

NÁČRT KONTRAPOZÍCIE PREFERENČNEJ A NEPREFERENČNEJ LÁSKY V DIELE SØRENA KIERKEGAARDA

PETER ŠAJDA, Kierkegaard Society in Slovakia, Šaľa

ŠAJDA, P.: Preferential and Non-Preferential Love in Søren Kierkegaard's Work:
An Outline
FILOZOFIA 62, 2007, No 2, p. 110

The counter-position of the preferential and non-preferential love was elaborated by Kierkegaard to separate Christian love to one's neighbor from love to a beloved person, friend or another preferential object of love. Kierkegaard publicly declared himself *a religious and Christian* author. Therefore, it is the conception of Christian love, which is the crucial subject of his essay. The counter-position, which has been fundamentally presented in his most important work *Works of Love*, derives from his earlier writings focused on the critique of esthetical, ethical or ironic paradigms of love. Kierkegaard's concept of love wants to show especially the perception of *the Other* by an individual. Thus his ethics of love can be characterized as an ethics of a disposition of the loving subject. The theory of Christian love in his work is closely related to the concept of religiously motivated negation, which in his view is *conditio sine qua non* of the perception of *the Other* as an ethically reflected object of love independent of the natural preferences of the loving person.

Key words: Love – Preference – Neighbor – Ethics of disposition – Negation – Stages

Kierkegaardova intenzifikácia napätia medzi erosom a agape. V roku 1851 v diele *O mojej spisovateľskej činnosti* predstavil Søren Kierkegaard čitateľovi bilanciu svojich dovtedy uverejnených diel a otvorene sa vyhlásil za náboženského autora. Kierkegaard deklaroval, že hoci sa v jeho spisovateľskej činnosti uskutočnil pohyb od pseudonymných diel k dielam vydaným pod vlastným menom – pohyb od estetického k podstate kresťanstva –, predsa je, ak sa jeho dielo vníma v celej jeho *totalite*, zrejme, že „je náboženské od začiatku až do konca“ ([1], 64).

Hoci možno namietat', že takéto tvrdenie je zo strany Kierkegaarda do istej miery racionalizáciou *ex post*, predsa je zásadné z pohľadu jeho seba-percepcie ako autora a je smerodajné aj pre analýzu konceptualizácie lásky v *totalite* jeho diela. Z uvedenej perspektívy je zrejme, že v teórii lásky *náboženského* a *kresťanského* spisovateľa Sorena Kierkegaarda nutne zaujíma ústredné miesto interpretácia lásky, ktorú prináša kresťanstvo.

Na rozdiel od kresťanských autorov, ktorí usilovali o čo najužšie prepojenie konceptov *erosu* a *agape*, Kierkegaard toto rozlíšenie zachováva a jeho intenzifikuje pnutie. Dánsky filozof využíva na označenie kresťanskej lásky v agapeistickom význame prevažne dvojtvar *Kjerlighed* (*Kjærlighed*), pričom lásku, ktorá nemá kresťanský ideový podtext a je zakorenená v tradícii ponímania lásky ako *erosu*, označuje termínom *El-skov*, prípadne termínom *Forkjerlighed*.

Kierkegaardovský termín *Elskov* sa v literatúre interpretuje ako prirodzená láska, romantická láska, eros ([2], 142), erotická láska definovaná objektom ([3], 28), romantický bezprostredný druh lásky ([4], 71) či východiskový spôsob milovania ([3], 14). Termín *Forkjerlighed* je druhovo príbuzný termínu *Elskov*, avšak s ohľadom na objekt lásky má pre Kierkegaarda širší význam, keďže doň spadá napríklad aj priateľstvo. Tento termín, ktorého najbazálnejší význam je *záľuba*, možno interpretovať ako preferenčnú lásku ([5], 43), prípadne ako *eros* v širšom slova zmysle ([6], 111). Termín *Kjerlighed* sa vykladá zase ako kresťanská láska ([3], 14), duchovná láska ([4], 71) či *agape* ([2], 142) a svojou podstatou je to láska nepreferenčná ([5], 43).

Kľúčové dielo, pokiaľ ide o Kierkegaardovo chápanie kontrapozície kresťanskej nepreferenčnej lásky a preferenčného *erosu*, predstavuje pojednanie *Skutki lásky*, ktoré je v istom zmysle „vyvrcholením celej Kierkegaardovej filozofie lásky“ ([7], 367). Toto dielo, ktoré Sylvia Walsh označila za „jednu z najhlbších meditácií o láske, aké boli kedy napísané“ ([8], 234), je centrálné aj z toho dôvodu, že vzniklo v období, keď bol autor „na vrchole nielen svojich literárnych a intelektuálnych síl, ale aj na vrchole svojho morálno-psychologického vŕhľadu“ ([9], 364).

Analýzu teórie lásky v Kierkegaardovom prípade však nemožno obmedziť výlučne na spisy, ktoré publikoval pod vlastným menom a ktorým dal jednoznačný kresťanský náboj. V pseudonymných dielach, ktoré opisujú dynamiku lásky vo všetkých životných štádiách (*Stadier*),¹ Kierkegaard prezentuje nielen „nedokonalejšie“ typy lásky, ktoré vyžadujú kresťanský korektív, ale anticipuje aj pozície, ktoré neskôr rozvinie ako súčasť svojej teórie kresťanskej lásky.

Podobne ako u iných kresťanských autorov aj u Kierkegaarda je teória lásky neoddeliteľne spätá s konceptom *negácie*. Viaceré diela a denníkové záznamy explicitne poukazujú na koreláciu lásky s negáciou, ktorú Kierkegaard najčastejšie označuje termínmi *odumretie* (*Afdøen*) a *sebazaprenie* (*Selvfornegtelse*). Už pred vydaním *Skutkov lásky*, ktoré vzťah medzi *sebazaprením* a láskou pregnantným spôsobom predstavili verejnosti, možno v Kierkegaardovom denníku čítať predzvesť chystaného diela: „Vo formálnom kresťanstve sa úplne zabudlo na to, čo je láska. Lichotia erotickej láske (*Elskov*) a priateľstvu, uctievali a chválili ich ako lásku (*Kjerlighed*), teda ako cnosť. To je nezmysel. Erotická láska a priateľstvo sú pozemským šťastím... Láska (*Kjerlighed*) je sebazaprenie, založené na vzťahu k Bohu“ ([10], VIII 1 A 196).

