

Kierkegaardův pojem pohybu a skoku

Osud Kierkegaardovy filozofie je už takový, že se na ni nezřídka odvolávají autoři, kteří s ní odmítají - bezděčně, či záměrně - důsledně sdílet jedinou podstatnou myšlenku. Tím skrovnější bude cíl našeho hermeneutického úsilí: objasnit význam a vzájemnou souvislost mezi pojmy pohybu a skoku v Kierkegaardově filozofii a vystříhat se přitom postupů, které ignorují Kierkegaardova základní ontologická tvrzení, jež opakovaně rozvíjel v porovnání se zásadami jiných soustavných filozofů (zvláště Aristotela, Spinozy a Hegela). Četné desinterpretace dánského myslitele vznikají i tím, že se do výkladu vnášejí pozdější a navíc i klamné filiace (Sartre, Heidegger aj.), anebo svévolně imputují cizorodé termíny (například "vrženost")¹, čemuž napomáhá i fakt, že autoři pracují méně s dánským originálem nežli s překlady a že věnují relativně menší pozornost *Filosofickým drobkům, Závěrečnému nevědeckému dodatku* a několika dalším textům, v nichž Kierkegaard vyjádřil své ontologické a noetické zásady s důsledností, kterou si sám na myšlenkové práci cenil, a to i u svých filozofických protichůdců.

Z našeho výkladu by mělo vyplynout, že Kierkegaard se především hlásil k ontologickým zásadám Aristotelovým, které poznal nejdříve četbou Tennemanna a Trendelenburga, později přímo studiem Aristotela samotného, neboť:

1) výslovně a důsledně drží platnost zákonů identity, sporu a vyloučeného třetího z *Metafyziky* G proti Hegelovi a jeho škole (identita bytí a nicoty, zprostředkování protikladů): "Naše doba zcela přehlédla nebo odstranila princip kontradikce a ani si nevšimla, že už Aristotelés zdůrazňoval, že věta o zrušení principu kontradikce se sama na kontradikčním principu zakládá, neboť opačná věta, že princip zrušen není, musí být zrovna tak pravdivá."²

2) podržuje Aristotelův dualismus sublunárního světa nahodilosti a nadměsíčního světa nutnosti a neměnnosti (proti mechanistickému monismu), dualismus přeložený do křesťanské opozice "historického času" a "věčnosti",

3) přijímá nauku o záměrné volbě a účelné příčině (teleologie) vyjádřenou v Ethice Nikomachově a staví se proti redukci účelové příčiny na předpoklad doposud neznámé příčiny účinné; "Spinoza odmítá teleologické pojetí existence, a praví (v závěru I. knihy *Ethiky*), že teleologicky uvažujeme jen proto, že nepoznáváme účinnou příčinu, uchylujeme se tudíž do

¹ Činí tak autor článku *Negativita a vrženost* L. Benyovszky. In FČ, roč. 47, 1999 / 3, s. 357-371. Nepracuje dánským s originálem, citáty z Kierkegaarda opatřuje v závorkách německými výrazy místo dánských (k čemu to ?), a uzavírá podivnou tezí, že smysl Kierkegaardovy teze o přechodu je v tom, že „bytí je zapotřebí myslet nikoli na bázi představování a představenosti, nýbrž na bázi vrženosti (*Geworfenheit*).“ Nenacházím k tomuto závěru, ani k termínům, které obsahuje, žádný podklad v Kierkegaardově díle.

² Soeren Kierkegaard, *Filosofické drošky*, přel. M. Mikulová, Olomouc: Votobia 1997, s. 114. Orig. v *Samlede Vaerker* Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1994-5, 5. vydání podle 2. vydání 1920-1936, revidoval P. Rohde. Cituji důsledně z tohoto vydání svůj překlad, pokud není řečeno jinak. - SV, VI, 97.

„asylum agnorantiae“, kde si vytváříme teleologii. V druhé části své *Ethiky* brání Spinoza svůj imanentismus a praví, že za vším je účinná příčina (*causa efficiens*), jenomže vždy nevíme, co je touto příčinou. Zde se však pro změnu do asyly nevědomosti uchyluje sám Spinoza. (Neznáme ji, a tedy je.)”³;

4) vystupuje proti směšování reálné příčiny a logického důvodu ve filozofii Hegelově a v každé výstředně esencialistické koncepci.

Pochopitelně nelze v jednom článku věnovat místo všem opomíjeným charakteristikám Kierkegaardova myšlení, a tak alespoň výčtem bylo žádoucí některé předeslat.

1.

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 Platona.“⁴ Ve svých denících začíná opakovaně vyjadřovat vzrůstající podezření vůči Hegelově filosofii, která se mu čím dál více jeví jako druh platonského idealismu.⁵ V té době jej zaujala četba knihy W.G. Tennemanna *Geschichte der Philosophie*,⁶ kterou získal v Kodani v květnu r. 1841. Četl Tennemanovy výklady o Aristotelově pojmu pohybu (*kínesis*). Ve *Fyzice* (III 1 200b-201b), jak známo, rozlišuje Aristoteles v obecném pojmu změny mezi mnoha druhy pohybu čtyři hlavní: 1) naprostý vznik a zánik (*genesis kai fthorá*); 2) pohyb místní; 3) pohyb kvantitativní a konečně kvalitativní změnu (*alloiósisis*).⁷ Kierkegaard zvláště zaujalo, že Tennemann překládal *kínesis* 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 *kínesis*; je-li to tak správně, pak je to nesmírně důležité. Je těžké definovat *kínesis*, neboť nenáleží k možnosti ani ke skutečnosti; je něčím více nežli možnost a něčím méně nežli skutečnost“.⁸ Kierkegaard si do budoucna osvojil použití výrazu *kínesis* pro vyjadřování změny, kterou je vznik, dění, vlastně *genesis*, totiž přechod do existence, jenž vyjadřoval výrazem *Tilblivelse*, zatímco každou jinou následnou změnu jsoícího nazýval řeckým *alloiósisis*, totiž přejinačení.⁹

³ Některým dalším myšlenkám o klasické filosofii z *Papirer* se věnuji ve studii *Východiska srovnání Kierkegaardovy filosofie s filosofii Aristotelovou*. In: Sborník prací filozofické fakulty Masarykovy univerzity, SPFFMU, B 50, Brno, 2003, s. 69-78.

⁴ Soeren Kierkegaard: *Papirer*, 3300, V A 98.

⁵ *Filosofické droby*, op. cit., s. 31n.

⁶ W. G. Tennemanna *Geschichte der Philosophie*, 11 dílů ve 12 svazcích, vyšla v Lipsku 1798-1819.

⁷ Srov. Kierkegaardovy výpisky z Tennemanna v *Papirer*, 258, IV C 47.

⁸ *Papirer*, 258, IV C 47; 260, IV C 80.

