

PETR OSOLSOBĚ

## VÝCHODISKA SROVNÁNÍ KIERKEGAARDOVY FILOSOFIE S FILOSOFIÍ ARISTOTELOVOU

V dějinách filosofie bývá Søren Kierkegaard (1813–1855) nejčastěji kladen mezi „voluntaristy“ (se Schopenhauerem a Nietzsche), „předchůdce existencialismu“, „básníky“, anebo je řazen do vývoje protestantského myšlení jako pokračovatel Lutherův a předchůdce dialektické teologie K. Bartha, není-li rovnou jeho nezařaditelnost přiznána vloženou kapitolou či paragrafem. Velmi zřídka se však stává, že by filosofické dílo dánského myslitele bylo spojováno s Aristotelem a vykládáno z děl peripatetické filosofie, ba, tuto spojitost neviděli mnohdy ani ti, u nichž můžeme předpokládat znalost obou myšlenkových okruhů. Například Martin Heidegger nevěnuje Kierkegaardově vazbě na Aristotela jedinou zmínku, přestože se oběma mysliteli dosti zaobíral, a nečiní tak ani ve svém historickém nástinu *Die Rezeption der aristotelischen Philosophie*,<sup>1</sup> což je o to podivnější, že podobně jako Adorno někdy vědomě a kradmo, jindy nevědomky přebírá mnohou Kierkegaardovu myšlenku, aniž by v intencích svého pojednání alespoň vzpomenu, že Kierkegaard plodně rozpracoval středověkou opozici „essence – existence“, a to v přímé návaznosti na Aristotela, opozici tak nešťastně popularizovanou právě pod rubrikou novodobého existencialismu.<sup>2</sup> Ve svém spise se Heidegger zabývá i recepcí Aristotela v devatenáctém století. V hlavní linii novodobých aristoteliků uvádí jména Trendelenburg, Brentano, Husserl. Uniká mu však, že Trendelenburg, profesor berlínské univerzity a Brentanův přímý učitel, hluboce ovlivnil Kierkegaardu svou interpretací Aristotelových *Analytik a Kategorií*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1985, s. 4 an.

<sup>2</sup> Např. u J. P. Sartra v učení o existenci předcházející esenci. Srov. J.-P. Sartre: *Existentialisme est un humanisme*, Paříž: Nagel 1946, s. 17 an.

<sup>3</sup> V *Papirer* se ze svého vztahu k němu vyznává takto „Z Trendelenburga mám neuvěřitelný užitek; teď mám konečně aparát pro to, co mám už roky před očima.“ A poněkud dále: „Není jediného moderního filosofa, z nějž bych měl takový užitek jako z Trendelenburga... Právě jsem jej četl a jak je mi vše jasné a průzračné. Mám k němu velice zvláštní vztah.“ S. Kierkegaard: *Papirer*, 5977, VII C 1; 5978, VII A 18.

Trendelenburgovu filosofii a její vliv na formulaci Kierkegaardovy ontologie si vytkla za cíl svého bádání až nedávná práce amerického profesora Arnolda B. Come *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*,<sup>4</sup> která porovnává učení o možnosti, nutnosti a skutečnosti v jejich vztahu k empirii u obou jmenovaných myslitelů. Omezuje se sice na vliv Trendelenburgův, aniž by šla k Aristotelovi, avšak i tak je cenným příspěvkem k tématu, které sledujeme, neboť těžko najít spis, který by se vztahem Kierkegaard k aristotelismu zabýval. Nedávno zesnulý znalec a princetonský komentátor Kierkegaardova díla, prof. Niels Thulstrup, doznává, že „při bádání se o souvislosti s Aristotelem často uvažuje, ale žádná ucelená práce na toto téma neexistuje“.<sup>5</sup> V tomto článku stručně naznačím filosofické souvislosti mezi Kierkegaardem a Aristotelem, které by měly být východiskem další komparace a prohloubeného výkladu.

Ve svých deníkových záznamech se Kierkegaard zmiňuje i o tom, že až do listopadu 1842, tedy do doby, kdy svou neuveřejněnou esejí *Johannes Climacus čili De omnibus dubitandum est* učinil „pokus o spekulativní krůček dál“, „nečetl ani řádek Aristotela, zato pořádný kus Platóna“.<sup>6</sup> V té době jej zaujala četba knihy W. G. Tennemanna *Geschichte der Philosophie*,<sup>7</sup> kterou získal v Kodani v květnu r. 1841. Deníky mj. svědčí o Kierkegaardově vzrůstajícím podezření vůči Hegelově filosofii, která se mu čím dál více jeví jako druh platonského idealismu.<sup>8</sup> Se zaujetím čte Tennemannovy výklady o Aristotelově pojmu pohybu (*kinesis*). Ve třetí knize *Fyziky*, jak známo, rozlišuje Aristoteles mezi mnoha druhy pohybu čtyři hlavní: změnu v substanci, kvalitě, kvantitě a změnu místa.<sup>9</sup> Kierkegaard zvláště zaujalo, že Tennemann překládal *kinesis* nikoli výrazem pro „pohyb“, nýbrž pro „změnu“ (něm. *Veränderung*, dán. *Forandring*). K tomu si Kierkegaard poznamenal: „Tento přechod z možnosti do skutečnosti je určitá změna – takto Tennemann překládá *kinesis*; je-li to tak správně, pak je to nesmírně důležité. Je těžké definovat *kinesis*, neboť nenáleží k možnosti, ani ke skutečnosti, je něčím více nežli možnost a něčím méně nežli skutečnost.“<sup>10</sup>