Toto organické prepojenie konceptu lásky (*Kjerlighed*) s konceptom *odumretia* či *sebazaprenia* je anticipované už v Kierkegaardových raných dielach a netýka sa iba náboženskej paradigmy. *Negácia* je vo filozofovom diele vnímaná ako korektív pripútania, a jej primárnym zámerom je regulovať dodržiavanie maximy, ktorú formuloval Kierkegaardov pseudonym Johannes Climacus: „... vzťahovať sa zároveň absolútne k absolútnemu $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ a relatívne k relatívnym $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ “ ([11], 122, 199). Práve o kresťanskú doktrínu *negácie* sa bude opierať aj Kierkegaardovo zásadné odlišenie *agape* od *erosu* a jeho definícia podstaty kresťanskej lásky k blížnemu.

¹ Kierkegaardov koncept životných štádií predpokladá tri, resp. štyri základné paradigmy existencie jednotlivca: estetické štádium, etické štádium, religiózne štádium A a religiózne štádium B. Okrem toho existujú ešte dve medzištádiové konfiniá. Irónia tvorí konfinium medzi estetickým a etickým štádiom a humor medzi etickým a religióznym štádiom.

Kritika znehodnotenia objektu lásky v estetickom paradigme. Kľúčovým faktorom Kierkegaardovej kritiky estetického paradigmatu lásky je skutočnosť, že predmetom kritiky nie je *eros* ako taký, ale *eros*, ktorý odmieta integráciu etických a religióznych imperatívov, prípadne sa snaží o hegemonizáciu a nahradenie etickej a religióznej lásky sebou samým. Ide teda o *eros anti-etický*, *antispirituálny* a v konečnom dôsledku aj *anti-agapeistický*, ktorého percepcia objektu lásky je v rozpore s doktrínou predstavenou v *Skutkoch lásky*.

Kritiku estetického lásky, ktorá odmieta inkorporáciu etických a religióznych kategórií, započal Søren Kierkegaard už vo svojej dizertácii *Pojem irónie so stálym ohľadom na Sokrata*, v ktorej napadol román Friedricha Schlegela *Lucinde*.

Kierkegaard tvrdí, že román predstavuje lásku bez akejkoľvek väzby na etiku a pri rehabilitácii telesnosti ruší nielen konvenčnú mravnosť, ale aj „všetku tú mravnosť, ktorá je uplatnením ducha, *vládou ducha nad telom*“ ([12], 300). Schlegelovský romantizmus si tak nevychutnáva len vládu tela nad duchom, ale aj negáciu ducha, ktorý je autorom morálky a obmedzuje telo: „Kresťanstvo prostredníctvom ducha zaviedlo rozpor medzi telom a duchom a buď musí duch negovať telo, alebo telo negovať ducha. Romantizmus chce to druhé a od antiky sa odlišuje v tom, že vo svojom vychutnávaní si tela si zároveň vychutnáva aj negáciu ducha“ ([12], 299).

Podľa Kierkegarda román *Lucinde* zavádza zmyslovosť v úplnom odlúčení od duchovnosti; je to *nahá zmyslovosť*, ktorá neguje ducha a to, proti čomu sa obracia, je dokonca aj „*duchovnosť*, v ktorej je ako jeden z jej momentov zahrnutá zmyslovosť“ ([12], 301). Ako poznamenáva Mark C. Taylor, už v Kierkegaardovom rozbere románu *Lucinde* možno lokalizovať formu existencie, ktorú neskôr v *Bud'-Alebo* stelesní estetický antihrdina Johannes Zvodca ([6], 107).

Johannes Zvodca je predstaviteľom estetického paradigmatu vo vysoko reflektovanej podobe a v ním napísanom *Zvodcovom denníku* sa čitateľ nestretne so žiadnou naivnou telesnosťou. Základným bodom orientácie konania Johanna Zvodcu je napĺňanie dvoch navzájom súvisiacich estetických kategórií: *zaujímavosti* a *pôžitku*.

Johannes svoj eroticko-duchovný útok na mladú dámu Cordeliu Wahl pripravuje s trpezlivosťou a cieľavedomosťou. Vo svojej predstierananej oddanosti „napína luk lásky, aby ranil čím hlbšie“ ([13], 323), odstraňuje Cordeliinho priateľa Edvarda a jeho pozíciu zaujíma on sám. Z Johannesovho pohľadu však Cordelia ostáva iba *nástrojom*, ktorý je vonkajším impulzom k jeho vnútorným rozhovorom s najzaujímavejším človekom na svete, ktorým je on sám ([13], 370), a aj jeho zamilovanie slúži výlučne autoreferencii: „Hovorí sa o mne, že som zamilovaný sám do seba“ ([13], 373).

V záujme oživenia klesajúcej zaujímavosti sa Johannes rozhodne s Cordeliou zasnúbiť. Zasnúbenie iniciuje preto, aby tento verejný *etický* záväzok bolo možné neskôr prerušiť, a tým zabezpečiť nový príliv zaujímavosti. Johannes nielen zinscenuje zasnúbenie so ženou, s ktorou neplánuje žiť, ale dokonca sa mu podarí situáciu naraďiť tak, aby zrušenie záväzku vzala na seba Cordelia v mylnom očakávaní, že tým ich láska získa v erotickej rovine. Pod Zvodcovým vedením Cordelia pristupuje k negácii etickej inštitúcie zasnúbenia, ktorú Johannes síce principiálne odmieta, ale využíva ju ako intenzifikátor estetického zážitku zaujímavosti.