⁹ Sr. *Filosofické droby*, SV, 6, 68.

Kierkegaard si dobře povšimnul, že pokud jde roli pohybu v ontologickém výkladu světa, spočívá Aristotelův přínos ontologii v argumentaci proti absurdnostem krajních řešení, totiž buď pohyb zcela vyloučit, anebo absolutizovat. Na rozdíl od statické ontologie Eleatů nepopírá pohyb (*kínésis*), chápe pohyb jako reálný děj, nikoli pouhé zdání, na druhé straně však nezachází tak daleko, aby v zájmu naprosté měnlivosti a hybnosti popřel trvající určitost jednotlivých jsoucn, jejich esenciálnost, a upadl tak do protimluvů „tekoucích“ ontologií. Aristotelovo zaujetí střední pozice mezi Eleaty a herakleitovci v *Metafyzice* G Kierkegaarda zjevně přesvědčilo a opakovaně se na toto řešení odvolává ve dalších spisech.¹⁰ V Tennemannových *Dějínách filosofie*¹¹ našel navíc i pozoruhodnou ilustraci, jíž Aristoteles ukazuje, jak labilní je v ontologii hranice mezi výstředním přijetím a odmítnutím pohybu, podobně jako i v noetice hranice mezi výstředním realismem a výstředním nominalismem. Zde skutečně platí, že *extrema se tangunt*. Jde o případ Herakleitova žáka, jenž se snažil „jít dál“ za učení svého mistra a zdokonalit jeho výrok, že „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 eleatským „statikem“. Příklad převzal Tennemann z Aristotelovy *Metafyziky* G.¹²

Kierkegaard promýšlel důvod, jenž vedl Aristotela k zavedení „pohybu“ do nauky o bytí, i o způsobu, jakým to učinil, přičemž se mu stávala zjevnou chybnost Hegelovy „dialektické logiky“: „Hegel nikdy nedocenil kategorii přechodu. Bylo by výmluvné porovnat jeho pojetí s aristotelským učením o *kínésis*.“¹³ Pokud mezi možností a skutečností není plynulý přechod, vede to důsledně k odmítnutí nauk o stupňovitosti bytí a o zprostředkování protiv. *Kínésis* totiž neruší (na rozdíl od Hegelovy *Aufhebung*) disjunktivní rozdíl možnosti a skutečnosti. Postavení „pohybu“ v rámci Aristotelova učení o skutečnosti je vskutku *mutatis mutandis* obdobné postavení „zprostředkování“ protikladů (*Vermittelung*) u Hegela, avšak obě pojetí jsou zcela protikladná a vedou k neslučitelným ontologickým důsledkům. To, co přechází z možnosti do skutečnosti, nenastává (*bliver til*) na základě logického důvodu, nýbrž pouze působením příčiny. Aktualita znamená uskutečnění; určitá možnost se uskutečnila působením reálné příčiny, která sama byla výsledkem řetězu příčin až k poslední zcela svobodné příčině (První Hybatel, sám Nehybný a Neproměnný). Je třeba se vytríhat zmatení důvodu a příčiny, které je důsledkem „panlogismu“, tj. mylného ztotožnění řádu logického s řádem reality.

¹⁰ V závěru *Bázně a chvění*, dán. *Frygt og Baeven*, SV, V, s. 111 a v úvodu spisu *Opakování*, dán. *Gjentagelsen*, SV, V, s. 130.

SV, V, s. 130 (úvod *Opakování*).

¹¹ W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* I, Lipsko 1798, s. 220.

¹² Aristoteles: *Metafyzika*, 1010a, 13-15. V českém vydání, Praha: Laichter 1948, s. 115.

¹³ *Ibidem*.

Četba Tennemannových výkladů Aristotela v *Geschichte der Philosophie* podnítila Kierkegaard natolik, že si během následujících dvou let opatřil dvačtyřicetidílné vydání Aristotelových spisů¹⁴ a další druhotnou literaturu, mezi níž byla díla již zmíněného německého aristotelika Friedricha Adolfa Trendelenburga.¹⁵ V únoru r. 1843 zakoupil jeho *Elementa logices Aristotelæ* 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 „povahou a významem kategorií“¹⁶.

Trendelenburgovo hlavní dílo *Logische Untersuchungen* četl Kierkegaard v době od r. 1844, kdy psal své *Filosofické drobký* a *Pojetí 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“, ustavičným konstruováním protikladnosti „nutně jiného“.¹⁷

V *Pojetí úzkosti* (1843) již Kierkegaard aplikuje Aristotelovu ontologii pohybu na případ svobodného rozhodování (*liberum arbitrium*) a toho, co skrze lidskou, rozumnou příčinu vzniká (jednání, tvoření): „Proto praví-li Aristoteles, že přechod z možnosti do skutečnosti je *kinesis*, nemá se tomu rozumět ve smyslu logiky, nýbrž ve smyslu historické svobody.“¹⁸ 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.“¹⁹ V denících si Kierkegaard znovu připomíná²⁰, že nelze zaměňovat či ztotožnit logické vyvozování a kauzální působení. K této otázce se vrátíme později.

Nejdůležitější pasáže o vztahu pohybu a logiky vložil do svých *Filosofických drobků, anebo drobátka filosofie* (1845) a *Závěrečného nevědeckého dodatku* (1846). Zde v souladu s tradiční naukou o logice odmítá Hegelovo údajné „zavedení pohybu do logiky“, tvrdí, že 1) logika jako řád myšlení a vyvozování je bytostně a-chronní a pohyb stávání [*Tilblivelse*] jí zůstává vnější; 2) historická existence je neukončený akt, proto nelze existenci zahrnout do logického systému, natož do „logického systému“ universálních dějin.²¹ V této souvislosti odkazuje Kierkegaard své čtenáře „na věhlasného myslitele“, muže, „který dokázal sebe sama i své myšlení vymanit z podlézavého a otrockého vztahu k Hegelovi, z jehož slávy chce každý profitovat,“ muže, jenž „se raději spokojil s Aristotelem a se sebou samým.“ Skládá tím poklonu Trendelenburgovi a jeho *Logische Untersuchungen*, jehož zásluhu spatřuje v tom, že pochopil pohyb (*Bevægelse*) jako nevysvětlitelný

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

¹⁵ F.A. Trendelenburg, narozen v Eutínu, 30.11.1802, zemřel v Berlíně 24.1.1872. Byl ustanoven profesorem berlínské Akademie. Napsal několik děl o Hegelovi, Spinozovi a Herbartovi, ale jeho hlavním dílo je spojeno s výklady Aristotela, s nímž ostatně sdílel i zájem o přírodní vědy. Za jeho hlavní dílo jsou pokládána *Logische Untersuchungen*.

¹⁶ *Papirer*, 262, V B, dále poznámka v *Papirer* 4 A 40.

