

НАУЧЕН ЖИВОТ

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

SØREN KIERKEGAARD A POJEM VEREJNOSTI *

Dalimír Hajko

Dr., Prof., Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University
(Nitra, Slovachyna)

Oprávnenie hovoriť o Sørenovi Kierkegaardovi z pohľadu náuky o spoločnosti je možno z viacerých hľadísk diskutabilné. Má Kierkegaardovo učenie nejaký význam z aspektu teórie spoločnosti, vypovedá niečo k zákonom vývoja a najmä štruktúry spoločnosti? Je iba čistou špekuláciou alebo je relevantné ako východisko posudzovania spoločenského konania a postojov jednotlivca? Je využiteľné aj v inej historickej situácii, povedzme z hľadiska chápania a vysvetľovania koordinácie a regulovania činnosti členov istej konkrétnej spoločnosti?

Otázku možno naformulovať ešte aj inak, napríklad takto: Ak by sme povedali, že Kierkegaard oddelil morálku od historických a spoločenských skutočností, „odhistorizoval“ chápanie jednotlivca a vytrhol ho zo sociálnych väzieb (najmä preto, aby zdôraznil jeho nezastupiteľnú výlučnosť a jeho osobnú zodpovednosť pred Bohom), pripúšťame, že takýto jednotlivec prežíva problémy spoločnosti ako problémy priamo súvisiace s jeho vlastnou existenciou? Alebo aj takúto súvislosť medzi individuálnym vedomím a spoločenskou situáciou z Kierkegaardovho pohľadu odmietame?

Ponúka sa nám v tejto súvislosti ešte ďalšia otázka: môžeme zároveň jedným dychom tvrdiť, že Kierkegaardove názory na ľudskú pospolitosť, názory ktoré reflektujú otázky explicitnej a implicitnej kultúry národa a spoločnosti, prípadne ktoré si všímajú otázky jazyka a komunikácie ako prostriedku výmeny informácií medzi ľuďmi, ako aj mnohé ďalšie ním nastoľované problémy z tejto a príbuzných oblastí, majú alebo nemajú význam z pohľadu všeobecnej teórie spoločnosti? Boli alebo neboli, sú alebo nie sú takéto postoje sociologicky relevantné?

Pravdaže, hovoriť o sociológii v období Kierkegaardovho života možno nanajvýš ako o špekulatívnej filozofii spoločnosti, o politickej vede (v tých intenciách, ako ju chápal Saint-Simon: „*science politique*“), prípadne o špekulatívnej filozofii dejín, ktorá najmä z metodologického hľadiska ešte neniesla základné znaky sociologických postupov, ako ich poznávame v neskorších obdobiach a v súčasnosti. Søren Kierkegaard vo svojich prístupoch k spoločnosti opisoval a využíval predovšetkým psychologické a kultúrne determinanty spoločenskej situácie. Jeho výklad sociálnych javov mal najmä psychologické pozadie spestrené niektorými kulturologickými aspektami, v tomto zmysle bol teda pomerne jednostranný a nesystémový. Každá snaha po systéme však, ako vieme, vyvolávala v Kierkegaardovi razantnú vlnu odporu. O všeobecnej prípadne aplikovanej sociológii môžeme teda u Kierkegarda hovoriť vždy len s výhradami, výstižnejšie by azda bolo používať termín sociálna psychológia alebo jednoducho „názory na spoločnosť“ alebo názory na „život spoločnosti“.

Génius a improvizátor

Kierkegaard vstúpil na pole takto chápanej filozofie spoločnosti, ktorá sa uňho do vysokej miery prekrývala najmä so sociálnou psychológiou a iba minimálne so sociológiou v dnešnom užšom

chápaní, cez vrátka literatúry: kritikou – v dobe svojho vydania úspešného – románu Hansa Christiana Andersena (1805 – 1875) *Improvizátor (Improvisatoren)*, ktorý patrí k ranej a dnes už menej známej tvorbe svetoznámeho autora (vyšiel prvý raz roku 1835): v rozsiahlej recenzii sa však Kierkegaard nesústredil v prvom rade na literárne kvality alebo slabosti Andersenovej prózy, nenapadol v prvom pláne literárnu formu recenzovaného diela, ale prejavil sa predovšetkým ako glosátor problémov života spoločnosti, a to zo stránky sociálnej, psychologickkej, politickej a komunikačnej. Sústredil sa v neposlednom rade na spoločenský kontext pôsobenia silnej osobnosti a jej postavenia voči mase, voči davu. Vo svojej úlohe málo zhovievavého recenzenta Kierkegaard ostro zaútočil najmä na Andersenovo chápanie génia ako mimoriadnej osobnosti výnimočných kvalít a geniality ako javu, ktorý je síce výlučný, nádherný a obdivuhodný, ale práve preto podľa Andersena potrebuje špecifické podmienky pre svoj ďalší rozvoj, potrebuje zabezpečiť stálu ochranu zvonka, vyžaduje osobitnú záštitu poskytovanú inými ľuďmi, proste chce ideálne, ničím nerušené predpoklady pre svoju prácu...

