

NÁČRT KRITIKY KIERKEGAARDOVHO KONCEPTU LÁSKY V DIELE M. BUBERA, T. W. ADORNA A K. E. LØGSTRUPA

PETER ŠAJDA, Bratislava

ŠAJDA, P.: A Critical Outline of Kierkegaard's Concept of Love in the Works of M. Buber, T. W. Adorno and K. E. Løgstrup
FILOZOFIA 58, 2003, No 7, p. 484

Kierkegaard developed his concept of love in his pseudonym works as well as in works published under his own name. The works, in which love has been made a more explicit subject (as in *Works of Love*), were incessantly criticized. The criticism of M. Buber, T. W. Adorno and K. E. Løgstrup focused on the social dimension of Kierkegaard's concept of love and on the phenomenon of the absence of the neighbour. They criticize Kierkegaard's interpretation of Christian love, which they consider individualistic and acosmic. In the same terms they criticize his concept of unboundness and inwardness. The paper examines the basic motives of this critique and sets forth several relevant counterarguments.

Predkladaná štúdia predstavuje pokus o elaboráciu základných črt kritiky Kierkegaardovho konceptu lásky, ako ju vo svojich dielach formulovali M. Buber, T. W. Adorno a K. E. Løgstrup. Vzhľadom na rozsahové obmedzenie sa štúdia sústreďuje na hlavné motívy a body danej kritiky, pričom rozpracúva aj možné námietky voči interpretácii Kierkegaardových konceptov v dielach uvedených autorov.

1. Hľadanie lásky v živote a diele Sørensa Kierkegaarda. Diskusia o Kierkegaardovom vnímaní lásky sa zvykne odvíjať od bohatej palety poznámok a úvah, ktoré autor zanechal svojim čitateľom tak vo svojich verejných dielach, ako aj vo svojich denníkových záznamoch. Na základe týchto jeho výpovedí, ktoré reflektujú rôzne obdobia jeho života, možno identifikovať niekoľko základných okruhov, na ktoré sa spojili jeho úvahy o význame, štruktúre, či formách lásky.

Nepochybne jedným z najvážnejších životných podnetov, ktoré Kierkegaard viedli k hlbším úvahám o láske, bol jeho vzťah k Regine Olsenovej. Aj keď by sa bežnému čitateľovi mohlo zdať, že mladická láska k 15-ročnej Regine Olsenovej (1822 - 1904) by pre mysliteľa Kierkegaardovho formátu nemala mať väčšie filozofické dôsledky, skutočnosť potvrdila pravý opak. Zasnúbenie s Reginou sa pre kodaňského Sokrata stalo symbolom *záväzku* a vzťah k nej formoval mnohé jeho úvahy nielen o láske, ale aj o osobnostnej štruktúre, vývojových štádiách či fenoméne viny. Možno tvrdiť, že Kierkegaardova celoživotná láska k Regine Olsenovej do značnej miery ovplyvnila jeho konceptualizáciu *estetického* a *etickeho* štádia (paradigmy), ktoré rozpracoval najmä v pseudonymných dielach *Bud' Alebo (Enten-Eller, 1843)* a *Štádia na ceste životom (Stadier paa Livets Vej, 1845)*, ktoré obsahujú významné výpovede o povahe estetickej a etickej lásky a ich vzájomnej znesiteľnosti i konfliktnosti.

Ďalšiu zrejmu zónu pátrania po Kierkegaardovom prežívaní lásky predstavuje jeho náboženský život a s ním spojený koncept kresťanskej lásky, ktorý sa v autorových dielach objavuje na mnohých miestach a v rôznych podobách. Kierkegaardovo rozpracovanie náboženskej lásky treba vidieť v úzkej súvislosti s jeho celoživotným záujmom o náboženstvo a teológiu, ktorý sa nesústreďoval len na akademickú pôdu kodaňskej univerzity, ale ktorý je doložený aj bohatou teologickou a mystickou literatúrou, obsiahnutou v autorovej osobnej knižnici.

Náboženská láska predstavuje súčasť úvah o náboženskom štádiu (paradigme), na ktoré Kierkegaard upriamuje svoju pozornosť v pseudonymných dielach *Bázeň a chveň* (*Frygt og B ven*, 1843) či *Prinavrátene* (*Gjentagelsen*, 1843). Pod vlastným menom autor v roku 1847 vydáva traktát *Skutky lásky* (*Kjerlighedens Gjerninger*), ktorý explicitne elaboruje fenomén kresťanskej lásky a ktorý sa neskôr pre svoju radikálnosť stáva terčom kritiky viacerých významných mysliteľov. Aspekty náboženskej lásky sú rozpracované aj vo viacerých *Prihovoroch na duchovné povznesenie* (*Opbyggelige Taler*), ktoré tiež vychádzajú pod Kierkegaardovým vlastným menom.

