

## KIERKEGAARD, ŠKANDALÓZNOSŤ VIERY

ANDRINA TONKLI, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za filozofijo, Koper, Slovenija

TONKLI, A.: Kierkegaard: The Scandal of Faith  
FILOZOFIA 69, 2014, No 5, pp. 416-422

What is the leap of faith? Is it a "suspension of the ethical", suspension of the other in a moment of self-transformation of the knight of faith, or is it a monstrous paradox, the inherent ambiguity of existence and impossibility of ethics? – Revealed not just in the problem of "the other of the Other", but also in the monstrous (feminine Christ's) body for others. Our last question is, how does this aversion influence not only faith as such, but also the possible subversion of "given" norms and values.

**Keywords:** Kierkegaard – Levinas – Despair – Leap of faith – The other of the Other – Monstrous body for others – Scandalous faith

Kierkegaard kladie Hegelovu *Fenomenológiu ducha* do kontrastu so svojou „fenomenológiou zúfalstva“: Zúfalstvo je podľa neho temné pozadie, na ktorom sa prejavuje vedomie. Toto pozadie vedomia alebo vedomie umiestnené na pozadie znamená „zúfalo si želať byť sebou samým“, zúfajúc si nad tým, „že sa človek nemôže zbaviť seba samého, redukovať sa na nulu“.

Kierkegaard opisuje zúfalstvo ako „ženské zúfalstvo slabosti“ a „mužské zúfalstvo vzdorovania“. Tak „pasívne“, ako aj „aktívne“ zúfalstvo je však „chorobou na smrť“ – rozdiel medzi nimi nie je dôležitý, keďže zúfalstvo, ono „nechciet byť“, je vzdorujúca vôľa a najzúfalejšie vzdorovanie nikdy nie je bez slabosti, práve naopak, je výrazom bezmocnosti. Vo vzdorovaní zúfalstvo vystupuje ako slobodný akt vôle. Zúfalstvo je teda vecou voľby (hoci aj pasívnej): „Namiesto toho, aby sa (osoba) odvrátila od zúfalstva k viere a pokore, aby sa oddala vlastnej slabosti, upadne nad svojou slabosťou do zúfalstva“ (Kierkegaard 2004, 61).

Medzi mocou zúfalstva a mocou „podvolenia sa“, „oddanosti“ viere neexistuje kontinuita, ale len vzťah *bud' – alebo*. Hoci vzniká dojem, že intenzita zúfalstva súvisí so „skokom viery“, „skok“ predstavuje diskontinuitu. Preto dilemu: *bud'* „život v dobrej viere“, *alebo* „život v zúfalstve“, „zúfalej snahe presadiť sa“ nemožno previesť naspäť na dichotómiu sloboda verus determinizmus; a ani „podvoleniu sa“ nemožno rozumieť v zmysle fatalizmu (mimočodom, v *Bázní a chvení* je rezignácia prvou podmienkou viery a v *Chorobe na smrť* zase výrazom zúfalstva).

Skok viery neprináša oddych, skôr vyráža dych. Kierkegaard ho (v *Bázní a chvení*) dáva do súvislosti s božím volaním, s hlasom, ktorý nás privádza k singularite, na hranicu obhajoby, (ad)vokácie. Odvolanie z (re)prezentácie vo všeobecne zrozumiteľnom jazyku

ľudského spoločenstva, čiže v súlade so všeobecným zákonom, vychádza z hlasu a vďaka prebytku tohto hlasu jednotlivec paradoxne presahuje všeobecné.

Všeobecné a obec (ľudské spoločenstvo) je domovom a útočiskom ľudskosti, mimo tohto rámca existuje len bláznovstvo. Paradox (kresťanskej) viery spočíva práve v tom, že toto jednotlivé kladie nad všeobecné. Etické vnímanie života súvisí s úlohou zbaviť sa určenia vnútra, vnútrajška a vyjadriť ich navonok; vždy, keď sa jednotlivec skrýva za pocity, nálady, rozmary, znamená to, že zákon preňho neplatí. Kierkegaardov skok viery tomu nijako neprotirečí (viera *nie je* estetická bezprostrednosť precitovania), naopak, skok viery tento pohyb zopakuje, takže jednotlivec, ktorý bol súčasťou všeobecného, sa odrazu vyčlení ako niečo, čo všeobecné presahuje.

