

POZNEJ SE V ZRCADLE SLOVA Sebepoznání podle Kierkegaarda

Kateřina Kolínská

Pro Kierkegaardovo dílo je charakteristický dvojitý zájem: jednak antropologický zájem o člověka a jeho psychologii, jednak zaměření křesťanské. Slovy G. Malantschuka, Kierkegaard „prosazuje a drží dva, jak se zdá neslučitelné, faktory: (1) ospravedlňování lidské pozice a (2) nárok křesťanství na celého člověka“.¹ Vzájemný vztah obou přístupů stojí za pozornost. Na jedné straně Kierkegaard uznává lidskou svobodu, která je předpokladem seberealizace, tj. duchovního a morálního rozvoje: ten Kierkegaard považuje za smysl lidské existence a chápe ho jako imperativ kladený na člověka. Zároveň si je ale vědom toho, že tomuto etickému ideálu nejsme s to dostat, a tak, na straně druhé, vidíme, jak je seberealizace podle Kierkegaarda podmíněna Boží pomocí.

V předkládané studii se budeme uvedeným problémem zabývat v kontextu Kierkegaardova pojetí sebepoznání. Uvidíme, že jsou pro něj nezbytné oba tyto zdánlivě neslučitelné faktory a že jsou vzájemně propojeny: sebepoznání, třebaže je morálním nárokem, se zároveň zakládá na náboženské víře, kterou si sami dát nemůžeme. Dále ukážeme, že podstatným rysem výkonu sebepoznání je pro Kierkegaarda nahlédnutí, že tohoto výkonu nedosahujeme vlastními silami.

Metodická obtíž spojená se zkoumáním Kierkegaardova pojetí sebepoznání spočívá v tom, že je zachyceno nesystematicky ve značně různorodých textech, jež byly sepsány za různými účely, a jež jsou proto různého formátu a stylu. Otázky sebepoznání se pak tyto texty dotýkají dílčím způsobem a navíc z různých perspektiv. V čem tedy sebepoznání pro Kierkegaarda spočívá a co obnáší, je zapotřebí rekonstruovat. Vyjdeme zejména z textů (1) *O pojmu ironie*, (2) *Nemoc k smrti* a (3) *Náboženské rozpravy*.²

¹ G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971, str. 19.

² Vycházím ze spisů autorských, pseudonymních i z Kierkegaardových deníků. V případě pseudonymních děl přihlížím ke kontextu danému pozicí příslušného pseudonymního autora. Nemáme-li se však při hledání pojetí sebepoznání u Kierkegaarda omezit na výčet rozdílných pozic v různých částech korpusu, je třeba pokusit

1. O pojmu ironie

V disertaci *O pojmu ironie se stálým zřetelem k Sókratovi* (1841) se Kierkegaard věnuje sebepoznání v souvislosti se zrodem „subjektivitý“. Ten identifikuje v životním postoji historického Sókrata, který označuje jako ironii. Kierkegaard obecně používá výraz ironie „se zřetelem k psychologii individuálního subjektu, který je ve sporu se světem, v němž žije“,³ resp. v Kierkegaardově pojetí tento výraz označuje stav vědomí, kdy „poznáváme, že já se podstatně liší od [svého] kulturního prostředí“.⁴ V Sókratově případě Kierkegaard dovádí toto pojetí ironie do extrému a ironii chápe jako svébytný životní postoj, v němž sebepoznání není spojováno s „bohatstvím niternosti“, ale pouze s „oddělováním od jiného“.

Kierkegaard vymezuje ironii jako Sókratův životní postoj v protitahu vůči Hegelově interpretaci Sókrata.⁵ Hegel považuje v *Dějínách filosofie* Sókrata za zakladatele morálky, neboť jako první nahlédl, že dobro musí být rozpoznáváno individuálně, tj. o morálních otázkách musí soudit svědomí jednotlivce.⁶ Proti nereflektujícímu mravnímu vědomí předsókratovských Athén, kde dobro a zlo byly rozlišovány pro všechny stejně přístupným způsobem (například pomocí orákula), a také proti partikulární subjektivitě sofistů, jejichž hledání dobra podléhalo subjektivní libovůli, staví Hegel Sókrata coby ztělesnění subjektivního hledání universálního dobra. Podle Kierkegaarda chce ale Hegel Sókratovi přisoudit i poznání obecného dobra v určitosti, když se snaží ukázat, jak Sókratés dobro chápal.⁷ Zde Kierkegaard nesouhlasí: Sókratův projekt nebyl v žádném ohledu konstruktivní a Sókratovo stanovisko subjektivitě je třeba blíže určit jako stanovisko ironie, to znamená jako „první

se o syntetizující pohled: v rozmanitosti hlasů se proto snažím nalézat vztahy, ať už se jedná o návaznosti, doplnění či korekce.

³ K. B. Söderquist, *The Isolated Self*, Copenhagen 2007, str. 23.

⁴ Tamt., str. 2.

⁵ *Søren Kierkegaards Skrifter* (= SKS), I–XXVIII, København 1997–2013, I, str. 263–278 / *The Concept of Irony* (= CI), přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1989, str. 219–37. Tam, kde není k dispozici publikovaný český překlad, odkazují na anglické překlady Hongových. Překlady z dánštiny jsou mé vlastní.

⁶ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, přel. J. Cibulka – M. Sobotka, Praha 1965, str. 32–78.

⁷ SKS I, 276 / CI, 235. G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, str. 53 n.

a nejabstraktnější stanovisko subjektivity“.⁸ Kierkegaard tedy rozlišuje na jedné straně mezi subjektivitou jako zdrojem poznání dobra v určitosti a, na straně druhé, ironií jako počínající subjektivitou a jako „čistě negativním stanoviskem, které nedává vůbec nic“.⁹ To první chce podle Kierkegaarda Sókratovi připsat Hegel, to druhé mu připisuje sám.

Toto „ironické“ vědomí podle Kierkegaarda jedince izoluje, jak ukazuje Sókratův případ: Sókratés vykročil ze zvykové mravnosti, skutečnost pro něj už nic neznamená, ale nedokročil k idealitě, takže idea dobra pro něj *ještě* nic neznamená, je „nekonečně abstraktní“¹⁰ – to je ostatně zdrojem Kierkegaardovy metafory „vznášejícího se Sókrata“.¹¹ Výrok γνῶθι σαυτόν (poznej sám sebe), nakolik má označovat Sókratovo stanovisko, pak Kierkegaard interpretuje jako vydělení já vůči „jinému“:

„Je jistě pravda, že slovy γνῶθι σαυτόν lze označit také subjektivitu v celé její plnosti, nekonečné bohatství niternosti; ale pokud jde o Sókrata, toto sebepoznání nebylo tak obsažné, vlastně neskýtalo víc než oddělení, odloučení toho, co se stalo předmětem poznání později. Výrok ‚poznej sám sebe‘ znamená: odděl sám sebe od jiného... Zahloubat se do tohoto sebepoznání však bylo vyhrazeno až pozdější době.“¹²

Je otázkou, proč Kierkegaard věnoval ve svých úvahách tomuto jedinému momentu vývoje subjektivity takový prostor, proč je okamžik, kdy se vědomí „odděluje od jiného“, podle Kierkegaarda tak existenciálně cenný, že jej chce chápat jako životní postoj a že dokonce tvrdí, že „život, jenž si zasluhuje být nazýván lidským, začíná ironií“.¹³ Důsledné

⁸ SKS I, 302 / CI, 264. Je vhodné dodat, že míra shody Kierkegaardovy a Hegelovy interpretace Sókrata je ve skutečnosti značná, připomeňme Hegelovo celkové pojetí dobra u Sókrata jako „ještě neurčitého“, G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, II, str. 51. Hegel se ale tohoto poznatku neodrží striktně, a tak mu podle Kierkegaarda uniká podstata ironie.

⁹ SKS I, 195 / CI, 145.

¹⁰ SKS I, 277 / CI, 236.

¹¹ SKS I, 202 / CI, 152. SKS I, 243 / CI 196. Kierkegaard oceňuje básníka Aristofana, který se podle jeho soudu dostal pravdě blíže než Platón i Xenofón, když v *Oblacích* nechal Sókrata pohupovat nad scénou v závěsném koší.

¹² SKS I, 225 / CI, 177.

¹³ Znění jedné z tezí disertace (SKS I, 65 / CI, 6). Podle Söderquista „pravda ironie“ předznamenává Kierkegaardovu pozdější kritiku života v bezprostřednosti (K. B. Söderquist, *The Isolated Self*, str. 25).

vydělování jedince z jeho žitého světa a udržování v etickém prázdnu jako by bylo pokusem zastavit se u *vědomí svobody*. Pro Sókrata je skutečnost pouze „příležitostí chtít [ji] překročit, avšak aniž by to nastalo“,¹⁴ a idealita je pro něj „hranicí, od níž se Sókratés s ironickou satisfakcí vracel zpět k sobě samému“. ¹⁵ Ačkoli by ironik Sókratés mohl skutečnost i idealitu brát vážně, nebere vážně ani jedno. Jedinou vážností je pro něho *vracet se k sobě samému* (Kierkegaard též hovoří o *skoku* do sebe sama).¹⁶ Kierkegaard přitom sice spojuje ironikovo sebepoznání pouze s *oddělováním od jiného*, ale právě tento neustálý *zájem o sebe samého* se zdá být předpokladem budování života, jenž si zaslouží být nazván lidským, a přirozeně pak také *předpokladem dalšího sebepoznání*.