Na základe takejto predstavy dánsky romantik a neprekonateľný rozprávkár vytváral vo svojom prvom románovom diele vlastnú koncepciu „sklenikového“ génia žijúceho vo vytrhnutosti zo spoločenských procesov, nachádzajúceho sa v relatívnej izolovanosti od okolitého sveta a jeho znepekujúcich prejavov; to všetko preto, aby mohol v príjemnej odlúčenosti od triviálnych problémov každodenného života vychutnávať tvorivú slobodu a rozvíjať svoj talent, síce na prospech všetkých, na prospech celého ľudstva, ale ako egocentrický solitér.

Génus, tvrdil naproti tomu Kierkegaard, by mal byť presvedčivo energický a rozhodný, mal by rázne kráčať vpred napriek všetkému, čo mu stojí v ceste, navzdory všetkým mysliteľným prekážkam, mal by byť ako búrka, ako povichrica. Génus sa podľa Kierkegarda musí uplatniť aj bez akéhokoľvek sprostredkovania, za každých okolností, bez pomoci iných ľudí, dokonca niekedy aj proti nim, výlučne silou svojej fascinujúcej myšlienkovkej aktivity. Len tak dokáže formovať aj kvality ostatných ľudí a v konečnom dôsledku celú spoločnosť.

Génus by teda od spoločnosti nemal byť izolovaný, ale mal by byť jej motorom, jej hnacou silou, jej mozgom, jej centrálnou nervovou sústavou. Mal by iniciovať nové procesy i nové spory smerujúce k hľadaniu nového stavu už jestvujúceho spoločenského organizmu, vedúce k zmene nudnej každodennosti na „dobu revolučnú“. Ale on sám by mal byť silný predovšetkým v sebe samom. Geniálny človek však v spoločnosti – ktorá sa riadi poväčšine celkom inými kritériami a uznáva iné hodnoty ako on sám – často tápe, je neistý, bezradný a neraz zmätený. Jeho vzorec správania sa často líši od noriem akceptovaných väčšinou. V pomere k všeobecnému kontextu života býva od samého začiatku svojho pôsobenia „dezorientovaný a odkázaný na paradox; nad týmto obmedzením si môže aj zúfať, lebo ním sa podľa jeho úsudku všemocnosť mení na bezmocnosť, a tá ho vedie k hľadaniu démonického zadostučinenia. Následkom toho sa nevyzná ani Bohu ani ľuďom, nábožensky sa v láske k Bohu neupokojuje¹ Jeho nepokoj je sprievodným javom kreativity.

Génus by mal byť slobodný v zmysle Kierkegaardovej predstavy o slobode ako slobode konkrétneho jednotlivca s jeho zodpovednosťou voči Bohu, ale aj s jeho osobnou túžbou po láske k iným ľuďom. Jedinečný osud génia sa tvorí na priesečníku slobody, viery a nádeje. Opakom génia sú podľa Kierkegarda „docenti“. Keď sa v našej dobe ozvú slová: „súdme“ ľudí „podľa výsledku“, hneď vieme, poznamenáva filozof, s kým máme česť. „Tak totiž hovorí početný ľud, ktorý jedným slovom nazvem docenti. Žijú spokojne vo svojich myšlienkach, majú v dobre organizovanom štáte stále zamestnania a zaistenú budúcnosť. Medzi nimi a otrasmi života ležia stáročia, ba tisícročia; nemusia sa báť, že by sa im mohlo niečo príhodiť – čo by na to povedala polícia a noviny? Ich životným zamestnaním je posudzovať veľké postavy, a posudzovať ich podľa výsledku. Takýto postoj voči veľikánom vyjadruje povážlivú zmes pýchy a úbohosti; pýchy preto, lebo sa cítia byť povolani k tomu, aby hodnotili, a úbohosti, lebo ani v

¹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění (Dialektická lyrika)*. Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení). Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 92.

najmenšom nepovažujú svoj vlastný život za spriaznený so životom veľikánov.“¹

Kierkegaardovi nikdy nešlo o pojmovo presné vymedzenie problematiky. Aj tento Kierkegaardov postoj a jeho názory na genialitu mali viaceré zhodné črty s titanizmom byronovského typu a približujú sa skôr literárnemu videniu skutočnosti než k jej mysliteľskému, filozofickému postihnútiu pomocou pojmového myslenia: tak by sme ho mohli na prvý pohľad hodnotiť, pravda, ak by sme nebrali do úvahy skutočnosť, že obidva prístupy od seba treba podľa Kierkegaarda striktne oddeľovať. Kierkegaardove názory však nezostávali iba na povrchu skutočnosti, vždy sa snažili postihnúť zložitú štruktúrovanosť vzťahov medzi človekom a svetom, ktorý ho obklopuje.

Možno povedať, že dôkazom tejto snahy sú aj dva relatívne samostatné texty (*Doba revolučná* a *Súčasnosť*); sú teoretickými, esejisticky ladenými črtami venovanými úskaliam spoločenského života a problémom súvisiacim s charakterovými postojmi jeho aktérov. Nájdem ich v Kierkegaardovom veľkom spise *Literárna recenzia*² a osobitne ich pripomínam preto, lebo aj slovenskí obdivovatelia a znalci Kierkegaardovho diela ich poznajú už vyše štyridsať rokov z českého prekladu Miloslava Žilinu pod spoločným názvom *Současnost*.

