

K existenciálnej antropológii Blaisa Pascala a Sørensa Kierkegaarda

Milan Petkanič

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita, Trnava

milan.petkanic@gmail.com

Abstract:

On the Existential Anthropology of Blaise Pascal and Søren Kierkegaard

In a state of existential anguish, Blaise Pascal asked himself a fundamental question: "What is man in infinity?" He tried to answer this question in his unfinished reflections, collected in *Thoughts*. The conspicuous existential features of Pascal's anthropology, as well as the deeply personal and passionately religious character of his thought, call for a comparison with the two centuries younger, polemical Danish religious thinker and "founding father" of existential philosophy, Søren Kierkegaard. In my article, I will try to explain the affinity of these thinkers to each other and point out several parallels in their ideas, focusing especially on those fundamental moments in which this affinity is particularly reflected and which, at the same time, underline the existential dimension of their anthropology: the paradox of existence, the concept of distraction as a phenomenon of existential escapism, and the existential situation of choice/wager. Although this article is primarily aimed at revealing the common intersections between the two thinkers, I will conclude it by also highlighting the point where their thinking diverges most markedly: their different understanding of the relationship between faith and reason, where, in the direction of fideism, Kierkegaard shows himself to be a far more radical thinker than Pascal.

Keywords: Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, the paradox of existence, distraction as existential escapism, choice and wager, faith and the limits of reason

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.38>

Úvod

Keď v období renesancie došlo k nahradeniu geocentrického pohľadu na svet heliocentrickým, bola to zaiste epochálna udalosť, ktorá ľudstvu otvárala mnohé nové horizonty. Na druhej strane nový svetonázor, ktorý zobral ľudom ilúziu, že Zem, na ktorej žijú, je centrom celého sveta a že oni sami ako najvyššie stvorené bytosti tak tvoria jeho stredobod, musel silne znepokojiť myseľ a otriať sebavedomím nastupujúceho moderného človeka. Zmena paradigmy videnia sveta nakoniec viedla k potrebe nanovo nastoliť otázku

človeka. Originálnym spôsobom sa o to v 17. storočí pokúsil geniálny francúzsky vedec a horlivý náboženský mysliteľ Blaise Pascal (1623–1662), ktorého 400. výročie narodenia sme si minulý rok pripomenuli.

Pascal, ktorý sám pociťoval závraty existenciálnej úzkosti z „večného mlčania nekonečných priestorov“,¹ si vo svojom kľúčovom, hoci len rozpracovanom, nedokončenom a v aforistickej podobe zachovanom a posmrtno publikovanom diele, známom pod názvom *Myšlienky* (1670), položil zásadnú otázku: „Čím je človek v nekonečnosti?“² Pascal túto otázku vyslovil s plnou vážnosťou, s osobným zaujatím a s dôrazom na zodpovedanie otázky zmyslu ľudskej existencie. Práve táto naliehavosť, s akou si Pascal kladie túto otázku, jeho originálne analýzy fenoménov vykresľujúcich naše pobývanie vo svete, ako aj osobný ráz jeho myslenia z neho činia jedného z najvýznamnejších predchodcov filozofického a náboženského existencializmu.

Výrazné existenciálne črty Pascalovej antropológie, ako aj hlboko osobný a vášnivo náboženský charakter Pascalovho myslenia priam volajú po komparácii s o dve storočia mladším polemickým dánskym náboženským mysliteľom a „otcom zakladateľom“ existenciálnej filozofie: Sørenom Kierkegaardom (1813–1855). Vo svojom článku sa pokúsím priblížiť príbuznosť oboch mysliteľov, poukážem na viaceré paralely v ich myšlienkach, pričom sa zameriam najmä na tie zásadné momenty, v ktorých sa nám táto ich príbuznosť zrkadlí a ktoré podčiarkujú existenciálny rozmer ich antropológie: paradoxnosť existencie, pojem rozptýlenia ako fenoménu existenciálneho eskapizmu a existenciálnu situáciu voľby.

Dnes medzi expertami na výklad Kierkegaardovho diela prevláda zhoda v tom, že napriek ich nespornej duchovnej blízkosti nebol Kierkegaard v žiadnej významnejšej miere Pascalom ovplyvnený.³ Ich vzájomná myšlienková príbuznosť skôr svedčí o výnimočnej kongenialite týchto dvoch významných duchov modernej éry. Za povšimnutie stojí fakt, že v celom publikovanom Kierkegaardovom diele nájdeme len jednu jedinú explicitnú zmienku

1 Pascal, B., *Myšlienky*. Prel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995, s. 115 (frg. 206). V texte citujem z kompletného slovenského prekladu Pascalových *Myšlienok*, ktorý pôvodne pochádza z roku 1948 z pera prekladateľov J. Gonsorčíka a L. G. Faguľu, no v roku 1995 bol ešte dodatočne upravený a doplnený o chýbajúce fragmenty preložené M. Marcelliovou. Tento preklad vychádza zo známej edície Pascalových *Myšlienok* Léona Brunschvicga z roku 1897, a preto mu zodpovedá i rovnaké členenie a názvy kapitol, ako aj čísla jednotlivých fragmentov. I ja sa budem v článku pridŕžovať číslovania fragmentov podľa Brunschvicgovej edície, pričom pre lepšiu prehľadnosť uvádzam v zátvorke za číslom strany čísla fragmentov.