V erotickom vzťahu, ktorý opisuje Johannes v denníku, nie je objektom lásky *druhý*, keďže Cordelia je iba medzičlánkom Johannesovej autoreferencie a nástrojom intenzifikácie jeho sebalásky a sebareflexie. Podobne ako ostatní predstavitelia estetického štádia aj Johannes je vo svojej podstate večný *single*, pretože jeho nastavenie mu neumožňuje skutočný vzťah lásky s *druhým*.

Tento typ estetickej vzťahovosti ilustruje aj pasáž z *Bud'-Alebo* z pera bezmenného estetika *A*, na ktorú odkazuje Pia Søltoft: „Pôžitok ako taký nespočíva v tom, čo si človek užíva, ale v predstave... Pôžitok nie je v tom, čo si užívam, ale v tom, že si presadím svoju vôľu“ ([14], 56). Z tejto logiky potom vyplýva, že „estetično v istom zmysle nie je o obsahu“ ([14], 57). V estetickej láske teda z pohľadu estéta typu *Zvodcu druhý* nie je reálnym obsahom vzťahu, je iba rámcom a inštrumentom sebvzťahovosti.

Podobným smerom ako úvahy Johannaesa *Zvodcu* a estetika *A* sa ubera aj spis



In vino veritas, ktorý je akousi kierkegaardovskou parafrázou platónovej *Hostiny* a ktorý sa vyvinie v „lavínovité očierňovanie ženy“ ([15], 54). Žena však symbolizuje viac ako iba potenciálneho partnera v erotickej láske – symbolizuje *druhého*. Ako podotýka Amy Hall, Kierkegaard v tomto diele prezentuje „rôzne spôsoby, ako sa možno vyhnúť opravdivému stretnutiu s druhým“ ([3], 140). Účastníci hostiny v *In vino veritas* „mentálne subsumujú druhého do sféry svojich vlastných cieľov, túžob a prianí“ ([3], 176) a predstavujú víziu sveta, v ktorom je druhý vnímaný bez etických dôsledkov a je teoreticky vylúčený z reality ([16], 16). Takýto typ *erosu* teda vníma *druhého* vyložene ako inštrument sebvzťahovosti a intenzifikátor sebalásky bez akejkoľvek väzby na práva druhého vyplývajúce z *agape*.

Kompromisná syntéza preferenčnej a nepreferenčnej lásky v etickej paradigme. Dôležitý moment pri analýze etiky v Kierkegaardovom diele predstavuje skutočnosť, že v *Pojme úzkosti* Kierkegaardov pseudonym Vigilius Hafniensis zavádza rozdiel medzi *prvou* a *druhou* etikou, pričom poznamenáva, že „prvá etika ignoruje hriech, realita hriechu je však prítomná v zábere druhej etiky“ ([17], 121). Arne Grøn s ohľadom na rozdiel medzi *prvou* a *druhou* etikou konštatuje, že „prvá etika sa rúca znútra... je etikou, ktorá sa rozbíja na realite hriechu“ ([18], 79). *Druhá* etika je potom

transformovanou etikou ([18], 83), ktorá vzišla z kritiky prvej etiky, je etikou lásky a Kierkegaard ju predstavuje v *Skutkoch lásky* ([18], 86 – 87).

Modelovou inkarnáciou *prvej* etiky je pseudonym Asesor Viliam, ktorý je v istom zmysle – podobne ako estetickí protagonisti – ilustráciou limít svojho štádia. Hoci už v druhej časti *Bud'-Alebo* – kde sa Viliam po prvýkrát objavuje ako autor – možno konštatovať „ono zreťazenie lásky a etiky, ktoré sa stane nosným v *Skutkoch lásky*“ ([19], 128), predsa Viliamov etický koncept lásky v *Bud'-Alebo* a neskôr aj v *Štádiách na ceste životom* vykazuje viacero deficitov, ktoré bude Kierkegaard v *Skutkoch lásky* pod vlastným menom korigovať.

Viliamovou úlohou však nie je byť len ilustráciou defektov *prvej* etiky a predmetom korektívu neskorších kresťanských diel. Viliam sám seba vníma primárne ako promotora etična a v priamej nadväznosti na to ako „vykladača“ významu etickej inštitúcie manželstva. Kľúčovým momentom Viliamovej etickej paradigmy lásky je to, že koncept manželstva – ktoré je garantom kontinuity erotickej lásky – je organicky prepojený s teóriou osobnosti, pričom práve korelácia subjektivity a intersubjektivity umožňuje vzájomne podmienenú kontinuitu *seba* a *vzťahov*.

V reakcii na nedostatok kontinuity v estetickej paradigme vedie Viliam čitateľa k tomu, aby prostredníctvom etickej voľby dal sám sebe i svojej láske kontinuitu a historickosť. Čitateľ je postavený pred výzvu, aby si *zvolil sám seba*, pričom zámerom voľby je stať sa tým jednotlivcom, ktorým človek *v skutočnosti* je ([14], 66). Asesor upozorňuje, že voľba seba samého je reálnou premenou a zvolené *self* je úplne odlišné od predchádzajúceho *self* ([20], 200). Jeho zámer možno teda charakterizovať ako prienik k hĺbkovej individualite človeka, ktorý vedie k sebatransparentnosti a sebakontinuite ([21], 226 – 227). V tomto zmysle nie je voľba seba samého jednorázovou záležitosťou, ale stabilným mementom: „Voľba seba samého je viac ako iba sebvlastnenie, je to kontinuálny proces, ktorého úlohou je zabezpečiť sebakontinuitu v čase“ ([21], 226).

