

v níž věřit lze takovým slovům,  
ani mí druzi, neb víme,  
že všude a znovu  
v tom nitru už dlíme.

Svému hlavnímu dílu předeslal Schopenhauer tato Goethova slova:

„Zdalipak se příroda posléze neodkryje?“

Cesta, po níž Schopenhauer vniká do nitra přírody, je cesta mystiky, především indické. Bráhma, duše světa, světová vůle, a átman, lidská duše, lidská vůle, jsou jedno. Co nám brání poznat tuto jednotu, je závoj mája, svět představ. Co nás vykupuje, je únik z pozemského vězení, z „prahnutí“, a vstup do brahmanu, do nirvány.

Připojujeme-li na závěr některé kritické poznámky, chceme — jako ostatně i jinde v této knize — pouze upozornit čtenáře na ty body, které by měl při vlastním a hlubším studiu Schopenhauerovy filozofie uvážit. Je Schopenhauerovou trvalou zásluhou, že otevřel filozofii oči pro temné hloubky, které se v člověku skrývají pod povrchem vědomí. Velcí básníci všech dob je znali či alespoň tušili, ale cestu k filozofii a psychologii nevědomí v západní vědě otevřel teprve Schopenhauer.

Z námitek, ne než již mohl čtenář připadnout sám, je zřejmé, že Schopenhauerovy myšlenky vyrůstají ze zvláštního charakteru jeho osobnosti i jeho doby. Což není např. vše, co říká o ženě, lásce, dětech a manželství, poznamenáno tím, že takto uvažoval muž, který po celý svůj život nikdy nepoznal vlastní domov, péči mateřské ženy ani rodičovské štěstí a zrovna tak ani štěstí plynoucí z pravidelné praktické činnosti, ze začlenění do aktivního společenství? Třebaže viděl mnohý detail správně a ledacos formuluje s ohromující přesností, postihuje pouze jednu stránku, pouze jeden typ ženy, a proto to není celá pravda, nýbrž pouze její polovina, a tedy polopravda. Což v jeho nauce, podle které v životě jde jen o to být prost bolesti a těšit se nerušenému životnímu klidu, není trochu malicherné úzkostlivosti a egoismu podivínského poustevníka, který se vyhýbá družnosti i jakékoli odpovědnosti? Je všechno štěstí pouze negativní? Neztrácí i smrt mnoho ze své hrůzy, přichází-li k člověku po životě plném práce a usilování ve prospěch ostatních?

Na závěr ještě otázku, která se týká filozofické důslednosti. Jak může ve světě, jehož jedinou podstatou je slepá vůle, triumfovat intelekt nad vůlí? Odkud se bere v člověku síla k přemožení této vůle? Nesvědčí to o tom, že kromě slepé vůle musí ještě existovat i jiná síla?

## II. Søren Kierkegaard

### 1. Sókratés v Kodani

Co do vnějšího průběhu lze život Sorena Kierkegaarda načrtnout několika málo tahy. Narodil se roku 1813 v Kodani jako sedmé dítě zámožného obchodníka. V sedmnácti letech se zapsal na univerzitu ve svém rodném městě

a teprve po deseti letech složil teologické zkoušky, krátce nato byl promován na magistra svobodných umění na základě disputace *O pojmu ironie se stálým zřetelem k Sókratovi*, v jejímž tématu se už ozývají dvě navzájem spjaté tendence jeho myšlení: sókratičnost a ironie.

Otec byl a zůstal dominantní postavou Kierkegaardova duševního života. Matka i pět jeho sourozenců zemřeli během několika málo let. Hluboké náboženské zoufalství, které se jeho otce po oněch tragických letech zmocnilo — pociťoval tyto události jako boží trest za svou vzpouru proti bohu, které se v mládí dopustil, ale na rozdíl od biblického Joba jeho víra tuto zkoušku víry nepřestála —, toto zoufalství a melancholie zachmuřily Kierkegaardovo mládí, jenž podle vlastního svědectví vlastně ani nepoznal dětství. Roku 1838 otec zemřel a zanechal mu své jmění. Syn se je však nepokoušel rozmnožit, ba ani udržet. Obýval otcovský dům a vedl život, který těm, kdo mu nepřáli, připadal jako život zahálčivého bohatce, neboť se večer co večer procházel po hlavní třídě (nezřídka přitom za ním běhali uličníci a vysmívali se mu pro jeho ne zrovna příjemný zevnějšek) a chodil do divadel i do společností. Ti však, kdo mu byli nakloněni, mohli v něm právě tak dobře vidět život soukromého učenice, který tu a tam napíše knihu, protože ho to baví.