Tretou oblasťou, v ktorej možno pozorovať, aj keď v menej priamej forme, úvahu o zmysle a štruktúre lásky, je oblasť vzťahu jednotlivca k sebe samému, pričom lásku vo forme autorelácie možno vnímať ako súčasť matérie oboch predchádzajúcich pohľadov na lásku. Aj keď sa všetky tri pohľady na lásku zákonite prelínajú, úloha jednotlivca v nej tvorí akýsi archimedovský bod a *jednotlivec* (*Den Enkelte*) predstavuje v Kierkegaardovom diele koncept, s ktorým sa budú vyrovnávať tak Buber, ako aj Adorno a Løgstrup.

Aj keď sa kritika zmienených autorov koncentruje najmä na Kierkegaardov koncept kresťanskej lásky (vzťah k Bohu, blížnemu a svetu), čiastkové aspekty ich kritiky prekračujú hranice náboženskej lásky a dotýkajú sa fenoménov ako láska erotická či láska v záväzku.

2. Martin Buber

2a. Základné prizmy. O skutočnosti, že sa Buber cítil byť hlboko oslovený Kierkegaardom, sa zmieňujú viaceré analýzy Buberovho diela ([1], 35). Je pochopiteľné, že obaja myslitelia, extenzívne čerpajúci zo židovsko-kresťanskej spirituálnej tradície, zaoberajúci sa osobnostnou štruktúrou a jej vývojom, reláciou človeka a transcendentna či hodnotovými pradisemami veriacieho človeka, nutne vo svojom bádani narazili na viaceré tradičné náboženské koncepty, ktoré sa pokúsili nanovo formulovať na základe nimi prezentovaných nových prízem.

Najzákladnejšou prizmou Buberovej dialogickej filozofie je dvojkoncept Ja-Ty a Ja-Ono a ich *vzájomné pôsobenie* (*Wechselwirkung*), keďže svet sa človeku javí ako dvojaký podľa jeho dvojakého postoja ([2], 7).

Jednou zo základných prízem, ktorá sa vinie prakticky celým Kierkegaardovým dielom, je prizma osobnostných *štádií* (*Stadier*). Aj keď termín *štádium* môže navodzovať predstavu chronologického vývoja osobnosti od jedného štádia k druhému, Kierkegaardov koncept sa tým nevyčerpáva. V živote osobnosti môže síce dochádzať k postupnému preskupovaniu hodnôt istým smerom, no Kierkegaardov koncept štádií zachytáva komplexnejšiu skutočnosť. Pojem štádií sa skôr snaží o schémový opis možných

životných paradigiem, pričom v reálnom jednotlivcovi sa vyskytujú aspekty viacerých štádií naraz. Idealizované pseudonymické postavy Kierkegaardových diel sú zjednodušenými prozaickými ilustráciami troch základných štádií - estetického, etického a náboženského. Paradigmatická štruktúra jednotlivca je teda akýmsi pomyselným agregátnym stavom jeho daností a potencií, z ktorého vyplýva jeho vnútorné nasmerovanie a rozhodovanie v jednotlivých životných situáciách.¹

2b. Paralelná kritika estetickej paradigmy u Bubera a Kierkegarda. V Kierkegaardových dielach existuje niekoľko pseudonymických postáv, ktoré stelesňujú estetickú paradigmu. V *Bud-Alebo* sú to napríklad pseudonymy *A* a *Johan Zvodca*, v *Prinavrátení Constantin Constantius a mladý muž* a v prozaickom diele *In Vino Veritas* (časť *Štádií na ceste životom*) usporiadajú dokonca estetické pseudonymy banquet, na ktorom v príhovoroch deklamujú svoje názory na lásku.

V súvislosti s Buberovým dielom *Ja a Ty* (*Ich und Du*, 1923) poukázal Robert L. Perkins na zásadnú pasáž, ktorá rozoberá postoje človeka, ktorého životnou cestou je cesta rozmaru a svojvôle (angl. *capricious man*, v nem. origináli *der willkürliche Mensch*) [3]. Táto postava, nápadne zhodná s estetickými postavami Kierkegaardových diel, *neverí a nestretáva* (glaubt nicht und begegnet nicht) ([2], 62). "Keď hovorí Ty, myslí tým: 'Ty môj nástroj na použitie.'" ([2], 62)

Inštrumentálnosť vzťahov, ktoré postihuje rozmarníkova nevier, ako aj jeho neviazanosť a odstup vykazujú spoločné črty s citovým a psychologickým zneužitím Cordelie Wahlovej, ktoré naplánuje a uskutoční v Kierkegaardovom *Zvodcovom denníku* pseudonymický antihrdina *Johan Zvodca*. Záznamy v jeho denníku poukazujú na plánovanú likvidáciu Cordelinho milého Edvarda ([4], 338), ako aj na štruktúrovanie vzťahu s Cordeliou vo forme dobyvačného útoku ([4], 333). Buber taktiež poukazuje na neslobodu svojvoľného človeka, na jeho neschopnosť obetovať sa, na nedostatok vôle, vedomia povolania a na jeho závislosť od vecí a inštinktov ([2], 62 - 63). Kritika idealizovaného estetického extrémizmu je teda vlastná obom mysliteľom, pričom akákoľvek inštrumentalizácia vzťahov sa im javí ako prvok nezrelosti. Ako však bude preukázané neskôr, šírka Kierkegaardových vyjadrení na túto tému nebude Buberom vždy interpretovaná jednoznačne.