¹⁷ Soeren Kierkegaard: *Samlede Vaerker* (SV), Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1994, díl VI, s. 112.

¹⁸ SV, VI, s. 171.

¹⁹ SV, VI, s. 173.

²⁰ *Papirer*, X C 6:7,

²¹ Soeren Kierkegaard: *Závěrečný nevědecký dodatek*, 1846, in SV, IX 94.

předpoklad (*uforklarlige Forudsætning*) a to, co je společné jak bytí (*Væren*), tak myšlení (*Tænken*) a jako jejich postupující protikladnost (*den fortsatte Gjensidighed*), a dodává: “Nemohu se zde jmoti 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.” Tyto odkazy postačí k tomu, abychom ukázali, jakým způsobem čerpal Kierkegaard z Aristotela²² a jakou důležitou zprostředkující roli tu sehrál svým dílem Tennemann a především Trendelenburg.

Počínaje *Filosofickými drobkami* začíná Kierkegaard soustavněji vyjadřovat pohyb vznikání termínem *Tilblivelse*, který má vyjádřit změnu [*Forandring*]; nikoli však změnu v bytnosti, esenci, [*Væsen*], nýbrž v bytí [*Væren*] a vede z nebytí k bytí (prefix *Til* vyjadřuje právě pohyb *k*, má dativní a teleologický významový odstín). Změna vznikání je přechod z možnosti do skutečnosti.²³ Všechno vznikání se děje svobodně, nikoli z nutnosti. Nic z toho, co vzniká, - jak jsme již poznamenali - „nevzniká na základě důvodu, ale vše z nějaké příčiny. Každá příčina končí ve svobodně působící příčině.“ Jak rozumět Kierkegaardově nauce o příčinnosti ?

Podobně jako filosofie D. Huma (avšak bez přímé souvislosti s jeho dílem) je i Kierkegaardova epistemologie „existenciální reakcí na abstraktní metafyzické snění.“²⁴ V konkrétní realitě se vyskytují takové jevy, které není možno *a priori* odvodit žádnou metodou analytického vyvozování. Patří k nim tkz. účinná příčinnost, kterou bezprostředně nemůžeme vnímat. Víme, že Kant si dobře uvědomil celý rozsah Humova problému, když jej řešil tím, že naše mysl kauzální spojení nevnímá, nýbrž že je sama stanovuje, a víme rovněž, jak je tento obrat u Kanta spojen s kritikou klasické metafyziky. Kierkegaard se vydává jinou cestou: podobně jako Kant ví, že kauzální relace není relace logická [Hegelův: *der logische Grund*], nýbrž nahodilá, či - jak bychom dnes řekli - empirická, zároveň však ale potvrzuje objektivní, ontologickou platnost principu kauzality, neboli: každé existující jsoucno vzniklo (přešlo do existence) působením reálné (tj. existující) příčiny a jinak vzniknout nemohlo. Obtíže zůstávají s konkretizací příčiny, neboť existenci individua nelze empiricky stanovit. Mezi příčinou a účinkem není žádný absolutní vztah. Tytéž účinky mohla vyvolat i nějaká individuálně odlišná příčina. Nemožnost logického důkazu individuální existence příčiny avšak nikterak neohrožuje platnost zákona kauzality: že každé existující jsoucno předpokládá jiné existující jsoucno jako svoji příčinu, která je v jiném ohledu sama účinkem, až k první, nezapříčiněné příčině. Tato úvaha je u Kierkegaarda, tak jako v klasické metafyzice, podepřena platností zákona bezroznosti, neboť existuje-li vzniklé jsoucno, musí existovat i jsoucno nevzniklé. Nesmí nás mást, že mluvíme o této “poslední, zcela svobodné příčině” nepoužívá Kierkegaard, jak bylo zvykem, výraz *existence*, protože ten vyhrazuje pro (neukončenou) existenci

²² 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*, třebaže jistě věděl, že Kierkegaard rozpracoval opozici *esence/existence* a aplikoval ji v mnoha protofenomenologických analýzách. Sr. M.H., *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt 1985, s. 4n.

²³ SV, VI, 68. Čes., op. cit., s. 84-85.

²⁴ Sr. Etienne Gilson, op. cit., s. 143.

v čase, zatímco Bůh na věčnosti “neexistuje”, nýbrž “je”.²⁵ Metafyzické aplikace kauzálního principu se Kierkegaard přidržel neustále a naráží na něj v pozdních dílech.²⁶ To, že Kierkegaard potvrzuje správnost usuzování z kauzálního principu na nutnost prvního nezapříčiněného bytí není však v jeho vlastních očích žádným důkazem boží jsočnosti. Když totiž “dokazují” Boha z jeho skutků (stvoření), tak pouze “rozvíjím idealitu, kterou zároveň předpokládám, neboť (...) co je to jiného, než že vycházím z předpokladu, že Bůh je, a v důvěře v něj vlastně začínám?”²⁷ Individuální existenci, jak jsme poznamenali, totiž přísně vzato nemůžeme logicky dokázat, nicméně jakmile od tohoto důkazu upouštíme, což je rovněž kognitivní pohyb, dává nám příležitost pochopit “skokem” individuální existenci Boha jako něco, co odpovídá *postulátu* nezapříčiněné příčiny.

Protože celý tento argument nedává žádný smysl v nominalistické linii myšlení, která jej rovněž odmítá, budeme zřejmě muset poopravit představu, k níž nás snad svádí Kierkegaardovo zdůraznění individuální existence [Jedinec, *Enkelte*], že sám byl pokračovatelem Ockhamovým a oba dohromady protagonisté „nominalistického převratu (...), v němž od té doby dosud žijeme“, jak mj. soudí Emanuel Rádl v *Útěše z filosofie*.²⁸

V hlavních rysech přejímá Kierkegaard Aristotelovu nauku o příčinnosti, kterou koriguje pouze v tom, že namísto nauky o dvojím druhu možnosti, který spojuje možnost v uskutečnění s nutností, tvrdí, že predikáty „být možné“ a „být nutné“ se neslučují. Podobně jako dříve scholastičtí filozofové v návaznosti na biblické zjevení a Aristotelovu *Metafyziku XII.*, vysvětluje Kierkegaard přírodu jako stvoření, které nastalo působením rozumné, absolutně svobodné příčiny, je tudíž něčím kontingentním (mohla nevzniknout), jeho existence je výsledkem Božího působení. Působení člověka ve světě prostřednictvím relativně svobodné vůle lidské je zdvojením svobodného uskutečňování, toto vlastní historické vznikání (stávání, uskutečňování) se totiž děje uvnitř

²⁵ *Existere* nejdříve (1) znamenalo *ex aliquo sistere*, tedy „pocházet z něčeho“, „být od něčeho“; neznamena ani tak akt bytí jako původ, „akt, jímž něco přistupuje k bytí z moci svého původu“. V tomto smyslu Bůh neexistuje, neboť nemá z čeho vycházet, z čeho být odvozen atd.; naopak Boží tvorové právě v tomto smyslu „existují“, tj. pocházejí od Boha, jsou od něj stvořeni.