Dříve však, než jeho první kniha vyšla, stalo se cosi, co navenek rozvířilo klidnou hladinu a rozhodujícím způsobem vnitřně poznamenalo Kierkegaardův osud: Roku 1840 se zasnoubil s o deset let mladší (tedy sedmnáctiletou) Reginou Olsenovou. O rok později zasnoubení bez jakéhokoli důvodu zrušil a odcestoval za dalším studiem do Berlína. Po vnitřním zápase, který jej bezmála zničil, došel Kierkegaard k přesvědčení, že musí na lásku a manželství rezignovat, má-li splnit úkol, jenž mu byl uložen jako jednomu z miliónů lidí, jako jednomu ze dvou nebo tří výjimečných lidí z každé generace, „kteří mají v strašlivém utrpení objevit to, co bude prospěšné jiným“.

O dalším Kierkegaardově životě lze referovat už jen stručně. Celé zděděné jmění vynaložil na to, aby dal tisknout své spisy. Když se roku 1855, stár 42 let a na vrcholu svého duchovního zápasu, zhroutil na ulici a krátce nato zemřel, bylo právě tehdy jeho jmění vyčerpáno. Byl tak ušetřen chudoby, k níž — možná vědomě — směřoval. Už při roztržce s Reginou však bylo zřejmé, že tento navenek tak klidný a všem závazkům se zdánlivě vyhýbající život byl uvnitř životem plným dramatického, zoufalého zápasu a nesmiřitelné opravdovosti, a nadto — neboť Kierkegaard vědomě klamal své okolí — plným obrovského soustředění, z něhož vzešlo mohutné životní dílo. Zevnější podoby své existence užíval Kierkegaard prostě jako štítu a masky, za nimiž probíhal jeho vlastní, skutečný život. Zašel v tom tak daleko, že po roztržce s Reginou, které vnitřně až do smrti zachovával neochvějnou věrnost, vyvolával před ní i jinými záměrně zdání lehkomyšlného a lenošivého ničemy, aby jeho snoubenka pociťovala rozchod s tak nehodným člověkem méně bolestně.

A masky si Kierkegaard nasazoval i tehdy, když publikoval své knihy. Roku 1843 vyšla kniha *Bud — anebo s podnázvem Fragment ze života, vydaný Viktorem Eremitou*. Mystifikace nepřestává jen u tohoto pseudonymu, neboť kniha obsahuje zápisky dvou různých mužů, jejichž jména údajně nezná ani fingovaný vydavatel. Roku 1844 následoval *Pojem úzkosti* pod pseudonymem

Vigilius Haufniensis a *Strach a chvění* od Johanna de Silentio. *Stadia životní cesty* z roku 1845 uvádějí jako autora jistého Hilaria Buchbindera a *Uzavírající nevědecký dodatek k filozofickým zlomkům* z roku 1846 je od Johanna Climaea. Roku 1848 vydal pod svým jménem teologické spisy, ale pak sáhl opět po pseudonymu u *Nemoci k smrti* (1849) a u *Cvičení v křesťanství* (1850).

Proč tato hra na schovávanou? Jde tu snad o nějaké estetické ozvláštňení? Doufal Kierkegaard opravdu, že se v Kodani podaří utajit autora těchto spisů? S tím nemohl počítat. Spíše zvolil takovou formu záměrně a setrval u ní i po odhalení pseudonymů — např. požadoval, aby se z jeho spisů citovalo pouze pod pseudonymy, a odmítal odpovídat za jejich názory — protože tuto formu nepřímého sdělení pokládal za jediné možné. Neboť co lze sdělit přímo, co lze získávat jako objektivní pravdu, jako hotové vědění, a tedy také sdělit jinému a s jiným sdílet, to pro něho není vlastní pravda, je to naopak cosi bezvýznamného, co pouze od vlastní pravdy odvrací. Jak to? Toto Kierkegaardovo tvrzení je ranou do tváře veškeré dosavadní filozofie a vede nás do samého středu jeho filozofování, které se podobně jako filozofování Sókratovo rozvíjí neustále jen v dialogu, v promluvě k jednotlivci (i když na rozdíl od Sókrata Kierkegaard také psal) a které nechce jednotlivci, svému protějšku, sdělovat naučitelné a fixovatelné vědění, nýbrž v něm samém vyvolat tázání a myšlení, umožnit mu nalézt vlastní pravdu — nebo nakonec, což je ještě „sókratovštější“, jej přivést k vědění o vlastním nevědění.