2c. Otázka jednotlivca. Zásadným dielom Martina Bubera, ktoré sa kriticky vyrovnáva s Kierkegaardovým konceptom *jednotlivca*, je pojednanie *Otázka jednotlivcovi* (*Die Frage an den Einzelnen*, 1936). Zaujímavú interpretáciu Kierkegaardovho konceptu, ktorú Buber v tomto diele prezentuje, najobširnejšie komentujú vo svojich dielach Robert L. Perkins a Jacob L. Halevi ([5]; [6]; [7]). Buberova kritika sa podľa jeho vlastného vyjadrenia koncentruje na Kierkegaardove výpovede v diele *Pohľad na moju spisovateľskú činnosť* (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 1859), ktoré obsahuje zásadné určenia fenoménu *jednotlivca* (*Den Enkelte*).

Buber v úvode pojednania porovnáva Kierkegaardov koncept *jednotlivca* (*Der Einzelne*) s konceptom *jedinca* (*Der Einzige*) v diele Kierkegaardovho súčasníka Maxa

¹ Pozri aj Fischer, C. F.: *Existenz und Innerlichkeit*. München, Verlag C. H. Beck 1969, s. 35 - 56.

Stirnera *Jedinec a jeho vlastníctvo* (*Der Einzige und sein Eigenthum*, 1844) ([8], 200 a n.). Aj keď sú uvedené diela prezentované v tvorivom napätí, nie je celkom jasné, či Buber berie do úvahy fundamentálne určenia Kierkegaardovho konceptu religiozity, t. j. či si uvedomuje celkovú komplexnosť Kierkegaardovej náuky o náboženskom štádiu. Buber sa kriticky stavia proti Kierkegaardovmu konceptu samoty jednotlivca pred Bohom a vníma ho ako nesokratický a nekomunitný hoci uznáva, že Kierkegaard vie vo vzťahu k Bohu, čo znamená láska, a Buber označuje relačnosť jeho jednotlivca ([87], 203) za reálnejšiu ako difúziu jednotlivca v mystike a bezbrehý individualizmus Stirnera ([8], 204). Predsa však predkladá čitateľovi svoju zásadnú pochybnosť o konečnom smerovaní Kierkegaardovho úsilia: "Stirner vyvádza ľudí zo všetkých možných uličiek na otvorené pole, kde je každý jedincom a svet je jeho majetkom... Kierkegaard smeruje k 'úžine': jeho poslaním je "podľa možnosti mnohých podniknúť, pozvať, pohnúť prejsť touto úžinou 'jednotliviec', ktorou však - treba poznamenať - nikto neprejde bez toho, aby sa stal jednotlivcom; opak je totiž kategoriálnou nemožnosťou. Ja sa však domnievam, že v skutočnom dianí cesta k tejto úžine vedie cez ono otvorené pole, ktoré sa nazýva individuálny egoizmus, potom kolektívny egoizmus a napokon svojim pravým menom - zúfalstvo." ([8], 213)

Perkinsova kritika Buberovej interpretácie Kierkegaardovho jednotlivca otvára fundamentálnu otázku Kierkegaardovej citácie, na ktorej stojí Buberova kapitola *Jednotliviec a jeho Ty* (*Der Einzelne und sein Du*): "Každý človek by mal do vzťahu s inými vstupovať opatrne, bytostne rozprávať len s Bohom a so sebou samým." ([8], 215; [3], 255)

Podľa Bubera je teda Kierkegaardom navrhovaný proces stania sa jednotlivcom nesokratický, jeho cieľom nie je "správny" život, ale vstup do vzťahu. Ide teda o stávanie sa niekým *pre* niečo, pričom *pre* je treba vnímať *stricto sensu*. Toto *pre* platí pre vzťah, ktorý je *vylučný* (*ausschließend*), čím sa všetky ostatné vzťahy vypudzujú do ríše nebytostnosti, nepodstatnosti (*Unwesentlichkeit*). Jednotliviec sa teda bytostne (bez "opatrnosti") vzťahuje iba k Bohu ([8], 215, 217).

Buber vo svojom rozhorčení poukazuje na opačný príkaz Ježiša a tvrdí, že ak odstránime predmet, stane sa láska prázdnu a *bezpredmetovou* (*gegenstandslos*). Boh však chce, aby sme k nemu prichádzali cez "Regínu", ktorú nám posielala do cesty, a neodstraňovali ju ([8], 218). Táto poznámka tvorí prechod, ktorým sa Buber dostáva ku Kierkegaardovej apolitickosti, akomunitárnosti, ako aj k jeho bezženstvu. Vo svojej expozícii o manželstve na základe uvedeného citátu z Kierkegarda tvrdí, že Kierkegaardovmu jednotlivcovi sa musí manželstvo javiť ako prekážka na ceste k sebarealizácii, pričom podľa Bubera práve v manželstve človek rozhodujúco vstupuje do vzťahu s *inakosťou* (*Anderheit*) ([8], 230, 232).