Vystoupení z etablované etiky, díky němuž je takové sebepoznání možné, je zároveň jádrem Kierkegaardovy kritiky ironie. Suspendováním „toho, co je pro skutečnost konstituující, co ji řídí a nese: morálky a mravnosti“,¹⁷ se ironik dostal do „střetu se skutečností“¹⁸ a „do jisté míry [se] stal neskutečným“.¹⁹ To platí zejména pro romantickou ironii, jejíž představitele Kierkegaard kritizuje pro obhajování subjektivní mravnosti, ale kritice tu podléhá i Sókratova ironie. Třebaže ono „jiné“, od něhož se ironický subjekt „odděluje“, neznamená výslovně druhého člověka,²⁰ je zřejmé, že v jádru je Sókratova pozice egoistická²¹ a že Sókratés není podle Kierkegaarda součástí svého žitého světa tak, jak by člověk měl být. Jakkoli je ironie nezbytným krokem k sebepoznání, je lhostejnost ke světu podle Kierkegaarda *překážkou dalšímu sebeporozumění*.

¹⁴ SKS I, 204 n. / CI, 154.

¹⁵ SKS I, 214 / CI, 165.

¹⁶ SKS I, 214 / CI, 166.

¹⁷ SKS I, 318 n. / CI, 283.

¹⁸ SKS I, 341 / CI, 309.

¹⁹ SKS I, 297 / CI, 259.

²⁰ Výraz „Andet“ je neosobní. Capel překládá „from the ‚other““ (viz S. Kierkegaard, *The Concept of Irony*, přel. L. M. Capel, Bloomington 1968, str. 202), kde výraz „other“ klade do uvozovek a označuje jej za „kvazitechnický hegelovský výraz“ s významem široké negace. Hongův překlad podtrhává význam oddělení od druhého člověka („from the other“, CI, 177). Srv. německý Schaeferův překlad „trenne dich selber von anderen“ (S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, přel. H. H. Schaefer, München – Berlin 1929, str. 147) a Hirschův překlad „trenne dich selbst von allem andern ab“ (S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, přel. E. Hirsch, Frankfurt a. M., str. 178).

²¹ SKS I, 203, 214, 217, 258 / CI 153, 166, 169, 213.

Kierkegaard označuje ironii, jak ji definoval na postavě Sókrata, za „endemickou chorobu, jakou jen málokdo onemocní, a z níž se ještě méně jedinců uzdraví“.²² Pojem ironie je tak bezesporu idealizován. Tím je však také zdůrazněn moment sebepoznání, který je nezbytným krokem ve vývoji subjektivity a který zároveň představuje nebezpečí (spočívající v tom, že člověk může ironikem také *zůstat*). V každém případě se ukazuje, že další rozvoj sebepoznání není podle Kierkegaarda myslitelný bez *vědomí subjektivní svobody* a bez *zájmu o sebe samého*.²³

2. *Nemoc k smrti*

Nemoc k smrti (1849), již Kierkegaard publikoval pod pseudonymem Anti-Climacus, je bezpochyby nejkompexnějším vyjádřením jeho pohledu na lidské já²⁴ a pozoruhodným setkáním jeho psychologie a jeho křesťanské interpretace člověka. „Nemoc k smrti“ je určena jako „zoufalství“, tj. nemoc ducha či lidského já, jež spočívá v jedincově chybném sebepojetí. Jeho podoby jsou z psychologické perspektivy analyzovány v prvním díle spisu, ve druhém pak autor nahlíží na zoufalství jako na „hřích“ a nabízí theologickou interpretaci příčin zoufalství.

Pro naši práci je důležité, že ačkoli sebepoznání není výslovným tématem spisu, věcně stojí v pozadí jako nárok, jenž je na člověka kladen. Anti-Climacova ontologie začíná následujícím tázáním:

„Co je člověk? Člověk je duch. Ale co je to duch? Duch je já. Ale co je to já? Já je vztah, který má vztah k sobě samému, neboli je tím na vztahu, že se vztah vztahuje k sobě samému; já není onen vztah, nýbrž to, že se vztah vztahuje k sobě samému. Člověk je syntéza

²² SKS I, 136 / CI, 77 n.

²³ Podle J. Lippitta Kierkegaard společně s odlišným pohledem na Sókrata, např. v *Nevědeckém dodatku*, také odlišně přistoupil k otázce sebepoznání (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, in: U. Renz (vyd.), *Self-Knowledge. A History*, Oxford 2017, str. 207). Sókratés je jistě v *Pojmu ironie* prezentován jako postava negativní, nakolik ale Kierkegaard považuje „ironii“ za předpoklad plnohodnotné lidské existence, je v jeho uvažování o sebepoznání patrná kontinuita.

²⁴ H. Hong hovoří o „vyvrcholení Kierkegaardova antropologického přístupu“, srv. S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death (= SUD)*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1980, str. x.

nekonečného a konečného, časného a věčného, svobody a nutnosti, zkratka syntéza.²⁵

Člověk je tedy podle *Nemoci* syntézou, pro niž je charakteristický sebevztah. Jelikož ale já neustavilo samo sebe, nýbrž bylo ustaveno „jiným“,²⁶ zaujímá svým sebevztahem také určitý vztah k této ustavující moci:²⁷ zoufalství je pak jeho nesprávný sebevztah, který se „nekonečně promítá do vztahu k moci, jež je [já] ustavila“.²⁸ Sebepoznání jako etický úkol se objevuje v okamžiku, kdy Anti-Climacus definuje opak zoufalství: je to stav, kdy „já tím, že se vztahuje k sobě samému a že chce být samo sebou, průzračně kotví v moci, jež je ustavila“.²⁹ Tento stav transparentnosti, který je později určen jako „víra“,³⁰ můžeme chápat jako *dokonalou podobu sebepoznání*.³¹ Je-li nárokem na lidskou existenci správný sebevztah, který znamená kotvení v ustavující moci, je *de facto* nárokováno sebepoznání uskutečňující se ve víře.

Je však zřejmé, že sebepoznání musíme v *Nemoci* chápat širěji než jako pouze epistemologický pojem. Jak je z uvedené definice víry patrné, transparentnost pro sebe sama zde obnáší i vůli. Anti-Climacus ve skutečnosti uvádí čtyři prvky nezbytné pro sebepoznání, za jehož vyvrcholení lze transparentnost ve víře považovat: poznání, vůli, cit a představitivost. (Sebe)poznání v epistemologickém smyslu tak postihuje pouze část toho, co je podle Anti-Climaca zapotřebí, aby se člověk stával sám sobě transparentním. Otázce, co o sobě máme *vědět*, chceme-li si být

²⁵ SKS XI, 129 / SUD, 13. Odkazují na Hongûv anglický překlad kvůli jeho větší spolehlivosti ve srovnání se stávajícím českým překladem.

²⁶ Ustavující „jiné“ lze na základě druhého dílu spisu neproblematicky ztotožnit s křesťanským Bohem. Širší čtení pojmu nabízí S. Evans, *Who Is the Other in Sickness Unto Death?*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1997, str. 1–15.

²⁷ SKS XI, 130 / SUD, 13 n.

²⁸ SKS XI, 130 / SUD, 14.

²⁹ Tamt.

³⁰ SKS XI, 164 / SUD, 49.

³¹ J. Lippitt chápe toto „průzračné kotvení“ jako „projev sebepoznání“ (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, str. 213). S podobným tvrzením přichází M. J. Ferreirová, podle níž je lék na zoufalství „interpretován jako druh sebepoznání, kdy já si je transparentní až k základům svého bytí“ (M. J. Ferreira, *Kierkegaard*, Chichester 2009, str. 153). Srv. K. Nordentoft o transparentnosti jako etickém úkolu (K. Nordentoft *Kierkegaard's Psychology*, Eugene 2009, str. 76). Kierkegaard explicitně identifikuje transparentnost se sebepoznáním v *Sudte sami!* (SKS XVI, 162 / *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* [= S.s.], přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2002, str. 182).

transparentnější, se spis nevyhýbá. Neméně důležité je však i to, *jak* to víme.