Spomenuté dve črty dokazujú nielen to, že Søren Kierkegaard uviedol do európskeho filozofického povedomia také pojmy ako úzkosť, strach, osamotenosť, paradox, existencia, zúfalstvo – ale aj skutočnosť, že jeho myslenie bolo *filozofickým* hodnotením doby, v ktorej on sám žil a situácie každého jednotlivca, ktorý sa v nej ocitol. Hodnotenie sociálneho prostredia mu vynieslo označenie „teoretik“ (či skôr „analytik“ alebo „kritik“) spoločnosti. Medzi sociológov alebo sociálnych filozofov (prípadne sociálno-psychologických mysliteľov) v širokom význame týchto pojmov ho však aj niektorí súčasní autori vyslovene zaraďujú. Za „sociológa“ Kierkegaarda jednoznačne považuje napríklad americký historik filozofie a filozof náboženstva – a bývalý prezident americkej *Søren Kierkegaard Society* – Merold Westphal v štúdiu o vzťahu Kierkegaarda a Hegela³ a s podobným postojom sa stretávame aj v autorovej staršej práci o Kierkegaardovej kritike rozumu a spoločnosti.⁴

Morálka v historickej skutočnosti

Jedine úprimne zanietený, vrúcny postoj vyplývajúci z pocitu individuálnej výlučnosti umožnil Kierkegaardovi formulovať ironickú a zároveň duchaplnú kritiku dánskej meštiackej spoločnosti deväťnásteho storočia, ktorej život, mravné postoje a správanie predstavujú hlavnú tému Kierkegaardom recenzovanej Andersenovej knihy: dánskeho mysliteľovi nemožno ani v tomto prípade vyčítať pokusy o kompromis, ale ani snahu o pokrytecké zjednocovanie nezjednotiteľného; jeho názory boli predchnuté odporom voči hegelianizmu, najmä voči hegelovskému chápaniu protikladov. (Napríklad revolučná doba, ktorá je podľa Kierkegaarda bytostne zanietaná, nezrušila vraj zásadu kontradikcie, a preto vždy dôjde k nejakému riešeniu, nech zvolí akúkoľvek cestu, na rozdiel od postojov väčšiny ľudí – osobitne „docentov“ - žijúcich v Kierkegaardovej opatrníckej súčasnosti, ktorá je paušálne hodnotená negatívne.)

V Kierkegaardovom texte sa stretávame so zásadným stanoviskom, podľa ktorého morálka je vždy oddelená od historickej a spoločenskej skutočnosti. Z hľadiska hodnotenia spoločenskej situácie a hľadania nástrojov na jej zvládnutie Kierkegaardovo rozhodné „buď – alebo“ vyjadrovalo zreteľnú neochotu ku kompromisu, principiálne vylučovalo jeho možnosť, prípadne aj schopnosť sa k nemu dopracovať. Mravné hodnoty sú autentické a dôsledne oddelené od reálií spoločenského života. Nijaká historická a spoločenská situácia nemôže podľa Kierkegaarda ovplyvniť rozhodnú

¹ Ibid., s. 54.

² Prvé vydanie v roku 1846

³ Westphal, M.: Kierkegaard and Hegel. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴ Westphal, M.: *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon – Atlanta – Savannah : Mercer University Press, 1987.

povinnosť zaujať k nim rozhodný a jednoznačný postoj: musíme sa vyjadriť buď – alebo. Buď ich budeme bezvýhradne rešpektovať alebo sa ich zriekneme.

Kierkegaard odmietol odpovedať na otázku, či pri riadení spoločnosti môžeme v niektorých, osobitne vymedzených prípadoch pristúpiť ku kompromisu. Správa vecí verejných, ktorá sa v teoretickej rovine dotýka aj sociológie, však nemôže existovať bez kompromisu, podobne ako nie je bez neho ani politika a diplomacia. Pravdaže, ak sa pohybuje v priestore politiky, verejnej správy alebo diplomacie, ťažko možno označiť základný rozmer nášho života ako náboženský. A o tento najvyšší stupeň ľudských možností išlo Kierkegaardovi predovšetkým. On sa podľa neho treba usilovať aj v rámci spoločenského života.