Človeku, ktorý stojí mimo paradoxu, sa vidí paradoxné, absurdné, že jednotlivec presahuje všeobecnosť, univerzálnosť. Ale nová, neuniverzálna univerzálnosť nie je fanatizmom v službe vyšším cieľom, naopak, súvisí s vierou, že obetované sa vráti, že darované bude podarované aj druhýkrát. Radikálnosť skoku viery musíme chápať práve v zmysle opakovania. Vo svojom spise *Opakovanie* Kierkegaard túto výnimočnosť nevýnimočného, neopakovateľnosť opakovania v skoku viery opíše ako „nešťastnú lásku“.

Láska k Bohu je nešťastná, lebo jej dvaja protagonisti nie sú si rovní (Kierkegaard 1987), jeden druhému nerozumejú. Láska, samotný vzťah lásky je však práve zabudnutím na nerovnosť, stotožnením (Kierkegaard 1987, 31). Toto „ticho“ lásky (každé hovorenie by znamenalo uvádzanie dôvodov na lásku, t. j. neexistujúcich dôvodov) je výnimočné, nevysvetliteľné (akýkoľvek dôvod by len zdôraznil, pripomenul nerovnosť a prerušil volanie lásky), a práve v tejto svojej „inakosti“ zároveň banálne všedné. Nereálna, nešťastná láska, spôsobená nerovnosťou, sa totiž nevyskytuje iba medzi človekom a Bohom, ktorý stojí ako „chudobné dievča“ pred „Kráľom“: dlhuje mu všetko. Asymetrickosť tohto vzťahu „vychádza zo samotnej ženskej odovzdanosti a pasivity a z mužskej hrdošti a svojvôle“ (Kierkegaard 1987, 184).

Patrí tento výrazný maskulínny „tón“ (ktorý začuje Lévinas) Kierkegaardovi? Ak je paradoxom neuveriteľnej viery, že uveriteľné mení na neisté a neuveriteľné na isté, tak je paradoxom lásky, tohto „vzťahu nereálneho vzťahu“, že nerovné a nerovnaké vyrovnáva (stotožňuje): je to zázrak zrodený z absurdity. Láska uverí všetkému a nepozná hanbu; hanba sa totižto, rovnako ako zúfalstvo, rodí z porovnávaní, zo sebaobrany, z vypočítavosti, je strachom z oklamania, zosmiešnenia, poníženia; láska podlieha pochybnosti, či je láska toho druhého skutočná, zaoberá sa tým, ako vyrovnat' dlh, ktorý sa (zmení na pocit straty, resp. utrpenej ujmy. Verná láska je spojená s nekonečným dlhom (Pavol Rimanom: máme „povinnosť zotrvať v dlhu lásky“\*). Láska, podobne ako viera, bez tohto vzťahu neexistuje; k slovu by sa totiž opäť prihlásila zúfalá asymetria.

Nijaká mediácia tu teda neexistuje, existuje iba vzťah: *bud'* – *alebo*. Iróniou je práve táto nekonečná dvojznačnosť: byť zároveň vonku aj vnútri, opakovať v nemožnosti opakovania, univerzalizovať v singulárnom. To je Hegelovo „ženské – trvalá irónia v živote

---

\* „Povinnosť“ je v slovinčine „dolžnosť“, „dlh“ zase „dolg“; tieto dve slová teda majú rovnaký etymologický základ, čo ešte zväzňuje a umocňuje citovaný výrok (pozn. prekl.).

spoločenstva“, ktoré „transformuje univerzálne pôsobenie na prácu partikulárneho individuálneho a univerzálne, vlastné štátu, prevracia na vlastníctvo a ozdobu rodiny, čím zosmiešni aj tú najhlbšiu múdrosť“ (Hegel, 1998, § 475) – podľa Kierkegaarda však ironia tohto Hegelovho „ženského“ spočíva v tom, že je „zvonkajšením mužského“, projekciou vnútorného, súkromného na ženské.<sup>1</sup>