Že tyto úvahy bezprostředně vedly ke kritice Hegelovy „dialektické logiky“, je patrné z dalších deníkových záznamů. „Hegel nikdy nedocenil kategorii přechodu. Bylo by výmluvné porovnat jeho pojetí s aristotelským učením o *kinesis*.“ Aktualita znamená uskutečnění; určitá možnost se uskutečnila působením reálné příčiny, která je sama výsledkem řetězu příčin až k poslední zcela svobodné příčině (První Hybatel, sám Nehybný a Neproměnný). Mezi možností a skutečností není „usmíření“, což vede k odmítnutí nauk o stupňovitosti bytí

<sup>4</sup> Arnold B. Come: *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal: Intel Editions 1991.

<sup>5</sup> „Aristotle is frequently considered in research on Kierkegaard, but there is no full study of the subject.“ S. Kierkegaard: *Philosophical Fragments*, Princeton: Princeton University Press <sup>5</sup>1974, s. 235.

<sup>6</sup> S. Kierkegaard: *Papirer*, 3300, V A 98.

<sup>7</sup> W. G. Tennemann: *Geschichte der Philosophie* 1–12, Leipzig 1798–1819.

<sup>8</sup> S. Kierkegaard: *Filosofické drošky*, přel. M. Mikulová, Olomouc: Votobia 1997, s. 31 an.

<sup>9</sup> Srov. Kierkegaardovy výpisky z Tennemanna v *Papirer*, 258, IV C 47.

<sup>10</sup> *Papirer*, 258, IV C 47; 260, IV C 80.

a zprostředkování protiv. Nejryzejší Aristotelův přínos ontologii je spatřován ve vypracování určité středové pozice, která – na rozdíl od statické ontologie eleatů – nepopírá pohyb (*kinesis*) a chápe jej jako reálný děj, nikoli pouhé zdání, aniž by však zašla tak daleko, že by v zájmu naprosté měnlivosti popřela trvajících určitost jednotlivých jsoucenných, jejich esenciálnost, a upadla tak do protimluvů „tekoucích“ ontologií. Toto místo – zaujetí střední pozice mezi eleaty a herakleitovci v *Metafyzice* IV – Kierkegaarda dokonale fascinovalo soudě podle toho, že se k němu opakovaně vrací ve svých spisech.<sup>11</sup> Mohl je najít ocitováno rovněž v Tennemannových *Dějinách filosofie*.<sup>12</sup> Jde o případ Herakleitova žáka, jenž se snažil „jít dál“ za učení svého mistra tím, že zdokonalí jeho výrok „nemůžeme dvakrát vstoupit do téže řeky“ tvrzením, že „to nemůžeme udělat ani jednou“. Tímto vylepšením se však nevědomky stal z radikálního vyznavače herakleitovského „vše plyne“ radikálním „statikem“. Jak jsme již řekli, líčení tohoto případu bere Tennemann z *Metafyzik*.<sup>13</sup> Aristoteles jím demonstruje, jak labilní je v ontologii hranice mezi výstředním nominalismem a výstředním realismem. Zde skutečně platí, že *extrema se tangunt*.

Kierkegaard promýšlel důvod, jenž vedl Aristotela k zavedení „pohybu“ do nauky o bytí, i o způsobu, jakým to učinil. *Kinesis* neruší (na rozdíl od Hegelovy *Aufhebung*) disjunktivní diferenci možnosti a skutečnosti. Postavení „pohybu“ v rámci Aristotelova učení o skutečnosti je vskutku obdobné postavení „zprostředkování“ protikladů (*Vermittelung*) u Hegela, avšak obě pojetí jsou navzájem neslučitelná a vedou ke zcela rozdílným ontologickým rozvrhům. To, co přechází z možnosti do skutečnosti, nenastává (*bliver til*) na základě logického důvodu (Hegelův *Grund*), nýbrž pouze působením účinné příčiny, která byla vyvolána jinou existující účinnou příčinou. Je třeba se vystříhat zmatení důvodu a příčiny, které je důsledkem „panlogismu“, tj. ztotožnění řádu logického s řádem reality.