2d. Námietky voči Buberovej kritike. Skutočnosť, že Buber v pasážach o Kierkegaardovom asociálnom zábere viacnásobne vyčíta podobný prvok mystike (najmä stredovekej - Eckhart), poukazuje na to, že koncept *odpútanosti* (*Abgeschiedenheit*) predstavuje podľa Bubera koncept negatívny, koncept vzdľaťovania sa od sveta ([8], 216, 230; [2], 90 a n.). Odpútanosť, v ktorej jednotliviec v bdelosti upriamuje svoj pohľad do svojho vnútra, aby sa v rozhovore s Bohom a so sebou samým očisťoval od automaniplulácií a projekcií, však môže predstavovať zásadný komunitotvorný prvok,

ktorý človeku umožňuje "vidieť lepšie" a vnímať pôsobenie druhých bez excesívnych projekcií vlastných túžob, predstáv a plánov. Arne Grøn podotýka, že "Kierkegaard predstavuje sociálny svet ako *svet videnia*. Je to svet, kde človek vidí a je videný... Ak človek vidí pri istej fixácii svojho oka nesprávne, dochádza aj k fixácii obrazu druhej osoby, a to tak, že táto preňho predstavuje len to, čo v nej vidí on." ([9], 157)

Nezohľadnenie Kierkegaardovho konceptu *prinavrátania* (Gjentagelsen) ako náboženskej kategórie ([10], 292 - 295), rozpracovaného v rovnomennom diele, ako aj v reči *Pán dal, Pán vzal, nech je pochválené meno Pánovo* (*Herren gav, Herren tog, Herrens Navn v re lovet*, 1843) či v diele *Bázeň a chvenie*, predstavuje zásadnú námietku proti uvedenému vnímaniu Kierkegaardovho jednotlivca, najmä v súvislosti s náboženskou paradigmatou. Cieľom *prinavrátania* nie je totiž trvalý odklon od sveta, ale práve naopak *prinavrátanie* sveta v súčinnosti s Bohom, ako to Kierkegaard ilustruje na príklade Abraháma a Jóba ([11], 180). Na oboch vyzdvihuje práve to, že sa nevzdali nielen Boha, ale ani sveta. Odpútanosť sa teda stáva prostriedkom na reálnejšie *videnie* sveta. Nezohľadnený zostáva aj Kierkegaardov koncept dvojpohybu - *pohybu k nekonečnu* (Uendelighedens Bev gelse) a následného *pohybu ku konečnu* (Endelighedens Bev gelse), ktorý objasňuje Kierkegaardov koncept odpútanosti ako koncept, ktorý sa v konečnom dôsledku obracia naspäť k svetu, potom, ako sa očistil od ilúzií a projekcií *časnosti* (Timelighed).

Zásadnú námietku voči Buberovej kritike Kierkegaardovho vnímania manželstva vznáša Perkins, keď poznamenáva, že pseudonymická postava *Asesora Viliama* v dielach *Bud-Alebo* a *Štádiá na ceste životom* predkladá historicky jedinečnú etickú filozofiu založenú výlučne na paradigme manželstva. Táto Viliamova expozícia je Kierkegaardovou kritikou romantických koncepcií lásky (napr. v Schlegelovej *Lucinde*), ktoré propagovali práve lásku estetického charakteru, založenú na kapricióznosti a svojvôli, ktorú Buber sám kritizoval v postave *svojoľného človeka* (der willkürliche Mensch) ([3], 262 - 263).

Perkins sa tiež snaží Buberove obvinenia Kierkegarda z apolitickosti a asociálnosti uviesť na správnu mieru tvrdením, že rozdiely medzi Buberovou a Kierkegaardovou etikou sú skôr záležitosťou vyjadrenia, filozofických prameňov a histórie ako podstaty. Fundamentálna podobnosť medzi nimi spočíva v tom, že konečný úsudok oboch pri chápaní *politického* (the political) má náboženskú povahu ([12], 175). Perkins zastáva tézu o hlbokjej etickosti a politickosti oboch autorov.

Buberove výčitky na adresu Kierkegaardovho vzťahu k Regine možno ťažko označiť za oprávnené v zmysle, že by Kierkegaard vo vzťahu s Reginou *rozprával* iba s Bohom a so sebou samým. Dokladom jeho špecifickejšej, avšak celoživotnej a úprimnej lásky k Regine Olsenovej je aj jeho posledná vôľa, adresovaná jeho bratovi Petrovi Christianovi Kierkegaardovi, pozostávajúca z dvoch krátkych listov. Prvý má nasledovné znenie: "Tou nemenovanou, ktorej meno sa raz bude spomínať a ktorej je venované celé moje spisovateľské dielo, je moja niekdajšia snúbenica pani Regina Schlegelová." ([13], 16) Druhý, vo forme testamentu, odkazuje celý autorov zostávajúci majetok Regine Schlegelovej a končí slovami: "Chcem vyjadriť, že pre mňa bolo a je zasnúbenie rovnako záväzné ako manželstvo, a preto má aj moja pozostalosť pripadnúť jej (t. j. Regine), ako keby som s ňou bol ženatý." ([13], 16)