Počínaje XVII. stoletím se bude sloveso „existovat“ vázat na sloveso být „esse“ se zesíleným významem (2) „skutečně, reálně být“, „být ve skutečnosti“, zatímco „esse“ (popř. franc. *être*) se v tomto smyslu oslabilo ve funkci spony. Proto například Descartes zdvojuje „être“ slovesem „exister“, ať už se jedná o rozvažujícího člověka nebo o Boha: „*je suis, j'existe*“ (Descartes, *Méditation seconde*, AT, IX, 19.) , anebo: „*Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe*“ (*Principes* I, § 14.). V tomto smyslu (2), je možno říci, že Bůh existuje ve svrchované míře.

Konečně počínaje Kierkegaardem, a zvláště u Heideggera označuje sloveso „existovat“ specificky lidský modus existence (3), v němž je zdůrazněna jeho časnost, neukončenost, dějinnost. V tomto smyslu (3) kámen ani Bůh *neexistuje*. Jenom takto můžeme chápat, když Kierkegaard píše: „Bůh nemyslí, on tvoří; neexistuje, je věčný. Člověk myslí a existuje, a tato existence rozpíná protiklad myšlení a bytí a udržuje myšlení a bytí v jejich protikladném postupu.“ Jak je vidět, vychází Kierkegaard z klasické oposice lidské časnosti a Boží věčnosti. Protože i lidské myšlení je připoutáno k diskursivitě, průběhu v časové následnosti, protiklad myšlení a bytí nezaniká, nýbrž paralelně trvá.

Existenci ve smyslu (3) nelze tudíž vypovídat ani o bramboře, ani o ideji. Kierkegaardovo užití výrazů „existence“, „existovat“ souvisejí s apofatismem *Filosofických drobků*; zdůrazňuje „dvojnásobnost přísudků, jsou-li použity jako Boží atributy“. Tento komentář Et. Gilsona, *L'être et l'essence*, zvláště Introduction, s. 9-23 cituji podle Bernarda Sèva, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, 2-ème ed., PUF, Paris 1994, s. 156.

²⁶ Například v kázání o Boží neměnnosti z 18. května z r. 1851. *Guds Uforanderlighed*, SV, XIX, 255.

²⁷ *Filosofické drobky*, čes. s. 59.

²⁸ Em. Rádl, *Útěcha z filosofie*. Čin, Praha 1942, s. 52 – 57.

vznikání, jímž je stvoření. Po svém vzniku však příroda sama, opět podobně jako u Aristotela, představuje již oblast nutnosti, není tudíž historická, nýbrž pouze náznakově, faktem, že kdysi byla stvořena. Vidíme, že Kierkegaard se v hlavních intencích naprosto drží klasické aristotelsko-scholastické ontologie.

Pokud jde o noetiku, především o otázku, jak chápeme minulé (tedy to, co nastalo, ale nemuselo nastat, a tím, že to nastalo, nestalo se to nutnějším, než bylo předtím), dánský filosof výslovně sdílí Aristotelovo mínění, že smyslové poznání nás neklame, alespoň ne zpravidla. Obtíž je v tom, že bezprostředním vnímáním není možno zjistit ani poznat, že to, co vnímáme je *důsledek*, protože pro bezprostřední vnímání předmět pouze *je*. Že je to důsledek, poznáváme existenčním soudem. Každý existenční soud je v Kierkegaardově pojetí jakýmsi úkonem víry, rozhodnutím uznat existenci něčeho, o čem jsem si zároveň vědom, ba musím být vědom, že to nemuselo vzniknout (nahodilost). Víra [*Tro*] je pak chápána jako určitý orgán, či kognitivní smysl pro pohyb vznikání²⁹, schopnost uznávat nenutnost pohybu z možnosti do skutečnosti. Víra a rozum, které Kierkegaard tak názorně rozlišuje v *Bázni a chvění* (jednání "mocí absurda"), se později ve *Filosofických drobcích* v integrálním chápání skutečnosti [*Opfattelse*] doplňují a skládají. Rozum usuzuje podle zákona bezrozpornosti, nachází esence a zkoumá vztahy mezi nimi (nutnost). Důvěřování, že existující vskutku existuje, je zase vnitřním, nenutným duševním *pohybem*, jímž vnímatel překonává pochybnost, a tak, a pouze tak poznává nahodilost uskutečnění. Vnějšímu pohybu uskutečnění tu odpovídá vnitřní kognitivní pohyb, a tak se podobným poznává podobné.

2.

V čem spočívá neobjasnitelnost pohybu, jímž se svět děje, stává, uskutečňuje – tato slovesa používáme synonymicky [= *bliver til*] ? Zde opět přecházíme od ontologie k noetice a omezíme se jen na několik poznámek, z nichž bude opět patrná aristotelská inspirace. Má-li myšlení myslit určité aktuální jsoucnost, musí je nevyhnutelně abstrakcí zbavit aktuality a proměnit je ve jsoucnost 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 pojmů (rolí), totiž esenciální nutnost výskytu (Anselm, Spinoza).³⁰ Pak ale musíme mít na zřeteli, že tehdy už nemluvíme o existující, empiricky se vyskytující jednotlivině [*Realitet*], nýbrž o jejím pojmu, který

²⁹ SV, VI, 77: *Tro er Sands for Tilblivelse*. Čes., op. cit., s. 93

³⁰ Toto téma naposledy pojednal prof. Pavel Tichý ve studii *God and Existence*. In. *O čem mluvíme ?*, Akademia, Praha 1996, s. 95-117. Tichý píše: Absurdita pokusu stanovit empiricky existenci individua je přesvědčivě demonstrována v následující pasáži z Kierkegaardových *Filosofických drobků*: "Pokud by se navrhovalo dokázat existenci Napoleona z Napoleonových skutků, nebyl by to ten nejpodivnější postup ? ...Napoleon je pouze individuum, a proto neexistuje žádný absolutní vztah mezi ním a jeho činy; tytéž činy mohla vykonat nějaká jiná osoba." To, co Kierkegaard říká o skutcích platí samozřejmě pro jakýkoli jiný empiricky přisuzovaný rys individua, dodává Tichý na s. 96.

se nachází v logickém prostoru [*Idealitet*].³¹ 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 mate 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 rozpouští 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 nesmrtelnost; a filosofie jako taková rovněž nevěří, a tudíž chápe pouze věčnost pojmu.“³²

Každé obecné abstraktní poznání existujících věcí s sebou nese jejich redukci (Kierkegaard ji vyjadřuje slovesem *opløse*) na abstraktní stav věcí pouze možných.³³