Četba Tennemannových výkladů Aristotela v *Geschichte der Philosophie* podnítila Kierkegaarda natolik, že si během následujících dvou let opatřil čtyřicáté druhé vydání Aristotelových spisů<sup>14</sup> a další druhotnou literaturu, mezi níž byla díla již zmíněného německého aristotelika Friedricha Adolfa Trendelenburga.<sup>15</sup> V únoru r. 1843 zakoupil jeho *Elementa logices Aristotelae* a také *Erläuterung zu den Elementen der aristotelischen Logik*. Roku 1847 vyšel obsáhlý Trendelenburgův spis *Geschichte der Kategorienlehre* a Kierkegaard ve svém deníku přiznává, že ji četl „s velkým zájmem“, neboť byl již dlouho fascinován

<sup>11</sup> S. Kierkegaard: *Samlede Vaerker* (dále jen *SV*), Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1994, díl V, s. 111 (závěr *Bázně a chvění*), *SV*<sup>5</sup> V, s. 130 (úvod *Opakování*).

<sup>12</sup> W. G. Tennemann: *Geschichte der Philosophie* I, Lipsko 1798, s. 220.

<sup>13</sup> Aristoteles: *Metafyzika*, 1010a, 13–15 (čes. vyd. Praha: Jan Laichter 1948, s. 115).

<sup>14</sup> Badatelé vycházejí z Nielse Thulstrupy *Kierkegaards Bibliotek*, Kodaň 1955. Aristotelica z jeho knihovny uvádí též pozn. 199 k českému vydání *Filosofických drobků* péčí M. Mikulové-Thulstrup, Olomouc: Votobia 1997, s. 142.

<sup>15</sup> F. A. Trendelenburg, narozen v Eutinu 30. 11. 1802, zemřel v Berlíně 24. 1. 1872. Byl profesorem berlínské Akademie. Napsal několik prací o Hegelovi, Spinozovi a Herbartovi, ale jeho hlavní dílo *Logische Untersuchungen* je spojeno s výklady Aristotela, s nímž ostatně sdílel i zájem o přírodní vědy.

„povahou a významem kategorií“.<sup>16</sup> Trendelenburgovo hlavní dílo *Logische Untersuchungen* četl Kierkegaard v době od r. 1844, kdy psal své *Filosofické drobký a Pojem úzkosti*. V úvodu k *Pojetí úzkosti* a pak zvláště ve III. kapitole prohlédá Kierkegaard „celý klam“ Hegelovy „logiky“, v níž se negativita stává principem kýženého „logického pohybu“, neustálým konstruováním protikladnosti „nutně jiného“.<sup>17</sup>

*Pojetí úzkosti* (1843) představuje zralý výraz Kierkegaardova obratu k Aristotelovu mírnému realismu a k jeho ontologii: „Proto praví-li Aristoteles, že přechod z možnosti do skutečnosti je *kinesis*, nemá se tomu rozumět ve smyslu logiky, nýbrž ve smyslu historické svobody.“<sup>18</sup> A na jiném místě: „Máme-li pochopit, že ve sféře historické svobody je přechod určitým stavem, nesmíme zapomínat, že nové nastává skokem. Nebudeme-li to mít na paměti, nabude přechod kvantitativní převahu nad elasticitou skoku.“<sup>19</sup> K neslučitelnosti logického vyvozování se zapříčiněným pohybem se Kierkegaard vyslovuje v denících<sup>20</sup> a rovněž v *Konečném nevědeckém dodatku*, v klíčové pasáži odmítající Hegelovo údajné „zavedení pohybu do logiky“. Zde v souladu s tradiční naukou o logice praví, že logika je bytostně a-chronní a pohyb stávání (*Tilblivelse*) jí zůstává vnější; proto také nelze existenci vtěstnat do logického systému, natož do „logického systému“ universálních dějin.<sup>21</sup> To neznamená, že o existenci nemůžeme rozumně uvažovat. Protikladná určení se „nesmiřují“. Zásadu sporu nelze *ad hoc* zrušit žádným zprostředkováním protiv, leda za cenu sebeklamu. Rovněž rozdíl mezi bytím a myšlením (*Væren og Tænken*) nezaniká v nějaké vyšší jednotě (absolutního ducha apod.), nýbrž postupuje v trvající protikladnosti (*den fortsatte Gjensidighed*). Má-li myšlení myslit určité aktuální jsoucní, musí je nevyhnutelně abstrakcí zbavit aktuality a proměnit je ve jsoucní myšlené, *ens ideale*. Myšlenkový předmět nemá bytí, bytí ve smyslu aktuální existence. Existence není predikát, není vlastností věcí samých, leda bychom ji chápali jako vlastnost jejich „úřadů“, totiž esenciální nutnost výskytu (Anselm, Spinoza). Pak ale musíme mít na zřeteli, že tehdy už nemluvíme o existující, empiricky se vyskytující jednotlivině (*Realitet*), nýbrž o jejím pojmu v logickém prostoru (*Idealitet*).<sup>22</sup>

<sup>16</sup> *Papirer*, 262, V B, dále poznámka v *Papirer* 4 A 40.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard: *Samlede Vaerker (SV)*, Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1994, díl VI, s. 112.