Kierkegaard argumentuje, že samotná ľudská existencia je vlastne napätím medzi protikladmi, prežívať, resp. žiť ju však môžeme rozlične. V gréckej tradícii sa napätie ambivalentných protikladov prejavuje práve ako interpersonálne, vzájomné vystavovanie (sa) násiliu, ako ľudský smrteľný život v jeho zraniteľnosti, s ktorou sa však hrdina nedokáže zmieriť. No ak tento neodňateľný moment ľudskosti prekročí, stáva sa neľudským. Kierkegaard namiesto podobnej tragickej hybris, ktorá zakladá spoločenstvo (so všetkými jeho bezpečnostnými inštitúciami), ponúka iný príklad obetovania (sa), ktorý si nevyžaduje prestúpenie, ale skok viery.

Ako príklad skoku do *iného* uvádza Abrahámovu obetovanie syna. Otec viery, v židovsko-kresťansko-islamskej Knihe vystavený extrémnej situácii, keď si musí vybrať medzi Bohom a synom, je „tichou apóriou“ (Derrida, 2004) Kierkegaardovho pseudonymného autora Johanneses [S]ilentia,<sup>2</sup> ktorý v *Bázní a chvení* zdôrazňuje Abrahámovu mlčanie. Keď Abrahám začuje Boží hlas, ktorý od neho žiada absurdný skutok, uposlúchne ho; vo svojej poslušnosti však nemôže s nikým prehovoriť. Keďže Boh neuvádza dôvody svojej žiadosti, Abrahám podstupuje tento veľký džihád, túto skúšku a zároveň pokúšenie bez toho, aby čokoľvek chápal, a teda len v absolútnej viere. Problémom je to, že slobodná vôľa i voľba (rozhodnutie) sa tu prepadávajú do úplnej nerozhodnosti, do bezmocnosti a nechuti rozhodnúť sa: je to *zúfalá* pozícia, vydanie (sa) napospas, na milosť a nemilosť. No Božia milosť si vyžaduje práve nemilosť (srdno)st' k synovi, vernosť zase zradu vernosti, viera spreneverenie. (Kierkegaardova) ironia Abrahámovej viery väzí v tom, že je to viera neviery, sprenevery, porušeného sľubu.

*Silentio* nás privedie až k tomuto hraničnému bezodnému miestu a sugeruje nám, že Abrahám koná pod vplyvom účelového suspendovania (vylúčenia) etickej dimenzie. Takto vyhrotenu situáciu však nemožno brať vážne, pretože vyhrotenu situáciou nie je. Každé rozhodnutie je totiž spojené so suspendovaním etického, každý rozhodujúci krok je potenciálne neetický, pretože odpovede na začiatku nepoznáme a to, čo nám umožňuje žiť vo svete, je práve suspendovanie morálneho úsudku. Takýto krok je ambivalentný, aj keby všetko dopadlo najlepšie, ako je len možné: „[r]ozhodnutie nepodopiera toho, kto k nemu dospel, naopak – to on podopiera rozhodnutie; aj keby viedlo k tým najzávažnej-

---

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir prijíma „Kierkegaardovu diagnózu“ projekcie slabosti na slabšie pohlavie. Asymetrickosť rodového rozdielu a rodovú hierarchiu možno podľa nej prekonať iba vtedy, ak obidve pohlavia prijímú túto ambiguitu vlastnej existencie (de Beauvoir 1947, 11-15).

<sup>2</sup> Primož Repar vo svojej monografii na viacerých miestach uvádza, že Johannesovo „priezvisko“ *silentio* píše Kierkegaard vždy dôsledne s malým začiatočným písmenom – a celkom isto nejde len o autorskú nepozornosť. Hoci prekladatelia a interpretátori Kierkegaardovej filozofie Johannesovo priezvisko bežne „opravujú“ a uvádzajú v súlade s gramatickými pravidlami, Repar sa venuje možným symbolickým a konceptuálnym aspektom tohto faktu (Repar 2009, 60, 95, 106-108).