V *Závěrečném nevědeckém dodatku* (1846) vyjasňuje Kierkegaard nezbatatelnost pohybu stávání následovně: „Přechod z možnosti do skutečnosti je to, co Aristoteles správně nazývá *kinesis*, totiž pohyb [*Bevægelse*]. Abstraktní řeči to nemůže být vyjádřeno ani chápáno, neboť pohyb nemůžeme vypovídat ani o času ani o prostoru; nějaký pohyb jim totiž předcházet, anebo mu předcházely. Tady je stanutí, skok [*Spring*]. Kdyby někdo namítal, že je to tak jeví jen proto, že myslím na něco určitého a neabstrahuji; že kdybych býval abstrahoval, uznal bych, že tu není žádná přetržka, - opakovaně bych odvětil, že má zcela pravdu, neboť abstraktně myšleno tu není přetržka, ale ani žádný přechod, neboť [abstraktně] všechno *je*. Dá-li však existence pohybu potřebný čas a uvažovali pak znovu, vidím skok tam, kde jsem jej dosud neviděl: buď že má přijít, anebo že už nastal.“³⁴ Nová kvalita nastává skokem, nikoli kontinuálně, nýbrž diskontinuitou, o níž Kierkegaard s názornou metaforou hovoří jako o “propasti”; objeví se právě tehdy, když pozorovatel upouští od důkazu bytí, například bytí (či nebytí) hromady v hromádkovém důkazu (*sorites*). Neboť: “to, že důkaz pouštím z ruky, také něco znamená, totiž moje přičinění: ať proto není opominut tento pouhý okamžik, jakkoli krátký, jakkoli krátký – protože je to *skok*.”³⁵ Znalost diskusí kolem hromádkového úsudku (*sorites*) rovněž zprostředkovala četba Tennemanna.³⁶ Pro poznání bytí, na rozdíl od poznání esence, má čas (*okamžik*) rozhodující hermeneutickou důležitost. Přítomnost nové kvality je poznána náraz, skokem, neboť individuální existenci nelze logicky dokazovat.

³¹ Totéž opakuje Kierkegaard ve své kritice ontologického důkazu Boží existence, in SV, X, s. 37-38. Jde vlastně o distinkci, kterou v logické sémantice připomněl Pavel Tichý svým *de re – de dicto*. In P.T., *O čem mluvíme, Vybrané stati k logice a sémantice*, s. 79-94.

³² *Papirer*, 1057, X2 A 328.

³³ Sr. podrobný výklad u Gilsona. In *Bytí a někteří filosofové*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 215n.

³⁴ SV, X, 45.

³⁵ *Filosofické drobký*, čes. s. 59 (Mikulová nepřesně překládá, “jakmile pouštím důkaz, je tu jsooucnost”, namísto “...je tu bytí”. - SV, VI, 43 :man idet jeg slipper Beviset, er Tilvaerelsen der. Dog dette at jeg slipper, det er dog vel ogsaa Noget, der er jo meine Zuthat; maatte dette da ikke ogsaa bringes i Anslag, dette lille Oieblik, hvor kort det er – langt behøver det jo ikke at vaere, da det er et *Spring*).

³⁶ Tennemann, op. cit., IV, s. 144. Zde vycházím z poznámek N. Thulstrup a Thulstrupové-Mikulové v čes. překladu *Filosofických drobků*, s. 135.

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 ve *Was ist Metaphysik ?* hledal „něco původnějšího než Ne a samo popírání“. Tato cesta je podle Kierkegaarda falešná a vede k sebeklamu.³⁷ „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 *affirmatio*, a teprve potom *negatio*. Pokud vím, vyslovil se z moderních filosofů pro pozitivní jedině Herbart.“³⁸ Kierkegaard vtipně převrací smysl Spinozova výroku *Omnis affirmatio est negatio*, jímž chtěl Spinoza naopak vyjádřit, že identita vyplývá teprve z negativního vymezení rozdílu. Identitu jsoucna, jeho esencialitu, oponuje dánský myslitel, nemůžeme redukovat na sumu rozdílů od ostatních jsoucna, nebo ji z těchto rozdílů vyvozovat.

To, že myšlenku ontologického primátu pozitivního před negativním zdůrazňuje Kierkegaard na mnoha dalších místech, nás spolehlivě vede k tomu, abychom bedlivě interpretovali sémantiku negativních výrazů v jeho spisech. Když blíže ohledáme jeho hyperbolické formulace, ukazuje se, 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 jsoucna, anebo být v možnosti „ničím“ vzhledem k uskutečnění (*Ikke-Væren*). Rovněž nadměrně častý výskyt výrazů *negativ* (v *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 vymezení (*via negativa*). Závěr: podobně jako Aristotelés, vyvaruje se Kierkegaard toho, aby hypostazoval negativní pojmy, ty totiž pouze vyjadřují odnětí (zbavenost, *steresis*) určitého atributu, anebo popírání.

3.

Ve středu Kierkegaardova myslitelského zájmu však nikdy neležela metafyzika či ontologie, ta je pro něj pouze východiskem. Celá jeho filosofie se soustředí na otázky etické a snaží se být teorií jednání a zároveň i výzvou k odhodlanému žití. V náboženském plánu je tento důraz na jednání jednak útokem proti hegelíánskému přecenění pojmové spekulace, názoru, že diskurzivní filosofie

³⁷ *Konečný nevědecký dodatek* (SV, IX, s.98n., přel. P. O.): „A s čím pak začnu, když jsem od všeho abstrahoval? Ano, nyní mi nějaký hegelíán padne do náručí přemožen hlubokým citem, zajímá 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 ten 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 s Ničím; protože když jsem začal, neabstrahoval jsem ode všeho. Samo tvrzení „začít od Ničeho“ je nehledě na úkon nekonečné abstrakce klamné.“

³⁸ SV, VI, s. 226.

v budoucnu nahradí víru a náboženství vůbec, a z jiné strany korigováním některých důsledků lutherské teologie milosti, která jednostranným důrazem podlomila důležitost skutků.³⁹ Avšak podobně jako u Aristotela, i u Kierkegaarda metafyzika či ontologie musí být s etikou v harmonii, a především ji vůbec umožňovat.

Jaký je přechod od ontologie k etice ? Na základě aristotelské kategorie pohybu (*kinesis*) vložil Kierkegaard lidskou existenci jako „stávání“ (*Tilblivelse*). Účel zavedení tohoto neologismu je z předchozího 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 opět vrací k Aristotelovi, který poprvé uznal a ontologicky zhodnotil nahodilost (*tyche, automaton*) na 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 pohybu uskutečnění (*Tilblivelse*) působením nějaké účinkující příčiny. Kdykoli se na to zapomíná, tedy není skutečnost poznávána správně, nýbrž nesprávně, vnáší se do ní nutnost, a tím ji mění ve skutečnost jiného druhu. Kierkegaard tento kognitivní přehmat vždy vyjadřuje Aristotelovým výrazem (*metabasis eis allo genos*)⁴⁰, který bere z *Druhých analytik* (1.7.), kde Stagirita poznamenává, že to co platí v jedné oblasti, nemůžeme převádět do jiné.