<sup>18</sup> *SV*, VI, s. 171.

<sup>19</sup> *SV*, VI, s. 173.

<sup>20</sup> *Papirer*, X C 6:7.

<sup>21</sup> S. Kierkegaard: Závěrečný nevědecký dodatek, 1846, in *SV*, IX 94: „Jsem šťasten, že zde mohu čtenáře odkázat na věhlasného myslitele, muže šťastně vyškoleného v řecké filosofii – což je vzácné v těchto dobách!, muže, který dokázal sebe sama i své myšlení vymanit z podlézavého a otrockého vztahu k Hegelovi, z jehož slávy se každý snaží být, když ne jinak, tedy tak, že jej překonává, neboli předstírá, že jej zahrnul jako podřízenou tezi svého vlastního myšlení; muže, jenž se raději spokojil s Aristotelem a se sebou samým. Mám na mysli Trendelenburga a jeho *Logische Untersuchungen*. Jeho zásluha spočívá mimo jiné v tom, že pochopil pohyb jako nevysvětlitelný předpoklad a společný činitel myšlení a bytí, a jako jejich pokračující protikladnost. Nemohu se zde jmouti úkolu ukázat, jak tento názor navazuje na Řeky a na Aristotela, ani jak je populárně vyjádřen v krátké partii Plutarchova díla o Osirisovi a Isidě.“ (Přel. Petr Osolsobě.)

<sup>22</sup> Totéž opakuje Kierkegaard ve své kritice ontologického důkazu Boží existence, in *SV*, X,

V jednom ze svých posledních komentářů k otázkám logiky (1850) Kierkegaard vyjasňuje tento bod:

To, co tak často uniká pozornosti, a to, co v logice neustále máte samu ideu „esence“, je fakt, že se neustále operuje s „pojmem“ existence. Ale pojem existence je určitá idealita, a obtíž je právě v tom, že existence se rozvazuje v pojmu. (...) Ve všech výpovědích o idealitě platí, že *essentia* je *existentia* – je-li však přípustné používat zde takto pojem existence. (...) Avšak existence odpovídá singulární realitě, jednotlivině (jak učil už Aristoteles): ta zůstává vně a žádný pojem ji nevystihuje. Pro jedince – zvíře, rostlinu, člověka – je existence (být či nebýt) něčím naprosto rozhodujícím; jednotlivý člověk zajisté neexistuje pojmově. Způsob, jakým moderní filosofie pojednává o existenci, svědčí o tom, že nevěří v osobní nesmrtnost; a filosofie jako taková rovněž nevěří, a tudíž chápe pouze věčnost pojmů.<sup>23</sup>

Na základě aristotelské kategorie pohybu (*kinesis*) vyložil Kierkegaard lidskou existenci jako „stávání“ (*Tilblivelse*). Účel zavedení tohoto neologismu je z předechozího jasný: zdůraznit, že povahou změny, kterou je vcházení z nebytí do bytí, (*bliver til*) není logická nutnost, nýbrž nahodilost (dán. *Tilfælde, Tilfældighed*). Kategoriální rozlišení nutnosti a nahodilosti nás vrací k Aristotelovi, který poprvé uznal a ontologicky zhodnotil nahodilost (*tyche, automaton*) proti pozadí řeckého fatalismu. Tento postulát jej vede k učení o záměrné volbě v oblasti etiky.

Stagirita rozeznává (*Eth. Nic. X 7, 1177b 26*) mezi skutečnostmi, které nemohou „být jinak než jsou“, protože jejich bytí je způsobeno nutností (absolutní nutností, na rozdíl od hypotetické nutnosti, která konstituuje oblast *fysis*), etika i poetika se naopak zabývají skutečnostmi, které „mohou být jinak nežli jsou“, neboli: jsou kontingentní, mohou být nebo nebýt (*Eth. Nic. 1140a2*). Jestliže nastaly, nesmíme ztratit ze zřetele, že jsou výsledkem vcházení do skutečnosti, které se událo působením relativně svobodné účinkující příčiny. Kdykoli na to filosofie a estetika zapomíná, pak skutečnost nepoznává správně, nýbrž nesprávně, třeba tím, že ji *necessuje*, vnáší do ní nutnost, a tím ji mění ve skutečnost jiného druhu (*metabasis allé génos*).

s. 37–38.

