

Milan Petkanič: Kierkegaardov koncept subjektívnej pravdy

in: *Čistota srdca - Acta Kierkegaardiana*, vol. 1., Ed.: C. Diatka, R. Králik.

Nitra: FF UKF, 2007. ISBN 978-80-8094-195-6, s. 171-194

„... ide o to nájsť pravdu, ktorá je pravdou pre mňa, nájsť ideu, pre ktorú by som bol ochotný žiť a umrieť...“

(Kierkegaard)

Otázka pravdy hrá v myslení Sørensa Kierkegaarda – tak ako u väčšiny filozofov – ústrednú rolu. Kierkegaardova odpoveď na túto veľkú otázku (nielen) filozofického myslenia je však celkom netradičná a vskutku originálna. Najkomplexnejšie ju Kierkegaard zodpovedá vo svojom centrálnom diele *Uzatvárajúci nevedecký dodatok k Filozofickým fragmentom* (1846), kde formuluje svoju zásadnú myšlienku: „**Subjektivita je pravda**“ („Subjektivitet er Sandhed“). Toto napohľad trochu provokatívne tvrdenie, vypovedajúce o inom, alternatívnom prístupe k otázke pravdy, než na aký sme si v dejinách myslenia zvykli, predstavuje východiskovú tézu jeho konceptu subjektívnej pravdy. Napriek tomu, že táto téza patrí medzi tie najdôležitejšie a najcitovanejšie z celej Kierkegaardovej filozofie, často zostáva celkom nepochopená a tým vydaná napospas možným dezinterpretáciám. Cieľom tejto štúdie je preto pokúsiť sa o správne porozumenie a náležitý výklad Kierkegaardovho pojmu subjektívnej pravdy; pričom s ohľadom na obmedzený rozsah vyhradený príspevkom pre tento zborník tu opomenieme niektoré aspekty týkajúce sa tohto problému – napr.: nábožensky ladené Kierkegaardove úvahy o vzťahu medzi pravdou, cestou a životom, či tému „pravdy jednotlivca“ v pomere k „nepravde davu“¹.

1. Subjektivita je pravda

Pojem „subjektívnej pravdy“ (a jej zodpovedajúcej „subjektívnej reflexie“) stavia Kierkegaard do ostrého kontrastu k pojmu „objektívnej pravdy“ (ktorej zase zodpovedá „objektívna reflexia“): „Ak je otázka o pravde vznesená objektívne, je pravda reflektovaná objektívne, ako predmet, ku ktorému sa poznávajúci jedinec vzťahuje... Ak to, k čomu sa vzťahuje, nie je nič než pravda, pravdivosť, potom je subjekt v pravde. Ak je otázka po pravde vznesená subjektívne, reflexia je subjektívne upriamená na povahu vzťahu jedinca; pokiaľ je **ako** tohto vzťahu v pravde, potom je jedinec v pravde, i napriek tomu, že sa takto vzťahuje k nepravde.“² Zatiaľ čo v objektívnej reflexii je pravda objektom, a preto niečím subjektu vonkajším, v subjektívnej reflexii je pravda „osvojením“, „vnútrajškovosťou“, „subjektivitou“. V druhom prípade sa teda dôraz kladie na spôsob, ktorým si osvojujeme pravdu: „spôsob osvojenia si pravdy je práve pravdou“³ – ako to tvrdí sám Kierkegaard. Takže podstata subjektívneho postoja k pravde je v tom, **ako** sa má subjekt k pravde – k objektu, ktorý by mohol byť dokonca i nepravdou. To potom znamená, že primárne nezáleží na tom, či je objekt (na ktorý sa pýtame otázkou: **čo?**) pravdou alebo ilúziou, ale akcent leží na vášni, ktorú subjekt prechováva k danému objektu. „Objektívne sa záujem sústreďí iba na myšlienkový obsah, subjektívne na vnútrajškovosť. V jej maxime je toto vnútorné *ako* vášňou nekonečna; a vašeň nekonečna je pravda. Ale vašeň nekonečna je práve subjektivitou, a takto

¹ Čitateľ sa môže bližšie oboznámiť s touto témou v poslednej časti môjho článku *Passion and Age – Kierkegaard's Diagnosis of The Present Age*. in: *Human Affairs*, vol. 14, No. 2, december 2004, Bratislava, 176-180.

² KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 178.

³ Tamže, 287.

sa subjektivita stáva pravdou.“⁴ Toto základné priblíženie Kierkegaardovho konceptu subjektívnej pravdy nás privádza k úsudku o vzťahu medzi vášňou a pravdou: vo vášni sa zrkadlí pravdivosť nášho vzťahu k pravde; alebo povedané spolu s Kierkegaardom: „**Táto vášeň je práve pravdou.**“⁵