Kierkegaard připouští kontingenci ve výkladu jsoucna ještě radikálněji než Aristotelés.⁴¹ Skutečnost [*Virkeligheden*] je výsledkem změny, jíž je stávání [*Tilblivelse*]. 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 níž nastalo to, co aktuálně je (ať už je to cokoli). 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 z vnějšku; 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

³⁹ Odtud Kierkegaardovo zdůraznění „následování“ Krista. Sr. S.K.: *Sud'te sami !* Brno, CDK, 2002, s. 240.

⁴⁰ Ve *Filosofických drobcích*, SV, VI, 68, v *Závěrečném nevědeckém dodatku*, SV, IX, 97.

⁴¹ Tím, že odmítá Aristotelovo učení o dvou druhích 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.)

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.⁴²

U Kierkegaarda, podobně jako 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 Aristotelés zdráhal aplikovat logickou nutnost na budoucí událost, jako ve slavném příkladu se zítřejší námořní bitvou (*De Inter.*, IX, 19a 30), a rovněž tak důvod Kierkegaardova odmítnutí Hegelovy “dějinné nutnosti” i jeho “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. Systém univerzálních dějin tudíž možný *pro nás* není; možný je pouze logický systém, avšak ten se nijak netýká času a vznikání, jak jsme výše naznačili, a není schopen dění jako takového. Antropologickým důsledkem postavení člověka ve světě je skutečnost, že důledky svého jednání ani budoucí stavy světa nemůže ani zcela předvídat, ani vůbec nereflektovat. Neukončenost vezdejšího světa a nahodilost jeho událostí je limitem metafyziky (jež si kladla za úkol vysvětlit jsoucno jakožto jsoucno, tj. v jeho celistvosti), ale zároveň “slávou” etiky, riskem a výzvou v životě každého jedince. Kierkegaard to na mnoha místech vyjadřuje tak, že metafyzické poznání je nezainteresované (nezná riziko rozhodování o *esse*), zatímco etika by měla vysvětlovat obtíž [*Vanskelighed*], která spočívá v praktickém jednání, tj. nutně ve vztahování ideálního cíle v představě možného stavu věcí k realitě rozhodnutí a provedení.

První aplikací Aristotelova pojmu pohybu na oblast etiky najdeme již v raném spise, jímž je I. díl *Bud' – anebo*. Zde, v krátké eseji nazvané *Bud'-anebo: exstatický pokus* z r. 1843,⁴³ apokryfní autor rozehrává monolog ironického vědomí, které neustále uniká před pohybem rozhodnutí *bud'-anebo* do abstraktního sebepojímání *možnosti* volit, přičemž samo unikání před volbou nemůže být skutečným pohybem čili volbou v rámci jiné alternativy, nýbrž zůstává pouhým abstraktním míněním.

“Moje praktická moudrost je snadno pochopitelná, neboť mám jen jednu zásadu, z níž přitom vůbec nevycházím. Musí se rozlišovat mezi dialektikou následnosti - anebo zde předvedenou dialektikou věčnosti. Protikladem tvrzení, že ze své zásady přitom nevycházím, však není: pokládat ji za východisko, nýbrž jednoduše negativní výraz mé zásady, totiž výraz jejího pochopení jako protikladu k možnosti vycházet z ní, anebo nevycházet. Ze své zásady nevycházím, neboť kdybych z ní vycházel, litoval bych. A tak pokud se někomu z mých vážených posluchačů zdálo, že v tom, co říkám, něco je, tak tím jen dokazuje, že jeho mysl se pro filosofii vůbec nehodí. A pokud myslí, že v tom, co jsem řekl, byl pohyb (*Bevaegelse*), pak to dokazuje totéž.”

⁴² SV, VI, s. 68, přel. P.O.

⁴³ *Enten-Eller, Et exstatisk Foredrag*, SV, 2, 40-41.

Individuum monologu abstrahuje od své vlastní existence (proto, domnívám se, ten ironický titul “exstatický pokus”, totiž pokus “být mimo sebe”), tím vypadá z etického modu myšlení, které je dáno poměrem k buď-anebo. Odstraňuje tím sice obtíž rozhodování, avšak ztrácí se samo sobě i druhým. Smysl pro ethickou realitu a odpovědnost se rozpouští v “pantheistickém pohrdání jednotlivým člověkem”, které se jinde nazývá “abstraktní povýšeností”. V tomto pohrdání spatřuje dánský myslitel skutečnou neřest devatenáctého století připravující půdu budoucím státním totalitám.⁴⁴

V *Závěrečném nevědeckém dodatku* upřesňuje vztah ontologie pohybu a etiky rozhodnutí: “jestliže existence [*Existents*] je pohyb [*Bevægelse*], pak je i kontinuem, které udržuje celek pohromadě, neboť jinak ani žádný pohyb nemůže být. „Stejně jako tvrzení, že všechno je pravdivé, znamená, že nic není pravdivé, tak i tvrzení, že vše je v pohybu znamená, že není žádný pohyb. Pohyb se zakládá na tom, co je Nehybné, a to je mírou pohybu jako jeho *télos* a *metrón*, jinak by všechno bylo v pohybu, *eo ipso* v klidu. Proto Aristotelés říká, že Bůh, Sám nehybný, hýbe vším.“⁴⁵ Nuže jestliže čisté myšlení naprosto ruší pohyb, anebo jej nesmyslně vnáší do logiky, spočívá obtíž existujícího v tom, dát existenci kontinuitu, bez níž vše dočista zmizí. (...) Pro Existující je mírou pohybu rozhodnutí [*Afgjørelse*] a (jeho) opakování [*Gjentagelse*].“⁴⁶

Abstrakce - tj. abstraktní rozvažování, *dis-putare* - nezná zájem (je bezzájmová, *interesseløs*), avšak: „Existující má na existenci nejvyšší zájem. Existující má tudíž určité *telos*, neboť „je to právě *telos*, na něž poukazuje Aristotelés, když říká (*O duši* III, 10, 2), že *nús theorétikos* se liší od *nús praktikos tó télei*.“⁴⁷ Vida, znovu se Kierkegaard odkazuje na Aristotela, jehož výměr praktického rozumu se vyznačuje právě pojetím cíle (*telos*), který je počátkem praktického jednání. Dánské výrazy, jimiž označuje neustále vznikající lidskou existenci, jako jsou zanícenost, zájem, niternost (*Lidenskab, Interesse, Inderlighed*), mají vyjadřovat to co Aristotelův cíl. Je tu však patrný i rozdíl: u Kierkegaarda docela chybí nauka a kontinuitě zajišťované činnými stavy (*habity*), takže kontinuita jednání je udržována zaníceným opakováním rozhodnutí, které je ustavičným a usilovným vylučováním možnosti zanechat původního předsevzetí.