Viliamova argumentácia, ktorá koreluje subjektivitu s kontinuitou, ide ešte ďalej a koreluje kontinuitu subjektivity s láskou, čím prepája subjektivitu s intersubjektivitou: „V dôsledku historicity lásky a seba má intersubjektivita pre subjektivitu zásadný význam. To je vyjadrené v istom druhu etického agapeizmu, ktorý je pestovaný v *Skutkoch lásky*, ale ktorý možno zahliadnuť už v prvých dvoch listoch Asesora Viliama“ ([21], 211).

V teórii lásky potom vyvstáva otázka, či možno zosúladiť estetické črty lásky, ako sú momentálnosť, zmyslovosť, zaujímavosť či pôžitok, s etickým inštitútom manželstva, ktorý je pre etického autora zásadným rámcom kontinuity lásky. Viliam sa k možnosti harmonizácie estetických a etických kategórií stavia jednoznačne optimisticky: „Sú dve veci, ktoré musím obzvlášť považovať za svoju úlohu: preukázať estetický význam manželstva a ukázať, že estetično napriek mnohorakým životným prekážkam možno v manželstve udržať“ ([20], 14).

Podľa dôležitého predpokladu, z ktorého Viliam vychádza, si preferenčná erotická láska – zakorenená v zmyslovosti –, hoci aspiruje na trvácnosť, nevie trvácnosť sama dať. Kontinuitu a historicitu však *erosu* ponúka práve manželstvo ([20], 49), ktoré integruje estetično a rieši jeho najzákladnejší problém – *čas* ([10], VI A 213). Pre toho, kto odmieta manželstvo, sa podľa Viliama čas stane bremenom, ktorého sa estetickými

prostriedkami nebude vedieť zbaviť.

Myšlienkový systém Asesora Viliama teda implicitne vychádza z predpokladu, že „*Elskov* a *Kjerlighed* nestoja proti sebe“ ([4], 71), a za svoju zásadnú úlohu pokladá integrovanie *erosu* do etickej paradigmy. Okrem toho je jeho zdôraznenie etickej povinnosti milovať manželského partnera akoby predobrazom religióznej povinnosti milovať blížneho. Významným faktom je aj to, že Viliamov projekt uznáva, že sebakontinuita vyžaduje vzťah k *druhému*, pretože bez *druhého* by sa kontinuita *self* stala ilúziou ([21], 222).

Napriek uvedeným pozíciám nie je Asesor Viliam religióznym autorom. Z pohľadu skutočného Kierkegarda totiž Viliam uskutočňuje syntézu štádií, ktorá je príliš kompromisná a nepredpokladá radikálne žitú religiozitu. Presvedčenie Asesora Viliama o tom, že „religiózno nie je ľudskej prirodzenosti také cudzie, aby jeho prebudenie vyžadovalo zlom“ ([20], 87), naznačuje, že Viliam si neuvedomuje závažnosť, akú majú pre Kierkegarda kresťanské kategórie hriechu, viny a pokánia ([7], 352). Viliam teda nechápe kresťanstvo ako *mysterium tremendum* a v *Štádiách na ceste životom* dokonca existenciálnu *chorobu až na smrť* rieši v náručí manželky ([3], 150), a nie sám pred Bohom, ako to od jednotlivca vyžaduje Kierkegaard. Okrem toho vo Viliamovej teórii lásky absentuje koncept nábožensky motivovanej *negácie*, ktorá je pre Kierkegarda kľúčovým orientačným bodom kresťanskej lásky a predpokladom nepreferenčnej lásky k blížnemu.

Aj absorbovanie estetických elementov je vo Viliamovom prípade príliš nekritické a problematizuje kategóriu *blížneho*, ktorá sa u Asesora zlieva s objektom preferenčnej lásky. Z pohľadu Kierkegardových téz v *Skutkoch lásky* je Viliamova konštrukcia symbiózy *erosu* a *agape* v manželskej láske nedostatočne vyprofilovaná a v konečnom dôsledku zavádzajúca, pretože netematizuje Kierkegardom postulovanú absolútnu prioritu nepreferenčnej lásky.

Hoci Viliam zdôrazňuje dôležitosť intersubjektivity a lásky pre sebakontinuitu, jeho vnímanie vlastnej manželky sa javí vo viacerých ohľadoch ako problematické. Jeho manželka zostáva bezmenná ([22], 58) a je označovaná iba titulom *manželka*, teda „iba jej funkcionálnym vzťahom k nemu“ ([15], 56). Asesor taktiež učí, že žena je vo svojej podstate bytím-pre-iného ([16], 23 – 24), čo do veľkej miery problematizuje jej partikularitu. Ako uvádza Ronald L. Hall, „Asesor Viliam je ženatý skôr s inštitúciou manželstva ako s konkrétnou osobou... Jeho manželka je dokonalou konkretizáciou univerzálnej ženy... Avšak konkrétnosti jeho manželstva s touto konkrétnou ženou sa zdajú byť pre Asesora takmer akcidentálne“ ([22], 58). Je teda otáznosť, či Asesor Viliam dokáže rozlišovať medzi pozíciou svojej manželky ako svojho *alter ego* – čo je pozícia vyplývajúca z preferenčnej lásky – a jej pozíciou ako reálneho *druhého*, čo je pozícia zakorenená v nepreferenčnej láske. Tieto dve pozície, ktoré Kierkegaard v *Skutkoch lásky* jednoznačne oddelí a hierarchicky zoradí, sa v prípade modelového etika ešte stále zdajú byť vzájomne premiešané a nejasne vymedzené.

Sokrates: Relativizácia objektu lásky a anticípacia kresťanskej náuky o blížnom prostredníctvom lásky ku škaredému. Fenoménu irónie a predstaviteľovi ironickej paradigmy Sokratovi je venovaná nielen Kierkegardova dizertačná práca, ale aj

neskoršie diela a denníkové zápisky, v ktorých je Sokrates prezentovaný v čoraz užšom súvisi s etikou, a najmä s religiozitou.

