936.
- [2] BRANDES, G.: *Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild*. Leipzig: Barth 1879.
- [3] HØFFDING, H.: *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart: Frommann 1896.
- [4] KASSNER, R.: Sören Kierkegaard / Aphorismen von Rudolf Kassner. In: *Die neue Rundschau*, zv. 1, 1906 (máj), s. 513 - 543.
- [5] LUKÁCS, G.: Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen. In: *Die Seele und die Formen. Essays*. Berlin: Fleischel 1911, s. 61 - 90.
- [6] HAECCKER, T.: *Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*. München: I. F. Schreiber 1913.
- [7] BARTH, K.: *Der Römerbrief*, 2. vyd., München: Kaiser 1922.

- [8] BRUNNER, E.: Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard. Vortrag vor der Kantgesellschaft in Utrecht, Dezember 1923. In: *Zwischen den Zeiten*, zv. 2, 1924, č. 6, s. 31 - 46.
- [9] JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer 1919.
- [10] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer 1927.
- [11] GUARDINI, R.: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards. In: *Hochland*, zv. 24, č. 7, 1927, s. 12 - 33.
- [12] DEMPFF, A.: *Kierkegaards Folgen*. Leipzig: Hegner 1935.
- [13] WIESENGRUND-ADORNO, T.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933 (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, zv. 2).
- [14] BUBER, M.: Zur Geschichte des dialogischen Prinzips (Nachwort) [1954]. In: *Werke*. München: Kösel & Lambert Schneider 1962 - 1964, zv. 1.
- [15] BUBER, M.: A. M. und Constantin Brunner. In: *Ost und West*, zv. 12, 1912, č. 4, stĺpce 333 - 338.
- [16] REICH, E.: *Henrik Ibsens Dramen. Sechzehn Vorlesungen*. Dresden and Leipzig: E. Pierson's Verlag 1894.
- [17] DILTHEY, W.: Allgemeine Geschichte der Philosophie. In: *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914ff., zv. 23.
- [18] BUBER, M.: Die Erneuerung des Judentums. In: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening 1916 [1911], s. 57 - 102.
- [19] BUBER, M.: Das Problem des Menschen. In: *Dialogisches Leben*. Zürich: Gregor Müller 1947 (česky *Problém člověka*. Praha: Kalich 1997).
- [20] BUBER, M.: Von einer Suspension des Ethischen. *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* [1953]. In: *Werke*, München: Kösel & Lambert Schneider 1962 - 1964, zv. 1, s. 138 - 144 (česky *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad 2002).
- [21] KARÁDI, É., FEKETE, É. (eds.): *Georg Lukács Briefwechsel 1902 - 1917*. Stuttgart: Metzler 1982.
- [22] SCHAEDELER, G. (ed.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1972 - 1975, zv. 2 (1918 - 1938).
- [23] SCHAEDELER, G. (ed.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1972 - 1975, zv. 3 (1938 - 1965).
- [24] SCHAEDELER, G. (ed.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1972 - 1975, zv. 1 (1897 - 1918).
- [25] CZAKÓ, I.: Karl Jaspers: A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: STEWART, J. (ed.): *Kierkegaard's Influence on Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Section II, vol. 9). Aldershot: Ashgate 2011 (zatiaľ v rukopise).

- [26] GUARDINI, R.: *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. Leipzig: Verlag Jakob Hegner 1935.
- [27] BUBER, M.: Gottesliebe und Nächstenliebe. In: *Werke*. München: Kösel & Lambert Schneider 1962 - 1964, zv. 3.
- [28] BEYRICH, T.: Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham? Jüdische Kierkegaard Lektüren: Buber, Fackenheim, Levinas. In: *Judaica*, zv. 57, 2001, s. 20 - 40.
- [29] GORDON, H.: A Buberian Critique of Kierkegaard's „Fear and Trembling“. Implications for Leadership and Fighting Evil. In: *Shofar*, zv. 15, č. 3, 1997, s. 86 - 96.
- [30] BERGMAN, S. H.: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Jerusalem: Bialik Institute 1974 (anglicky: prel. Arnold A. Gerstein, Albany: State University of New York Press 1991).
- [31] GOLOMB, J.: Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem. In: *Kierkegaard's International Reception*. Tome III, *The Near East, Asia, Australia and the Americas*, ed. by Jon Stewart, Aldershot: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research, Sources, Reception and Resources*, vol. 8).
- [32] HALEVI, J. L.: *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Søren Kierkegaard*, Ph.D. Thesis, Hebrew Union College and Jewish Institute of Religion 1959.
- [33] PERKINS, R. L.: Buber and Kierkegaard. A Philosophic Encounter. In: GORDON, H. a BLOCH, J. (eds.): *Martin Buber. A Centenary Volume*. New York: KTAV 1984, s. 275 - 303 (pôvodne v hebrejčine v roku 1981).
- [34] CONNELL, G. B., EVANS, C. S.: Introduction. In: CONNELL, G. B., EVANS, C. S. (eds.): *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. New Jersey: Humanities Press 1992.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/0168/08.