Kierkegaard k tomu pre lepšie porozumenie uvádza príklad o opravdivosti viery dvoch ľudí, ktorým nám súčasne zobrazuje dva rozličné prístupy k pravde, k tej najvyššej Pravde – k Bohu: Jeden z týchto dvoch, hoci má pravdivú predstavu o Bohu, nevzťahuje sa k nemu so všetkou hĺbkou vášne. Druhý, napriek tomu, že uctieva modlu, modlí sa k nej s „celou vášňou nekonečna“. Avšak podľa Kierkegaarda je práve tento druhý v pravde k Bohu i keď uctieva modlu, a ten prvý sa zasa modlí v nepravde k pravému Bohu a uctieva tak v pravde modlu.⁶ Z uvedeného je zrejmé, ako veľmi Kierkegaard uprednostňuje čin a život pred púhym poznaním – v tomto duchu sa vyjadruje napríklad aj v *Pojme úzkosti*: „... pravda existuje pre konkrétneho jedinca, iba pokiaľ ju on sám tvorí v čine.“⁷ Pritom pod činom (resp. konaním) nemá Kierkegaard na mysli samotný vonkajší akt – ten je iba jeho dôsledkom, ale vnútorný akt rozhodnutia. A práve preto, že život v pravde má pre Kierkegaarda ďaleko väčšiu hodnotu než len samotné poznanie pravdy, je pre neho zásadne neprijateľná pomyselná idealistická identita bytia a myslenia (v zmysle tézy: *myslenie je bytie*), ktorá vo svojich etických dôsledkoch napokon vedie k intelektualistickému životnému názoru, že pravdu stačí iba poznať, a nie ju i žiť. „Poňatie pravdy ako identity myslenia a bytia je chimérou abstrakcie, (...) nie, pretože pravda nie je takou identitou, ale pretože poznávajúci je existujúcim jedincom, pre ktorého pravda nemôže byť takouto identitou, pokiaľ on žije v čase.“⁸ Kierkegaardova polemika s klasickým pojmom pravdy⁹ tradovaným už od Aristotela teda nevychádza z toho, že by snád úplne zamietal tento koncept ako lživý a nepravdivý, lež zakladá sa na tom, že objektívna koncepcia pravdy celkom prehliada, že „je to existujúci duch, ktorý pozdvihuje otázku pravdy, aby v nej mohol existovať.“¹⁰ Identita bytia a myslenia nie je daná, ako si to predstavuje idealizmus, „vedť myslenie je jedna vec a existencia (bytie) mysleného druhá“¹¹, ale je to úloha, ktorej čelí každá (ľudská) existencia¹². Existencia (bytie) nevyplýva teda podľa Kierkegaarda z myslenia samozrejme. Myšlienka, idea vstúpi do bytia a stane sa tak skutočnou až vtedy, keď ju jedinec uvedie do života (do existencie) tým, že sa s ňou bytostne stotožní, t.j. tak, že na nej založí svoj život; inak povedané: myšlienka alebo idea sa stane až vtedy pravdivou, skutočnou, keď je žitá. Samotná pravda myšlienky sa vlastne až potom ukáže, keď táto myšlienka vstúpi do existencie, t.j. keď ju konkrétny jedinec nechá preniknúť celým svojím bytím. A táto „priesvitnosť myšlienky v existencii je práve vnútrajškovosť“¹³; v tomto zmysle Kierkegaard proklamuje tiež tézu: „**vnútrajškovosť je pravda**“. Pravda ako identita myšlienky s bytím je takto mysliteľná len v rámci konceptu

⁴ Tamže, 181.

⁵ Tamže, 183.

⁶ Tamže, 180.

⁷ KIERKEGAARD Søren: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980, 138.

⁸ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 176.

⁹ Kierkegaard v úvode kapitoly pojednávajúcej o jeho koncepcii subjektívnej pravdy (s názvom „*Subjektívna pravda, vnútrajškovosť; pravda je subjektivita*“) rozlišuje v rámci objektívneho, klasického konceptu pravdy ešte medzi empirickým a idealistickým pojmom pravdy; pričom v empirickom poňatí ide o zhodu myšlienky s bytím a v idealistickom ide naopak o zhodu bytia s myšlienkou (Tamže, 169). Napriek tomuto počiatočnému vymedzeniu sa sám Kierkegaard už v ďalšom texte viac tohto rozlíšenia nepridrzuje, ale polemizuje s objektívnym konceptom pravdy vôbec.

¹⁰ Tamže, 170.

¹¹ Tamže, 228.

¹² Pod „existenciou“ má Kierkegaard na mysli výlučne bytie konkrétneho, jednotlivého človeka. Existencia (bytie človeka) sa vyznačuje špecifickým charakterom: temporalitou a slobodou – existovať (ako ľudská bytosť) totiž znamená „byť v neustálom procese stávania sa“ na základe voľby (seba samého).

¹³ Tamže.

subjektívnej pravdy, t.j. „pravdy ako vnútrajškovosti“, a nie od nej sa zásadne odlišujúcej koncepcie objektívnej pravdy, t.j. „pravdy ako vedenia“. To znamená, že pravda ako identita myšlienky s bytím sa z Kierkegaardovho pohľadu nemôže realizovať v čisto konceptuálnej či kognitívnej rovine, ale len v rovine existenciálnej, teda nie v rovine objektívnej, ale výlučne subjektívnej.

Povrchný čitateľ Kierkegaardu ľahko nadobudne nesprávny dojem, že Kierkegaard vyššie popísaným príkladom vlastne zrelativizoval všetko poznanie, že zaznáva akúkoľvek pravdu nezávislú na subjekte, a že už preto ničomu neprisudzuje objektívnu realitu. V prvom rade treba vziať do úvahy, že Kierkegaardovi tu nešlo o riešenie novovekého epistemologického problému poznania vonkajšej reality; a v neposlednom rade by sme taktiež mali brať ohľad na povahu jeho vyjadrovania: ved' Kierkegaard „bol ako námorník, ktorý sa čo najviac nakláňa na jednu stranu, aby sa loď neprevážila na stranu opačnú.“¹⁴ Týmto príkladom, ktorý kladie tak nesmierny dôraz na kvalitu vzťahu, sa Kierkegaard predovšetkým snažil dať odpoveď na otázku pravdivej (t.j. autentickej) existencie. Skutočnosť (a na nej založená pravdivosť) spočíva v spôsobe existencie – t.j. v subjektivite; a nie v púhej myšlienke, v nejakom odťažitom myslení, či v samotnom objekte, vo vonkajšom na subjekte nezávislom bytí – t.j. v objektivite; nie, podľa Kierkegaardu sa skutočnosť odohráva vo vnútornom akte, v každom rozhodnutí, voľbe jednotlivca. A keďže vážnosť skutočnosti spočíva takto koniec koncov v tom „**ako** som“, a nie „**čo** myslím“, je skutočnosť podľa Kierkegaardu bytostne etickou (v tom najširšom význame slova); a to preto, že otázka spôsobu jednotlivcovej existencie je, eticky vzaté, otázkou nekonečnej dôležitosti.¹⁵