V Kierkegaardovej dizertácii je pojem irónie vnímaný cez prizmu úzkeho prepojenia irónie s existenciou pri prebúdzaní subjektivity jednotlivca, ktoré irónia umožňuje tým, že ho odpútava od jeho determinácie bezprostrednosťou a vedie ho k realizácii seba samého ako autonómneho subjektu. Na rozdiel od predstaviteľa estetického štádia, ktorý žije v pripútanosti k bezprostrednosti, ironik od bezprostrednosti abstrahuje a Sokrates sa preto neviaže na nič konečné a relatívne. Akýkoľvek nárok bezprostrednej erotickej lásky na absolútnosť je pre iróniu neprijateľný a irónia preto pôsobí ako odpútačiaci mechanizmus, ktorý poukazuje na relatívnosť *erosu* a jeho objektu.

Kierkegaardova dizertácia hodnotí iróniu nielen z pohľadu sebaurčenia jednotlivca, ale aj z pohľadu vzťahovej interakcie ironika a exemplifikácie ironickej lásky v osobe Sokrata ([23], 128). Práve v tejto oblasti sa prejavuje obmedzenosť irónie bez väzby na etiku a religiozitu. Negatívna moc irónie vedie k diferenciacii subjektu od prúdu prostredia, avšak sama nie je schopná transcendovať svoju zásadnú charakteristiku – a síce to, že je vo svojej podstate *negáciou*. Problematickosť relativizovaných sociálnych väzieb ironika ilustruje Kierkegaard na Sokratovom vzťahu „lásky“ k jeho žiakom, ktorý je preniknutý absolútnosťou Sokratovej irónie: „Jeho vzťah k žiakom bol preto iste prebúdzajúcim, avšak *nebol nijako* v pozitívnom zmysle *osobný*. No zabránila mu v tom práve *jeho irónia*“ ([12], 217). Vo vzťahu k žiakom charakterizuje Sokrata bazálna odpútanosť, preto skôr možno tvrdiť, že bol nimi milovaný, a nie, že by bol miloval on ich ([23], 133, 135). Preto „tak, ako je irónia iba počiatkom či možnosťou subjektivity, aj Sokratova ironická láska predstavuje iba počiatok či možnosť lásky, nie lásku v jej plnosti“ ([23], 136).

Sokratova irónia a láska majú teda dekonštrukčný charakter. „So Sokratom je to tak, že iba rúca staré bez toho, že ho *mohol* alebo *chcel* nahradiť niečím novým“ ([19], 123). Sokrates stojí v akomsi pomyselnom medzipriestore medzi estetickým a etickým štádiom, odpútava jednotlivca od determinácie estetickou bezprostrednosťou, ale neinšpiruje ho k prijatiu transparentného etického záväzku a k osobnému a naplňajúcemu vzťahu lásky ku konkrétnemu *druhému*.

Kierkegaardov pseudonym Johannes Climacus v *Záverečnom nevedeckom dodatku* vníma Sokrata pozitívnejšie, tiež však uvádza, že ironika si nemožno zamieňať s predstaviteľom etickej paradigmy, pretože irónia je „iba možnosťou“ ([11], 182) prijatia etickej výzvy. Climacus zdôrazňuje nielen úlohu irónie ako negácie, ale poukazuje aj na jej potenciál otvoriť jednotlivca etickej voľbe. Týmto činom aj jej negativita získava „pozitívnejší“ náboj. Dôležitou novinkou oproti Kierkegaardovej dizertácii je aj fakt, že Climacus vidí v Sokratovi analógiu k *viere*, čo je znakom toho, že aténsky filozof medzičasom získal na význame pre Kierkegaardovo chápanie religiózneho štádia.

Z religióznej perspektívy možno konštatovať, že Sokrates svojím zdôrazňovaním relatívnosti relatívnych skutočností anticipuje kresťanskú náuku o negácii s cieľom odpútať jednotlivca od fixácie na konečné obsahy. Na túto skutočnosť sa Kierkegaard zameriava aj v *Skutkoch lásky*, keď ukazuje, že v oblasti lásky Sokrates odmietol absolutizáciu *erosu* a objektu erotickej lásky. Hoci teda Sokrates ešte neuskutočňuje kresťanský ideál sebazaprenia *kvôli* nepreferenčnej láske k bližnému, prichádza až na sa-

motný prah tejto idey ([24], 22). Kierkegaard túto analógiu medzi sokratovskou teóriou lásky a kresťanskou náukou o *agape* vyzdvihuje vo svojom denníku už pred vydaním *Skutkov lásky*, keď poukazuje na Sokratovu zásadu nemilovať človeka výlučne na základe prirodzených preferencií: „Čo Sokrates hovorí o milovaní škaredého, to je vlastne kresťanská náuka o milovaní blížneho. Škaredé je totiž reflektovaným, a teda etickým objektom, naproti tomu krásne je bezprostredným objektom, ktorý by sme všetci viac než radi milovali. V tomto zmysle je ‚blížny‘ ‚škaredým‘“ ([10], VIII 1 A 189). Sokrates sa pre Kierkegaarda stáva akýmsi antickým predobrazom Krista, avšak Sokrates na rozdiel od Krista neukazuje pozitívnu cestu lásky a iba v náznakoch anticipuje kresťanskú doktrínu lásky k blížnemu. Kierkegaard však v Sokratovej negativite rozpoznáva dôležitú analógiu kresťanskej *negácie*, ktorá je predpokladom bezpodmienečnej lásky k blížnemu. Sokrates totiž dezabsolutizuje erotiku, priateľstvo, manželstvo, štát a svojou náukou o *láske k škaredému* anticipuje primát reflektovanej lásky k blížnemu nad akýmkoľvek iným záväzkom.

Kresťanský primát lásky k blížnemu a nevyhnutnosť odlišenia *agape* od *erosu*. Najkomplexnejším pojednaním o kresťanskej láske z Kierkegaardovho pera je dielo *Skutky lásky*, ktoré čitateľovi prezentuje tak základný rámec odlišenia kresťanskej nepreferenčnej lásky od lásky preferenčnej, ako aj kľúčové princípy a kategórie kresťanskej lásky.