<sup>23</sup> *Papirer*, 1057, X2 A 328. Na jiném místě (*Papirer A*, 2097) najdeme drobně pozměněné znění této důležité pasáže: „Důvodem neustálých zmatků kolem ‚esence‘ v logice tkví v tom, že se nebere na vědomí, že se neustále pracuje s ‚pojmem‘ existence. Avšak ‚pojmem‘ existence je idealita, a obtíž spočívá právě v tom, že vidíme, jak se existence rozpouští v pojmech. Kdyby tomu tak ale bylo doopravdy, měl by pravdu Spinoza se svým: *essentia involvit existentiam*, tedy pojem existence, totiž ideální existence. Oproti tomu Kant má pravdu, když tvrdí, že z pojmu existence nelze vyvodit žádné další obsahové určení. Je jasné, že Kant se vši poctivostí myslí existenci jako něco, co není totožné s pojmem, a tudíž jako empirickou existenci. Zásada, že esence je existence, – je-li dovoleno zde používat pojem existence – platí zvláště v oblasti ideálního. Leibnizova propozice: ‚je-li Bůh možný, je i nutný‘, je zcela správná. Určitému pojmu se tím nepřidává zhora nic, a nezáleží na tom, zda existenci má, anebo ne; vždyť už má existenci, totiž existenci pojmu, existenci ideální.“

Kierkegaard připouští kontingenci ještě radikálněji než Aristoteles.<sup>24</sup> Skutečnost [*Virkeligheden*] se snaží pochopit jako změnu, kterou je stávání. To znamená, že výraz skutečnost neodkazuje k určitému konečnému katalogu stavu věcí, který by snad ten, kdo jej vyslovuje, dopředu znal či byl zavázán znát, nýbrž ke změně [*Tilblivelsens Forandring*], skrze niž nastalo to, co aktuálně je (ať už je to cokoli). Avšak žádné stávání není nutné. „Nebylo nutné ani předtím, než se stalo, protože to by pak nemohlo být stávání, ani poté co se stalo, protože jinak by v daném případě nešlo o stávání. Každé stávání se děje svobodně, a nikoli nutně. Nic se nestává z logického důvodu (*Grund*), ale jen působením příčiny. Každá příčina končí v nějaké svobodně působící příčině. Klam, že stávání se zdá být nutné, je vyvolán příčinami zasahujícími zvnějšku; pravda o těchto příčinách je taková, že jako se samy staly, poukazují zpět k nejzazší svobodně působící příčině. Jakmile se s určitostí zamyslíme nad stáváním, hned nám bude zřejmé, že ani tehdy, je-li něco důsledkem přírodního zákona, nedokazuje to nutnost procesu stávání. A stejně je tomu v případě projevů svobody, nenecháme-li se ovšem těmito projevy oklamat, ale budeme-li uvažovat o tom, jak se staly.“<sup>25</sup> Kierkegaard v souladu s Aristotelem rozhodně popírá, že bychom mohli aktem dokonalé abstrakce myslet *za* a *mimo* zásadu sporu, například nějaké „eigentliches Nichts“, jak se o to později pokoušel Heidegger, když hledal „něco původnějšího než Ne a samo popírání“. Tato cesta je podle Kierkegaarda falešná a vede k sebeklamů.<sup>26</sup>

Zásadní omyl moderní filosofie spočívá v tom, že chce začít s negativním namísto pozitivního, jež vždy předchází negativní, neboť je tomu přesně tak jako v tvrzení *omnis affirmatio est negatio*, v němž stojí na prvním místě právě *affirmatio*.<sup>27</sup> Otázka po prvotnosti pozitivního či negativního je mimořádně důležitá a pokud vím, vyslovil se z moderních filosofů pro pozitivní jedině Herbart.<sup>28</sup>

Otázka, s níž se potýkal Aristoteles v *Metafyzice* Γ, připadala Kierkegaardovi mimořádně důležitá (*af overordentlig Vigtighed*) jak pro myšlení samo, tak pro postizení povahy té filosofické soustavy, s níž má co do činění.

<sup>24</sup> Tím, že odmítá Aristotelovo učení o dvou druzích možnosti ve vztahu k nutnosti vyjádřené v *De Interpretatione* XIII; česky Aristoteles: *O vyjadřování*, Praha: Akademia 1959, s. 40. K tomu Kierkegaard ve *Filosofických drobcích* (SV, VI, s. 68–69): „Jeho chyba spočívala v tom, že vyšel z principu, že všechno nutné je možné. Aby nemusel připustit kontradikci, a dokonce i protimluv o nutném, vypomáhá si dvěma druhy možnosti, místo aby došel k tomu, že jeho první tvrzení je nesprávné, protože možnost nemůže být predikována něčemu nutnému.“ (přel. P. O.)

<sup>25</sup> SV, VI, s. 68, přel. P. O.