V této souvislosti nejprve připomeňme, že Anti-Climacus již definoval já jako *svobodný* sebevztah: „Já je tvořeno nekonečností a konečností. Ale tato syntéza je vztah, a to vztah, který, byť odvozený, se vztahuje k sobě samému, což je svoboda. Já je svoboda.“³² Je však já skutečně svobodou v tom smyslu, že by i jeho vůle byla zcela v jeho moci?³³ Vůle je zajisté klíčovým předpokladem sebepoznání: podle definice víry já kotví v ustavující moci tehdy, *chce-li* být samo sebou, přičemž všechny podoby zoufalství vposled spočívají v nějaké formě nedostatku vůle, v její rozdvouzení.³⁴ Anti-Climacus také v první části spisu považuje vůli za základní rys já.³⁵ Ve druhé části, která již zaujímá perspektivu theologickou, však reviduje nevyřčený předpoklad, že by nás vůle mohla k sebepoznání spolehlivě vést, a ukazuje, v *jakém vztahu poznání a vůle stojí*:

„V duchovním životě není stavu nehybnosti (vlastně ani žádného stavu, vše je aktualita); jestliže tedy člověk neučiní dobro v téže vteřině, kdy ho poznal, začne za prvé poznání vychládat. A pak bude otázka, jak se poznání líbí vůli. Vůle je dialektická a pod sebou má celou nižší přirozenost člověka. Pokud se vůli poznání nelíbí, jistě z toho neplyne, že udělá opak toho, co poznání pochopilo, tak silné protiklady se jistě vyskytují zřídka; leč vůle nechá uplynout nějaký čas, nastane provizorium s názvem ‚podíváme se na to zítra‘. Tím vším se poznání stále více zatemňuje a to nižší začne vítězit; ach, neboť dobro se musí činit hned, hned jakmile je poznáno (a proto je v čisté idealitě přechod od myšlení k bytí tak snadný, neboť tam se vše děje hned), ale síla nižšího spočívá v protahování. Postupně nemá vůle nic proti,

³² SKS XVI, 145 / SUD, 29. Pojetí já jako svobody známe z *Pojmu ironie*, kde je ovšem já pouze negativně svobodné, neboť není limitováno jiným (SKS I, 299 n. / CI, 262), a také z druhého dílu *Bud' anebo* (SKS III, 205 / *Either/Or*, II [= EO II], přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1987, str. 214).

³³ Takto se na věc dívá např. pseudonymní autor *Bud' anebo* soudce Wilhelm, podle něhož je sebepoznání naším aktivním etickým výkonem: znalost sebe samého takto „není pouhou kontemplací“, nýbrž „uvědoměním sebe samého, jež samo je činem“. Proto, říká soudce, „jsem po úvaze užíval výraz zvolit sám sebe namísto poznat sám sebe“ (SKS III, 246 / EO II, 258).

³⁴ Například *chce-li* někdo *zoufale* být sám sebou, znamená tolik, že chce být sám sebou v té podobě, jak si sebe představuje, ovšem tato podoba neodpovídá tomu, kým skutečně byl stvořen; tedy sám sebou být chce i nechce.

³⁵ „Člověk, který nemá žádnou vůli, nemá žádné já; ale čím víc má vůle, tím víc má sebe-vědomí“ (SKS XI, 145 / SUD, 29).

skoro nad tím přimhouří oči. A když se pak poznání náležitě zatemní, mohou si poznání a vůle lépe rozumět; nakonec spolu souhlasí docela, neboť poznání teď přešlo na stranu vůle a poznává, že tak, jak to chce vůle, je to naprosto v pořádku.“³⁶

Anti-Climacus tu představuje pojetí vůle, jež není zcela v naší moci a jež je nadto schopna manipulovat poznáním. Je-li tomu tak, pak je dosažitelnost sebepoznání, nakolik toto poznání podstatně spočívá ve vůli, vážně ohrožena. Anti-Climacus skutečně k tomuto závěru směřuje. Aby vyostřil křesťanskou pozici, staví proti ní „sókratovské“ pojetí. Podle tohoto pojetí (jak mu Anti-Climacus chce rozumět) ten, u něž je schopnost poznání takto oslabena, tím dokazuje, že dobro přece jen nepoznal. Na tuto interpretaci hříchu jakožto nevědomosti Anti-Climacus namítá, že pak původ nevědomosti zůstává neobjasněn, a vyvozuje, že není-li nevědomost původní, ale získaná, „musí hřích podstatně spočívat v něčem jiném než v nevědomosti. Musí tkvět v úsilí člověka zatemnit své poznání.“³⁷ Křesťanství podle něj přináší zásadní posun, když hřích přičítá vůli (a zkaženost vůle chápe jako něco, co přesahuje vědomí jednotlivce): hřích nespočívá v tom, že člověk neví, co je dobro, nýbrž v tom, že *nechce vědět, co je dobro, a že to nechce vědět proto, že nechce dobro*.³⁸ Hřích přitom není jednotlivý nahodilý čin, nýbrž trvajícím nesvoboda pocházející z nás: je základní lidskou situací, ačkoli svobodně zvolenou, že *nechceme být tím, čím jsme*.

Z křesťanského pohledu, jak jej Kierkegaard prezentuje, je tak hřích nevědomostí pouze v tom smyslu, že je nevědomostí o tom, v čem hřích spočívá a jak hluboko sahá, jak je člověk ve skutečnosti vzdálen dokonalosti. Podle Anti-Climaca se tak křesťanství kvalitativně odlišuje od pohanství a přirozeného člověka právě naukou o hříchu: křesťanství předpokládá, že hřích je člověku neznám, proto mu jej *zjevuje*.³⁹ Hřích tedy nelze pochopit, nýbrž se v něj musí uvěřit.⁴⁰ Řečené tak můžeme

³⁶ SKS XI, 206 / SUD, 94.

³⁷ SKS XI, 201 / SUD, 88.

³⁸ SKS XI, 207 / SUD, 95.

³⁹ SKS XI, 202 / SUD, 89.

⁴⁰ SKS XI, 208 / SUD, 95. Jak jsme řekli, Anti-Climacus využívá sókratovské definice, aby vůči ní „vyostřil“ pozici křesťanskou (SKS XI, 201 / SUD, 88). Účel zde ale světlí prostředek a skutečně dochází ke zjednodušení, ba pokroucení řecké myšlenky, když Anti-Climacus upírá řecké myslí možnost vědomého provinění (SKS XI, 202 n. / SUD, 89 n.). R. C. Roberts upozorňuje, že pak není jasné, v čem je křesťanské pojetí hříchu kvalitativně, nikoli pouze kvantitativně odlišné, a jedno

shrnout takto: rozumovost sama k dosažení transparentnosti nestačí, je zapotřebí vůle, která je však zkažena hříchem. Máme-li si být *transparentnější*, musíme tedy začít *poznáním, jaká je ve skutečnosti naše vůle*, a takové poznání dává pouze *víra*.

Tento moment, kdy se antropologické uvažování uzavírá v religiozitě, je pro Kierkegaarda charakteristický. Podobně jako Kant je Kierkegaard přesvědčen, že křesťanské chápání lidské pohrouženosti v hříchu je pravdivé.⁴¹ Na rozdíl od Kanta ale už samo vědomí hříchu chápe theologicky jako dar milosti. Pojetí sebepoznání takto získává svůj náboženský ráz, když to podstatné, co *o sobě máme vědět*, abychom se adekvátně poznávali, je pravda o naší vůli, k níž však nejsme s to dospět sami, nýbrž kterou musíme *přijmout a pochopit jako dar*. Sebepoznání, tento nárok kladený na lidskou existenci, se tedy zároveň zakládá na nahlédnutí, které si sami dát nemůžeme. Požadavek otevřenosti vůči zjevení však bývá – zejména komentátory, jež nejsou theology – považován za problematický. Jádrem kritického pohledu je námitka, že požadavek kognitivní odkázanosti na víru je filosoficky nepodložený.⁴² Vskutku,

z vysvětlení této „chyby“ nachází v Anti-Climacově snaze podat zde psychologické vysvětlení, ačkoli by podle jeho soudu mělo být theologické (nauka o vykoupení), srv. R. C. Roberts, *The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death*, str. 148, in: *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death* (= *IKC:SUD*), Macon 1987, str. 135–60. Anti-Climacus výslovně odmítá chápat nauku o vykoupení jako počátek kvalitativní odlišnosti mezi pohanstvím a křesťanstvím; musí se podle něj začít „daleko hlouběji, u hříchu“ (*SKS XI, 203 / SUD, 89*).

⁴¹ Srv. Kantovo pojetí původního hříchu, které nazývá „radikálním zlem v lidské přirozenosti“ (I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Špunk, Praha 2013, str. 61–94).

⁴² Například podle H. E. Babera a J. Donnellyho se zdá, že Kierkegaard „napříč *Nemocí k smrti* směšuje psychologii a apologetiku“ (H. E. Baber – J. Donnelly, *Self-Knowledge and the Mirror of the Word*, str. 180 nn., in: *IKC:SUD*, str. 161–184). Podle autorů je Kierkegaardova psychologická diagnóza typů zoufalství „narušena apologetickým lékem na zoufalství“ (tamt.) a jeho „radikální fideismus podrývá psychologickou studii povahy já“ (str. 181). Podle V. McCarthyho není Kierkegaardova práce s pojmem milosti „popisem fenomenologicky podložené potřeby“, nýbrž „nahodile připojeným prvkem, nedoloženým a nedokázaným“ (V. McCarthy, *Kierkegaard as Psychologist*, Illinois 2015, str. 147 n.). Podobně P. Gardiner podotýká, že Kierkegaard *mlčky předpokládá*, že překonání zoufalství je možné jen za pomoci křesťanství, a že je proto při interpretaci jeho názorů „obtížné vést hranici mezi tvrzeními, která lze hodnotit jako empirickou analýzu v pravém slova smyslu, a tezemi jevícími se jako apriorně axiomatické“ (P. Gardiner, *Kierkegaard*, přel. M. Jára, Praha 1996, str. 134). Podle W. Kaufmanna je Kierkegaard „často extrémně vnímavý, když se zabývá neautentičností, ale silně neuspokojivý, když popisuje autentičnost“ (W.

proč máme činit krok za Kanta, proč myslet, že k vědomí hříchu nemohl člověk dospět sám?