Vo sfére existenciálnej (t.j. etickej a eticko-náboženskej) platí primát tohto subjektívneho „**ako**“ taktiež v oblasti slova: „Objektívne dôraz leží na tom, **čo** je povedané, subjektívne je dôraz na tom, **ako** je to povedané.“¹⁶ Čiže v oblasti osobnej medziľudskej komunikácie pravda vlastne ani tak nie je vecou obsahu výpovede ako spôsobu výpovede. Napríklad vo veci tak osobnej ako je láska (a láska v jej vlastnom etickom zmysle je exemplárnym „existenciálnym aktom“¹⁷) akcent neleží na tom, aké slová lásky vám niekto vysloví, ale na tom, *ako* vám ich vyjadrí, t.j. či úprimne, od srdca, alebo nie – v druhom prípade by však šlo o slová falošné a nepravdivé, i keby vám bolo povedané navlas to isté. Dokonca Kierkegaard tvrdí, že i v estetickej sfére (ktorá sa rozhodne nevyznačuje subjektívnym, existenciálnym prístupom k svetu) záleží viac na tom, ako je niečo povedané, než na tom, čo je tým vypovedané, že napríklad v umeleckom predstavení niečo, čo je samo osebe pravdou, sa stane nepravdou, ak to vysloví taká a taká osoba.

Pre každú ľudskú bytosť ako existujúcu v čase vlastne ani nejestvuje objektívna pravda, iba pravda subjektívna: „... každý človek je duchovným bytím, pre ktorého pravda nespočíva v ničom inom než v seba-aktivite osobného osvojenia.“¹⁸ Žiadna existenciálna otázka, žiadna otázka pýtajúca sa na zmysel konkrétnej existencie nemôže byť zodpovedaná objektívnym spôsobom, pretože nemôže byť objektivizovaná; čo značí, že žiaden existenciálny problém sa nemôže stať predmetom vedeckého, či logického dokazovania a jeho riešenie nemôže byť iné než subjektívne. Ale to súčasne znamená, že riešenie otázky existencie a vôbec akéhokoľvek existenciálneho problému je navždy späté s tzv. „**objektívnou neistotou**“. Objektívne vzaté totiž nemám žiadnu istotu, či moja odpoveď na existenciálnu otázku je správna alebo nie. Všetko záleží len na mojej voľbe, na mojom rozhodnutí; objektívne je však táto voľba principiálne vždy neistá, pretože ju nemôžem podoprieť žiadnym objektívnym (a tým pre

¹⁴ LANE Tony: *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů, 1996, 236.

¹⁵ Vid': KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 349.

¹⁶ Tamže, 181.

¹⁷ Ako píše psychológ V. E. Frankl: „Láska je akt, ktorý vyznačuje ľudskú existenciu ako ľudskú, inými slovami akt existenciálny“ (FRANKL Viktor: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1996, 125).

¹⁸ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 277.

každého platným a záväzným) dôvodom. „Objektívna neistota“ je preto hranicou, za ktorú sa nijakým spôsobom ako bytosti sebaurčujúce v čase nemôžeme dostať; „objektívna neistota“ tak tvorí rámec „existenciálnej situácie“, t.j. situácie, v ktorej sa nachádza každá existujúca ľudská bytosť všetkých kultúr a všetkých dôb. „Objektívna neistota“ je zároveň základnou podmienkou našej existencie, našej voľby, pretože jej dáva slobodu. Človek napokon nadobúda istotu až s vášňou, ktorou sa ujíma svojej existencie a s rastúcou dôverou, ktorú vkladá do svojej voľby, čiže až v samotnom konaní. V tomto duchu sa Kierkegaard vyjadruje v *Pojme úzkosti*, kde píše, že istotu a vnútornosť môžeme dosiahnuť iba v konaní.¹⁹ Ide tu však len o istotu v čisto subjektívnom zmysle, v žiadnom prípade nemôžeme v existencii počítať s objektívnou istotou, s ktorou by sme si možno veľmi radi podopreli naše rozhodnutie a konanie.²⁰ A pretože sa v existencii nemôžeme o nič objektívneho oprieť, je naša voľba plná neistoty vždy sprevádzaná s **rizikom** a existencia je tak odvážnym činom. „Riziko je práve korelátom neistoty; keď je tu istota, riziko sa stáva nemožným.“²¹ A keď chýba riziko, nie je tu ani žiaden odvážny čin, veď k činu potom nie je treba žiadnu odvalu. Preto rozvážny, rozumný človek si vlastne sám sebe protirečí, keď tvrdí, že by riskoval všetko a odvážil by sa všetkého – len keby bol býval mal istotu. A pokiaľ tento „seriózny človek“ nenadobudne istotu, potiaľ bude odmietať odvážiť sa čohokoľvek a riskovať čokoľvek, pretože to bude považovať za púhe bláznovstvo. Ale „ak to, v čo dúfam, že získam riskovaním, je samo v sebe isté, potom ja neriskujem, ani sa neodvažujem, ale len robím výmenu.“²² Obdobne ako tzv. „seriózny človek“ hovorí i svetský, eticky obmedzený človek v *Nemoci k smrti*, že nič neriskovať je vraj múdre. „A predsa – ak neriskujeme, môžeme veľmi ľahko stratiť práve to, o čo by sme sotva prišli i pri strate z rizika; rozhodne by sme nestrácali toľko a tak ľahko, tak ako by to nebolo zhola nič – sami seba.“²³ Ale stať sa samým sebou, stať sa celým človekom, znamená podstúpiť riziko. Každá existenciálna voľba preto v sebe nesie prvok iracionálnosti (a teda isté bláznovstvo), totiž jej racionálnu nezdôvodniteľnosť. Pre každého existujúceho jedinca preto navždy platí, že pri svojej voľbe vychádza z objektívne neistého základu; na druhej strane predsa len môže dospieť k istote, lež v subjektívnom zmysle – a to s vierou, rozhodnosťou a zaniatenosťou, s ktorými sa chápe svojej voľby – teda silou svojho presvedčenia.