Náboženská dimenzia života človeka nie je pre nijakú spoločnosť irelevantná. Miera organizovanosti náboženských postojov človeka – a to bez ohľadu na skutočnosť, či ide o ateistov, agnostikov alebo hlboko nábožensky veriacich jednotlivcov – má v každej spoločnosti rozhodujúci vplyv na začlenenie týchto osôb do sociálnych štruktúr. Ani po vyše storočí sa názory moderných sociálnych psychológov nezmenili: „Vysoko organizovaných“⁵ možno opísať ako ... osoby, ktoré vedome uznávajú a prijímajú silné a slabé stránky ako súčasť seba samých. «Menej vysoko organizované» na druhej strane ... sú osoby, ktoré ako časť seba samých prijímajú len to, čo je dobré a potláčajú alebo obmedzujú to, čo je zlé.»⁶

Prevládajúci typ vzťahu človeka k Bohu je aj podľa Kierkegaarda rozhodujúci a určujúci pre vnútorné duchovné usporiadanie a organizáciu spoločnosti, pre plnenie jej životne dôležitých funkcií. Nemožno ho však nijakým spôsobom a nijakým bežným nástrojom sprostredkovať, takže cirkev v zmysle inštitúcie – tvrdil Kierkegaard – je v konečnom dôsledku ako organizátor a arbiter správnosti a usporiadania spoločenského života do istej miery zbytočná, ba niekedy až máťuca ustanovizeň. Takisto oficiálna a inštitucionalizovaná teologická filozofia je vo svojej podstate falošná a pre človeka s ozajstným náboženským charakterom (ktorý Kierkegaard hodnotí najvyššie) celkom bez praktického významu: protestantské učenie o samospasiteľnosti viery tu bolo dovedené do (azda aj trochu nečakaných) dôsledkov.

Na rozdiel od objektivismu, intelektualizmu a racionalizmu nemeckej klasickej filozofie kladie Kierkegaard dôraz na ľudskú existenciu v jej osamotenosti a výlučnosti, vnútorný život človeka-jednotlivca považuje za rozhodujúci a východiskový pri budovaní akéhokoľvek pohľadu na svet. Individualizmus je však neobyčajne široký pojem a môže sa rovnako spájať s prejavmi mámomyselnosti a egoizmu ako aj s abstraktným presvedčením o potrebe slobody a nezávislosti pre jednotlivcov i sociálne skupiny alebo celé národy. U Kierkegaarda je individualizmus predovšetkým triumfom senzibility a ideovým nasmerovaním, ktoré orientuje náboženské obrozenie v intenciách získavania novej mravnej sily a pocitu ľudskej dôstojnosti. Preto aj tie Kierkegaardove texty, ktoré na prvý pohľad sledujú iba výsostne náboženské ciele a sú odtrhnuté od každodenného praktického života danej pospolitosti, skrývali v sebe – aspoň v konečnom dôsledku – potenciú ďalekosiahleho vplyvu na spoločenské a politické ideály. Príkladom je Abrahám, ktorému „viera otvorila budúcnosť“ a mohol sa stať slobodným.⁷

Vydíme z poznania, že Kierkegaard stavia do ostrého protikladu revolučnej doby, obdobia prevratných zmien, a dobu, v ktorej žil. Vyzdvihuje „čin“, prípadne „revolučný čin“ ako protiklad „abnormálnej rozumnosti“, uprednostňuje „bytostnú zanieťenosť“ pred sklonom „podopierať svoju kolísavosť najprv rôznymi úvahami, ktoré oŕukávajú cestu, a potom zas rozmanitými úvahami, ktoré prehodnocujú to, čo sa stalo.“⁸

Z týchto slov môžeme vyčítať nielen odpor k malomeštiackemu opatrníctvu, k priemernosti

⁵ ...jednotlivcov z hľadiska náboženských postojov.

⁶ Krech, D. – Crutchfield, R. S. – Ballachey, E. L.: Človek v spoločnosti. Základy sociálnej psychológie. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1968, s. 237.

⁷ Králik, R.: Kierkegaardův Abrahám. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013, s. 60.

⁸ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 13.

a zároveň „suverenite“ tých, ktorých označuje ako „docentov“, ale môžeme si všimnúť aj vyzdvihovanie chápania bezprostrednosti, ktoré má takrečeno metafyzický charakter: Kierkegaardom vysoko cenená „bezprostrednosť“ v postoji k životným zmenám súvisí v rozhodujúcej miere s otázkou úprimného prežívania vzťahu k okoliu, či už pozitívneho alebo negatívneho; iba v takomto prežívaní sa prejavuje vernosť jednotlivca sebe samému, inými slovami jeho ľudská dôstojnosť a mravná sila, iba ono môže slúžiť ako východisko zo zadúšajúcej nivelizácie, ktorá znamená víťazstvo abstrakcie nad jednotlivcami. Revolučná doba má prednosť v tom, že je „bytostne zanietená“, že jej bezprostrednosť znamená „návrat prírodných pomerov, protichodných skostnatenému formalizmu, ktorý stratil pôvodnosť etična, a tak sa stal akýmsi zvetraným pozostatkom, úzkopsrým mravom.“¹