Etika prezentovaná v *Skutkoch lásky* sa vo viacerých aspektoch významne odlišuje od etiky stelesnenej Asesorom Viliamom a vzhľadom na integrovanie základných religióznych kategórií ju možno klasifikovať ako *druhú* etiku. Arne Grøn túto etiku charakterizuje ako *etiku videnia* ([18], 84) či *etiku dispozície* ([18], 85), teda ako etiku orientovanú na vnímanie *druhého*. Na rozdiel od estetickkej či etickej percepcie *druhého* *Skutky lásky* vynímajú objekt lásky zo siete prirodzených preferencií a zavádzajú všeobecne platnú prizmu *blížneho*, ktorá je najzákladnejším určením, pokiaľ ide o vnímanie druhého človeka.

Základnou opozíciou, ktorú dielo čitateľovi prezentuje, je kontrapozícia preferenčnej lásky (*Forkjerlighed*), ktorá zahŕňa erotickú lásku (*Elskov*) a priateľstvo (*Venskab*), na jednej strane a nepreferenčnej kresťanskej lásky (*Kjerlighed*) na strane druhej. Už v prvých kapitolách svojho diela Kierkegaard konštatuje, že „kresťanstvo zosadilo z trónu erotickú lásku a priateľstvo, lásku pudu a náklonnosti, záľubu, aby ich nahradilo láskou ducha, láskou k blížnemu“ ([25], 49). Láska k blížnemu je podľa filozofa láskou, „ktorá prešla večnostnou premenou tým, že sa stala povinnosťou, a tak získala stálosť“ ([25], 37).

Problematickosť prirodzenej lásky sa v *Skutkoch lásky* odvíja od skutočnosti, že takáto láska sa v praxi prejavuje ako preferenčné správanie, ktoré je riadené náklonnosťou vlastného *self*, je mimoetickým putom, ktoré nemá pozitívnu morálnu hodnotu ([26], 244 a n.) a orientuje sa na sebavyhľadávanie v *druhom*. Kierkegaard opakovane zdôrazňuje, že erotická láska a priateľstvo vychádzajú zo seba projekcie, preto sa aj milovaná osoba a priateľ vhodne označujú ako „druhé self“ alebo „druhé ja“ ([25], 58). Ak však láska vychádza z postulátu *druhého* ako *alter ego*, tak takýto autoreferenčný výber nevyhnutne vyčleňuje väčšinu ľudí a nie je schopný vytvoriť bázu pre všeobecnú lásku

a všeobecnú rovnosť. Vzťahy, ktoré sú založené na exkluzívnej náklonnosti, sa podľa Kierkegaarda riadia vlastnosťami objektu, čo však nemôže platiť pre kresťanskú lásku k blížnemu. V priateľstve a erotickej láske sa protagonisti milujú na základe vzájomnej rovnakosti, ktorá ich odlišuje od iných ľudí, a preto predstavujú typ lásky umožňujúcej milovať na základe „rovnakosti, ktorá je založená na rozdielnosti“ ([25], 60).

Určenie objektu kresťanskej lásky sa nevyhnutne musí odlišovať od určenia objektu erotickej lásky a priateľstva. Kierkegaard si uvedomuje, že modus sebazvťahovosti determinuje vzťahnosť k druhému, preto tvrdí, že ak vo vybranom vzťahu k *druhému* absentuje kresťanský element lásky k blížnemu, tak nevyhnutne absentuje aj vo vzťahu k sebe samému. V súvislosti s milujúcimi, ktorých láska neobsahuje kresťanskú determináciu, Kierkegaard poznamenáva: „Ani jeden z nich ešte nie je sám sebe duchovným určením ‚self‘, ani jeden z nich sa ešte nenaučil milovať seba po kresťansky. V erotickej láske (*Elskov*) je ja určené zmyslovo-duševno-duchovne a milovaný je zmyslovo-duševno-duchovným určením; v priateľstve je ja určené duševno-duchovne a priateľ je duševno-duchovným určením; ale len v láske k blížnemu je to self, ktoré miluje, určené čisto duchovne ako duch, a blížny je čisto duchovným určením“ ([25], 61).

Keďže *agape* je pre Kierkegaarda na rozdiel od *erosu* príkazom a povinnosťou a je podmienená čisto duchovne, jej povaha nie je derivovaná z konkrétneho vzťahu ([24], 25). Kresťanská láska tak nie je priamym pokračovaním *erosu*, je kvalitatívne odlišná a pre prirodzenú lásku je v istom zmysle urážkou ([27], 95), pretože do všetkých prirodzených vzťahov náklonnosti prináša kategóriu blížneho, ktorá má prednosť pred ostatnými určeniami objektu lásky. Na druhej strane však cieľom lásky k blížnemu nie je eliminácia či nahradenie erotickej lásky a priateľstva, ale ich preniknutie a transformácia ([5], 94).

Kierkegaard v súvislosti s biblickým príkazom lásky k blížnemu konštatuje, že imperatív „ako seba samého“ je *zdvojenie* (*Fordoblelse*) ([25], 27), a teda milovaný nie je projekciou milujúceho, ale rovnako autonómny *self* ako milujúci. Keďže vzťah medzi dvoma blížnymi je vzťahom dvoch autonómnych *self*, milujúci milovanému nepredpisuje, aký má byť, a nemiluje ho kvôli jeho vlastnostiam.