3. Theodor W. Adorno

3a. Kierkegaard nesmie zvíťaziť. "Podľa meradiel jeho vlastnej tvorby Kierkegaard nesmie zvíťaziť." ([14], 295) Uvedený citát z Adornovho ostrého komentára ku Kierkegaardovi ďalej pokračuje trpkou výčitkou, že Kierkegaard, ktorý odoprel titul svedka pravdy zosnulému biskupovi Mynsterovi, si tento titul nakoniec uzurpoval sám.

Adornova esej *Kierkegaardova náuka o láske* (*Kierkegaards Lehre von der Liebe*, 1966) predstavuje tvrdú kritiku nielen Kierkegaardovho konceptu lásky, ale aj jeho konceptu kresťanstva, filozofie či jeho štýlu ako autora. Kierkegaardova celková produkcia je Adornom označená za nekonečný monológ, ktorý bez prestávky, či dokonca bez artikulácie, krúži sám v sebe ([15], 269). Podľa Adorna "Kierkegaard hovorí o kresťanskej láske k človeku v ostrom protiklade k láske prirodzenej či 'bezprostrednej'. Láska spočíva v tom, že človek, podľa Kierkegaardovho vyjadrenia, každého človeka miluje kvôli Bohu a vo vzťahu k Bohu. Láska sa pre Kierkegaarda stáva kvalitou čirej vnútornosti. Kierkegaard vychádza z kresťanského príkazu lásky 'Miluj' a interpretuje ho tak, že celý dôraz kladie na jeho abstraktnú všeobecnosť. Objekt lásky sa teda v istom zmysle stáva ľahostajným." ([15], 269 - 270)

Ďalšie Adornove námietky poukazujú na to, že Kierkegaardova náuka o láske stiera rozdiely medzi jednotlivými ľuďmi, sústreďuje sa iba na človeka ako takého (v jeho abstraktnosti), nezohľadňuje špecifické danosti a prirodzené sklony jednotlivcov a konkrétny človek, ako aj celý vonkajší svet sa stávajú iba *čírym podnetom* (blo er Ansto) subjektívnej vnútornosti. Substancialita lásky sa teda stáva *bezobjektovou* (objektlos) ([15], 270).

Adorno upozorňuje, že u Kierkegaarda sa maxima *Credo quia absurdum* transponuje do *Amo quia absurdum*, keďže jednotlivcove vlastné motívy, skúsenosti a danosti majú byť v Kierkegaardovej láske zneplatnené ako *svetské* (weltlich). Konkrétny človek sa teda v konečnom dôsledku znehodnocuje nielen ako objekt, ale aj ako subjekt ([15], 291). Tragédia Kierkegaardovej lásky sa preukáže nakoniec v tom, že láska sa premení na *nemilovanie* (Lieblosigkeit), pretože sa od lásky žiada, aby sa ku všetkým správala rovnako, ako keby boli mŕtvi ([15], 272), čím Adorno naráža na predposlednú stať v Kierkegaardových *Skutkoch lásky*, ktorá pojednáva o láske k mŕtvym ([16], 329). Asi najzaujímavejšou kritikou Kierkegaardovej lásky je Adornove vyjadrenie, že "zduchovenie kresťanstva ho transformuje na pohanstvo. Primát všeobecného pojmu nad jednotlivým spôsobuje regresiu na ešte neindividuovaný a zároveň bezmenný stav" ([15], 274).

Adornove argumenty, že v Kierkegaardovom koncepte lásky blížny bledne a nakoniec mizne, že eroticita a subjektívne prežívanie lásky strácajú na relevantnosti, že Kierkegaard protirečí evanjeliám, že uňho absentuje spoločenský rozmer lásky a že jeho láska stojí na potláčaní pudov a ducha, sú veľmi závažnou kritikou samotného jadra Kierkegaardovej náuky o láske, ktorá vyžaduje ďalšie rozpracovanie.

3b. Asymetria a reciprocita lásky u Kierkegaarda. Viaceré z poznámok uvedených na margo Buberovej kritiky Kierkegaardovho konceptu lásky sú odpoveďou aj na Adornove vyjadrenia o Kierkegaardovom mizantropizme a akomunitárnosti. Adornova kritika sa zakladá prakticky výlučne na Kierkegaardových tvrdeniach v *Skutkoch*

lásky a podobne ako kritika Buberova nezohľadňuje viaceré závažné koncepty prezentované v iných autorových dielach.

Aj keď viacerí autori poukázali na intersubjektový charakter Kierkegaardovho konceptu lásky (napr. [17]), pre obmedzený rozsah danej štúdie sa nasledujúce komentáre sústreďia na aspekty *asymetricnosti* a *reciprocity* Kierkegaardovej lásky ako kľúč k jeho konceptu lásky k bližnému a spoločnosti.