Propracovanou, do značné míry filosofickou odpověď najdeme ve *Filosofických zlomcích* Anti-Climacova předchůdce Johanna Climaca. Podle uvedeného spisu by odkázanost na zjevení byla nejen možná, ale i nevyhnutelná tehdy, pokud by existovalo bytí *absolutně nesourodé* s rozumovostí, tedy bytí rozumem zcela nezachytitelné. Hypotézu takového bytí představuje Climacus jako alternativu k tzv. sókratovské, „pouze lidské“ hypotéze, podle níž je věčná pravda v jedinci vždy již přítomna a je pouze odhalena introspekci. V takovém případě je poznání sebe same poznáním věčnosti, neboli „sebezpoznání je poznáním Boha“.⁴³

Climacova druhá hypotéza se od první, „sókratovské“, liší pojetím rozumu a jeho vztahu k pravdě, resp. věčnosti. Předpokládá, že věčná pravda je rozumu a introspekci nepřístupná. Okamžik v čase pak získává rozhodující význam tím, že věčnost, jež pro nás dosud neexistovala, začne existovat. Climacus tuto věčnou pravdu nazývá „neznámé“. *Neznámé*, protože je hranicí myšlení, v něm probouzí „paradoxní vášeň“, jež hledá kolizi s *neznámým*, až si posléze myšlení, „aniž by si skutečně rozumělo, přeje svůj pád“.⁴⁴ Tento „paradox myšlení“ se na stavu jedincova sebepoznání odráží tak, že „ten, kdo věřil, že sám sebe zná, si už není jist, zda je zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější, či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu“.⁴⁵ Climacus navrhuje ono postulované *neznámé* nazývat „bohem“.⁴⁶ Důsledně držená hypotéza však vede k paradoxnímu závěru: má-li být *neznámé* skutečně radikálně odlišné od myšlení, pak myšlení nemůže přesně zachytit ani hranici mezi sebou a jím, a nemůže je proto definovat ani jako *různost*, neboť „definuje-li myšlení *neznámé* jako různost, vpsled schází z cesty a zaměňuje různost za totožnost“.⁴⁷ Pokud by tedy myšlení definovalo

Kaufmann, *Discovering the Mind*, New York 1980, str. 28). Konečně podle J. Lippitta je „kontroverzní, že by existovalo sebepoznání dostupné pouze křesťanům“ (J. Lippitt, *Self-Knowledge in Kierkegaard*, str. 218).

⁴³ SKS IV, 220 / *Philosophical Fragments. Johannes Climacus (= PF)*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1985, str. 11.

⁴⁴ SKS IV, 244 / *PF*, 38 n.

⁴⁵ SKS IV, 244 / *PF*, 39. Srv. Platón, *Phaedr.* 230a.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ SKS IV, 251 / *PF*, 46.

neznámé jako různost, stávalo by se *neznámé*, jež *ex hypothesi* mělo být nemyslitelné, myšleným. Z toho Climacus vyvozuje:

„... má-li člověk vpravdě o neznámém (bohu) něco poznat, musí nejprve poznat to, že neznámé je od něj odlišné, absolutně odlišné. Na toto rozum nemůže sám přijít...; má-li na to přijít, musí se to dozvědět od boha, a jestliže se to dozví, nemůže tomu rozumět, a tudíž na to nemůže přijít, neboť jak by mohl rozumět tomu, co je absolutně jiné?“⁴⁸

Neznámé, nakolik je myšlení nepřístupné, bude proto poznáno pouze tehdy, pokud se člověku *samo sdělí*, pokud mu svoji odlišnost samo ukáže. Jelikož pak odlišnost mezi *neznámým* (bohem) a člověkem spočívá podle Climaca právě ve hříchu, je to důvodem, proč člověk nemůže k vědomí hříchu dospět sám, jakkoli je sám jeho zdrojem.⁴⁹ Vědomí hříchu tedy v tomto pojetí není výsledkem racionálního nahlédnutí, nýbrž rodí se, když „se učedník prostřednictvím okamžiku stává nepravdou“ a „ten, kdo sám sebe znal, se v sobě nyní nevyzná a namísto sebepoznání získává vědomí hříchu“.⁵⁰ Tento kontakt myšlení s *neznámým* sice na jedné straně způsobuje zmatení racionality, kdy se člověk již sám v sobě nevyzná, na druhé straně se však společně s vědomím hříchu „probouzí paradoxní vášeň po sebepoznání“.⁵¹

Zdá se paradoxní, že kýžený kontakt racionality s *neznámým* vposled neznamená proniknutí reality rozumem, jako u Hegela, nýbrž spíše sebeomezení racionality, kdy vědomí hříchu přijímá jako *dar milosti*. Climacova druhá hypotéza ovšem pojem milosti *nedovojuje*. Stojí na nesamozřejmých filosofických předpokladech (např. proč by realita či ideální

⁴⁸ Tamt.

⁴⁹ SKS IV, 251 / PF, 47. Podobně píše Anti-Climacus: „nikdo nemůže sám a svými silami určit, co je to hřích, právě proto, že je v hříchu“ (SKS XI, 207 / SUD, 95). Další důvod je psychologický: k tomu, aby člověk pojal takovou myšlenku, nemá dost odvahy; to je Anti-Climacovou výtka vůči antice (tamt.). Kierkegaard veskrze odmítá chápat hřích abstraktně jako předmět poznání, srv. S. Kierkegaard, *Pojem úzkosti*: „Hřích vlastně nenáleží žádnému vědnímu oboru. Je předmětem kázání, kdy jedinec hovoří jakožto jedinec k jedinci“ (SKS IV, 323 / *The Concept of Anxiety*, přel. R. Thomte, Princeton 1980, str. 16).

⁵⁰ SKS IV, 255 / PF, 51.

⁵¹ *Søren Kierkegaards Papirer I–XI*, vyd. P. A. Heiberg, København 1909–48, V, záznam B 5:10 (citováno in: PF, 194 n).

bytí nemělo být přístupné myšlení?), a vposled je jejím předpokladem pravda křesťanství. Pouze tehdy, jestliže ono *neznámé* a *okamžik* existují, je Climacova úvaha *racionální* a pojetí hříchu jako daru milosti se přestává jevit jako iracionální zásah do rozumového uvažování.⁵²

Je nasnadě, že tento Climacův předpoklad je i Kierkegaardovým předpokladem. Jistěže člověka vsazuje do předem daného náboženského rámce – kritická námitka ze strany filosofie je tak bezesporu oprávněná. V tomto kontextu je pak ale pozoruhodné a pro naši práci významné, že *navzdory odkázanosti na víru*, kterou, jak jsme viděli, je možnost sebepoznání podmíněna, *nejsme zproštěni etického nároku* poznat sami sebe, a tedy být sebou samými. Praktická otázka, jak se o sebepoznání můžeme přičinit, neztrácí pro Kierkegaarda důležitost. Tento rozměr nepostrádají ani *Filosofické zlomky*, ani *Nemoc k smrti*. Jaké jsou tedy podle těchto textů psychologické předpoklady víry, a potud podmínky možnosti sebepoznání?

Podle *Zlomků* není víra ani aktem samotného poznání, ani aktem vůle, nýbrž setkáním rozumu a paradoxu „ve vzájemném porozumění své odlišnosti“.⁵³ K takovému setkání dojde tehdy, „když se rozum upostraní [*skaffer sig selv til Side*] a když se paradox odevzdá [*giver sig selv hen*]; a to třetí, v němž ... se toto odehraje, je ona šťastná vášeň ...: nazveme ji *vírou*. Tato vášeň musí být onou zmiňovanou podmínkou, kterou dává paradox.“⁵⁴

Víru tedy dává paradox. Kierkegaard je ale pozorný i k psychologickému předpokladu získání „podmínky“, jímž je náležité užívání rozumovosti, upostranění myšlení tváří v tvář paradoxu.⁵⁵ Pokud si pomůžeme Kierkegaardovým oblíbeným připodobněním ke vztahu mezi mužem a ženou, lze říci, že předpoklad víry je dvojitý: na straně paradoxu ženské odevzdání, na straně rozumovosti mužské přijetí, „jako porozumění erotické lásky“.⁵⁶ Aktivním činitelem je *neznámé*, zatímco rozumovost je

⁵² Slovy L. Mackeyho: „platí-li křesťanství, jsou Climacovy definice a exkluze adekvátní. Jinak jsou to nahodilá a nesmyslná stipulace“ (L. Mackey, *A Ram in the Afternoon: Kierkegaard's Discourse of the Other*, str. 222, in: *Psychiatry and the Humanities*, V, *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*, New Haven and London 1981, str. 193–234).