Rozumnosť, racionalitu stavia Kierkegaard do protikladu k „schopnosti chcieť“ – a nazdáva sa, že rozumové uvažovanie vylučuje schopnosť individua „zanietene konať“: vedie k stavu, v ktorom sa jednotlivec „neodváža stáť mlčanlivo na svojom poslaní, stáť slobodne a radostne na podstavci hrdého činu, ale je vpredu i vzadu obklopený húfom úvah, pre ktoré na čin ani nevidí“. Kierkegaard chápal svoju súčasnosť ako rozumový vek, ako reflexívnu dobu, ktorej chýba bytostné zanietenie a všetky dočasné vzplanutia vôle a ich prejavy majú iba prechodný a nepodstatný charakter; bola to podľa Kierkegarda doba neschopná činu, príliš pasívna a príliš uvážlivá a čo je najhoršie, ťažko z nej bola hľadať východisko: „...Ak sa dá o revolučnej dobe povedať, že poblúdila, o súčasnosti možno povedať, že sa dostala do úzkych“, naliehavo tvrdil Søren Kierkegaard. „Súčasnosť je dobou bytostne rozumovou a nezanietenu, a preto zrušila výsadu kontradikcie... V porovnaní s dobou zanietenu môžeme o nezanietenej, ale reflexívnej dobe vôbec povedať: že získava na extenzite, čo stráca na intenzite.“² Teda nijaký kompromis, nijaké hľadanie „spoločnej reči“ a „spoločnej cesty“ prípadne kolektívneho „konsenzu“ - určite nie, lebo vždy a zásadne iba strohé „buď – alebo“, disjunkcia, rozčlenenie, dôsledná kontradikcia.

Kompromis bolo však v dobe pokojného života rozvíjajúcej sa meštackej spoločnosti ťažko možné celkom vylúčiť; dá sa povedať, že bol nevyhnutný: „revolučná zanietenosť“ by mohla narúšať stabilné prostredie žičlivé a vhodné pre tvorivú prácu vo vede a v umení, mohla by v krajnom prípade viesť až k totálnemu chaosu (ako vždy počas revolúcií), mohla by rozbiť ťažko sformované sociálne väzby, na ktorých sa postavila budova spoločnosti. A tá sa rozvíjala predovšetkým extenzívne, aby vytvorila materiálnu základňu azda aj pre neskoršie intenzívne pochody, pre revolučné zmeny, ktoré by napokon pretvorili aj jej podstatu. „Revolučná zanietenosť“ by pravdepodobne bolo cudzorodým prvkom v spoločnosti, ktorá preferovala evolučný vývin, pokojný priebeh spoločenských udalostí. Súčasťou takéhoto vývinu býva aj zmysel pre kompromis.

Kierkegaard sa takisto nikdy nestotožnil s názorom, že intenzite musí predchádzať extenzívnosť. Čin, rozhodný a zmysluplný čin, potrebuje svoje pevné a zmysluplné východisko, nevyplýva z prázdnoty, ani nemôže na prázdnotu reagovať. Predchádzať mu musia práve tie úvahy, pre ktoré spočiatku „na čin ani nevidí“. Keby sa však v čine prejavila rozhodnosť jednotlivca predčasne, keby nereagovala na konkrétnu spoločenskú situáciu, bola by to neadekvátna reakcia, nebol by to čin revolučný. Okamih činu musí nastať naozaj v správnom „okamihu“, teda vždy vo chvíli, keď čin jednotlivca môže reálne splniť svoje spoločenské poslanie. Inak by bol len prázdny gestom, nič nehovoriacou pózou zúfalca. Posolstvo vyznieva pôsobivo iba v tej chvíli, iba v tom okamihu, ktorý bol pre čin predurčený.

Jednotlivec v Kierkegaardovom chápaní je síce osamotený, nie je však izolovaný od iných jednotlivcov. Žije obkolesený anonymnou masou. Do jej usporiadania a do jej aktivít musí vniesť zmysel silné individuum – „génus“, ktorý prežil svoje utrpenie, strávil svoje zúfalstvo, pretavil ho do schopnosti činu. Prostredie iných anonymných individuí je pre silného jednotlivca katalyzátorom jeho činov. Bez tohto prostredia by aj to najväčšie vzopätie ducha strácalo svoj konečný zmysel. Silné individuum sa o okolitý svet zaujíma, chce mu ukázať cestu. Jeho gesto nie je samoučelné

¹ Ibid., s. 12.

² Ibid., s. 46.

nekončí v sebe samom; presahuje do anonymnej masy, aby tvorilo modelovú situáciu, aby bolo vzorom. Veď prečo by vznikala aj tvorba samotného Sørensa Kierkegaarda, ak nie preto, aby pre iných vypovedala o individuálnom zúfalstve, vrúcnosti a čine, o ich zmysle a poslaní v širšom než len individuálnom chápaní. Kierkegaard sa nerozpakuje hromžiť na úroveň spoločnosti, na úroveň spoločenského života v jeho dobe, na úroveň tých, ktorí ho majú naplňať vyšším zmyslom. Nerobí to preto, aby sa izoloval od svojich súčasníkov, robí to preto, aby k nim, práve k týmto „druhým“, k tomuto tárajúcemu davu prenikla zvesť o správnom konaní, o správnej viere. Je to výzva predovšetkým zasahujúca jednotlivcov vnútorný život, ale je to výzva, ktorá ho zároveň presahuje.

Anonymné táranie ako znak doby

V súvislosti s Kierkegaardovou charakteristikou biedy svojej doby treba spomenúť jeho anticipáciu dvoch myšlienok filozofov dvadsiateho storočia – Heideggera a Merleau-Pontyho. Ide o skutočnosť, ktorá sa do centra pozornosti úvah kierkegaardovských bádateľov dostáva skôr zriedkavejšie, je však z hľadiska našej témy nesporne zaujímavá. Súvisí najmä s jazykom ako nástrojom odovzdávania a vzájomnej výmeny myšlienok, skúseností a názorov medzi ľuďmi.