M. Jamie Ferreira vo svojej komparácii Kierkegaarda a Lévinasa poukazuje na skutočnosť, že obaja sa pri medziľudskom stretnutí snažia špecifickým spôsobom odvieť pozornosť od konania *toho druhého* vzhľadom na nekonečné a nesplateľné zadanie každého jednotlivca. Ferreira v tejto súvislosti uvádza Kierkegaardovo varovanie zo *Skutkov lásky*: "Ty rob, čo robíš, a nepozerať na druhého, čo robí on." ([17], 383 - 384)

Ferreira pokračuje: "Irelevancia nároku reciprocity vo vzťahu k nekonečnému dlhu implikuje rovnako pre Kierkegaarda, ako aj pre Lévinasa akýsi druh asymetrie. Vzniknutá asymetria, ktorá si nenárokujú právo požadovať niečo od druhého alebo zaväzovať druhého záväzkom k vlastnej osobe, zaujímavým spôsobom zaručuje, aby sa centrom našej pozornosti stala najprv zodpovednosť a až potom reciprocita, čo garantuje najplnohodnotnejšiu odpoveď na bytie druhého." ([18], 217)

Polícia Adornovho *abstraktného bližneho* sa pri takomto presune pozornosti teda mení. Centrom Kierkegaardových výpovedí už nie je osoba bližneho, ale skôr metodológia práce s postojom jednotlivca pri vzťahovaní sa k bližnému. Požiadavka lásky k bližnému je teda *jednostranná* v tom zmysle, že nezávisí od toho, čo človek za svoju lásku dostáva, že slepo nevyžaduje od druhej strany protilásku a že neberie do úvahy predchádzajúce "zásluhy" bližneho. Láska k bližnému sa teda stáva suverénnou v tom zmysle, že sama premieňa konkrétnu situáciu ([19], 223).

Begonya Saez Tajafuerce vo svojom komentári k *Skutkom lásky* podotýka, že ak sa kategória bližneho vníma ako *preskriptívna* (výzva), a nie ako *deskriptívna* (opis druhej osoby), potom príkaz lásky podnecuje človeka na kontinuálnu dynamickú snahu o lásku k bližnému, ktorá sa neobmedzuje iba na jednorazové predsavzatie statického rázu. "Kierkegaardov bližný je *činom* (action), t. j. etickým či eticko-religióznym činom." ([20], 63 - 64, 71)

Aj keď možno do istej miery tvrdiť, že Kierkegaard zameranie svojho diela *Skutky lásky* neformuloval dostatočne jasne, citlivo zvolená prizma a holistický prístup k jeho dielu by mali zabrániť vážnejším nedorozumeniam v súvislosti s jeho konceptom lásky. Na druhej strane však treba podotknúť, že Adorno upozorňuje na závažné faktory dvojstrannosti lásky, reálnosti bližneho, ako aj úlohy reciprocity ako korektívu v medziľudskej láske, ktoré Kierkegaard v *Skutkoch lásky* bližšie nerozpracoval.

4. Knud E. Løgstrup

4a. Vyrovnanie sa s Kierkegaardom. Aj keď možno tvrdiť, že jadro Løgstrupovej kritiky sleduje líniu, ktorú pregnantným spôsobom formulovali aj Buber a Adorno, predsa upozorňuje na niektoré čiastkové aspekty, ktoré nie sú v centre kritiky predchádzajúcich dvoch mysliteľov.

Løgstrup sa síce ku Kierkegaardovi vyjadroval kontinuálne, no najzásadnejšie tézy svojej kritiky formuloval v dielach *Vyrovnanie sa s Kierkegaardom* (*Opgør med Kierkegaard*, 1968) a *Etická požiadavka* (*Den etiske Fordring*, 1956).

Løgstrup, ktorý nešetril iróniou na Kierkegaardovu adresu, a dokonca sa považoval za jeho osloboditeľa, označil Kierkegarda za mysliteľa, ktorý *vysušuje život* (afsvider tilv relsen) a propaguje *pútnicko-mystické chápanie kresťanstva* (pilgrimsmystiske kristendomsforståelse) ([21], 70).

4b. Akozmická láska. Jeden z najzávažnejších bodov Løgstrupovej kritiky sa podobne ako u Adorna a Bubera dotýka absencie explicitného konceptu lásky k svetu a blížnemu v Kierkegaardovom diele *Skutky lásky*. Løgstrup tvrdí, že Kierkegaard vníma kresťanskú etiku *nesvetsky* (verdensløst), čím mieni absenciu politickosti. Vzťah k Bohu nezahŕňa svet a blížneho ([22], 61 - 62) a to, čo človek podniká v tomto svete, vo vzťahu k blížnemu, nepatrí do jednotlivcovho vzťahu k Bohu. "Politický zmysel zákona u Kierkegarda absentuje. Preto absentuje aj dôvod, prečo by mal človek žiť život činný, konať dobré skutky, ak všetka činnosť a snaha sú pred Bohom ničotné..." ([22], 63) Podľa Løgstrupa je teda Kierkegaardova láska *akozmická* (akosmisk k rlighed) a nie je v nej jasne vymedzené miesto pre vzťahovanie sa jednotlivca k svetu a blížnemu.²

4c. Pohyb k nekonečnu a koncept zničenia. Podľa Løgstrupovho vnímania Kierkegaard pri opise predpokladov viery vychádza z vlastného, značne špecifického prežívania, ktoré však považuje za všeobecne smerodajné. Løgstrup však tvrdí, že osud podobný Kierkegaardovmu má iba niekoľko málo ľudí a aplikácia jeho osobných skúseností nemôže predstavovať cestu schodnú pre každého ([22], 76).