Objektívna reflexia sa domnieva, že oplýva neotrasiteľnou istotou, ktorá z jej pohľadu celkom chýba subjektívnej reflexii; ale pravda objektivity zo subjektívneho hľadiska ako aj z perspektívy večnosti je nanajvýš len „hypotézou“ alebo „približnosťou“²⁴. Nikde v Kierkegaardových spisoch sme sa nestretli s výslovným spochybňovaním základných právd formálnych vied (t.j. matematiky či logiky), ako tomu bolo napríklad v Dostojevského novele *Zápisky z podzemia*, kde sa hlavný hrdina v mene slobody búril i proti základnej matematickej vete dvakrát dva sú štyri. Kierkegaardova pozornosť sa sústreďuje hlavne na empirické, zvlášť historické pravdy. „Nič historické sa nemôže stať nekonečne istým pre mňa okrem faktu mojej vlastnej existencie, ktorá sa zase nemôže stať nekonečne istou pre žiadne iné individuum, ktoré má nekonečnú istotu iba o svojej vlastnej existencii.“²⁵ Okrem bezprostredného faktu vlastnej existencie tak o ničom empirickom nemožno nadobudnúť isté vedenie, preto každá empirická pravda sa vyznačuje len väčšou či menšou mierou

¹⁹ KIERKEGAARD Søren: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980, 138.

²⁰ P. Rohde vo svojej knižke o Kierkegaardovi si zjavne protirečí, keď mylne píše, že existujúci nemá istotu v subjektívnom zmysle, hoci na druhej strane celkom správne uvádza, že jeho istota spočíva v konaní a vo viere (ROHDE Peter: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995, 106), čo je práve istota v subjektívnom zmysle.

²¹ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 380.

²² Tamže.

²³ KIERKEGAARD Søren: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 141.

²⁴ Vid': KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 173.

²⁵ Tamže, 75.

pravdepodobnosti; empirická pravda je teda iba približovaním sa k cieľu, ktoré cieľ nikdy nedosiahne; „...objektívne vzaté niet žiadnej pravdy pre existujúce bytosti, ale iba približnosti; zatiaľ čo subjektívne vzaté pravda pre nich existuje vo vnútrajškovosti, pretože rozhodnosť pravdy je zakotvená v subjektivite jednotlivca.“²⁶ Objektívna pravda je teda „aproximáciou“, naproti tomu subjektívna pravda je „osvojením“, čiže je vecou osobnej „akceptácie“; čo bližšie rozumie Kierkegaard pod týmto „osvojením“ snáď najlepšie osvetľuje nasledujúca pasáž z *Pojmu úzkosti*: „Pravda mala vždy mnoho hlučných hlásateľov, ale otázka je, či nejaká osoba v tom najhlbšom zmysle akceptuje tú pravdu, či jej dovolí preniknúť celým svojím bytím, či prijme všetky jej dôsledky a neoponechá si v sebe nejaké skryté miesto pre prípad núdze.“²⁷

„Keď subjektivita, vnútrajškovosť, je pravdou, pravda sa stáva objektívne **paradoxom**... Paradoxný charakter pravdy je jej objektívna neistota.“²⁸ Objektívna neistota nám teda odhaľuje paradoxnosť existenciálnej pravdy, ktorej pôvod je v samotnej paradoxnej povahe existencie. Táto paradoxnosť existencie plodiaca stále-prítomnú neistotu plynie v prvom rade z procesu stávania sa, ktorý je podstatou ľudského bytia: „Neustály proces stávania utvára neistotu pozemského života, kde všetko je neisté.“²⁹ A súčasne táto rozpornosť vlastná existencií pramení z pôsobenia protikladných síl vnútri jednotlivca – človek je totiž určený ako syntéza časného a večného, konečného a nekonečného, možného a nutného³⁰. „Avšak večná bytostná pravda nie je v žiadnom prípade paradoxom; ale stáva sa paradoxnou až na základe vzťahu k existujúcemu jednotlivcovi.“³¹ Teda bytostná pravda nie je sama v sebe paradoxnou, lež ako paradoxná sa javí iba vo vzťahu k paradoxne určenej existencii. Kierkegaard, ktorý sa tak rád odvoláva na Sokratesa, je presvedčený, že aj tento jeho pojem „objektívnej neistoty“ je vlastne len istou analógiou východiskového Sokratovho princípu „nevedomosti“³². „Sokratovská nevedomosť“ teda zodpovedá Kierkegaardovej „objektívnej neistote“ a obidve nás rovnako odkazujú na paradoxnú povahu pravdy vyplývajúcu z jej vzťahu k existencii. Ak je však paradox sám v sebe paradoxný, „objektívna neistota“ sa nám natoľko vystupňuje, až sa nakoniec sama zmení na istotu, že tu máme objektívne vzaté čo činiť s „**absurdnom**“. Tak je tomu v prípade kresťanstva a jeho viery. Predmet kresťanskej viery je totiž nielen objektívne neistý, ale rozumu sa navyše javí ako absurdný. Pod „absurdnom“ Kierkegaard v žiadnom prípade nemá na mysli nezmyselnosť, t.j. niečo, o čo nemá ďalej zmysel sa usilovať, ale jeho kategória absurdna zodpovedá tomu, čo sa javí ľudskému rozumu ako holá nemožnosť, t.j. niečo, čo je samo v sebe absolútne paradoxné. Absurdno ako predmet kresťanskej viery vychádza z „**absolútneho paradoxu**“ Božej inkarnácie v Ježišovi Kristovi – t.j. zo spojenia nesúrodých veličín: Boha a človeka. Keď Kierkegaard tvrdí, že predmet kresťanskej viery je absurdný, má tým na mysli najmä to, že obsah tejto viery sa svojou podstatou celkom vymyká kategóriám ľudského rozumu, t.j. nemožno ho nijako racionálne uchopiť, myšlienkou obsiahnuť, a preto pre rozum zostane navždy zdrojom stáleho pohoršenia. „Tým však, že veriaci verí, nie je už (pre neho) absurdnosť absurdnou – viera ju mení... jedine vášeň viery nad absurdnosťou víťazí“³³. Pre veriaceho sa teda to, čomu verí, už viac nejaví ako absurdné a preto nemožné; a to z toho dôvodu, že jeho viera spočíva na hlbkej dôvere, že „pre Boha sú všetky veci možné“³⁴.