⁵³ SKS IV, 253 / PF, 49.

⁵⁴ SKS IV, 261 / PF, 59.

⁵⁵ Podobně Climacus popisuje, jak se z učedníka stává věřící: „Když je rozum odstaven [entlediget] a on obdrží podmínku“ (SKS IV, 265 / PF, 64).

⁵⁶ SKS IV, 253 / PF, 49. Srv. Kierkegaardovo pojetí *fenoménu* jako ženského elementu a *pojmu* jako mužského elementu v procesu poznání v *Pojmu ironie* (SKS I, 71 / CI, 9).

pasivním příjemcem; proto je pohoršení podle Climaca vždy *trpěním*.⁵⁷ Zároveň však „z psychologického pohledu získá nyní pohoršení mnoho odstínů v rámci kategorie aktivnějšího a pasivnějšího“.⁵⁸ Zatímco víra je tedy nezaslouženým darem, můžeme Climacův výklad číst i z psychologického pohledu jako návod, jak adekvátněji pracovat s myšlením, a jako varování před příliš troufalým užíváním rozumovosti.

V *Nemoci k smrti* pak najdeme podobný moment v analýze „zoufalství nutnosti“,⁵⁹ které spočívá v absenci „možnosti“. Tu dává Anti-Climacus do souvislosti s Bohem: např. když „lidsky řečeno žádná možnost nezbyvá“, „pak jde o to, zda [člověk] uvěří, že pro Boha je vše možné, to jest, zda *uvěřit*“.⁶⁰ Pojem Boha zde ovšem není definován theologicky a text se spíše soustředí na pouhou hypotézu, že vše je možné. Anti-Climacus například formuluje, co znamená „věřit“, aniž by k Bohu odkazoval: „chápat, že lidsky vzato je to jeho zánik, a přesto věřit v možnost, to znamená věřit“.⁶¹ Je také pozoruhodné, že o „možnosti“ hovoří jako o lidské volbě: „Zda ten, kdo takto zápasí, padne, záleží jedině na tom, zda si opatří možnost [*om han vil skaffe Mulighed tilveie*], to jest, zda uvěří.“⁶² Zdá se tedy, že Anti-Climacus neuvažuje o vztahu k „možnosti“ jednoznačně jako o daru, spíše ji chápe psychologicky jako *naději*.⁶³ V závěru pasáže pak doplňuje, jak je naděje podmíněna představivostí: „abychom si uvědomili své já a Boha, musí představivost pozvednout člověka nad okruh pravděpodobnosti, musí ho z ní vytrhnout a naučit ho doufat a bát se, neboli bát se a doufat – tak, že učiní možným i to,

⁵⁷ SKS IV, 254 / PF, 50.

⁵⁸ SKS IV, 255 / PF, 51.

⁵⁹ SKS XI, 153–157 / SUD, 37–42.

⁶⁰ SKS XI, 153 / SUD, 38.

⁶¹ SKS XI, 154 / SUD, 39.

⁶² Tamt. Anti-Climacus si pochopitelně neodpustí poznámku, že „kdo nemá Boha, nemá žádné já“ (SKS XI, 155 / SUD, 40). Kupodivu ale v substantivu Bůh použije neurčitý člen (en Gud). Spíše se tedy zdá, že se můžeme držet pouze lidské perspektivy (psychologie) a výrazem „Bůh“ rozumět pouze tu skutečnost či hypotézu, že vše je možné.

⁶³ M. Theunissen identifikuje zoufalství nutnosti jako beznadějí a považuje tento typ zoufalství za exemplární, neboť v protikladu k němu Kierkegaard rozvíjí své pojetí víry (M. Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton 2005, str. 91).

co přesahuje *quantum satis* [dostatečnou míru] jakékoli zkušenosti.⁶⁴ Představivost je takto dalším předpokladem sebepoznání.⁶⁵

Pointu *Nemoci k smrti* pak Kierkegaard formuluje těmito slovy: „jednou z nejvyšších věcí na křesťanství je etická neúprosnost, kterou je přinejmenším třeba nechat zaznít“.⁶⁶ Etický apel na člověka je bezpochyby posláním *Nemoci* a sebepoznání je v první, psychologické části spisu chápáno zejména jako vlastní výkon vůle, poznání a představivosti. *Bezvýhradnost etického nároku* je ovšem doprovázena *důrazem na milost*; sebepoznání pojaté jako aktivní etický výkon jedince je provázáno *s náboženskou interpretací tohoto výkonu* jako něčeho, k čemu bylo člověku dopomoženo. Nyní se zaměříme na tuto dualitu, přičemž otázku, v jakém vztahu stojí sebepoznání a poznání Boha, budeme probírat na pozadí vybraných Kierkegaardových autorských textů.

3. Náboženské rozpravy

Kierkegaardovy náboženské rozpravy⁶⁷ jsou stejně jako pseudonymní spisy psány za účelem „upozornit na náboženskost, na to podstatně křesťanské“.⁶⁸ Od těchto spisů se však liší svým nepolemickým tónem:

⁶⁴ SKS XI, 156 / SUD, 41.

⁶⁵ Anti-Climacus líčí obě stránky představivosti: na jedné straně, „čím víc má člověk vášně a představivosti, tím je v jistém smyslu (v možnosti) blíže tomu být schopen věřit“ (SKS XI, 199 / SUD, 86). Na druhé straně může představivost odvádět poznání, vůli i cit od jejich zasazení v konkrétnosti, činí je „fantastickými“, a takto člověka od něho samého vzdalovat (SKS XI, 147 n. / SUD, 31 n.).

⁶⁶ SKS XXII, 149 (NB, 12:7) / *Kierkegaard's Journals and Notebooks* (= *KJN*), I–XI, vyd. N. J. Cappelørn et al., Princeton – Oxford 2007 nn., VI, str. 147. Citát se týká dvojice Anti-Climacových spisů, tedy vedle *Nemoci k smrti* také *Návniku křesťanství*.

⁶⁷ Dánský „opbyggelige Taler“. Slovesem „opbygge“, v širším významu „duchovně rozvíjet, posílit ve víře a zbožnosti“, dánština překládá novozákonní řec. *oikodomein* v *JK* 8,1 (v českém ekumenickém překladu „(láska) buduje“, podle Bible kralické „(láska) vzdělává“, srv. Kierkegaardův výklad této pasáže in: SKS IX, 212–26 / *Skutky lásky*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2000, str. 141–150). V českém prostředí je zejm. díky překladům J. Veselého a M. Mikulové-Thulstrupové vžit termín „vzdělavatelné řeči“, není to však překlad jediný. Setkáme se i s překlady „duchovní řeči“, „budovatelské řeči“, „povznášející rozpravy“ či „náboženské rozpravy“. Záměrně se vyhýbám překladu „vzdělavatelné řeči“, který Kierkegaardovy texty neopodstatněně archaizuje, a kloním se k překladu „náboženské rozpravy“, který je věcně adekvátní, byť volnější.

⁶⁸ SKS XIII, 19 / *The Point of View*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1998, str. 12.

jejich smyslem není argumentovat, nýbrž *budovat*. Náboženská rozprava předpokládá, že člověk *je* ctnostný, například že lidé „podstatně vědí, co je láska, a [rozprava] se pak snaží je pro lásku získat, pohnout jimi“.⁶⁹ Filosoficky však rozpravy nejsou méně cenné než pseudonymní spisy,⁷⁰ a třebaže je Kierkegaard podává „pravici“,⁷¹ nepostrádají svědčovskou manipulaci, jež ztěžuje přímočaré čtení.⁷²

Pro tzv. rané náboženské rozpravy⁷³ je charakteristický dvojitý důraz: jednak na jedincovo etické úsilí, jednak na potřebu Boží pomoci. Takto hned první rozprava z roku 1843 nazvaná *Očekávání víry* spojuje několik maieutických hlasů, z nichž jeden považuje víru za povinnost, které můžeme dostat, pokud jen chceme,⁷⁴ jiný ji chápe v kontextu „daru“.⁷⁵ Do jaké míry jsou rané rozpravy texty specificky křesťanskými, je nejednoznačné. Většina komentátorů se shoduje, že odrážejí „velmi nízké stadium kierkegaardovské náboženskosti“,⁷⁶ jiní zastávají pozici, že náboženská rozprava „není limitována na imanentní náboženskost“.⁷⁷

⁶⁹ SKS XX, 211 (NB, 2:176) / KJN 4, 210.

⁷⁰ Např. podle M. Heideggera se ve filosofickém smyslu naučíme víc z Kierkegaardových náboženských rozprav než z jeho teoretických spisů, s výjimkou *Pojmu úzkosti* (srv. H. Diem, *Kierkegaard. An Introduction*, str. 31).

⁷¹ SKS XVI, 21 / *Eighteen Upbuilding Discourses* (= *EUD*), přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1990, str. 179. Srv. S. Kierkegaard, *Má literární činnost*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2003, str. 79.