## 2. Existující myslitel a křesťan

Kierkegaard je myslitel i básník. Jako spisovatel je nadán silou a genialitou, jakou lze mezi Platónem a Nietzsche přiznat jen nemnohým filozofům. Podtitul jednoho z jeho spisů zní „dialektická lyrika“, což je označení, které by se hodilo i pro skvělé Platónovy dialogy. Zatímco však Platón přednáší své obecné myšlenky jako osobní promluvu a v básnickém *hávu*, mohl by čtenář poprvé listující v Kierkegaardových spisech zpočátku pochybovat, zda má vůbec v ruce filozofické dílo. Kierkegaard se vůbec nezabývá obecnými, např. etickými problémy. Tak třeba v „Listinách osoby B.“, což je druhý text knihy *Bud—anebo*, mluví jako básník, to znamená, že hovoří o individuálním, určitém případě, který se udál mezi určitými individuálními osobami. Je tedy zřejmé, že Kierkegaard myslitel musí být zároveň básníkem, chce-li říci to nejvlastnější; obecnému a abstraktnímu nedůvěřuje. Téměř celé filozofii před ním je společné to, že sleduje velké, obecné problémy: smysl života (nikoli mého, nýbrž) *vůbec* a pravdu *vůbec*, obecně platné principy jednání; — pro Kanta je dokonce podstatou etiky to, že její principy mohou vznášet nárok na všeobecnou, „kategorickou“ platnost. Pokládalo se za samozřejmé, že takové obecné otázky a odpovědi na ně stojí výše než praktické problémy, s nimiž se konkrétní lidé střetávají ve svých životech. Soudilo se, že správné řešení těchto individuálních případů vyplyne jaksi samo sebou z nalezených obecných principů, neboť každý si z nich může vyvodit důsledky pro svůj případ sám.

Kierkegaard však odhaluje, že skutečné životní problémy mají vždy povahu těchto tzv. „praktických konkrétních otázek“. Otázka nezní, zda máme, *obecně*

vzato, konat to či ono, nýbrž zda *já*, tento konkrétní člověk v této okamžité a určité situaci, mám konat to či ono. Takové problémy nazývá Kierkegaard „existenciálními“. Na ně se musí filozofie zaměřit, má-li mít smysl. „Zatímco objektivní myšlení je lhostejné k subjektu a jeho existenci, subjektivní myslitel jakožto existující je svým myšlením zaujat, neboť existuje právě v něm“ ... „Bytostné poznání je právě to, které se bytostně vztahuje k existenci.“

Čím mu pak může být Hegelovo učení o syntéze? Cožpak u Hegela nedochází k vyrovnání protiv vždy jen v abstrakci, v myšlence, zatímco ve skutečném životě protiklad trvá s nezmenšenou silou? A platí v etické oblasti něco jiného než právě jen radikální rozhodnutí „buď — anebo“?

Existence v tomto smyslu nemá nic společného s vnějším zabezpečováním života prostřednictvím povolání, příjmů a obživy, existence je naopak nejniternější, neuchopitelné osobní jádro každého jednotlivého člověka, jeho „svojskost“, jak by řekl mystik; ale toto já, řečeno Kierkegaardovými slovy z jeho *Nemoci k smrti*, je „vztah, který se vztahuje k sobě samému, anebo ona okolnost tohoto vztahu, že je vztahem k sobě samému“. Na jiném místě Kierkegaard tuto myšlenku rozvádí a jáství člověka nazývá jako proces, jako následnost momentů, v nichž vždy dochází k syntéze nekonečnosti s konečností; tuto syntézu představuje naplněný okamžik. Člověk se takto jeví jako hluboce dějinná bytost, jejímž konstitutivním elementem je čas, „rozepjatost“ já až k vlastní smrti.