Løgstrup spája Kierkegaardove osobné smerovanie s jeho konceptom *nekonečnej rezignácie* (den uendelige Resignation) a protestuje: "Ale ako mohol Kierkegaard prísť na to, urobiť zo svojho vlastného, hlboko osobného predpokladu viery predpoklad viery pre všetkých? Sú na to dva dôvody. Prvým je to, že ak človek nevie o nutnosti uskutočnenia pohybu k nekonečnu, bude všetko hovorenie o viere preňho obyčajným abrakadabra. Bez pohybu k nekonečnu niet viery. A keďže vo vzťahu viery k Bohu Boh je všetkým a časnosť ničím, pohyb k nekonečnu, ktorý jediný prichádza do úvahy ako predpoklad viery, je nekonečnou rezignáciou. To však, dovolím si tvrdiť, nie je správne." ([22], 74)

Pojem *nekonečná rezignácia* môže na prvý pohľad navodzovať dojem jednostranného definitívneho vzdania sa čohosi. Čiastočne je takáto formulácia správnym pochopením tézy o nekonečnej rezignácii, absentuje v nej však spätná dynamika. Ako sme už povedali, v Kierkegaardovej náuke o láske nejde o jednoduchý *pohyb od*, ale o dvoj pohyb, ktorý pretvára prístup jednotlivca tak k časnosti, ako aj k transcendentnosti. Jeho celostné uskutočnenie teda nutne *vyúsťuje do pohybu k*.

Kirsten Marie Schmidtová vo svojich poznámkach k Løgstrupovmu chápaniu negatívnych konceptov, ktoré Kierkegaard používa v *Skutkoch lásky*, rozpracúva štruktúru

² Zaujímavý komentár k Løgstrupovej kritike Kierkegaardovho konceptu lásky obsahuje aj zatiaľ nevydaná komparatívna štúdia Henrika Lindberga Hansena *Kærlighed og Magt*.

výrazov *sebazapretie* (selvform gtelse) a *nenávisť* (had). Tieto postoje, odvodené z Ježišových výpovedí v evanjeliách, treba podľa Schmidtovej chápať ako prostriedky na vytvorenie zdravého odstupu medzi milujúcimi sa osobami, ktorý má byť zárukou proti zbožšťovaniu partnera, sebeckým nárokom a degradácii Boha ([21], 75 - 76).

Závažnú námietku proti Løgstrupovej reformulácii konceptu *pohybu k nekonečnu* formuluje aj Gregor Malantschuk: "Pohyb k nekonečnu predstavuje pre Kierkegaarda pohyb smerom k transcendentnu ako skutočnosti, ku ktorej sa má človek vzťahovať. Tento pohyb znamená v prvom rade požiadavku na človeka, aby sa vzdal, teda istý druh negácie. Táto negácia je potrebná na to, aby bolo možné uskutočniť rozlíšenie medzi imanenciou, na ktorej človek visí celou svojou dušou, a transcenciou. Løgstrup tento pohyb charakterizuje tak, že 'pre Kierkegaarda neexistuje žiadny prístup k presaznému ako pozitívu, iba prostredníctvom zničenia'. No spôsob, akým Kierkegaard používa slovo 'zničenie', zabraňuje jeho nahradeniu výrazom 'ničotnosť', ako to v tejto súvislosti robí Løgstrup." ([23], 176)

Aj keď Løgstrup venuje väčšiu pozornosť konceptu *pohybu k nekonečnu* ako Adorno a Buber, predsa len nereflektuje fenomén náboženského *prinavrátienia*. Práve tento koncept však poukazuje na Kierkegaardov pozitívny a hlboký vzťah k časnosti, ako aj na tvorivú úlohu odpútanosti.

5. Kierkegaardove tajomné pseudonymy a ich koncepty lásky. Skutočnosť, že sa kritika uvedených filozofov koncentruje najmä na diela, ktoré Kierkegaard publikoval pod svojim vlastným menom, poukazuje na závažný fakt absencie analýzy pseudonymických postáv a ich konceptov lásky. Kierkegaard, ktorého pseudonymy v niektorých dielach vystupujú až v trojvrstvovej štruktúre (napr. v *Štádiách na ceste životom*), vdýchol svojim pseudonymickým postavám ich vlastný život a vlastné hodnotové štruktúry. Dôkladné pochopenie Kierkegaardovho konceptu lásky v celej jeho komplexnosti teda vyžaduje, aby sa názory na lásku prezentované pseudonymickými hrdinami a antihrdinami uviedli do súvisu s Kierkegaardovou tvorbou vydanou pod jeho vlastným menom.