<sup>26</sup> *Konečný nevědecký dodatek* (SV, IX, s. 98 an., přel. P. O.): „A čímpak začnu, když jsem od všeho abstrahoval? Ano, nyní mi nějaký hegelíán padne do náručí přemožen hlubokým citem, zajíkáje se štěstím odpoví: od Ničeho! (...) Nu dobrá, ale musel bych se dál zeptat: Jakpak mám začít s ničím? Ledaže onen úkon nekonečné abstrakce byl by jenom snadným kouzelnickým trikem; není-li tomu tak, pak je to to nejtěžší ze všech myšlenkových úkonů, a co pak? Pak bude nezbytné, abych na jeho provedení vynaložil všechnu svoji sílu. Když jen trochu polevím, nepodaří se mi abstrahovat ode všeho. (...) A udělám-li za takovýchto okolností začátek, stejně nezačínám Ničím; protože když jsem začal, neabstrahoval jsem ode všeho. Samo tvrzení ‚začít od Ničeho‘ je nehledě na úkon nekonečné abstrakce klamně.“

<sup>27</sup> Kierkegaard vtipně převrací smysl Spinozova výroku *Omnis affirmatio est negatio*. Spinoza jím chtěl naopak vyjádřit, že identita vyplývá teprve z negativního vymezení rozdílu.

<sup>28</sup> SV, VI, s. 226.

Tím, že myšlenku ontologického primátu pozitivního před negativním (event. zákona identity před zákonem sporu) vyjadřuje Kierkegaard na mnoha dalších místech, nám dává spolehlivé vodítko, abychom nepodléhali dojmům a neviděli negativitu tam, kde není. Když blíže ohledáme jeho hyperbolické formulace, vždy se ukáže, že výraz „nic“ (*Intet*) v nich plní funkci záporky anebo je použit ve smyslu relativním, a to buď „být ničím“ vzhledem k něčemu většímu v řádu jsoouca, anebo být v možnosti „ničím“ vzhledem k uskutečnění (*Ikke-Væren*). Rovněž nadmíru častý výskyt výrazů *negativ* (in *Samlede Værker* asi 152x), *det Negative* (42x), *Negativitet* (30x), frekvence, která méně zkušeného čtenáře Kierkegaarda může zmást a jež by si zasloužila zvláštní studii, má prostý důvod: nejčastěji se v těchto pasážích Hegelovými slovy vyjadřují a potírají jeho vlastní názory. Kromě těchto výskytů pak ještě docela jiná oblast: Kierkegaard se snaží pochopit a vymezit ony „negativní kategorie“ či „negativní určení“ (*negativ Kategori, negativ Bestemmelse*): zde však nejsme v ontologii, nýbrž v oblasti noetiky a apofatického vymezování (*via negativa*). Závěr: podobně jako Aristoteles, vyvaruje se Kierkegaard, aby hypostazoval negativní pojmy, ty totiž pouze vyjadřují odnětí (zbavenost, *steresis*) určitého atributu, anebo popírání.

Jaký je přechod mezi ontologií a etikou u obou srovnávaných filosofů? V Aristotelově sublunárním světě panuje nahodilost; člověk disponuje relativně svobodnou volbou cílů a prostředků svého jednání. Budoucí stavy aktuálního světa nejsou dosud jednoznačně určeny, svět je neukončený akt. To je důvod, proč se Aristoteles zdráhá aplikovat logickou nutnost na budoucí událost, jako ve slavném příkladu se zítřejší námořní bitvou (*De Inter.*, IX, 19a 30), a rovněž tak důvod Kierkegaardovy kritiky Hegelova „systému dějin“. Systém dějin by byl možný jen z božské pozice, nazírá-li Bůh dějiny jako již ukončené, avšak pro individuum v dějinách možný není. Možný je pouze logický systém, avšak ten se nijak netýká času a vznikání.

Aristotelovo učení o záměrné volbě (*Eth. Nic.* III, 5) přejímá Kierkegaard rovněž, pouze jej radikalizuje principem vyloučeného třetího (buď-anebo). Schopnost svobodné volby však může individuum zanedbávat; takové zanedbání není volbou jiného druhu (jako u Sartra), nýbrž přenecháváním agendy „nižším silám“ sídlícím v lidském individuu, jednáním *vis inertiae*. V sociálním měřítku se opomíjení distinktivního rozhodování projeví jako „nivelizace“, ustrnutí, odklad či beztvorost. Kierkegaardův spis *Současnost* (Dvě literární recenze) dobře ukazuje, jakým způsobem jsou ontologické principy kontradikce a vyloučeného třetího a učení o svobodné volbě aplikovány v oblasti etiky a kritické interpretace sociální reality. Kierkegaard zde rozvíjí myšlenku II. dílu *Buď-anebo*, že každá volba je rovněž i volbou volby samé, totiž negací jejího zadání. I z toho je patrné, že volbu chápe Kierkegaard ontologicky, jako reálný děj, či uskutečnění v individuu, kinezi ve smyslu Aristotelově, nikoli pouhé mínění. Uznání kontingence jako integrální součásti sublunárního světa se tudíž promítá do konceptu svobodné (záměrné volby), který Aristoteles vyzvihuje na pozadí řeckého fatalismu, Kierkegaard zase na pozadí *nutného* kosmického vývoje Hegelova absolutního ducha. Záměrná volba není ani pouhou žádostí, ani pouhým míněním, ale konjunkcí obého. Je provázena operací praktického, nikoli teoretického ro-