Letným pohledem na to, co bychom mohli nazvat Kierkegaardovou antropologií, jsme ovšem uchopili pouze jeden pól jeho myšlení. Druhý tkví v křesťanské víře. Předvádí-li Kierkegaard pod různými pseudonymy původní, tradiční způsoby života, např. postoj estetického prožívání, chce skrze ně a jejich prostřednictvím především dosáhnout toho, aby se lidé vymanili z davu a stali se jednotlivci, nikoli však jednotlivci pro sebe, nýbrž „jednotlivci před bohem“. Nic nepopuzuje Kierkegarda více než skutečnost, že v jeho době je každý křesťanem, aniž by byl křesťanem skutečným. To je nepoctivé, a Kierkegaard nenávidí a potírá především nepoctivost. Co má společného víra v to, že v Ježíši Kristu se Bůh stal člověkem a zjevil se na světě, víra, jež pro rozum navěky zůstane paradoxem, ba absurditou, víra, která nám může být dána pouze shůry jako milost, ale pak znamená „skok“ do oblasti mimo všechen rozum — co má tato víra společného s vlažným, měšťáckým a povrchním církevnictvím, v němž spořádání občané procházejí křtem, konfirmací a sňatkem bez jakéhokoli vnitřního pohybu? Být křesťanem znamená rozejít se s matkou i otcem, se všemi a s každým, znamená „odlišení a polemiku“. Má-li být taková křesťanskost možná, je nutné otrást povrchním křesťanstvem a demaskovat je.

Kierkegaardova cesta nakonec neúchylně směřuje k tomuto zápasu, vedenému s hubkou a nelítostnou opravdostí. Zahajuje ho v posledních dvou letech svého života, teď už bez záštity pseudonymů, novinovými články a vlastním časopisem, který nazývá Okamžik. „Tím, že se nepodílíš na veřejné bohoslužbě, jaká teď je, máš o jednu velkou vinu méně: činit Boha bláznem tím, že se za novozákonní křesťanství vydává něco, čím není.“ Takový je teď tón Kierkegaardovy polemiky. Přitom se ani neodvažuje tvrdit, že bojuje za křesťanství anebo že sám je křesťan. Křesťanství je mu něčím, co stojí tak

vysoko, že si netroufá pokládat sebe sama za svědka jeho pravdy nebo dokonce za mučedníka. „Dejme tomu, že bych se stal obětí; nebyl bych obětován pro křesťanství, nýbrž pouze proto, že jsem vyžadoval poctivost... Křesťanem se zvat nemohu, ale žádám poctivost a tudy chci jít až do konce.“ S tímto přesvědčením — věčně hloubající pochybovač si byl jist, že alespoň v tomto zápase koná vůli boží — také zemřel, aniž cokoli odvolal a aniž na smrtelném loži přijal útěchu církve. Lékařům se nepodařilo zjistit žádnou nemoc. A jako se ve svém životě skrýval pod maskami a zachovával odstup k lidem, aby zamezil klamné zdání, že podává nějaké názory, nauky či útěchu, tak se také již předem snažil čelit neporozumění či zneužití pozdějšími generacemi. Pod nadpisem „*Lítost*“ napsal ve svém deníku: „Kdesi v jednom žalmu se praví o bohatci, že s velkou námahou shromažďuje poklad a 'neví, kdo jej zdědí': i já po sobě zanechám ne zrovna malý intelektuální kapitál; ach, ale přitom už vím, kdo jej po mně zdědí: někdo, kdo je mi tak nesmírně protivný a kdo až dosud vždy dědil to nejlepší na světě a bude to dědit dál: docent, profesor.“

A v dovětku Kierkegaard připojuje: „A i kdyby se tohle dostalo 'profesorovi' do rukou, nezadrželo by ho to, nezpůsobilo by to, že by se v něm hnulo svědomí, ne, i o tom by se přednášelo...“

### 3. Pozdější působení

Přísná opravdovost, smrtelně vážná neoblomnost Kierkegaardova myšlení a psaní a nadto podmanivá síla jeho slova, matoucí rozmanitost jeho pseudonymů — mohli bychom se domnívat, že toto všechno stačilo vyvolat nejen krátkodechou senzaci v kodaňských církevních i společenských kruzích, ale že záře této duchovní exploze zasáhla a proměnila zejména filozofický život a vůbec duchovní klima i okolních zemí, ba celého století, a to tím spíše, že Kierkegaardovi nebylo duchovně cizí ani sousední Německo a dobře znal nejen dílo Hegelovo (které mu je „kamenem úrazu“), nýbrž i Kanta, Schellinga, Fichta a německou teologii po Lutherovi, jakož i německou literaturu. Zapsloucháme-li se však do toho, co se psalo v hlavních evropských jazycích v desetiletích po Kierkegaardově smrti, nezaslechneme jedinou odezvu na jeho volání. Ani slůvko. Fakt, že Kierkegaard psal a myslel ve své mateřštině, které mezi vzdělanci mimo hranice Dánska sotvakdo rozuměl, je ovšem pro vznik jeho díla nezbytným předpokladem, neboť jak by byl mohl napsat tak hluboké, subtilní a mnohovrstevné dílo, kdyby se byl vytrhl z mateřské půdy svého jazyka? A kdyby se po půlstoletí nezačal jeho vliv přesto prosazovat, mohl mít právě tento fakt pro působení jeho díla osudné následky. První objevili Kierkegaardovi Němci. V roce 1890 zde vyšly nejprve dokumenty o jeho zápasu s církví, pak dopisy, deníky, jednotlivé spisy a od roku 1909 první souborné vydání. Teprve teď bylo možné, aby se i Kierkegaardovu dílu dostalo toho působení, jehož už za svého života dosahovali velcí skandinávští spisovatelé, jakkoli byli pro svůj jazyk ve stejné nevýhodě. A vliv těchto německých překladů se šířil dál. Od dvacátých let našeho století se můžeme s Kierkegaardovým jménem setkat i v angloamerické a francouzské literatuře.