ším dôsledkom, nemožno poprieť, že všetko sa odrazu dostáva do inej interpretačnej perspektívy“ (Derrida 2004, 6).

Alebo treba túto situáciu brať celkom vážne? No z akého dôvodu? Derrida uznáva, že ak chceme žiť vo svete, abstraktnú spravodlivosť treba suspendovať na dostatočne dlhý čas; súhlasí však s Lévinasom, že Silentio sa priveľmi sústreďuje len na prvý hlas Boží, ktorý volá po obete: „Abrahám venuje pozornosť hlasu, ktorý ho privedie späť k etickému poriadku (zakazujúcemu aj obetovanie ľudí) – to je najintenzívnejší okamih celej drámy“ (Derrida 2004, 78). Prečo sú druhý hlas i konanie na základe druhého Božieho volania menej absurdné? Abrahám musí v obidvoch prípadoch uveriť, pričom sa nemôže oprieť o nič iné než o vieru. Spoliehať sa na etiku by znamenalo vynechať Božiu lekciu.

Lévinas Kierkegaardovi vyčíta, že „[t]vrdá a agresívny spôsob myslenia, ktorý vždy súvisí s tými najmenej škrupulóznymi a najcynickejšími formami konania, by sme tu mohli brať vážne ako akési ospravedľovanie násilia...“ (Levinas 1998a, 31). Možno však pritom prehliada, že vynesenie súdu Kierkegaard ponecháva na čitateľa: Ide o rytiera, či o vraha? – Alebo stavia súd nad čitateľa: Napriek tomu, že Silentio je „fanaticky“ vtiahnutý do absurdity Abrahámovej pozície, neprináša mu to nijakú istotu, ale len obrovskú zmätenosť, smrteľný zápas zasahujúci individuálnu, jednotlivú skúsenosť, ktorú pozorovateľ nemôže pochopiť v jej úplnosti. Ako by teda mohol Abraháma súdiť...!? Keď sa v duchu utešujeme, že vždy máme k dispozícii zlaté pravidlo, príliš zjednodušujeme. Je azda Kierkegaardovo „egoistické“ (Levinas 1979, 305) provokovanie systému už zahrnuté do zúfaleho kruhu násilia, z ktorého sa možno vymknúť iba transcenciou tváre druhého? Ibaže ktorá tvár je tvárou druhého? Abrahám, ktorý počuje dva hlasy, má zároveň aj dvoch synov.

Božia skúška oddanosti, skúška pripravenosti „podriaadiť sa“ vlastnej slabosti, bez ktorej ľudské neexistuje, je podľa Kierkegarda možná iba v prípade, že nie je ani skúškou úplnej odovzdanosti, oddanosti vo všetkom, ani skúškou poddania sa, rezignácie na základe neľudských požiadaviek, ktoré sú nad naše sily. Je však pravda, že niektorí z nás sú vystavení násiliu intenzívnejšie, ba až priveľmi. Je možné prelomiť, prekonať hierarchizovanie ľudských bytostí už tým, že sa budeme usilovať o rovnováhu medzi paradoxnými protikladmi ľudskej existencie a že vytrváme v napätiach, ktoré táto rovnováha so sebou prináša, pričom vlastné slabosti nebudeme projektovať na druhých? Presnejšie, ako nájsť už toto hľadanie (rovnováhy)? Jednoducho sa v ňom ocitneme, alebo si treba privolať mimosvetiskú podobu druhého/iného, ktoré nás v noci budí zo sna a vo dne znepokojuje?