Prostredníctvom konceptu *zdvojenia* filozof zdôrazňuje zásadnú previazanosť *milujúceho s druhým*, pričom práve skutočnosť, že *druhý* nie je vnímaný ako *alter ego*, ale ako reálny *druhý*, spôsobuje že láska k blížnemu sa stáva korektívom lásky k sebe samému. Korelácia lásky k sebe samému a lásky k blížnemu poskytuje sebaláske permanentný korektív v tom, že v blížnom postuluje druhého, ktorý nie je iba predĺžením či projekciou *self*, ale je druhým, ktorý je úplne nezávislý od túžob, prianí či preferencií vlastného *self*. Prostredníctvom lásky k takémuto reflektovanému etickému objektu sa potom nevyhnutne formuje aj vzťah k sebe samému, pričom Kierkegaard práve v tomto zret'azení vidí možnosť edukácie sebalásky a odstránenia egocentrizmu ([28], 91). Aby sa však jednotliviec odhodlal akceptovať kategórie blížneho a zret'aziť lásku k sebe s láskou k blížnemu, je potrebné *sebazaprenie* (*Selvfornegtelse*), ktoré odpútava *self* od jeho prirodzených preferencií: „V kresťanskom zdvojení sa preto človek zapiera či, presnejšie, zrieka sa sebeckej sebalásky alebo egocentrizmu tým, že druhých miluje ako seba samého“ ([27], 97). Takto sa človek stáva sám sebe blížnym a blížnym sa mu stáva aj každý človek, s ktorým vytvára vzťah.

Kierkegaard v *Skutkoch lásky* definuje kresťanskú lásku explicitne ako *lásku sebazaprenia* (*Selvfornegtelsens Kjerlighed*) ([25], 56), pričom aj v neskorších dielach a denníkoch bude korelácia medzi láskou k Bohu a k blížnemu a sebazaprením či odumieraním (*Afdoen*) nosným pilierom jeho teórie lásky.

Jedným z významných dôsledkov prepojenia lásky a sebazaprenia je transformácia konceptu reciprocitu a zavedenie princípu asymetrie lásky. Kierkegaard upozorňuje, že kresťanská láska vylučuje akúkoľvek možnosť kalkulu, výmeny, splátky či iného *quid pro quo* v oblasti lásky. Aby filozof znemožnil vnímanie reciprocitu ako kompenzácie, zavádza kategóriu *nekonečného dlhu* lásky, ktorá je založená na postuláte, že človek, ktorý miluje, svojou láskou dlh neznižuje, ale naopak sa doň takpovediac ponára stále hlbšie ([25], 171). Autor následne dodáva, že „účtovanie sa môže uskutočniť iba tam, kde existuje konečný vzťah, pretože pomer konečného ku konečnému sa dá vypočítať. Ale milujúci nevie počítať. Keď sa ľavá ruka nikdy nedozvie, čo robí pravá, tak je nemožné vystaviť účet, a takisto ani v prípade, keď je dlh nekonečný“ ([25], 173).

Kresťanská láska, ktorá vychádza z predpokladu nekonečného dlhu lásky, ktorý je neodstrániteľný, pracuje s konceptom reciprocitu, je charakterizovaná etickou asymetriou. Podľa Kierkegaarda v *agape* neexistuje kompenzačná reciprocita, preto milujúci pokračuje v láske aj v prípade, že sa mu z druhej strany nedostáva adekvátnej odozvy. Láska k blížnemu na rozdiel od *erosu* musí počítať aj s možnosťou absolútnej asymetrie lásky, keď láska vôbec nie je opätovaná, či dokonca je opätovaná nenávisťou.

V *Skutkoch lásky* Kierkegaard predkladá čitateľovi dva druhy reciprocitu, ktoré sú vo vzájomnom protiklade. Reciprocitu, ktorá je nekonečná z oboch strán a je založená na nezištnej akcii a reakcii, filozof nazýva *vzájomným vzťahom* (*Vexel-Forhold*). Ekonomizovanú reciprocitu, ktorá vychádza z kompenzačného princípu *quid pro quo*, označuje Kierkegaard zase termínom *protiláska* (*Gjenkjerlighed*) ([5], 220).

Kierkegaardova doktrína lásky k blížnemu teda stanovuje, že blížny je čisto duchovným určením, je subjektom, ktorý je úplne autonómny a nezávislý od preferencií milujúceho a láska k nemu musí počítať s asymetrickou povahou vzťahu. Okrem toho je vzťah k blížnemu *nekonečný*, teda neexistujú v ňom konečné veličiny, ktoré by umožňovali výmennú lásku. Na rozdiel od *erosu* sa *agape* neriadi vlastnosťami objektu lásky, a preto zavádza kresťanskú rovnosť všetkých ľudí, ktorá síce neodstraňuje vonkajšie rozdiely, ale postuluje všeobecne platnú percepčnú rovnosť.

Podobne ako v *Skutkoch lásky* aj v neskorších dielach a denníkoch Kierkegaard profiluje kresťanskú lásku v opozícii k preferenčnej láske. Opakovane však zdôrazňuje, že jeho zámerom nie je diskvalifikovať relevanciu *erosu*, ale jasne vymedziť lásku, ktorú má hlásať kresťanstvo. Podľa Kierkegaardovho presvedčenia totiž dánske *formálne kresťanstvo* (*Christenhed*) eliminovalo z kresťanského konceptu *agape* všetko to, čo bolo v opozícii ku konvenčným predstavám o pozemskom šťastí, a tým zlikvidovalo základnú kresťanskú doktrínu, podľa ktorej láska k blížnemu vyžaduje *sebazaprenie* ako predpoklad nepreferenčného správania. Kierkegaard neprotestoval proti literatúre propagujúcej prirodzenú lásku, ale ohradzoval sa proti tendenciám urobiť z lásky a priateľstva *najopravdivejšiu* lásku ([10], X 2 A 63). Práve nejasné vymedzenie kresťanskej lásky voči preferenčnej láske v náuke dánskej cirkvi viedlo podľa Kierkegaarda k takému premiešaniu erotickosti, konvenčnej etiky a religióznych predstáv, ktoré odrádza-