⁷² Podle H. Honga jsou rozpravy „přímé“ (*EUD*, xi), naopak G. Pattison v nich vidí jeden z Kierkegaardových maieutických hlasů (G. Pattison, *Who Is the Discourse?*, in: *Kierkegardiana*, 16, Copenhagen 1993, str. 28–45). H. Ferguson upozorňuje, že „nemůžeme přímo komunikovat existenciální hojnost, kterou rozpravy otevírají a jež je jejich skutečným předmětem“ (H. Ferguson, *Patience: The Critique of Pure Naïveté*, str. 266, in: *International Kierkegaard Commentary: Eighteen Upbuilding Discourses*, Macon 2003, str. 265–287).

⁷³ Tj. prvních osmnáct rozprav publikovaných v letech 1843–1844 (anglicky vydáno souhrnně jako *EUD*).

⁷⁴ SKS V, 21, 24 / *EUD*, 11, 14.

⁷⁵ SKS V, 36 / *EUD*, 28.

⁷⁶ Tak věc shrnuje G. Pattison, *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life*, Oxford 2013, str. 206 n. Je lákavé, ale zjednodušující držet se Climacova *Dodatku*, kde autor tvrdí, že rozpravy „využívají pouze etické kategorie imanence“ (SKS 7, 233 / *Concluding Unscientific Postscript*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1992, str. 256).

⁷⁷ D. J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge 1996, str. 117. Podle G. Pattisona ani v *Nemoci k smrti*, jež je považována za jeden z nejradikálnějších křesťanských Kierkegaardových textů, autor zřejmě „neříká nic, co by nebylo mohlo být řečeno už ze stanoviska náboženských rozprav“ a argumentuje pro

Jádro matoucích nejednoznačností v textech raných rozprav vystihuje D. Gouwens, podle něhož zde Kierkegaard „kombinuje oba způsoby, jak chápat ctnosti: jako substanciální a jako vztahové“, tzn., chápe je „*substanciálně*, jako charakterové rysy rozvíjející se v čase“, ale také „*vztahově*: ctnostný člověk je ten, který je přijímán Bohem“.⁷⁸ Takto vzniká napětí spočívající v tom, že rozpravy na jedné straně kladou na jedince nárok, aby budoval ctnostný život (řečeno náboženskou terminologií: aby „získal svoji duši“), přičemž na druhé straně naznačují, že tímto úsilím takový život budován není. Na toto napětí se však můžeme dívat právě jako na výraz Kierkegaardovy *filosofické pozice*, již charakterizuje neoddělitelnost morální perspektivy a theologického výkladu. Nejinak se Kierkegaard v rozpravách dívá na „sebepoznání“.

Pro ilustraci se zaměříme na první rozpravu posledního sešitu z roku 1844, nazvanou Nejvyšší lidskou dokonalostí je potřeba Boha.⁷⁹ Rozprava začíná otázkou, co znamená „vystačit s Boží milostí“. Autor zde uvažuje o tom, co je zapotřebí, abychom milost vůbec získali, přičemž odpovídky je, že potřebujeme pochopit svoji *potřebu Boha*, o níž se nyní uvažuje jako o „lidské dokonalosti“. Jak ale tuto potřebu poznáme? Nikoli v zápase se světem, ale pouze se sebou samými – jen ten odhalí, že „sami nic nezmůžeme“. V tomto nahlédnutí, jež je „pravdou [člověka]“, ⁸⁰ tedy poznáváme, že *potřebujeme Boha*,⁸¹ a právě tímto poznáním se jedním *učíme znát sami sebe*,⁸² ale jedním také *poznáváme Boha*.⁸³ Rozprava je však nejednoznačná co do otázky, jak k tomuto sebepoznání, že sami nic nezmůžeme, dospíváme. Kierkegaard zdůrazňuje bezvýhradnost etického nároku sám sebe takto poznat:

tvrzení, že jejich povaha je kantovská (G. Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, London – New York 2013, str. 101).

⁷⁸ D. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, str. 117. Autor dodává, že Kierkegaard „tuto řeč substantivních a vztahových ctností používá i při popisu specificky křesťanských ctností víry, naděje a lásky“ (tamt.).

⁷⁹ Této rozpravě nebyla věnována větší pozornost, stručně z ní cituje T. C. Anderson, *Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*, in: *IKC:EUD*, str. 67 n. V souvislosti s *Dodatkem* cituje text: D. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, str. 113.

⁸⁰ SKS V, 302 / EUD, 309.

⁸¹ SKS V, 309 / EUD, 317.

⁸² SKS V, 304 / EUD, 312.

⁸³ SKS V, 312 / EUD, 321.

„... tím nejvyšším je, aby se člověk plně přesvědčil o tom, že sám nic, vůbec nic nezmuže. Ach, vzácná moc, ne vzácná, jako se jen jeden jediný rodí pro královský trůn, neboť pro ni se rodí každý! Ach, vzácná moudrost, ne vzácná tak, že by se nabízela jen jednotlivým, vždyť se přece nabízí všem! Ach, podivuhodná vzácnost, která se nemenší tím, že se nabízí všem a že ji všichni mohou vlastnit!“⁸⁴

Oslavu nároku sebepoznání a jeho uskutečnitelnosti je ale třeba také chápat v příslušném kontextu: „hlubší poznání“, jímž je poznání naší potřeby Boha, by nás „odstrašilo ..., pokud bychom si v pravý čas neuvědomili myšlenku, že právě ono je dokonalostí, a nenechali se jí nadchnout“.⁸⁵ Substanciální pojetí výkonu sebepoznání je takto doplněno vztahovým pojetím. Ten, kdo se o své nicotnosti skutečně přesvědčí, nebude toto poznání chápat jako vlastní výkon, stejně jako ideální Anti-Climacův jedinec, vědom si svého hříchu, ví, že toto vědomí nepochází od něho samého a přijímá je jako dar:

„Chápat toto sebezničení [Tilintetgjørelse] je to nejvyšší, co člověk dokáže; střezit toto porozumění, *protože je to dobro jemu svěřené, svěřené mu Bohem na nebesích jako tajemství pravdy*, je to nejvyšší a nejobtížnější, co člověk zmůže; neboť podvádět a falšovat, aby člověk byl něčím na úkor pravdy, je snadné. Toto je to nejvyšší a nejobtížnější, co člověk zmůže, ale co to říkám, *dokonce ani to nezmuže, nanejvýš zmůže chtít porozumět, že tento suchý požár stravuje pouze, dokud Boží láska nezažehne plamen v tom, co nedokázal strávit*.“⁸⁶

Sledujeme Kierkegaardovo náboženské domýšlení morálních úvah. Kdo sám sebe v Kierkegaardově smyslu dostatečně poznává, bude soudit, že toho dosáhl s Boží pomocí, bude tedy toto poznání chápat jako dar, a bude je střezit, *protože je to dar*. Morální úvaha tak získává náboženský rozměr. Vidíme, že sebepoznání není podle Kierkegaarda prostým výkonem poznávací schopnosti rozumu, jehož objektem by byl jednou člověk, podruhé Bůh, ani prostým výkonem vůle, nýbrž že obnáší i *zrození a růst citu pro náboženskost*, jehož podobou je např. právě vědomí, že „svého“ výkonu nedosahují vlastními silami. Sebepoznáním takto „poznáváme“ Boha.

⁸⁴ SKS V, 300 / EUD, 307 n.

⁸⁵ SKS V, 309 / EUD, 317 n.

⁸⁶ SKS V, 302 / EUD, 309 (kurziva K. K.).

Náboženská interpretace člověka a jeho výkonů se průběžně připomíná⁸⁷ a podvrací pokus etickou perspektivu od náboženské oddělovat. Takto například čteme, že zápas, do něhož je člověk „vržen, aby se posílil vědomím sebezničení, jež nezná klam, nepřipustí vytáčky, nevyvolá sebeklam“, si člověk nevolí svobodně „z vlastní iniciativy“ (to by byl „jiný zápas, než o jakém hovoříme“), nýbrž že do takového zápasu jej vrhne „život vedený Božím řízením“.⁸⁸ Nemožnost obě perspektivy oddělit je stvrzena mystifikujícím závěrečným souvětím, bez něhož by kierkegaardovský diskurz nebyl úplný: „znát Boha je rozhodující a bez této znalosti by člověk nebyl ničím, ba *možná* by sotva byl s to chápat první tajemství pravdy, že sám není vůbec ničím, natož to, že potřeba Boha je jeho nejvyšší dokonalostí.“⁸⁹ Záměrně zdůrazňujeme slovo *možná*. Kierkegaard se důsledně vyhýbá tomu, aby na otázku, jak dospíváme k tomu nejvyššímu, co můžeme chtít, k sebepoznání, odpovídal jinak než z *hlediska obou perspektiv zároveň*.

Sebepoznání ve smyslu sebeuskutečnění podle *Nemoci k smrti* závisí na několika faktorech: poznání, vůle, cit, představitivost. Viděli jsme, jak je podle *Anti-Climaca* poznání do velké míry v područí vůle, otázce citu se však autor téměř nevěnoval. Položme si tedy na závěr otázku, co podle Kierkegaardových rozprav a řečí oslabuje vůli po sebepoznání. Rozprava o nejvyšší lidské dokonalosti již naznačila, že nebezpečím hlubšího sebepoznání, jež spočívá v poznání naší potřeby Boha, je riziko, že nás toto sebepoznání „odstraší“. Podobně v *Křesťanských řečech*

⁸⁷ Např. SKS V, 311, 313 / EUD, 320, 322.