Zdá sa, že Lévinasovi sa podarilo postaviť druhého na prvé miesto práve preto, lebo nevyžaduje emancipáciu, ale vyžaduje prijať práve túto radikálnosť a absolútnosť druhého/iného. Povolanosť prijať zodpovednosť voči druhému má prednosť pred slobodou, slobodnou voľbou. Je pokorou, ktorá odpovedá spolu s Abrahámom: Tu som. Modelom tohto zosadenia ega je „materské“ telo ženy ako telo pre druhého (Levinas 1998b). Druhému je dané ešte skôr, než je dané samo sebe. V tejto nesebeckosti subjektívne stráca svoju substancialitu a identitu. Zodpovedá (sa) druhému, dáva mu priestor, trpí preň, je

*sub*-jektívne v zmysle *pod*-riadenosti. „Pasivita pre druhého v zraniteľnosti“ (Levinas 1998b 71), „odtrhanie od úst“, trhanie seba samej (Levinas 1998b, 74), „maternálne ako samodruhosť par excellence“ (Levinas 1998b, 75) – to sú metafory subjektívneho v protiklade s virilitou bytia.

Celá etická zodpovednosť sa krúti okolo Druhého, pred obnaženou tvárou tohto absolútne druhého je najmä svedectvom o zraniteľnosti, o vystavení (sa) násiliu, ktoré si vyžaduje, aby ma prekol pocit viny za absurdné utrpenie Druhého – napriek tomu, že som ho nespôsobil, nerozumiem mu a nemám vplyv na jeho liečbu, že ho nemôžem pocítiť či zdieľať ani s ním, ani namiesto neho. Táto etika neodbytnej zodpovednosti voči Druhému však predpokladá, že Druhý je jediný: „Ak by boli na svete iba dvaja ľudia, zákon ani súd by neboli potrebné, pretože vždy by som bol zodpovedný za druhého a pred druhým. Len čo sú tu však traja, etický vzťah s druhým sa zmení na vzťah politický a začlení sa do totalizujúceho diskurzu ontológie“ (Cohen 1986, 21). Etikou sa teda stáva aj nezodpovednosť voči Druhému tohto Druhého, k Druhému mimo etického vzťahu tvárou-v-tvár.

Tina Chanter – hoci v inej polohe a napriek tomu, že ju nezaujíma Lévinasovo použitie „ženského“ pri opise erotického vzťahu, ale len jeho použitie pri opise vzťahu etického, potvrdzuje „diagnózu“ S. de Beauvoir: Lévinasova radikalizácia ženského v zmysle druhého/iného je mystifikácia, ktorá upevňuje rodovú hierarchiu. „Ba ešte horšie, „konkrétni Druhí“, „marginalizované ženy“ a „diskriminovaní, vyvlastnení Palestínčania“<sup>3</sup> sú vlastne len použítí a vylúčení; sú „prijímajúcimi matkami“, ktoré Lévinasovi pomáhajú konštituovať jeho filozofiu (Chanter 2007, 71-81). Lévinasova etika ako prvá filozofia očakáva bezpodmienečnú pohostinnosť – vyžaduje ju aj pre seba, no sama ju neponúka. Lévinasova interpretácia Orestey sa odvoláva na neznámych cudzincov, ktorí prijali Oresteia ako „obnaženú tvár“ v súlade so zákonom pohostinnosti voči cudzincom. Pritom však prekonáva aj Apolónovu obhajobu: Matka nielenže je cudzinka, ale je to cudzinka Cudzinka, Druhá Druhého, ktorá (nemajúc na výber) konštituuje svojho vraha ako (etickú pozíciu) Druhého, sama však nie je hodná ochrany.

Známa redukcia ženy na materstvo tu získava akési temnejšie pozadie, na ktorom sa ženskosť „radikálne druhej/inej“ prejavuje až monštruózne. Materské telo nie je len (ženská) „deformácia“ (*anaperian*) (Aristoteles 77a II, 15-16), odchýlka od (mužského) generického typu, najbežnejšia podoba jeho poškodenia, ale – ako „dvojité telo“ – je materské telo priam obludné (*teras*). Takéto monštruózne telo svojou ambivalentnosťou destabilizuje normatívnosť. V nedefinovateľnosti vlastného tela, ktoré sa ukazuje ako cudzie, nespočíva iba deformácia, ale aj samotná deformatívnosť, deformácia ako taká. Keďže