lo dánskych kresťanov od realizácie radikálnej kresťanskej praxe lásky. Dánsky filozof sa vo svojich neskorších prácach viackrát odvoláva na starobylý princíp *amor amantem transformat in amatum* ([10], X 3 A 294), podľa ktorého by láska mala transformovať kresťana v Krista. Keďže však *formálne kresťanstvo* bežne predstavovalo lásku v esteticko-etických intenciách, Kierkegaard sa snažil vytvárať opačné pnutie s intenzívnym dôrazom na potrebu *negácie* v kresťanskej láske. Kontrapozícia preferenčnej a nepreferenčnej lásky bola preto vhodným nástrojom na prezentáciu toho, v čom sa kresťanstvo musí odlišovať od „tohto sveta“, ak sa nemá spreneveriť svojej originalite. V tomto zmysle bolo teda nevyhnutné, aby Kierkegaard populárnu syntézu *erosu* a *agape* odmietol a kresťanskú nepreferenčnú lásku radikálnym spôsobom vymedzil práve zdôraznením jej praxe *negácie*: „Celkovo nie je nič nebezpečnejšie ako tieto zamieňania – keď sa tomu, čo sa považuje za duchovné, podsúva zmyslovosť. Takto sa napríklad kresťanská láska zamieňa s láskou zmyslovou. Avšak práve preto kresťanstvo (tak dôkladne) dbá o to, aby ‚odumieranie‘ bolo medziurčením úplne všade“ ([10], X 4 A 632).

LITERATÚRA

- [1] KIERKEGAARD, S.: Om min Forfatter-Virksomhed. In: *Samlede Værker*, zv. 18. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [2] PATTISON, G.: Representing Love: From Poetry to Martyrdom. In: *Kierkegaardiana* 22. Kodaň: C. A. Reitzel 2002.
- [3] HALL, A. L.: *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [4] GEORGE, P.: Something Anti-social about Works of Love. In: Pattison, G., Shakespeare, Steven (eds.): *Kierkegaard. The Self in Society*. Londýn: Macmillan Press 1998.
- [5] FERREIRA, M. J.: *Love's Grateful Striving*. New York: Oxford University Press 2001.
- [6] TAYLOR, M. C.: Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel. In: *Kierkegaardiana* 10. Kodaň: C. A. Reitzel 1977.
- [7] GREEN, R. M., ELLIS, T. M.: Erotic Love in the Religious Existence-Sphere. In: Perkins, R. L. (ed.): *International Kierkegaard Commentary* 16. Macon: Mercer University Press 1999.
- [8] WALSH, S. I.: Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard's Thought. In: Bell, R. H. (ed.): *The Grammar of the Heart*. San Francisco: Harper & Row 1988.
- [9] HANNAY, A.: *Kierkegaard. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- [10] THULSTRUP N. (ed.): *Søren Kierkegaards Papirer*. Kodaň: Gyldendal 1968 – 1978.
- [11] KIERKEGAARD, S.: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. In: *Samlede Værker*, zv. 10. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [12] KIERKEGAARD, S.: Om Begrebet Ironi. In: *Samlede Værker*, zv. 1. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [13] KIERKEGAARD, S.: Enten-Eller. In: *Samlede Værker*, zv. 2. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [14] SØLTOFT, P.: Enten – Eller. In: Olesen, T. A., Søltøft, P. (eds.): *Den udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*. Kodaň: C. A. Reitzel 2005.
- [15] WOOD, R. E.: Recollection and Two Banquets: Platos's and Kierkegaard's. In: Perkins, R. L. (ed.): *International Kierkegaard Commentary* 11. Macon: Mercer University Press 2000.
- [16] HALL, A. L.: Stages on the Wrong Way: Love and the Other in Kierkegaard's Stages on Life's Way. In: Perkins, R. L. (ed.): *International Kierkegaard Commentary* 11. Macon: Mercer University Press 2000.
- [17] KIERKEGAARD, S.: Begrebet Angest. In: *Samlede Værker*, zv. 6. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [18] GRØN A.: „Anden“ etik. In: Garff, J. et al. (eds.): *Studier i stadier*. Kodaň: C. A. Reitzel 1998.

- [19] SØLTOFT, P.: Den enkelte og den anden. In: Garff, J. et al. (eds.): *Studier i stadier*. Kodaň: C. A. Reitzel 1998.
- [20] KIERKEGAARD, S.: Enten-Eller. In: *Samlede Værker*, zv. 3. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [21] SØLTOFT, P.: Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Eithor/Or. In: Cappelørn, N. J., Deuser, H. (eds.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*. Berlín/New York: Walter de Gruyter 1997.
- [22] HALL, R. L.: *The Human Embrace. The Love of Philosophy and the Philosophy of Love. Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press 2000.
- [23] WALSH, S.: Ironic Love: An Amoralist Interpretation of Socratic Eros. In: Perkins, R. L. (ed.): *International Kierkegaard Commentary 2*. Macon: Mercer University Press 2001.
- [24] MÜLLER, P.: *Kierkegaard's "Works of Love", Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. Kodaň: C. A. Reitzel 1993.
- [25] KIERKEGAARD, S.: Kjerlighedens Gjerninger. In: *Samlede Værker*, zv. 12. Kodaň: Gyldendals Bogklubber 1995.
- [26] HANNAY, A.: *Kierkegaard*. London / New York: Routledge 1991.
- [27] WALSH, S.: *Living Christianity. Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press 2005.
- [28] SØLTOFT, P.: *Den Nächsten kennen heißt der Nächste werden*. In: Dalferth, I. U. (ed.): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Mgr. Peter Šajda
 Kierkegaard Society in Slovakia
 Hurbanova 16
 927 01 Šaľa
 SR
 e-mail: sajdus@yahoo.com

POZVÁNKA NA PREDNÁŠKU

Slovenské filozofické združenie pri SAV spolu s Filozofickým ústavom SAV

vás pozýva na prednášku

Anton Vydra: O dotýkaní, ktoré neuchopuje (pri čítaní Renauda Barbarasa)

Prednáška sa bude konať **12. marca 2007**, t. j. v pondelok o **15.00 hod.**
 v zasadačke THS na Klemensovej ulici 19 v Bratislave