V tejto súvislosti si pripomeňme v prvom rade Heideggerov pojem „táranie“ (*das Gerede*), ktorý má v Kierkegaardovom diele svojho pozoruhodného predchodcu: reprezentuje totiž podobne ako u Heideggera súčasť priemernej každodennosti „docentov“, nevýraznej vonkajškovosti, fádnosti, tuctovosti a myšlienkovvej povrchnosti, ktorú Kierkegaard označuje súhrnným názvom „verejnosť“: „Verejnosť je všetko a nič, je tou najnebezpečnejšou a zároveň tou najmizernejšou zo všetkých mocností; menom verejnosti je možné hovoriť k celému národu, a predsa je verejnosť menej než jediný i sebanepatnejší skutočný človek.“³ Človek je skutočný, verejnosť skutočná nie je. Verejnosť je amorfná vo svojich charakteristických črtách, neidentifikovateľná, bez vlastnosti, je bez vnútorného života. Zatiaľ čo človek alebo národ sa môže podľa Kierkegaarda zmeniť, dokonca až tak, že stratí svoju identitu, že sa o ňom dá povedať „už to nie je on“, verejnosti v Kierkegaardovom chápaní takéto „riziko“ nehrozí; aj keby sa absolútne zmenila k svojmu pravému opaku, bola by stále len verejnosť.

Verejnosť je popretím princípu individuality, je neautentickou existenciou človeka, abstraktnou nivelizáciou, ktorá je nepriateľská voči výnimočným jedincom. Kierkegaard prirovnáva túto abstraktnú nivelizáciu k samovznieteniu ľudského pokolenia spôsobenému trením, ku ktorému podľa neho dochádza všade tam, kde chýba výlučnosť individuálnej vnútornosti, bohatstvo duševného života jednotlivcov. S istými drobnými výhradami možno povedať, že „verejnosť“ predstavuje meštiactvo Kierkegaardovej doby, je synonymom pre obmedzenosť „buržujov“ či pre „buržujstvo“ ako sociálnu vrstvu. „Buržujstvo je duchaprázdnosť, determinizmus a fatalizmus sú zúfalstvom ducha; duchaprázdnosť je pravdaže aj zúfalstvo. Buržujstvu chýba akákoľvek definícia ducha; vystačí s pravdepodobnosťou, v ktorej však možnosť predsa len zaujíma hoci aj nepatrné miestečko, ale chýba možnosť k zameraniu sa na Boha. Či už je buržujom hostinský z výčapu alebo predseda vlády, úplne mu chýba fantázia a zo skúsenosti má triviálne chápanie toho, ako to vo svete chodí, čo sa zvyčajne dá očakávať a ako to vždy dopadne. Takto stráca seba samého i Boha, lebo k zameraniu na seba i na Boha treba, aby fantázia človeka vyzdvihla vyššie než do výrazového okruhu pravdepodobnosti; z neho ho musí vytrhnúť, musí ho naučiť dúfať a báť sa, lebo musí prekročiť možné *quantum satis* ľudskej skúsenosti. Ale buržuj fantáziu nemá, odmieta ju a nenávidí ju.“⁴

Meštiaci, prípadne „buržujovia“ sú nositeľmi triviálnej ideológie, ktorú na teoretickej úrovni formulujú „docenti“, ktorí sa s malichernou zaujatosťou vrtajú vo veciach vyžadujúcich si vrúcny prístup a rázny čin. Meštiactvo predstavujú ľudia, ktorí nie sú schopní priznať sa ani k svojim vlast-

³ Ibid.

⁴ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění (Dialektická lyrika). Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení)*. Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 147.

ným ideálom ani k svojej viere. Hanbia sa za svoje city, hanbia sa sami za seba, pritom však ochotne a bez váhania posudzujú názory a skutky iných. „Je pravda,“ pýtal sa Kierkegaard na charakter svojich súčasníkov (ale tento jeho názor má podstatne širšiu platnosť bez časových obmedzení), „že súčasné meštiactvo – ktoré nebudem súdiť slovom, ale činom – skutočne je takým výkvetom, ako si to o sebe myslí?“¹ Tejto vrstve príslušníkov každej spoločnosti chýba podľa Kierkegarda možnosť, aby sa prebrala z prázdnoty ducha, aby precitla k činu. Ostáva jej iba zúfalstvo, bez ohľadu na to, či sa jednotlivcom, ktorí k nej patria, darí po materiálnej stránke lepšie alebo horšie.