2 Tamže, s. 56 (frg. 72).

3 V prehľadovej štúdii na to poukazuje Søren Landkildehus. Pozri Landkildehus, S., Blaise Pascal: Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Tome I: Philosophy. Farnham–Burlington, Ashgate 2009, s. 129.

o Pascalovi, konkrétne v jeho pseudonymnom spise *Štádiá na ceste životom* z roku 1845, v tretej časti opisujúcej náboženské štádium existencie. Kierkegaard na tomto mieste nachádza u Pascala podporu svojho pohľadu na pravú povahu kresťanskej existencie, keď parafrázuje Pascalovu myšlienku: „Utrpenie je prirodzeným stavom pre kresťana.“⁴

Tento názor sa Kierkegaardovi stáva kľúčovým v druhom období jeho tvorby (za ktoré sa zvyčajne považuje jeho dielo po roku 1846) pre najzásadnejšiu otázku celku jeho korpusu, ktorou je určenie kresťanskej existencie. Utrpenie je i z jeho pohľadu pravým výrazom viery, je dokonca, napriek tomu, že viera značí vnútrajškovosť, nepriamym znamením toho, že človek v sebe nosí pravú vieru, ako to tvrdí Kierkegaard vo svojom za svojho života úplne poslednom publikovanom spise, v deviatom čísle svojho anticirkevného pamfletu *Okamih* (1855): „stupeň viery dokazuje stupeň ochoty trpieť za vieru.“⁵ Kierkegaard argumentuje tým, že utrpenie nie je len nejakým náhodným prejavom, ale podstatným znakom kresťanovej existencie, pretože nevyhnutne pochádza z jeho roztržky so svetom, je totiž výrazom jeho kvalitatívnej heterogenity s ním. Pre oboch autorov totiž rovnako platí, že láska k Bohu sa rovná nenávisti ku svetu, respektíve nenávisti k sebe samému, čo je pre nich jedno a to isté, pretože nenávisť k sebe zodpovedá prekonaniu sveta v sebe samom, a práve toto asketické sebaaprekonanie, čiže sebazapieranie značí, ľudsky vzaté, utrpenie.⁶

Napriek faktu, že v celom Kierkegaardovom publikovanom diele sa stretáme len s touto jednou priamou referenciou, v jeho denníkoch nájdeme pomerne veľa poznámok o Pascalovi i priamych citácií jeho *Myšlienok*, ktoré vlastnil v troch rôznych (hoci neúplných) nemeckých vydaniach,⁷ ale aj viacero odkazov na jeho *Listy vidiečanovi* (1656–1657), ktoré napísal Pascal pod pseudonymom Louis de Montalte na obranu jansenistického náboženského hnutia proti jezuitom a ich morálne pokrivenej kazuistike, či sekundárnu literatúru venovanú jeho dielu a životu. Všetky však pochádzajú až z neskoršieho obdobia jeho tvorby, počínajúc rokom 1846, pričom najviac ich je datovaných rokom 1850, z čoho by sme mohli usudzovať, že práve v tomto čase sa Kierkegaard bližšie zaujímal a oboznámil s Pascalom a jeho filozofickým dielom.

4 Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*. Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1988, s. 460.

5 Kierkegaard, S., *Okamžik*. Prel. M. Krausová-Lesná. Praha, Kalich 2005, s. 222.

6 Porov. napr. Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 222 (frg. 545), a Kierkegaard, S., *For Self-Examination. Judge for Yourself!* Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1990, s. 83–85.

7 Pozri *The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library*. Eds. K. Nun – G. Schreiber – J. Stewart. Farnham–Burlington, Ashgate 2015, s. 42.

Práve fakt, že poznámky k Pascalovi nájdeme až medzi jeho neskoršími denníkovými záznamami, v čase, keď už väčšinu zo svojich filozofických konceptov mal Kierkegaard dávno vypracovanú, sa považuje za jeden z dôkazov nezávislosti Kierkegaardovho myslenia od toho Pascalovho. Predsa len z týchto poznámok môžeme vyčítať aj to, že Kierkegaard čítal Pascala s veľkým nadšením a nachádzal s ním spriaznenosť nielen v jeho myšlienkach, ale i v životnom osude. Preto sa nazdávam, že nemôžeme celkom vylúčiť to, že sa Kierkegaard vo svojom neskoršom období, v čase, keď radikalizoval svoje poňatie kresťanskej existencie a keď sa z tejto perspektívy podujal zaútočiť na vlažnosť, vyprázdnenosť a zosvetštenie oficiálneho kresťanstva, neinšpiroval v niektorých motívoch Pascalovým myslením i životom.⁸