zumu. Je třeba „pozastavit“ teoretické rozvažování, má-li se přistoupit k praktickému jednání. „Každý člověk totiž *přestává* hledati, jak by měl jednati, jakmile počátek jednání přivedl až na své já, a to na svoji vůdčí složku; neboť tato jest to, jež se rozhoduje.“ (*Eth. Nic.*, III, 5, 1113 an.) V těchto základních rysech je oběma myslitelům učení o záměrné volbě společné a Kierkegaardovu kritiku „reflexivního věku“ na pozadí „věku činného, revolučního“ (*Současnost*) je možno vysledovat až k motivům *Etiky Nikomachovy* III.

Vedle navázání na Aristotelovo učení o pohybu z *Fyziky* IV, na ontologické zásady, hlavně princip bezrozpornosti z *Metafyziky* IV a na učení o záměrné volbě z *Etiky* III Kierkegaard od Aristotela přebírá i zásady metodologie výkladu, kterými opodstatňuje svůj vlastní způsob podání, včetně spisovatelského stylu. V humanitních vědách je třeba zachovávat adekvátní míru obecnosti, „neboť vzdělanci přísluší hledati v každém oboru pouze tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští; jest to tak, jako přisvědčovati matematikovi, který by mluvil pro řečnický účinek, a žádati přesných důkazů po řečnickovi.“ (*Etika Nikomachova* I, 1094b 25–28). Vědecké pojmy vyjadřují obecniny. Když se pozvedáme od individuálního k druhovému a rodovému, všeobecnost našeho vyjadřování vzrůstá, až nastane okamžik, kdy mineme obecné (*kathólou*) a ztrácíme se v povšechném (*koinón*),<sup>29</sup> přičemž se naše řeč začne vyprazdňovat. Každá věda musí mít na paměti míru vlastní obecnosti jako mez (*peras*), k níž je třeba se blížit, nikoli však ji překračovat. Vyšínutí z rovnováhy, buď nedostatkem universality, anebo přemírou všeobecnosti, má za následek upadnutí do neomezeného (*apeiron*). Oproti špatné universalitě rétorických cvičení dával Aristoteles přednost dětské mluvě před Sokratovských filosofů, kteří se sice ještě nepozvedali k zobecnění, avšak alespoň nepoztráceli důvěrnou znalost smyslového světa.<sup>30</sup> Analogie mezi Aristotelovou kritikou platoniků a Kierkegaardovou kritikou hegelianů jsou v této otázce nepřeborné.<sup>31</sup> Nakonec z odporu k filosofické povšečnosti Kierkegaard mění svůj myslitelský styl na styl dramatický, který chce být určitým druhem jedinečné události a který nepřestává nikdy poukazovat na to, *jak* se děje; výrazem této konkrétnosti jsou kategorie jedince a existence, vykreslené „zevnitř“ či „figurované“ podobně jako postava v dramatu.<sup>32</sup> Obecnou typologií „dramatu“ jsou stadia, vlastně navzájem se vylučující hodnotová a psychologická určení subjektu, pozice, role, „místa“, na nichž se toto myšlení děje a z nichž se vyjadřuje.

Které filosofické motivy má Kierkegaard s Aristotelem společné? Všechny metafyzické zásady vyložené v *Metafysice* Γ (princip identity, kontradikce, vy-

<sup>29</sup> Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF 1961, s. 211.

<sup>30</sup> *Tamtéž*, s. 211. Zde odkaz k *Gen. et Corr.*, I, 2, 316 a 6; *De Coelo* III, 7, 306 a 6.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, Praha: Svoboda-Libertas 1994, s. 24: „Mluví se ke cti Abrahámově. Ale jak? Příběhu se dává forma zcela obecná; veliké u něho bylo to, že chtěl z lásky k Bohu obětovat to nejlepší. To je ovšem pravda, ale *to nejlepší* je neurčitý výraz. Takto se Izák v myšlence prostě identifikuje s pojmem *něčeho nejlepšího*.“

<sup>32</sup> Místo *konkrétní* myšlení bychom v témže smyslu mohli říci *dramatické*, neboť základem dramatu je konkrétní jedinec v situaci volby. Přívlastkem „dramatická“ charakterizoval Kierkegaardovu filosofii Jean Wahl v *Tableaux de la philosophie française*, Paříž: Fontaine 1946.