Typickou súčasťou tohto málo priťažlivého sveta verejnosti je tárание, prázdne a bezobsažné rozhovory, ktoré naplňajú každodennosť ľudí, ktoré utápajú človeka v tupej fádnoti prázdnych slov, ale aj v neschopnosti mlčať. Na priamu otázku, čo to vlastne znamená tárať, Kierkegaard odpovedal: „Je to zrušenie zanietenej disjunktívnej diferenciácie medzi mlčaním a rozprávaním. Len ten, kto vie bytostne mlčať, dokáže bytostne hovoriť, len ten, kto vie bytostne mlčať, vie bytostne konať. Mlčanie je zvnútornením. Tárание anticipuje bytostné rozprávanie, prejav reflexie predstihuje a tým oslabuje konanie... Táravosť profituje z extenzity: môže tárať o všetkom možnom a nemusí ani prestávať. Keď jedinici nie sú v pokojnej striedmosti, v radosnej spokojnosti, v náboženskej zvnútornenosti pohrúžení do seba, ale ponorení v reflexii, tápu okolo a hľadajú jeden druhého; keď nijaká veľká udalosť nezviaže konce nití jednomyselnosťou, akú môže vyvolať len katastrofický zvrät: zavládne táravosť...“²

Ako o jedno storočie neskôr Heideggerovo „das Gerede“ (spolu so zvedavosťou a dvojsmyseľnosťou) tvorilo základ sveta, ktorý nemá pre človeka nijaký bytostný zmysel, tak aj Kierkegaardov výraz „tárание“, „táravosť“ je základom sveta, v ktorom nemá miesto silná individualita, sveta, ktorý charakterizuje neistota a zbytočnosť z hľadiska sebarealizácie človeka. Subjektom tohto sveta je jednotlivec pohltý úzkosťou, osamotenosťou a strachom pred smrťou. Jednotlivec, ktorý nie je schopný vytvoriť projekt svojej existencie a riadiť sa ním.

V rozmedzí týchto úvah Kierkegaard inicioval ďalšiu myšlienku, ktorá výrazne zarezonovala opäť až v polovici dvadsiateho storočia. Je to myšlienka anonymného subjektu, ktorý participuje na svete tárания. Túto myšlienku Martin Heidegger zahrnul do svojich známych úvah o neosobnom „sa“ („das Man“) a Merleau – Ponty ju v prispôsobenej podobe rozpracoval v pojme anonymného ja („Je anonyme“). Podľa Mauricea Merleau – Pontyho ak „anonymné ja je zosobnený subjekt, ktorého bytie je bytím tela a splyva so životom mojich očí, mojich rúk, mojich uší, ktoré patria môjmu prirodzenému ja“³, transcendentálne alebo reflektívne ego je bytie, ktoré je založené na vnemovej aktivite všeobecne.

Kierkegaard bol nútený konštatovať, že „v dnešnej dobe sa dá s ľuďmi skutočne hovoriť, a je treba uznať, že ich výroky bývajú neobyčajne rozumné, pritom však rozhovor vzbudzuje dojem, akoby sa tu hovorilo s anonymom.“⁴ Výroky takéhoto človeka môžu byť často protikladné, pritom to však nikoho neruší, lebo v anonymnom prostredí sa rozhovor produkuje tak, ako sa v továrni z hndrového odpadu vyrába papier. Nie je to „osobná ľudská reč“, tvrdil Kierkegaard; a nebudeme ďaleko od pravdy, keď povieme, že súvislosť s Heideggerovou charakteristikou človeka, ktorý sa sám sebe odcudzil stratou svojho autentického bytia a s Merleau-Pontyho úvahami o „nepriamej reči a hlasoch ticha“, nie je vôbec náhodná. Pripomína to aj nasledujúci citát z rozsiahlej úvahy Sorena Kierkegarda v spise Literárna recenzia o románe anonymného autora Dva veky: „Výrok, ktorý v uvedenom románe prednesie komerčná radcová Wallerová o démonickom, je veľmi pravidivý, a predsa tá práve v okamihu, keď hovorí, pôsobí dojmom, akoby bola iba anonymom, kolovrátkom, hracou skrinkou. Výroky sú dnes tak objektívne, ich dosah je tak všeobsiahly, že nakoniec je celkom ľahostajné, kto ich

¹ Ibid., s. 44.

² Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 51 – 52.

³ Merleau – Ponty, M.: Oko a duch a jiné eseje. Praha: OBELISK, Nakladatelství umění a architektury, 1971, s. 125

⁴ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 59.

vyslovuje, čo je situácia ktorá so zreteľom na ľudskú reč navlas zodpovedá konaniu kvôli princípu.⁵ Opäť si dovoľím pripomenúť Mauricea Merleau – Pontyho a jeho názor, že slovo nie je prostriedkom v službe vonkajšieho cieľa, ale má v sebe svoje vlastné pravidlo použitia, svoju morálku, svoj pohľad na svet, takisto ako gesto nesie niekedy v sebe celú pravdu určitého človeka.