²⁶ Tamže, 195.

²⁷ KIERKEGAARD Søren: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980, 138.

²⁸ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 183.

²⁹ Tamže, 79.

³⁰ KIERKEGAARD Søren: *Bázeň a chvėní, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 123.

³¹ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 183.

³² Tamže.

³³ KIERKEGAARD Søren: *Papers and Journals – a Selection*. London: Penguin Books, 1996, 459.

³⁴ Mt 19, 26.

Kierkegaard zo života veľmi dobre vypožoroval, ako si vašeň vzájomne nedobre vychádza s istotou.³⁵ Vezmime napríklad do úvahy okrem viery (známej iba nemnohým) tú najsilnejšiu ľudskú vašeň – lásku (ktorú pozná každý hoci v tej či onej nedokonalnej či pervertovanej podobe) a postavme ju do pomeru s istotou. Na tomto mieste netreba zvlášť dokazovať to, o čom nás špatná skúsenosť vždy rada poučí – totiž to, ako istota ubíja vašeň lásky a naopak ako ju neistota dokáže podnieť. Z toho možno vyvodit' istú zákonitosť, ktorá platí vo svete existencie, že čím viac máme istoty, tým menej máme vášne a opačne: čím viac je neistoty, tým viac je treba vášne. Spomínané dve stránky subjektívnej pravdy (vášeň a neistota) tak tvoria zároveň dva základné kamene Kierkegaardovej definície pravdy: „Objektívna neistota pevne držaná v osvojovacom procese najvášnivejšej vnútrajškovosti je pravda, tá najvyššia pravda dosiahnuteľná pre existujúceho jednotlivca.“³⁶ Najviac objektívnej neistoty a zároveň vášňou najviac potencovanú subjektivitu objavuje Kierkegaard v kresťanskej viere v Boha – a práve na tento bod sa zameriame v nasledujúcej časti tejto štúdie.

2. Pravda a viera

Vyššie uvedeným príkladom s modlou sme poukázali na zásadný rozdiel, ktorý Kierkegaard vidí medzi subjektívnym poňatím pravdy oproti objektívnemu. Zmieným príkladom Kierkegaard rovnako poukazuje na kontrast medzi subjektívnym (t.j. existenciálnym, vnútorne prežitým) a objektívnym (t.j. intelektualistickým – nezainteresovane kontemplatívnym) chápaním viery. V objektívnom prístupe stačí vlastne len nadobudnúť pravdivú predstavu Boha, a popritom sa náš život môže ďalej odvíjať pokojne bez akejkolvek zmeny, rozhodného činu, vnútornej aktivity, zápasu, či zanietenia. Vzhľadom na to, že k podstate objektívneho, čisto intelektuálneho postoja neodmysliteľne patrí odosobnenosť (t.j. a-subjektívnosť) a nezainteresovanosť (a-patickosť), potom sa objektívne prijatie viery odohráva iba v akejsi pomyselnej, imaginárnej rovine pojmu – čiže len vo sfére možnosti, a nie v rovine skutočnosti existencie, v živote osobnosti. Čisto intelektuálne, odťažité prijatie predstavy Boha takto nezanecháva za sebou žiadne stopy vášne, preto tu vlastne ani nemožno hovoriť o viere v pravom zmysle tohto slova. Viera preda v prvom rade nie je nejakým druhom poznania, ale vášnivým prejavom vôle a každé jej prijatie je vykonané radikálne kvalitatívnym skokom, ktorým sa úplne láme naša doterajšia skutočnosť. V opravdivej viere ide preto o našu celkovú bytostnú identifikáciu s predstavou Boha a existovanie v nej – a práve v tomto tkvie jadro toho, čo Kierkegaard považuje za subjektívne prijatie viery; naopak objektívny prístup k viere pokladá za absolútne nepochopenie pravej podstaty viery.

Kierkegaardova východisková existenciálna téza „pravda je subjektivita“ podľa jeho presvedčenia rovnako zodpovedá i stanovisku samotného kresťanstva.³⁷ To znamená, že cesta k pravému obsahu kresťanskej viery vedie výlučne cez subjektivitu, t.j. cez osobný, vnútorný vzťah jednotlivca k Bohu, ktorého pravdivosť je daná mierou jeho osobnej zúčastnenosti, bytostného zanietenia, čiže vášne. Objektívne otázku kresťanstva vlastne ani nemožno položiť bez toho, aby nás to zároveň nezviedlo k nepochopeniu jeho pravej podstaty. Práve to bolo zásadnou chybou všetkých, ktorí chceli kresťanstvo nejakým spôsobom racionalizovať, a tak redukovali kresťanstvo na púhu doktrínu (medzi doktrínami), ktorého pravda sa má

³⁵ KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 30.

³⁶ Tamže, 182.

³⁷ Vid' napr.: Tamže, 206. I keď v inom ohľade treba povedať, že kresťanský vzťah platí aj opačná téza „subjektivita je nepravda“; avšak nie v tom zmysle, ako si to predstavuje napr. špekulatívna filozofia, že by potom jej opak objektivita bola pravdou, ale v tom zmysle, že človek spočíva prvotne v hriechu – t.j. v nepravde. Pôvodne teda človek pravdu (v zmysle najvyššej pravdy) v sebe nemá a nenosí ju v sebe ani v skrytosti tak, že by sa k nej potom mohol dostať na spôsob platónskej *anamnézis* (ανάμνησις). Platónova *anamnézis*, odhliadnuc od jej mytologického zdôvodnenia, vlastne tvorí podstatu každej špekulatívnej filozofie, t.j. racionalistickej metafyziky. Kresťanský však platí, že človek sa sám bez pomoci Božej (bez Zjavenia) k tej najvyššej pravde nikdy nedostane.