Kritiku extrémnosti všetkých troch ilustrovaných štádií totiž možno nájsť práve v jeho pseudonymných dielach. Nejde pritom iba o pohodlnú kritiku estetických excesov donjuanského charakteru (napr. v *Bud'-Alebo*), ale aj o komplikovanú a často v pokore formulovanú kritiku deteriorizovaných foriem lásky etickej (napr. v *Bud'-Alebo*) či lásky náboženskej (napr. v *Bázni a chvení*).

Pseudonymné diela však okrem kritiky nezrelých foriem lásky obsahujú aj množstvo výpovedí, ktoré odrážajú Kierkegaardov hlboký rešpekt k autentickým prvkom lásky vo všetkých troch štádiách. Kierkegaard dáva priechod svojmu obdivu k hĺbke vášnivosti, k pokoju, ktorý vyžaruje zo zrelého manželského zväzku, či k láske, ktorá pojí otca so synom.

Podrobnejšia analýza výpovedí Kierkegaardových pseudonymov o láske však už predstavuje predmet, ktorý prekračuje záber predkladanej štúdie.

- [1] FRIEDMAN, M.: *Martin Buber, The Life Dialogue*. Chicago, University Press 1976.
- [2] BUBER, M.: *Ich und Du (Das dialogische Prinzip)*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1984.
- [3] PERKINS, R. L.: "A Philosophic Encounter with Buber." In: *Bibliotheca Kierkegaardiana 8*. København, Munksgaard 1971.
- [4] KIERKEGAARD, S.: "Forførerens Dagbog (Enten-Eller)." In: *Samlede Værker*, Bind 2. København, Gyldendals Bogklubber 1995.
- [5] PERKINS, c.d., HALEVI, J. L.: "Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical - Is it Jewish?" In: *Judaism 8*, s. 291 - 301.
- [6] PERKINS, c.d., HALEVI, J. L.: "Kierkegaard and Midrash." In: *Judaism 4*, s. 13 - 28.
- [7] PERKINS, c.d., HALEVI, J. L.: *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Søren Kierkegaard*. Jewish Institute of Religion 1959, s. 102a n.
- [8] BUBER, M.: *Die Frage an den Einzelnen (Das dialogische Prinzip)*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1984.
- [9] GRØN, A.: "The Dialectic of Recognition in Works of Love." In: *Kierkegaard Studies, Yearbook 1998*. Berlin - New York, De Gruyter 1998.
- [10] MOONEY, E. E.: "Repetition: Getting the world back." In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Eds.: Hannay, Alastair and Marino, Gordon, D. Cambridge, CUP 1998.
- [11] KIERKEGAARD, S.: "Gjentagelsen." In: *Samlede Værker*, Bind 5. København, Gyldendals Bogklubber 1995.
- [12] PERKINS, R. L.: "The Politics of Existence, Buber and Kierkegaard." In: *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1995.
- [13] PARKOV, P., POSSELT, G.: "Troskab - og Tigivelse." In: *Danmarks Nationalleksikon A/S*. København, 1992.
- [14] ADORNO, T. W.: "Kierkegaard noch einmal." In: *Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1966.
- [15] ADORNO, T. W.: "Kierkegaards Lehre von der Liebe." In: *Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1966.
- [16] KIERKEGAARD, S.: *Kjerlighedens Gjerninger*. Samlede Værker, Bind 12. København, Gyldendals Bogklubber 1995.
- [17] WESTPHAL, M.: "Commanded Love and Moral Authority." In: *Kierkegaard Studies, Yearbook 1998*. Berlin - New York, De Gruyter 1998.
- [18] FERREIRA, M. J.: *Love's grateful striving*. New York, Oxford University Press 2001.
- [19] GRØN, A.: "Gegenseitigkeit in *Der Liebe Tun?*" In: *Kierkegaard Studies - Monograph Series I, Kierkegaard Revisited*. Berlin - New York, De Gruyter 1998.
- [20] TAJAFUERCE, B. S.: "*Works of Love: Modernity or Antiquity?*" In: *Kierkegaard Studies, Yearbook 1998*. Berlin - New York, De Gruyter 1998.
- [21] Schmidt, K. M.: "Et bidrag til diskussionen af Løgstrups opgør med Kierkegaard - med hen blik på kærlighed og tilv relsestolkning." In: *Kierkegaardiana 14*. København, C. A. Reitzel 1988.
- [22] LØGSTRUP, K. E.: *Opgør med Kierkegaard*. København, Gyldendalske Boghandel 1967.
- [23] MALANTSCHUK, G.: "Løgstrups Opgør med Kierkegaard." In: *Kierkegaardiana 8*. København, Munksgaard 1971.

Mgr. Peter Šajda
e-mail: sajdus@yahoo.com