⁸⁸ SKS V, 301 n. / EUD, 309. Tuto náboženskou perspektivu však opět chápeme v daném kontextu, neboť pojata absolutně by podvracela Kierkegaardův důraz na lidské úsilí. Například *Tři řeči při smyšlených příležitostech* (1845) dají opět promluvit perspektivě morální – zde se Kierkegaard na život znovu dívá pouze z lidské perspektivy, když píše, že co se naučíme z lekcí života, záleží na nás: „abychom se naučili vážnosti z toho, čemu se říká vážnost života, vážnost už se předpokládá. Neboť vážnost života není jako učitel ve vztahu k žákovi, ale v jistém smyslu jako lhostejná moc k tomu, kdo sám musí být něco jako učitel ve vztahu k sobě samému jako žákovi. Jinak se i z vážnosti života můžeme naučit být ke všemu lhostejní. Můžeme si přát vedení, ale i v této souvislosti platí, že sami musíme znát vážnost, aby nám vedení pomohlo“ (SKS V, 434 / *Three Discourses on Imagined Occasions*, přel. H. V. Hong – E. H. Hong, Princeton 1993, str. 60). Následující řeč dodává, že učitelkou vážnosti je smrt, ale i ona učí jen tak, že člověka nechává sobě samému, aby se v konfrontaci s vědomím smrti učil vážnosti sám (SKS V, 446 / TD, 75 n.).

⁸⁹ SKS V, 316 / EUD, 326 (kurziva K. K.).

(1848)⁹⁰ Kierkegaard tvrdí, že každý člověk je schopen poznat „pravdu“, jež spočívá v náhledu, že má „odumřít světu“. Připouští však, že „kdo jen trochu zná sám sebe, ví z vlastní zkušenosti, že člověk v nejvlastnějším nitru spíše cítí před pravdou tajnou úzkost a ostych, strach, aby se nedověděl příliš mnoho“.⁹¹ Potíž spočívá v tom, že člověk pravdu poznat nechce, protože má *strach*. Strach je tak podle Kierkegaarda *zdrojem sebeklamu*. Naopak, jak Kierkegaard poznamenává v deníkovém záznamu, sebepoznání vyžaduje odvalu:

„Pohanství žádalo: poznej sám sebe. Křesťanství hlásá: nikoli, to je provizorní; poznej sám sebe – a pohleď na sebe v zrcadle Slova, aby ses poznal řádně. Není pravdivého sebepoznání bez poznání Boha, neboli aniž bychom stáli před Bohem. Stát před zrcadlem zde znamená stát před Bohem. ... hledět na sebe sama znamená ... odumřít všem falešným představám a pokrytectví; aby se člověk odvážil vidět sám sebe, což může jedině v zrcadle Slova, je třeba velké odvahy, neboť jinak se lehce oklame ...“⁹²

Jestliže podle Kierkegaarda sami sebe neznáme a nejsme sami sebou, je to proto, že nechceme, a nechceme proto, že nám schází odvala.⁹³ Na námitku, že člověk neví, která jeho představa o sobě samém je falešná, by pak Kierkegaard mohl odpovědět z obou svých perspektiv. Z pohledu náboženství by mohl říci, že pravdivá je ta představa, kterou sděluje Písmo. Z psychologického pohledu pak podle Kierkegaarda člověk *vždy tuší, že se klame*: takto je podle něj „uhnízdění v hříchu“ sice nevědomé, přece však „s vědomím, že si v duši zachováváme nejasnost o tom, o čem si z dobrých důvodů nechceme udělat jasno“.⁹⁴ Strach se pak podle Kierkegaarda může projevit i opačně než únikem, a to přehnanou racionalizací, jako když ten, kdo se bojí nesmrtnosti, se jí snaží dokázat.⁹⁵

⁹⁰ První tři ze čtyř částí tohoto spisu vyšly v češtině in: S. Kierkegaard, *Evan-gelium utpení. Křesťanské řeči* (= *EUKŘ*), přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2006, str. 83–228.

⁹¹ *SKS* X, 182 / *EUKŘ*, 182 (překlad upraven).

⁹² *SKS* XXIV, 425 (NB 24:159) / *KJN* 8, 431 n.

⁹³ Podobně Anti-Climacus hovoří o „pokorné odvaze odvážít se věřit“, zatímco ten, komu schází, je pohoršen (*SKS* XI, 199 / *SUD*, 85).

⁹⁴ *SKS* X, 191 / *EUKŘ*, 188 (překlad upraven).

⁹⁵ „... protože nejasně pochopil, že stane-li se nesmrtnost předmětem dokazování, bude svržena z trůnu, sesazena, bezmocná chudinka, s níž si lze pohrávat, jako

Takové užívání racionality podle Kierkegaarda prohlubuje sebeklam, a proto konstatuje, že dokud si nebudeme myšlení trochu méně vážít, sami si nebudeme rozumět.⁹⁶ Strach nám rovněž brání litovat,⁹⁷ přitom lítost je podle rozprav jediný způsob, jak můžeme Boha milovat pravdivě.⁹⁸ Ačkoli je pak strach překážkou sebepoznání a sebeuskutečňování, neznamená to, že transparentnost ve víře je beze strachu: „Víra je jistota, blažená jistota, kterou člověk má v bázni a chvění. Když se na ni díváme z jedné její strany, nebeské, zahlédneme v ní jen odraz blaženosti; ale podíváme-li se z její druhé strany, pouze lidské, uvidíme čistou bázeň a chvění.“⁹⁹ Tento strach a nejistota, zda skutečně činíme tak, jak máme, náleží podle Kierkegaarda ke křesťanské útěše a k lidské situaci. Kierkegaard jich člověka zbavovat nechce, naopak: „právě bázeň a chvění nejistoty jsou pravdivým, podstatným výrazem toho, že dostane-li se nám blaženosti, je to z milosti!“¹⁰⁰

Závěr: Poznat sám sebe aneb býti poznán

Sebepoznání pojaté jako transparentnost ve víře je spojeno s poznáním Boha, jež však předpokládá i přesvědčení, že *Bůh poznává nás*. Kierkegaard vyjadřuje tento vztah příměrem:

„V jak těsném vztahu a jak podstatně závisí to, nakolik se sami poznáváme, na tom, nakolik věříme, že jsme poznáváni, je patrné z toho, že ani krátkozrací nevěří, že je druzí mohou vidět na větší vzdálenost. Takto ani krátkozraký hříšník nevěří, že Bůh sleduje jeho scestí, zatímco zbožný křesťan, jsa poznán Bohem, nyní také poznává svoji slabost s jasností, jakou může přinést jedině podílíctví na duchovním vhledu, jenž zpytuje ledví.“¹⁰¹

si Pelištejci pohrávali s uvězněným Samsonem“ (SKS 10, 221 / EUKŘ, 208, překlad upraven).

⁹⁶ SKS X, 208 / EUKŘ, 200.

⁹⁷ SKS XI, 174 / SUD, 59 n.

⁹⁸ SKS V, 53 n. / EUD, 45 n.

⁹⁹ SKS X, 186 / EUKŘ, 185 (překlad upraven).

¹⁰⁰ SKS X, 219 / EUKŘ, 207 (překlad upraven).

¹⁰¹ SKS X, 256 (DD:120) / KJN 1, 247. Srv. Zj 2,23.

Jak jsme ukázali, sebezpoznání jakožto transparentnost není pouze epistemickou jasností o sobě samém, nýbrž transparentností celého bytí. Ta zahrnuje i praktickou angažovanost jedince ve světě. Ve své závislosti na Bohu tak jedinec již není izolován, jako byl ironický subjekt. Kierkegaard hovoří o *vystřízlivění*: *vystřízlivět* znamená „*vzpamatovat se v sebezpoznání a před Bohem jako pro něho nicotný, avšak nekonečně, nepodmíněně povinován*“.¹⁰² Poznávat sám sebe nyní znamená *být ve skutečnosti a pro druhé*.