(dodatočne) dokázať, zdôvodniť. Kresťanstvo však (ako Kierkegaard na mnohých miestach zdôrazňuje) nie je doktrínou, ale „existenciálnou komunikáciou“³⁸; inak povedané, kresťanstvo je bytostným, osobným vzťahom medzi existujúcim jednotlivcom a Bohom. Kresťanstvo preto je a taktiež má byť predmetom tejto osobnej viery, a nie chladne nezainteresovaného skúmania a objektívneho dokazovania. „Objektívny problém spočíva v skúmaní pravdy kresťanstva. Subjektívny problém sa sústreďuje na vzťah jednotlivca ku kresťanstvu. Jednoducho povedané: Ako sa ja, Johannes Climacus, môžem podieľať na blaženosti prislúbenej kresťanstvom?“³⁹

Teda, ak si otázku kresťanstva položíť objektívne, budem si viesť podobne nemiestne ako Pilát, keď sa Krista (ktorý je pravdou samou) pýtal „čo je pravda?“. Keď sa teda pýtam objektívne „čo je kresťanstvo?“, potom sa ja sám vo svojej subjektivite z tohto pýtania celkom vyčleňujem. Ak však otázku kresťanstva kladiem subjektívne, potom už táto otázka nebude stáť niekde pomimo mňa, ale bude sa ma bytostne dotýkať, pôjde tu totiž o mňa samého, o to, **ako** sa mám stať kresťanom. Koniec koncov skutočnou scénou pre kresťanstvo je subjektivita – vnútrajškovosť existujúceho jedinca, práve v nej sa odohráva zápas viery a pohoršenia, viery a hriechu, nie vo výsledkoch skúmania vedeckého spoločenstva či v oficiálnom poriadku sveta. Viera je teda čisto vnútorná, hlboko osobná záležitosť, ktorá práve preto nemôže byť nijak objektivizovateľná, ani priamo komunikovateľná. V tomto zmysle Kierkegaard vyslovuje svoju zásadnú myšlienku, že **kresťanstvo existuje iba subjektívne, nie objektívne**, teda kresťanstvo existuje len vo vášni jednotlivca, v jeho subjektivite, nie v určeníach pojmov, ani vo vonkajších historicko-spoločenských formách: „...kresťanstvo protestuje proti každej forme objektivite; žiada, aby sa subjekt stal nekonečne zainteresovaný na sebe samom. Kresťanstvo sa pýta na subjektivitu, iba v tej je jeho pravda, pokiaľ vôbec je; objektívne nemá kresťanstvo absolútne žiadnu existenciu.“⁴⁰

Kierkegaard nám neustále pripomína dôležitosť **rizika** ako základnej podmienky viery: „Lebo bez rizika niet viery a čím väčšie riziko, tým väčšia viera; čím viac objektívneho ubezpečovania, tým menej vnútrajškovosti (pretože vnútrajškovosť je práve subjektivitou); a čím menej objektívneho ubezpečovania, tým je hlbšia možná vnútrajškovosť.“⁴¹ Riziko viery spočíva v „**možnosti pohoršenia**“⁴². „Možnosť pohoršenia“ je vlastne len Kierkegaardov teologický výraz pre to, čo nazýva vo svojej filozofickej terminológii „**objektívnou neistotou**“. Tak subjektívna pravda, ako i náboženská viera sú navždy sprevádzané objektívnou neistotou. V prípade kresťanskej viery je táto „objektívna neistota“ umocnená až do krajnosti, pretože predmetom tejto viery je pre rozum absurdno. A práve z tohto dôvodu, že kresťanská viera sa zakladá na niečom, čo je nielenže objektívne neisté, ale dokonca sa to javí ľudskému rozumu ako absurdné, požaduje viera od človeka tú najvyššiu možnú mieru vášne. „Viera je kontradikcia medzi nekonečnou vášňou vnútrajškovosti a objektívnou neistotou.“⁴³ Tu možno badať, že u Kierkegarda definície viery a pravdy sú v podstate identické. Viera je totiž z pohľadu kresťanstva tou najvyššou pravdou, ktorú vôbec môže v tomto svete existujúci jedinec dosiahnuť – a preto čím viac má človek v sebe viery, tým viac je v ňom i pravdy. Táto pravda (viera) je však veľkým rizikom, a preto si vyžaduje nesmiernu odvahu – veď uvažme, všetko akoby hovorilo proti nej: zmysly sa búria, nechcú sa vzdáť konečného, zdravý rozum to ruší z jeho každodenného zvyku, preto to obviňuje z preháňania, veď to prekračuje všetku bežnú mieru („ešte keby sa tak z toho trochu

³⁸ Tamže, 497.

³⁹ Tamže, 20. Johannes Climacus je Kierkegaardov pseudonym, pod ktorým píše *Filozofické fragmenty* a citovaný *Nevedecký dodatok*.

⁴⁰ Tamže, 116.

⁴¹ Tamže, 188.

⁴² „Možnosť pohoršenia“ znamená možnosť človeka odmietnuť uznať Ježiša Krista v jeho Boho-človečenstve, jednoducho povedané: možnosť pohoršenia značí slobodu (ne)viery.

⁴³ Tamže, 182.

zl'avilo...“) a čistý rozum celkom otvorene protestuje, veď ho to uráža, vidí v tom dokonca útok proti sebe a tak vykrikuje, že je to nanajvyš absurdné. Viera je preto odvážnym skokom navzdory rozumu do priestoru celkom bez objektívnych istôt. Objektívna je tu len neistota, ktorá je podmienkou slobody našej existenciálnej voľby; istotu človek získava až konaním, cestou subjektivity.