loučeného třetího, příčinnost),<sup>33</sup> na jejichž základě polemizuje s Hegelem a jeho následovníky. Teorii vnímání a vztahu mezi vnímáním a myšlením z téže knihy. Veškerou Aristotelovu logiku *Analytik* a *Kategorií* bezvýhradně. *Hermeneutiku* s výhradou týkající se modálních výroků. Pochopení kontingence (nahodilosti) jako integrálního prvku dosud neukončeného, sublunárního světa. Výklad pojmu pohybu (*Fyzika* IV), který neruší platnost trvalých identit, tj. vyváženost esence a existence v ontologii (mírný realismus). Rozdíl mezi teoretickým a praktickým rozvažováním z knihy *O duši*. Většinu bodů teorie o záměrné volbě a účelném jednání z *Etiky Nikomachovy* a učení o intencionalitě přání adoptované Kierkegaardem v mnoha podobách (pojem „naladění“). Kritiku platonského (hegelovského) intelektualismu a intuici mezi při chápání a vyjadřování obecného. Teleologický pohled na umění (*Fyzika* II,8), lidské jednání a na společnost a odmítání determinismu.

Domnívám se, že aristotelská interpretace Kierkegaardovy filosofie by vedla k mnohým překvapením, především k poopravení představy, že existencialismus Heideggerovy přednášky *Was ist Metaphysik* anebo Sartrova *Bytí a nicoty* navazuje na to, co je v Kierkegaardově filosofii podstatné. Jasným přihlášením k platnosti zákona bezrozpornosti se Kierkegaard zřetelně odlišuje od všech směrů, které se inspirativní dílo dánského peripatetika pokoušely přivlastnit, počínaje existencialismem a konče francouzským poststrukturalismem a dekonstrukcí.

---

<sup>33</sup> Srov. připomenutí zásady sporu ve *Filosofických drobcích* (česky *tamtéž*, s. 114) a rozpracování opozice systém/existence v *Konečném nevědeckém dodatku*, v níž je výměr „existence“ odvozován z Aristotelovy *kínesis*. K. odmítá Hegelovo „uvedení dialektického pohybu do logiky“, neboť logika je bytostně achronní, nezpůsobilá k vyjádření „pohybu“, a tudíž existence. Kierkegaard na tomto místě vzdává hold Trendelenburgovi, který „se raději spokojil s Aristotelem a se sebou samým“, a jeho *Logische Untersuchungen*. Trendelenburgova zásluha spočívá prý mimo jiné v tom, „že chápal pohyb a nevysvětlitelný předpoklad a společný činitel jak myšlení, tak bytí, jako jejich plynulou vzájemnost“ (*SV*, IX, s. 94).

### ON INFLUENCE OF ARISTOTLE'S PHILOSOPHY ON SØREN KIERKEGAARD

Kierkegaard's philosophy is seldom compared with and interpreted against the background of Aristotle's philosophy. In Niels Thupstrup's words: "Aristotle is frequently considered in research on Kierkegaard, but there is no full study of the subject." Kierkegaard's diaries (*Papirer*) betrays his turn to Aristotle's philosophy in 1842–1843 under the influence of W.G. Tennemann and especially F. A. Trendelenburg. In fact, there is a lot of shared principals and parallels in ontology as well as in ethics and aesthetics. The article tries to make them explicit.

Kierkegaard shares Aristotle's principle of contradiction (*Met.* IV) in logic and the sharp distinction between possibility and reality in ontology. This is a point of departure for his refusal of Hegel's dialectical philosophy of mediation (*Vermittlung*). Kierkegaard also overtakes the doctrine of the efficient cause and the causal explanation of a coming-into-existence, i.e. the transition from possibility to reality as a sort of *kinesis*, that is a change, caused by an already existing cause. Like Aristotle against the fatalists and Platonists, Kierkegaard against Hegel put stress on contingency of becoming. In ethics, both the philosophers admitted that a human being have free choice and its behavior is (should be) aim-directed (teleology). Kierkegaard only renders Aristotle's distinction between theoretical and practical reason more radical: the theoretical reflection have to be stopped if the practical action should take a place. Moreover, Kierkegaard renders more radical the fact of acceptance of a free choice (either-or) and the denial of its neglect (*nivelisation*).

Aristotle's category of the movement (*kinesis*) from possibility to reality (*Physics* IV), his formulation of the principle of contradiction (*Metaphysics* IV), the doctrine of free choice (*Nicomachean Ethics* III) and the psychological distinction between the theoretical and practical reason (*De Anima* III.), these are – among many others – the most influential Aristotelian issues in the foundations of Kierkegaard's philosophy. On these grounds, the modern affiliations of pretended existentialism and nominalism of Kierkegaard can easily be falsified.