Aristotelovo učení o záměrné volbě (*Eth. Nic.* III, 5) přejímá Kierkegaard v relativní úplnosti, pouze je zesiluje principem vyloučeného třetího (buď-anebo). Připomíná, že výkon záměrné volby však může individuum zanedbávat; takové zanedbání není volbou jiného druhu, nýbrž přenecháním agendy “nižším silám” sídlícím v lidském individuu, jednáním silou netečnosti, *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

⁴⁴ SV, X, 55. – Podobnou tendenci spatřuje autor i v Hegelově vyvýšení státu. Sr. *Bázeň a chvění, Problemata* II.

⁴⁵ SV, IX, 19. Ovšemže S.K. zde naráží na 12. knihu *Metafyziky* (nehybný hybatel).

⁴⁶ Výraz *Gjentagelse*, který se překládá jako „opakování“, je rovněž i titul Kierkegaardovy novely-eseje, je etymogicky odvozen od slovesa *tage* vlastně „přebírkou“, „sebepřevzetím“. Souvisí s významem usilování a nácviu.

⁴⁷ *Závěrečný nevědecký dodatek*, SV, X, 20.

způsobem jsou ontologické principy kontradikce a vyloučeného třetího napojeny na učení o svobodné volbě a aplikovány na oblast kritické interpretace sociální reality. Kierkegaard zde rozvíjí myšlenku II. dílu *Bud'anebo*, že každá volba je rovněž i volbou volby samé, totiž negací jejího zanedbání. I z toho je opět patrné, že volbu chápe Kierkegaard ontologicky, jako reálný pohyb, či vnitřní změnu v individuu, událost, nikoli pouhé mínění. Uznání kontingence jako integrální součásti sublunárního světa a výzva k etickému aktivismu prostřednictvím záměrné volby je tím, co Aristotelés vyzvihuje na pozadí řeckého fatalismu, Kierkegaard zase na pozadí kosmického determinismu Hegelova absolutního ducha. Záměrná volba není ani pouhou žádostí, ani pouhým míněním, nýbrž předpokládá součinnost obojího. Je provázena operací praktického, nikoli teoretického rozumu.

Jak se však děje přechod mezi teoretickým rozvažováním a praktickým rozhodnutím? Kierkegaard se této otázce podrobně věnoval v druhém oddíle *Závěrečného nevědeckého dodatku* nazvaném “Subjektivní problém, čili jaká musí být subjektivita, aby pro ni vůbec vyvstal problém?” Čili jak vstupovat do poměru k požadavkům jednání, namísto abychom je poznávali mimo tento poměr, a tedy nepravdivě, jakožto teoretická tvrzení, k nimž se ovšem vztahujeme jinak. Nemá-li se praktická úvaha rozplynout ve špatné nekonečnosti teoretické reflexe, je třeba ji položit mez, na níž přestává rozvažování (*dis-putare*) a přistupuje se k rozhodnutí. Avšak i toto položení meze není kognitivním úkonem (přidatnou reflexí o nezbytnosti ukončení reflexe), nýbrž činem praktickým, třeba pouze vnitřním, psychickým. Kierkegaardovo matoucí vyjádření, že “subjektivita je pravda” platí tedy pouze ve smyslu scholastické zásady, že co je poznáváno, je poznáváno výhradně způsobem poznávajícího (*quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur*), již cituje tamtéž⁴⁸ – nikoli, že by nebylo možné pravdivé teoretické poznávání, nýbrž pokud se teoretický poznatek stává postulátem mého vlastního praktického jednání, což je právě modální podmínka jeho pravdivosti. Nemůžeme se tu zabývat tím, jak Kierkegaard ukazuje modální kategoriální přehmat v oblasti jazykového vyjadřování rozbořem komunikačních promluv, v lecčems předjímaje rozboru Strawsonovy a Austinovy. Historika filosofie, který ví, pod jakými rubrikami byl Kierkegaard vykládán zvláště ve XX. století (subjektivismus, iracionalismus), pravděpodobně ohromí, že výše uvedená stěžejní myšlenka *Dodatku*, je téměř shodně vystižena Aristotelem v *Etice Nikomachově* (III, 5, 1113 a), jako jeden z důsledků funkční diference mezi teoretickým a praktickým rozumem z knihy *O duši*: “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.” Předmět praktické rozvahy a předmět záměrné volby je týž, avšak volba je dokonalým pohybem, je onticky ireversibilní: “jako ten, kdo hodil kamenem, nemůže jej již vzíti zpět; a přece v jeho moci bylo vzíti jej a hoditi jím; počátek jest zajisté v něm.” (*Eth. Nic.* III, 7, 1114 a).

⁴⁸ SV, IX, 48.

4.

Předchozí myšlenky vrhají světlo na kategorii skoku, kolem které se kupí dosti nedorozumění ohledně Kierkegaardova iracionalismu. Náš výklad v tomto bodě nemůže být vyčerpávající. O noetickém významu skoku jsme se zmínili výše, když jsme poukázali na vztah mezi logickým důkazem a skokem ve *Filosofických drobcích* v případě hromádkových soudů. Nyní se obrátíme na pole etiky a filosofie náboženství. I zde používá Kierkegaard metaforu skoku k názornému vyjádření přeryvu, přerušení kontinuity. O přerušení kontinuity hovoří tehdy, když srovnává kauzální souvislost přírodního dění s diskontinuitou lidského rozhodování (které není řízenou kauzální, nýbrž účelnou příčinou, a tudíž je novým *počátkem* v čase, jak jsme svrchu poznamenali). Tento *reálný* počátek je z definice něčím, co nevyplývá z předchozí stavu, a tudíž odporuje souvislému postupu *abstraktního* usuzování nebo dokazování. Pokud výraz skok (případně adjektivum *desultorický*) označuje úkon “nabýt přesvědčení”, či “učinit rozhodnutí”, pak znamená, že člověk se rozhoduje sám za sebe, jako jedinec, přičemž komunikace důvodů a sebelepší výmluvnost učitelů (Sokrata či Jacobiho) nemůže být než *příležitostí*, nikoli však *příčinou* vnitřního úkonu volby. Na rozlišení mezi příčinou a příležitostí u Kierkegaarda nesmírně záleží (podobně jako ve scholastické filosofii).