Keďže subjektivita, resp. „vnútrajškovosť v existujúcom subjekte kulminuje vo vášni“⁴⁴, potom môže existencia dosiahnuť svoju autentickosť len práve prostredníctvom jej umocnenia: t.j. jedine skrz zapálenie tej vášne, ktorá zasiahne celú osobnosť človeka, sa stáva Ja samo sebou. A vo viere je podľa Kierkegaarda vnútrajškovosť vybičovaná vášňou až k svojmu maximu; najvážnivejšia vnútrajškovosť – to je práve viera a pravda kresťanstva: „kresťanstvo si praje zintenzívniť vašen k najvyššiemu bodu.“⁴⁵ Teda viera pre Kierkegaarda neznamena len najvyššiu vašen človeka v zmysle hodnoty vzťahu, ktorý vytvára, ale je i tou najväčšou vášňou ľudskej subjektivity v zmysle intenzity tohto vzťahu. Dôvod, prečo je Kierkegaard tak pevne presvedčený, že viera predstavuje tú najintenzívnejšiu ľudskú vašen (okrem toho, že je tu objektívna neistota dovedená do krajnosti), môžeme objaviť v jeho nasledujúcich slovách charakterizujúcich vieru ako vašen: „Najkrajnejšie vypätie ľudskej subjektivity nachádza svoje vyjadrenie v nekonečne vášnivom záujme na večnej blaženosti.“⁴⁶ Kierkegaard teda svojím konceptom viery ako najväčšej ľudskej vášne apeluje na človeka, aby si uvedomil, že viera (v kresťanskom zmysle) je v skutočnosti jeho najhlbším záujmom, tou najvnútornejšou túžbou a potrebou – čo ďalej osvetľuje i táto Kierkegaardova „rovnica“: „Kresťanstvo je duch, duch je vnútrajškovosť, vnútrajškovosť je subjektivita, subjektivita je bytostne vašen a v jej maxime nekonečný, osobný, vášnivý záujem na večnej blaženosti.“⁴⁷ To značí, že kresťanská viera je na jednej strane nekonečne vášnivým záujmom na realite druhého – na realite Boha a na strane druhej vyjadruje nekonečne vášnivú túžbu človeka po večnom šťastí, po večnej plnosti života. Sú to dve strany jednej a tej istej viery. Viera v Boha (viera v Krista) v sebe zahrňuje taktiež vieru a nádej v osobnú nesmrteľnosť. V tejto súvislosti Kierkegaard vyslovuje zaujímavý názor: „Nesmrteľnosť je najvážnivejší záujem subjektivity; a práve v tomto záujme spočíva dôkaz.“⁴⁸ Kierkegaard je teda presvedčený, že v opravdivosti vášne (v **ako**) sa odhaľuje i samotná pravdivosť toho, čo sa prežíva. Skutočnosť, že pri náboženskej, presnejšie, pri kresťanskej viere máme „vnútrajškovosť vo svojej maxime, preukazuje, že je koniec koncov objektivitou.“⁴⁹ Tieto slová takto definitívne rozptyľujú akékoľvek námietky a pochybnosti o tom, že by snáď Kierkegaard kresťanstvu neprisudzoval žiadnu objektívnu realitu. Práve naopak, kresťanstvo podľa neho rozhodne nie je len nejakou ilúziou, subjektívnou predstavou; no na druhej strane, kresťanstvo nie je ani žiadnou doktrínou, čiže systémom tvrdení a pojmov, ktorých pravdivosť sa má pred svetom objektívne dokázať. Jeho pravdivosť spočíva v samom živote: jedine vnútorný život zanieteneho jednotlivca môže o jeho pravde svedčiť. Pravda kresťanstva v žiadnom prípade nie je relatívna, naopak, veď kresťanstvo samo je zvestovaním absolútnej pravdy; ku kresťanstvu ako k absolútnej pravde sa však nedá priblížiť priamo, t.j. objektívne, iba nepriamo, t.j. skokom, voľbou, vierou. Jeho pravdivosť sa zakladá na iracionalite života, t.j. fakt, že vyjadruje tie najhlbšie túžby človeka, vypovedá napokon o jeho skutočnej pravde, pravde zodpovedajúcej skutočnosti. Kierkegaard teda vychádza z poznania existencie človeka, jeho subjektivity a jeho situácie, a dochádza tak až k poznaniu Božej existencie, či presnejšie:

⁴⁴ Tamže, 177.

⁴⁵ Tamže, 117.

⁴⁶ Tamže, 51.

⁴⁷ Tamže, 33.

⁴⁸ Tamže, 155.

⁴⁹ KIERKEGAARD Søren: *Papers and Journals – a Selection*. London: Penguin Books, 1996, 450.

k presvedčeniu o správnosti kresťanskej viery. V tomto bode sa azda najväčšmi odhaľuje Kierkegaardove iracionalistické poňatie gnozeológie.

V tom, keď Kierkegaard tvrdí, že dôkaz pravdy kresťanskej viery sa zakladá na tom, že viera v Boha je tou najvyššou vášňou človeka, možno vidieť i istú paralelu s Anselmovým ontologickým dôkazom Boha, ktorý ho zase zakladá na myšlienke, že Boh je tým najvyšším pojmom v našej mysli. Kierkegaardov dôkaz možno považovať teda i za akúsi iracionalistickú verziu Anselmovej argumentácie. „Anselm sa so všetkou úprimnosťou modlí k Bohu, aby sa mu podarilo dokázať Božiu existenciu. Myslí si, že sa mu to napokon podarilo, a padá na kolena, aby sa za to Bohu poďakoval: zvláštne, vôbec nepostrehol, že táto modlitba a vzdávanie vďaky Bohu sú nekonečne väčším dôkazom Božej existencie, než – dôkaz sám.“⁵⁰ Teda na rozdiel od Anselma Kierkegaardov dôkaz nevychádza z ideí a pojmov nachádzajúcich sa v našom rozume, ale z vášní a túžob nachádzajúcich sa v našom srdci. Zatiaľ čo u Anselma ide o dôkaz z pojmu, u Kierkegarda ide o, nazvime ho, *dôkaz z vášne*, ktorý miesto chladnej logiky rozumu, má v sebe skôr pascalovskú „logiku srdca“.