---

<sup>3</sup> Lévinas v rozhlasovom interview z r. 1982 odmietol Palestínčania: „Moja definícia Druhého je celkom iná. Druhý je sused, ktorý môže, ale nemusí nevyhnutne byť blížnym. Ak sa v tomto zmysle postavíme za druhého, postavili sme sa za suseda. No ako sa máme zachovať, ak sused napadne iného suseda alebo s ním zaobchádza nepatrične? Druhý vtedy nadobudne inú podobu, za druhým môžeme objaviť nepriateľa alebo sme prinajmenšom konfrontovaní s otázkou, kto má pravdu, a kto sa mýli, kto je ten nesprávny, a kto ten správny človek. Existujú aj nesprávni ľudia“ (Malka 1998, 294).

toto telo nekontroluje vlastné hranice, vystavuje neporiadku aj hranice druhých. A zároveň (ako všetky monštrá), stelesňujúc či vyjavujúc ono *mutatio*, onú „fluiditu“ či „plasticitu“, umožňuje konsolidáciu normálneho, ktoré sa od podobnej ošklivosti dištancuje, resp. zhnusene odvracia.

Hoci sa pôrod nekvalifikoval ako „imitatio Christi“, monštruózne materské telo, ktoré „sa rozdáva/obetuje pre druhých“, sa veľmi skoro začína dávať do súvislosti s telom Kristovým.<sup>4</sup> Monštruóznosť Bohočloveka je témou Kierkegaardovho skúmania viery v inom diele (Kierkegaard 1991). V tom nejde ani tak o to, že Boh sám urobí to, pred čím ochráni Abraháma (čiže obetuje vlastného syna), ale skôr o paradox inkarnácie, o stelesnenie Boha práve v *tomto* človeku, v Ježišovi Kristovi, takže práve *tento* jednotlivec je zároveň Bohom. Aby sa tento základný paradox kresťanstva ukázal vo svojej krajine „pohoršujúcej“ podobe (o „pohoršení“ nad ním, o *skandalizo*, sa hovorí na viacerých miestach Evanjelií), Anti-Climacus ruší odstup v čase a priestore (čo je starý recept na vytvorenie príšery/netvora). Aby súdobý svet, čas „Hostiteľa“ (vlastne iba „Pozývateľa na otcovu hostinu“), nezostal prázdny, umiestni na scénu skarikované postavy svojej doby a spustí predstavenie. Každá z nich (klerik, filozof, politik, poctivý mešťan, cynik atď.) sa pokúša dostať Bohočloveka do súladu so svojím kategoriálnym aparátom, Kristus sa však zakaždým prejaví ako exces; všetko a všetkých od seba odrazí, odvráti. A práve to je to, na čo poukazuje aj sám autor: „Do viery v stupuje pohoršenie“ (pobúrenie, zhrozenie nad ním, nechúť, odpor, hnus, ktorý vyvoláva) a zásadným spôsobom ju určuje.

Kristovi súčasníci (tak ako Silentio alebo Abrahám) sa prepadnú (esteticky, eticky a nábožensky) do prázdna. Bohočloveka nemožno identifikovať priamo, pretože je vtelenný, resp. stelesnený. „Škandalom kresťanstva“ je preinačenie Ježiša Krista na bastarda, kríženca – tak, aby bola popretá jeho „schopnosť pohoršovať“ a aby sa dosiahla jeho domácka, bezprostredne známa podoba, podobnosť na svoj obraz. Až skúška ukáže, že Ježišov zjav sa podstatne odlišuje od jeho očakávanej podoby. Reakcie „súčasníkov“ sa líšia iba do tej miery, do akej sú tieto reakcie ich vlastnými charakteristikami. Nik však nie je ochotný prijať takúto bláznivú kombináciu. Pohoršenie tak v každom prípade (z)vítázi nad vierou, keďže prelomí, transcenduje horizont možného očakávania. Tak, ako sa nemožno zladit' s božím hlasom, ktorý nás o hlas skôr oberá, ani bohochlovek nie je len protikladom, ale je priamo krížencom, anomáliou, ktorá „uráža“ normálne, normalitu. Ženy sú jedinou výnimkou: ich Ježišovo „ponúkanie seba samého“ neodrádza; identifikujú v ňom materské „telo a krv, ktoré sa rozdvajajú pre nás“.