Ve skutečnosti je ale svět druhých v Kierkegaardově myšlení *rehabilitován daleko dříve* než v hypotetickém a idealizovaném stavu dokonalého sebezpoznání. K této rehabilitaci dochází takřka ve spodním proudu jeho myšlení, jež doprovází viditelný, bouřlivý popis procesu stávání se sebou samým. *Bytí ve světě a pro druhé* jsou podle Kierkegarda pro rozvoj sebezpoznání a vztahu k Bohu nepostradatelné. Rozpravy například vykládají angažovanost hledajícího člověka jako podmínku *sine qua non*: Bůh, neboť je duch, „může vydat svědectví jedině v duchu, tj. ve vnitřním člověku“,¹⁰³ avšak vnitřní člověk se ohlašuje teprve v *obavě*, „co má svět pro člověka znamenat a co má on znamenat pro svět, co pro něj má znamenat to vše v něm samém, čím náleží světu, a co tím on má znamenat pro svět“.¹⁰⁴ Nejde o teoretickou obavu, již by bylo možno uchláholit dalším poznáním, ale o obavu praktickou, která by bez praktického postoje ke světu ani nevznikla a která vyžaduje „poznání, jež ... se v okamžiku, kdy je získáme, mění v jednání, protože jinak jsme je nezískali“.¹⁰⁵ Můžeme proto také hovořit o tom, že sebezpoznání předpokládá – vedle přesvědčení, že *jsme poznáni Bohem* – také přesvědčení, že *jsme poznáváni druhými*. Bez praktického zkoušení sebe samých ve světě a mezi druhými podle Kierkegarda sami sebe nepoznáme, tj. neuskutečníme.¹⁰⁶

¹⁰² SKS XVI, 160 / S.s., 181.

¹⁰³ SKS V, 94 / EUD, 88.

¹⁰⁴ SKS V, 93 / EUD, 86.

¹⁰⁵ Tamt.

¹⁰⁶ Viz zejm. Kierkegaardovu *Literární recenzi* (čes. S. Kierkegaard, *Současnost*, přel. M. Žilina, Praha 1969), v níž býtí vystaven světu je chápáno jako příležitost vydobýt si svého ducha. Kierkegaardovu chápání interakce mezi jedincem a společností se věnuje B. Kirmmse, *Psychology and Society*, in: *Psychiatry*, 5, 1981, str. 167–192. J. W. Elrod argumentuje, že dokonce ani milost podle Kierkegarda „nikdy neobdržíme bez předcházejícího náležitého lidského úsilí, tzn. bez etického výkonu, kdy druhého člověka považujeme za cíl“ (J. W. Elrod, *The Social Dimension of Despair*, in: *IKC:SUD*, str. 119).

Kierkegaardovo pojetí života *jako úkolu*, jehož cílem je sebeuskutečnění, resp. sebepoznání v nicotnosti před Bohem a osvojení náboženských ctností víry, naděje, lásky,¹⁰⁷ je v jeho myšlení doprovázeno pojetím života *jako daru*. Pokud jsme pojetí sebepoznání rekonstruovali správně, nejde u Kierkegaarda pouze o to, *co* o sobě máme vědět, nýbrž podstatně také o to, *jak* to víme. Jsme-li si vědomi nedostatečnosti své vůle jinak než jako svého hříchu před Bohem, ještě sami sebe neznáme. A Kierkegaard jde dál – nejenom milost a spása jsou „podstatně darem“,¹⁰⁸ ale jakýkoli zdařilý lidský čin chce interpretovat jako výkon, jenž není čistě v naší moci. Nejen vědomí hříchu, ale i poznání vlastní nicotnosti nebo jejich psychologické předpoklady (např. vážnost či odvaha) jsou opakovaně odkazovány na pomoc od Boha. Vědomí této odkázanosti je podstatnou součástí sebepoznání.

Jak jsme se pokusili ukázat, Kierkegaard v uvažování o sebepoznání klade vedle sebe obě perspektivy. To lze považovat za filosofickou zvláštnost jeho pozice. Ačkoli své morální uvažování o možnosti člověka dostát etickému nároku sebepoznání, být sebou samým, systematicky vkládá do náboženského kontextu, není tím bezvýjimečnost etického nároku oslabena. To dokládá následující citát, v němž Kierkegaard vychází z elementárního porozumění vztahu mezi Bohem a člověkem:

„Zákon vztahu mezi Bohem a člověkem ve vztahu k Bohu. Divisio: mezi Bohem a člověkem je nekonečně bezedný kvalitativní rozdíl. Toto znamená, neboli výrazem toho jest: člověk vůbec nic nezmůže, Bůh dává vše, dává člověku víru atd. Toto je milost; a ta je v křesťanství to první. Subdivisio: že ačkoli pochopitelně na žádném jednání nemůže být nic, bezpodmínečně nic záslužného, stejně málo jako by víra mohla být něco záslužného..., přece jde o to, abychom se jako děti odvážili se s Bohem stýkat.“¹⁰⁹

Třebaže je tedy podle Kierkegaarda dokonalá průzračnost člověku jeho vlastními silami nedosažitelná, *jsme svobodní a musíme se odvážit* této průzračnosti dosáhnout, tím je místo vykázané lidským bytostem

¹⁰⁷ Podle Kierkegaarda jsou tyto ctnosti „lidskými úkoly“ (SKS VIII, 373 / *Náboženské rozpravy v rozličném duchu*, česky in: EUKŘ, 45), vedle trpělivosti, pokory a poslušnosti. Napříč rozpravami ale probírá ctností více, zejm. očekávání, vytrvalost, odvahu, vážnost či mírnost.

¹⁰⁸ SKS X, 229 / EUKŘ, 213.

¹⁰⁹ SKS XXI, 235 (NB, 9:59) / KJN 5, 244 n.

charakteristické. Ačkoli jsou ironie i zoufalství nebezpečné, jsou pak pro člověka jedinou šancí, jak dospět k sebepoznání či seberealizaci, a to jakkoli bude vždy také platit, že se nám obojího vposled *dostává*. Jeden z Kierkegaardových přínosů tak můžeme spatřovat ve filosofickém vhledu do tohoto prostoru, jenž je člověku vyhrazen.¹¹⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie rekonstruiert Kierkegaards Verständnis von Selbsterkenntnis vor allem unter der Berücksichtigung der Schriften *Über den Begriff der Ironie*, *Die Krankheit zum Tode* und *Erbauliche Reden*. Zuerst wird die Ironie interpretiert als ein – wohl gefährlicher, aber unvermeidlicher – Schritt in einem Prozess der Selbsterkenntnis. Die Auffassung von Selbsterkenntnis wird dann in Beziehung mit Kierkegaards Vorstellung von Durchsichtigkeit des Glaubens gesetzt. Selbsterkenntnis wird also als eine Form von Selbstverwirklichung verstanden, das heißt, als ein Begriff, der über die bloße Epistemologie hinausgeht, jedoch vier Faktoren umfasst: Erkenntnis, Willen, Gefühl und Vorstellungskraft. Ein besonderes Augenmerk wird auf denjenigen Aspekt der Erkenntnis (nämlich dasjenige, was wir über uns selbst wissen sollten) gelegt, der zu der Problematik eines korrumpierten Willens (Sünde) führt. Dieser Entwurf verdeutlicht, wie Kierkegaards ethische Betonung der Selbsterkenntnis in der Religiosität ihren Gipfel erreicht. Weiterhin wird gezeigt, wie Kierkegaard neben der eigenen christlichen Überzeugung auch den psychologischen Bedingungen der Möglichkeit einer menschlichen ethischen Handlung der Selbstverwirklichung seine Aufmerksamkeit schenkt. Die Selbsterkenntnis wird also in ihrer Dualität nachgezeichnet und zwar als ein Prozess, der für Kierkegaard substantiell und relational zugleich ist: Kierkegaard versteht Selbsterkenntnis in doppelter Weise und zwar als einen ethischen Anspruch auf den Menschen und zugleich als einen religiösen Akt, dessen Durchführung vom Gottes Eingreifen abhängt. Weiterhin erörtert die Studie die Frage, in welcher Weise die Selbsterkenntnis die Beziehung zu Gott und das „Wissen“ über Gott umfasst. Und schließlich wird gezeigt, dass die Selbsterkenntnis nicht nur

¹¹⁰ Tento text vznikl v rámci projektu „Sebepoznání a jeho vztah k víře podle S. Kierkegaarda“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2018, jako součást širšího projektu Krize racionality a moderní myšlení.

den Glauben voraussetzt, von Gott erkannt worden zu sein, sondern auch von seinen Mitmenschen.

SUMMARY

The article reconstructs Kierkegaard's understanding of self-knowledge, especially with the use of *The Concept of Irony*, *The Sickness Unto Death*, and *Eighteen Upbuilding Discourses*. First, irony is interpreted as a step – dangerous indeed, but unavoidable – in the process of one's self-knowledge. The concept of self-knowledge is then related to Kierkegaard's concept of transparency in faith. Self-knowledge is thus understood as a form of self-realization, that is, a concept which goes beyond mere epistemology, as it involves four elements, namely knowledge, will, feeling and imagination. Particular attention is paid to the aspect of knowledge (what it is we should know about ourselves), which leads to the problem of the corruption of will (sin). This concept illustrates how Kierkegaard's ethical emphasis on self-knowledge culminates in religiosity. It is also shown how alongside his Christian assumptions Kierkegaard is still attentive to the psychological conditions of possibility of man's ethical act of self-realization. Self-knowledge is thus reconstructed in its duality, as a process which is for Kierkegaard both substantial and relational: Kierkegaard understands self-knowledge both as an ethical claim upon man and as a religious act whose accomplishment is dependent on God's intervention. The article next discusses how self-knowledge involves a relationship to and "knowledge" of God. Finally, it is shown that self-knowledge presupposes not only that one believes himself or herself to be known by God, but also by his or her fellow human beings.