Takéto odsúdenie rozumu, či lepšie povedané rozumárstva, aké spomína v Literárnej recenzii, považoval Kierkegaard za nevyhnutné vysloviť v rámci svojho hodnotenia doby a v intenciiach kritiky spoločnosti, v ktorej žil. Svoju súčasnosť, súčasnosť svojej spoločnosti, chápal ako bytostne rozumový vek bez prítomnosti vášne, ktorú chápal ako nevyhnutnú podmienku činu. Súčasnosc' spoločenstva, v ktorom žil, vnímal ako reflexívnu dobu, ktorej chýba bytostné zanietenie a všetky dočasné vzplanutia vôle a ich prejavy majú iba prechodný a nepodstatný charakter; bola to podľa Kierkegarda doba neschopná činu, príliš pasívna a príliš uvážlivá, ale čo je najhoršie, ťažko z nej bolo hľadať reálne východisko: „ak sa dá o revolučnej dobe povedať, že *poblúdila*, o súčasnosti možno povedať, že sa *dostala do úzkych*“, píše Kierkegaard. V Chorobe k smrti zasa usudzuje, že „naša doba by potrebovala ironicko-estetickú nápravu, a možno je to jediná vec, ktorej sa jej nedostáva, lebo jej zrejme ani nenapadne na niečo také ani pomyslieť.“⁶ Ironicko-estetická náprava by azda postupne priviedla ľudí našej doby k vyššiemu etickému chápaniu každodenného života.

Keď čítame Kierkegaardovu Literárnu recenziu a najmä jej druhú časť s názvom Súčasnosc', úvahu z hľadiska celkového významu autorovho diela možno ani nie druhoradého významu, možno nás bude pokúšať otázka, aký vlastne – a či vôbec – majú pre nás myšlienky obsiahnuté v tejto práci zmysel, aké poslanstvo vyplýva z názorov a postojov do nej vložených: je to skutočne iba svedectvo vnímavého ducha o filisterstve a malosti jedného dejinného obdobia a jedného pomerne malého národa? Je to azda oná ťažko napodobniteľná atmosféra Kierkegaardových rovnako literárnych ako aj teoretických prác, ktorá zanecháva v čitateľovi taký hlboký dojem? Alebo je to účinok zvrchovane umeleckej formy a estetickej úrovne jeho diel? Či pôsobenie vnútornej jednoty ich formy a obsahu alebo sugestívneho majstrovstva v narábaní s jazykom?

Postoj k verejnosti ako skúšobný kameň

Nazdávam sa, že popri všetkých týchto nepopierateľných prednostiach nemožno zabudnúť ani na ďalšiu, azda najpodstatnejšiu výhodu mysliteľovho postoja, a to na Kierkegaardovo úsilie o postihnutie správneho postoja jednotlivca v určitej konkrétnej historickej situácii a – po druhé – snahu o objasnenie pojmu orientovanosti jednotlivca v dobách, v ktorých sa strácajú majáky význačných postáv a ideí, ktorých boli nositeľmi a jednotlivci čoraz intenzívnejšie prežívajú pocit, že sú obklopení sebauspokojujúcou šedivosťou priemeru a abstraktnosťou equality. Takéto vnímanie doby bolo blízke Kierkegaardovi a jeho rovesníkom, ale nepochybne nie je vzdialené ani súčasnému čitateľovi jeho diela.

Pohľad Sørensa Kierkegarda na problémy spoločnosti a doby, v ktorej žil, má svoje jednoznačné etické koreláty. Kľúčovými pojmami sociologického diskurzu sú pojmy verejnosť ako popretie individuality a neautentická existencia človeka, verejnosť, ktorá je amorfná a reprezentuje anonymné ja. Postoj k verejnosti je skúšobným kameňom nášho prejavu vo vzťahoch k iným: charakterizuje ho alebo táranie alebo mlčanie, jeho výsledkom je doba revolučná, zanietená alebo doba nezanietená. Kierkegaard k týmto problémom pristupoval bez toho, aby uznával možnosť kompromisu v otázkach verejného života. Rozhodujúcim je vždy vnútorný život jednotlivca, ktorý je základňou pre postoje a činy týkajúce sa spoločnosti.

Z podobných názorov a pocitových stavov vyrastalo Kierkegaardovo prežívanie zúfalstva osamoteného jednotlivca (v Kierkegaardovom prípade podmienené a umocnené i osobnými pred-

⁵ Ibid., s. 60.

⁶ Kierkegaard, S. Bázeň a chvění (Dialektická lyrika). Nemoc k smrti (Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení). Praha: Nakladatelství SVOBODA – LIBERTAS, 1993. s. 191.

pokladmi), ktoré napokon vyúsťuje v hľadani „nekonečnej spásy v bytostnosti religiozity.“¹ To je ten slávny kierkegaardovský skok, ktorý vyplýva z osudovej osamotenosti každého človeka, živí sa ňou, ale chce ju zároveň permanentne prekonávať. Takýto skok človek dokáže uskutočniť iba za cenu prežitia vnútorného nepokoja a úzkosti.

Myšlienky o zúfalstve a samote patria bezpochyby k najvplyvnejším častiam filozoficko-náboženského a literárneho diela Sorena Kierkegaarda; na nich budujú existenciálne filozofie, ony sú zdrojom inšpirácie a filozofickým pozadím nejedného umeleckého diela súčasnosti a nedávnej minulosti.

*** The article is published in autor's edition**

*** Статья публикуется в авторской редакции**

© ***Dalimír Hajko***

¹ Kierkegaard, S.: Současnost. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 65.