„Škandalózne“, „pohoršenie“ tu nepredstavuje iba radikálnu, absolútnu inakosť, ale inakosť priam monštruóznou; „uráža“, „odrádza“, „hnusí sa“, „ohrozuje“ hranice prijateľného. Neadekvátnosť kríženca (ktorého svätosť, postavenie druhého/iného nikdy nie je tá

---

<sup>4</sup> Juliane z Norwiche opisuje v *Zjaveniach* (1373), ako sa jej cez monštruóznosť reprodukčného ženského tela zjaví svätá Trojica; Mária má v sebe telo svojho stvoriteľa, v ktorom je ponorená – a Kristus je matka, ktorá umožňuje zrodenie; zahŕňa to – a je zahrnutý v tom –, čo rodí. Božia Trojjedinosť a Ježišova podvojnosť sa začnú – práve v hybridnej podobe – v neskorom stredoveku zjavovať nielen mystičkám. Viac o tom pozri (Miller 2008).

pravá) „nás“ spočiatku obráti proti viere ako bláznovstvu. Neskôr sa však ukáže, že normou sociálnej skupiny je rozum; ona sama určuje, čo považovať za rozumné. Teóriu, ale aj praktickú etickú skúsenosť – ako neautonómne výrastky foriem spoločenskej praxe – považuje za hlbšie, než je múdrosť vľadu. Kierkegaardovým problémom nie je viera v absurdné, ale otázka, ako prekonať hlbokú urazenosť, ako sa vyrovnat' s urážkou. Tento „sociálny“, „izolovaný“ mysliteľ pritom zmutuje na „experimentátora myšlienky“, ktorému sa dejiny i zúfalý stav spoločnosti, jej kriticizmu aj vzdorovania, vidia príliš krátko na to, aby mohli obsiahnuť aj „vzdorujúce“, vzbudzujúce odpor“, t. j. to, čo zostáva v premenách nezmenené a čo tento stav spoločnosti rozvracia.

### Literatúra

- ARISTOTELES: *De Generatione Animalium*. Electronic Text, Center Uni of Virginia Library.
- BEAUVOIR, S. de (1947): *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.
- CHANTER, T. (2007): *Hands that give and hands that take: the political of the Other in Levinas*. Routledge-Cavendish.
- COHEN, R. A. (1986): *Dialogue with E. Levinas. Face to Face with Levinas*. Uni New York Press.
- DERRIDA, J. (2004): *Dar smrti*. Lubľana: Društvo Apokalipsa.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Lubľana: Analecta.
- KIERKEGAARD, S. (1987): *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Lubľana: Slovenska matica.
- KIERKEGAARD, S. (1991): Practice in Christianity. In: *Kierkegaard's Writings*, zv. 20, ed. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton Uni Press.
- KIERKEGAARD, S. (2004): *Bolezen za smrt*. Celje: Mohorjeva družba.
- LEVINAS, E. (1979): *Totality and Infinity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LEVINAS, E. (1998a): Existence and Ethics, in: *Kierkegaard: A Critical Reader*. Blackwell Oxford.
- LEVINAS, E. (1998b): *Otherwise than Being*. Pensilvania Uni Press.
- MALKA, S. (1989): Interview with Emmanuel Levinas and Alain Finkielkraut on Radio Communauté 28. septembra 1982. In: *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand. Oxford-Cambridge Blackwell.
- MILLER, S. A. (2008): *Virgins, Mothers, Monsters: Late-Medieval Readings of the Female Body Out of Bounds*. Proquest, Uni Dissertaton Publishing.
- REPAR, P. (2009): Kierkegaard – eksistencialna komunikacija. Lubľana: Društvo Apokalipsa.

---

Andrina Tonkli  
Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije  
Oddelek za filozofijo  
Titov trg 5  
6000 Koper  
Slovenija  
e-mail: komel@zrs-kp.si

---

Zo slovinského originálu *Kierkegaard, škandaloznost vere* preložila Stanislava Repar.