A nejen s jeho jménem. Jako by teprve teď náhle dozrál čas pro pochopení a přijetí Kierkegaardova. O něho se z velké části opírá *dialektická teologie*, jejímiž zástupci jsou Karl Barth (1886—1968), Friedrich Gogarten (1887—1967) a Rudolf Bultmann (1884—1976), a to výslovně, jak ukazuje hned první zásadní spis Barthův *List Římanům* (1924). Ve filozofii našeho století je vše, co se označuje jako filozofie existence a fundamentální ontologie, bez Kierkegaardova prostě nemyslitelné; o této souvislosti se zatím pouze zmíníme, blíže ji vyložíme až při výkladu příslušných filozofických směrů. Vždyť sám název „filozofie existence“ slovně i věcně navazuje výslovně na Kierkegaardova „existujícího myslitele“. „Samota“, „vrženost“, absurdita a úzkost jako základní fakta lidství — to vše najdeme u Kierkegaardova a znovu u existencialistů od Gabriela Marcela až po Alberta Camuse, a jak naznačuje Camusovo jméno, v celém duchovním klimatu současnosti, jak se zračí v moderním umění, poezii a zvláště výrazně v dramatické literatuře po roce 1945. Je samozřejmé, že tyto motivy se tu spíše ještě vyhrocují a radikalizují, když jsou zbavovány svého zakotvení v Kierkegaardově bytostně náboženské existenci a spojují se buď s náboženskou lhostejností anebo s jasným ateismem (Sartre).

Kierkegaard rozbíjí každou objektivní oporu náboženského hledání i filozofického tázání a jedince neustále obrací k nejistému a sypkému základu jeho vlastní existence, a tím s věsteckou předvídatostí vykonal rozhodující přípravnou práci ducha pro nezvládnutý a stále ještě nepochopený sesuv půdy, který lidstvo prožilo v epoše dvou světových válek. Jeví se tedy jako velký bořitel — srovnatelný pouze s Friedrichem Nietzsche — podřívající základy stavby staré dva tisíce let. Proto mu bylo také vytýkáno, že svým hněvivým útokem na církve své doby ohrozil církve jako takovou, bez jejíž nosné základny je náboženství na světě natrvalo neudržitelné. A obdobně by bylo možné vznést i filozofickou námitku, že totiž krajně vyhrocená, „existenciální“ subjektivita myslitele vlastně vylučuje všechno, co v myšlení a jednání přesahuje jednotlivce, ba že popírá jakékoli intersubjektivní dorozumění. Dále se lze ptát, zda — dejme tomu ze stanoviska římského stoika — celoživotní hloubavé pohroužení do vlastní „existence“, do jejího ohrožení a posléze i do jejího zániku ve smrti nepoukazuje na určitou slabost člověka pozdní kultury, který nevidí, čím je povinován světu i svým bližním. Stejným směrem ukazuje i jedna poznámka Nicolaie von Hartmanna, jenž u Kierkegaardova shledává jisté rafinované sebetřýznění, které zužuje jeho pohled do ustavičné sebereflexe. A tak — narážející neustále na vlastní smrt — přisuzuje smrti metafyzickou závažnost, jaká jí při klidné úvaze v širší kosmické perspektivě nikterak nenáleží.

Snad tyto poznámky dost jasně ukázaly, že Kierkegaard je křížovatkou, na níž se dělí cesty ducha. Lze říci, že z dobrodružství, jímž je setkání s jeho myšlenkami, nikdo neodšel neproměněn anebo obecněji — že po Kierkegaardovi vypadá svět nevyvolatelně jinak než před ním. Což je možné právem prohlásit jen o nemnoha velkých myslitelích, jako byli např. Sókratés anebo Kant.