Kresťanstvo sa nepýta na myšlienky rozumu, nechce teda človeka pohnúť dôvodmi, ale pýta sa na „myšlienky srdca“. Záleží len na človeku samom, či nájde vo svojom srdci zaľúbenie v Kristovom čine lásky, v jeho pokore a obete až k smrti a v jeho prísľube večnej spásy, alebo nie: a teda sa nad jeho životom a smrťou tým či oným spôsobom pohorší. A ako hovorí Kierkegaard sám: „Až vo voľbe sa srdce prejaví (a preto práve prišiel Kristus na svet, aby odhalil myšlienky srdca, či človek chce uveriť alebo sa pohoršiť).“⁵¹ Viera sa teda podľa Kierkegarda zakladá na voľbe srdca; v *Cvičení v kresťanstve* doslovne píše: „Viera je voľba“⁵², a preto jej nemôže predchádzať žiaden priamy dôkaz. I zázraky, ktoré uvádza Písmo v súvislosti s pôsobením Krista ako uzdravovanie, zmŕtvychvstanie, nanebovstúpenie, platili len pre vieru, pre tých, ktorí už pred tým boli v jeho božstvo uverili – „Dôkaz nepredchádza, ale nasleduje.“⁵³ Zmysel Kristových zázrakov nebol pred ľuďmi sa všeobecne dokázať, ale iba na seba upozorniť. Podobne i Kierkegaardov dôkaz nie je založený na nutnosti, ale na slobodnom prijatí vo viere; to znamená, že platí len pre vieru – vieru nepredchádza, ale nasleduje.⁵⁴ Kierkegaardov dôkaz z vášne preto rozhodne nie je dôkazom v jeho vlastnom slova zmysle, neprináša so sebou žiadnu objektívnu istotu a v žiadnom prípade nás nezbaňuje ťaživej ale súčasne prepotrebnej možnosti pohoršenia.

Záverom môžeme dodať, že Kierkegaardov pojem subjektívnej pravdy nemá nič spoločné ani s novovekým subjektívnym idealizmom, ani nijak neanticipuje postmoderný pluralizmus, a preto jeho fundamentálna téza „subjektivita je pravda“ nevyvovedá (k čomu by nás nedorozumenie rado zviedlo) ani o relatívnosti pravdy, ani o pluralite právd, ale je jeho principiálnou odpoveďou na otázku, ktorá jeho myseľ po celý jeho tvorivý život zo všetkých otázok vari najviac zamestnávala – otázku autentickkej existencie. Svojím konceptom subjektívnej pravdy Kierkegaard posunul pozornosť od objektívneho „čo“ k subjektívnemu „ako“, od skúmania obsahu myšlienky ku hľadaniu spôsobu existencie. Z tohto subjektívneho

⁵⁰ Tamže, 556-557.

⁵¹ KIERKEGAARD Søren: *Nácvik křesťanství, Sud'te sami!* Brno: CDK, 2002, 64.

⁵² Tamže, 94.

⁵³ Tamže, 239.

⁵⁴ Iba v tomto smere by mohol byť správny názor R. Králika, že „viera v Kierkegaardovom význame nie je niečo, čomu chýbajú dôkazy“ (KRÁLIK Roman: *„Problém zvaný Kierkegaard“ alebo Kierkegaard ako náboženský mysliteľ.* in: *Postskriptum ku Kierkegaardovi.* Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2006, 129). Vzhľadom na to, že sa už bližšie nezmiňuje, akého druhu dôkazy má na mysli, je to však sporné. Pokiaľ totiž hovoríme o dôkazoch v prísnom slova zmysle, t.j. rozumieme pod nimi isté racionálne argumenty, ktoré si nárokovujú na nutnú a všeobecnú, t.j. objektívnu platnosť, potom o každej náboženskej viere zásadne platí, že je celkom bez dôkazov (práve preto sa nazýva vierou, a nie vedením). Kierkegaard sám hovorí, že obsah kresťanskej viery sa nielenže nedá, ale sa ani nemá (objektívne) dokazovať – pretože by to šlo proti zmyslu samotného kresťanstva.

hľadiska (t.j. z hľadiska existencie) nie je rozhodujúca pravdivosť idey, ku ktorej sa vzťahujeme, ale pravdivosť tohto vzťahu, nie extenzita indiferentných právd, ale intenzita vášne, s ktorou sa (jednej jedinej) pravdy zmocňujeme. Intenzita vášne totiž zodpovedá kvalite vzťahu k vlastnej existencii; preto miera vášne súčasne odzrkadľuje mieru pravdivosti (autenticity) osobného života. Vášneš je teda podľa Kierkegarda základným predpokladom a kritériom osobnej, životnej pravdy – pravdy existencie. A najviac vášne sa podľa jeho hlbokého presvedčenia nachádza práve vo viere v Boha (Krista), čo zároveň dosvedčuje jej najvyššiu pravdivosť – t.j. z pohľadu Kierkegardovej koncepcie subjektívnej pravdy je viera vôbec tou najvyššou pravdou, ku ktorej môže človek ako existujúci jedinec vo svojom živote dospieť.

Použitá literatúra:

- FRANKL Viktor: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1996.
KIERKEGAARD Søren: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
KIERKEGAARD Søren: *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
KIERKEGAARD Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
KIERKEGAARD Søren: *Nácvik křesťanství, Sud'te sami!* Brno: CDK, 2002.
KIERKEGAARD Søren: *Papers and Journals – a Selection*. London: Penguin Books, 1996.
KRÁLÍK Roman: „Problém zvaný Kierkegaard“ alebo Kierkegaard ako náboženský mysliteľ. in: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Ed.: A. Démuth. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2006.
LANE Tony: *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha: Návrat domů, 1996.
PETKANIČ Milan: *Passion and Age – Kierkegaard's Diagnosis of The Present Age*. in: *Human Affairs*, vol. 14, No. 2, december 2004, Bratislava.
ROHDE Peter: *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia, 1995.

Mgr. Milan Petkanič, PhD.
Katedra filozofie
FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
Email: milan.petkanic@gmail.com