Nejdůležitější a zároveň i poslední soustavné pasáže o skoku obsahuje pojednání *O možných či skutečných tezích Lessingových*, § 3 *Lessing řekl, že nahodilé historické pravdy nemohou být nikdy důkazem pro věčné rozumové pravdy; přechod, jímž se na nějakém historickém svědectví staví věčná blaženost je skok ze Závěrečného nevědeckého dodatku k Filosofickým drobkům*.⁴⁹ Výklad vychází z Lessingova pojednání *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, v němž Lessing dospívá k záporné odpovědi na otázku, zda z nahodilých historických pravd můžeme vyvodit nějaké věčné rozhodnutí. Historické pravdy jsou totiž vždy nahodilé, takže se zdá, že na nich nelze stavět nic, co má mít věčnou platnost. Tento nepoměr může být překonán pouze skokem, praví ve zmíněném spise sám Lessing a dodává, že jinak nedokáže porozumět Aristotelovu výrazu *metabasis eis allo génos* (přechod do jiného druhu). Pokračuje: “*Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versuch habe.*” Je patrné, praví ve své retractsaci Kierkegaard, že i Lessing tu chápal skok jako kategorii rozhodnutí. “Být blizoučko toho něco učinit má do sebe něco komického; avšak být blizoučko skoku není vůbec ničím, neboť skok je kategorií rozhodnutí [*Springet er Afgjørelsens Kategorie*].“⁵⁰ Od Lessingova spisu přechází k otázce, jak chápat Lessingova poslední slova pronesená k Jacobimu: “*Auch dazu*

⁴⁹ SV, IX, 80. Kierkegaard se zcela ztotožňuje s konstatováním nepoměrnosti mezi nahodilými historickými pravdami a nutností náboženských pravd. Je chyba, pokud se z toho, co je věčné, činí bez okolků cosi historického, “aby se to dalo pojmout jako historická nutnost. Avšak vše, co se stává historickým, je nahodilé; vždyť právě tím, že se to stane, stane se to čímsi historickým, anebo: má to v sobě moment nahodilosti, protože nahodilost je právě činitel všeho stávání [*Tilblivelse*]. V tom tkví kořen oné nepoměrnosti, která leží mezi historickou pravdou a věčným rozhodnutím.

⁵⁰ SV IX 85.

gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopf nich mehr zumuten darf.” Celý rozhovor tlumočí Jacobi ve své korespondenci s Mojžíšem Mendelssohnem. Překlad těchto dopisů, který se dostal do rukou i českému čtenáři péčí Jaromíra Loužila, je pro pochopení některých východisek Kierkegaardovy filosofie nedocenitelný!⁵¹ Kierkegaard dává plně za pravdu Jacobiho hlubokým analýzám Spinozova mechanisticky monistického názoru světa jako celku, který je svou vlastní příčinou i účinkem (*causa sui, effectus sui*) a který jakýkoli reálný počátek v čase je vylučuje a odhaluje za ním souvislý a nutný součin kauzálního nexu. Lessingovo vyjadřování o náboženských otázkách však Kierkegaard (na rozdíl od Jacobiho, který se zhrozil Lessingova ateismu) považuje za ztěžší proniknutelné, dvojznačné, potenciálně ironické, nepřímé. Jacobi přemlouvá Lessinga, aby se postavil na pružné prkno a učinil náboženský skok ke zjeveným pravdám. Lessing sám dobře ví, že je třeba učinit “skok”, avšak ve své ironické komunikaci reflektuje svou neschopnost a rovněž Jacobiho přítomnost, která mu zabraňuje skok učinit, vždyť pokud by skok byl vyplynul z Jacobiho přesvědčování o jeho nevyhnutelnosti, které by Lessing býval přijal za své, pak by nebyl býval skokem, neboť skutečný skok možno provést pouze pod tlakem osobní izolace [*Isolationens Tvang*] a v opuštěnosti světem [*Veltalenhed*].⁵²

Kierkegaard tu znovu rozvíjí svou myšlenku, že komunikace přesvědčení (na rozdíl od komunikace věcných obsahů) může být pouze nepřímá, sokratická, takže Řečník nebo Svědek není druhému příčinou rozhodnutí, nýbrž pouze příležitostí. Závěrem Kierkegaard nepřímo přiznává, že Lessingovy pasáže o skoku inspirovaly autora spisu *Bázeň a chvění* vydaného pod pseudonymem Johannes de Silentio, když hovoří o “pohybu víry” či “pohybu rezignace”. Filosofickou genealogii “skoku” můžeme tudíž rekonstruovat následovně: od Aristotela, přes Lessinga ke Kierkegaardovi. Důležitou roli přechodného článku sehrál i H. Jacobi, v jehož výzvách adresovaných Lessingovi, je převážně anticipován i smysl Kierkegaardova filosofického vystoupení: *Nesmírná touha vše vysvětlovat nás nechává tak horečně hledat to společné, že kvůli tomu nerespektujeme rozdíly; chceme stále jen spojovat, ačkoliv bychom s nesrovnatelně větší prospěchem mohli dělit....Tím, že sestavujeme a spojujeme dohromady jen to, co je na věcech vysvětlitelné, vzniká také v duši určité zdání, které ji spíše zaslepuje než osvětluje.*⁵³

5.

Na závěr ještě připomeňme, že jsme se mnohými citáty pokoušeli doložit převážně aristotelskou inspiraci Kierkegaardovy filosofie. Které filosofické motivy má Kierkegaard s Aristotelem společné? Všechny metafyzické zásady vyložené v *Metafysice* G (princip identity, kontradikce,

⁵¹ Friedrich H. Jacobi: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*. Přel. J. Loužil, OIKOYMENH, Praha 1997.

⁵² SV IX 87.

⁵³ Friedrich H. Jacobi, tamtéž, s. 74.

vyloženého třetího, příčinnost) na jejichž základě polemizuje s Hegelem a jeho následovníky. Pochopení kontingence (nahodilosti) jako integrálního prvku dosud neukončeného, sublunárního světa. Teorii vnímání a vztahu mezi vnímáním a myšlením z *Metafysiky*. Veškerou Aristotelovu logiku *Analytik* a *Kategorií* bezvýhradně. *Hermeneutiku* s výhradou týkající se modálních výroků o dvou druzích nutnosti.. Výklad pojmu pohybu (*Fys.* 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* III. Většinu bodů teorie o záměrné volbě a účelném jednání z *Ethiky Nikomachovy* III. 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 (*Fys.* II, 8), lidské jednání a na společnost a důsledné odmítání determinismu, ať přírodovědné, ať metafyzické provenience.

Domnívám se, že aristotelská interpretace Kierkegaardovy filosofie by vedla k mnohým překvapením, především k poopravení představy, že filosofie Heideggerovy přednášky *Was ist Metafysik ?* anebo Sartrův existencialismus *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 si inspirativní dílo dánského peripatetika pokoušely přivlastnit, počínaje existencialismem a konče francouzským poststrukturalismem a dekonstrukcí, v nichž se naopak nezdálo objevuje hegelianský motiv splývání protikladů, identity bytí a nicoty, odmítání zásady bezrozpornosti a kategorického rozdílu mezi možnostmi a skutečností.