Paradoxnosť existencie

Po tom, čo sa Pascal dlho venoval abstraktným a prírodným vedám, predovšetkým matematike a fyzike, a prispel v týchto oblastiach k mnohým významným objavom, po svojom mystickom zážitku a náboženskom obrate zanecháva tieto vedy a popri svojom horlivom záujme o náboženskú tematiku sa vo svojej zamýšľanej *Apológii kresťanského náboženstva* (ako znel plánovaný titul jeho *Myšlienok*) púšťa do štúdia človeka, lebo, ako sám vraví, „to je to pravé štúdium, ktoré je človeku vrodené“;⁹ hoci ako ďalej podotýka, štúdium človeka bolo až doposiaľ veľmi zanedbané a len nemálo učencov a mysliteľov sa mu dostatočne venovalo.

Pascalove úvahy o človeku v *Myšlienkach* začínajú za pomoci matematických symbolov: tvrdí, že človek je vymedzený z dvoch strán dvoma nekonečnosťami. Na jednej strane tu máme nekonečnosť veľkosti, t. j. nekonečnú rozľahlosť vesmíru, na strane druhej: nekonečnosť malosti v škrupine atómu. V tomto kontexte si Pascal kladie otázku: „Čím je teda človek v prírode?“, a odpovedá: „Ničím proti nekonečnosti, všetko vo vzťahu k ničomu, stred medzi ničím a všetkým.“¹⁰ Človek nie je len obklopený dvojakou nekonečnosťou, ale i sám je dvojakej podstaty, je zložený z dvoch prirodzeností: duchovnej a telesnej. Ako zložená bytosť je človek, videný Pascalovou optikou, tou najväčšou záhadou, pretože nevie, čo je telo, čo je duch, a už vôbec nie je schop-

8 Jedným z Kierkegaardových komentátorov, ktorí oponujú prevládajúcemu presvedčeniu, že Kierkegaard nebol nijak Pascalom ovplyvnený, je americký autor Adam Buben, ktorý poukazuje na to, že prinajmenšom v koncepte „odumierania svetu“, teda koncepte, ktorý zohral zásadnú rolu v Kierkegaardovom ponímaní autentickej kresťanskej existencie v jeho neskoršom diele, bol Kierkegaard zjavne Pascalom ovplyvnený. Pozri Buben, A., Christian Hate: Death, Dying, and Reason in Pascal and Kierkegaard. In: Stokes, P. – Buben, A. J. (eds.), *Kierkegaard and Death*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press 2011, s. 71.

9 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 91 (frg. 144).

10 Tamže, s. 57 (frg. 72).

ný vysvetliť ich spojenie v jednej bytosti¹¹ – čím, zdá sa, narážal i na najslabší článok Descartovho metafyzického dualizmu. Pascalov pohľad na človeka je tiež dualistický (nie monistický, ako nepochopiteľne a bez dostatočného zdôvodnenia uvádza slovenský autor Marián Palenčár¹²), no pre Pascala je tento tzv. psychofyzický problém vážnym a zároveň neriešiteľným problémom.

Navyše, tento ontologicko-antropologický dualizmus stojí u Pascala v základe paradoxnej povahy ľudskej existencie. Človek je pre Pascala dynamicou jednotou protichodných síl, je teda bytosťou plnou paradoxov, podobne ako neskôr u Kierkegaarda. Podľa amerického filozofa Huberta L. Dreyfusa to bol práve Pascal, ktorý, vychádzajúc zo židovsko-kresťanskej náboženskej tradície, odhalil bytostnú rozpornosť ľudského Ja.¹³ U Kierkegaarda paradoxnosť ľudskej existencie primárne pramení podobne ako u Pascala z pôsobenia protikladných síl vnútri jednotlivca, z protikladných ontologických elementov, z ktorých pozostáva človekovo Ja; veď človek je z jeho optiky určený ako syntéza časného a večného, konečného a nekonečného, možného a nevyhnutného.¹⁴

Pascal ďalej rozvíja paradoxnosť človeka, keď osvetľuje jeho veľkosť a biedu. Najprv sa detailne venuje vykresleniu biedy človeka, tragickosti ľudskej situácie a márnosti života bez Boha (čiže bez jeho milosti). Dvojaká nekonečnosť, ktorá obklopuje človeka, v nás vyvoláva úzkosť, úzkosť z bezvýznamnosti, ničotnosti a márnosti nášho bytia v pomere k nekonečným rozmerom prírody.

V jednej zo svojich metodologických poznámok Pascal píše: „...aby sa dokázala márnosť všetkých ľudských podmienok, najprv treba ukázať márnosť života obyčajných ľudí a potom i márnosť života filozofov, pyrrhonikov a stoikov.“¹⁵ Pričom pyrrhonici (t. j. skeptici) a stoici predstavujú pre Pascala dve hlavné vetvy pohanskej filozofie, voči ktorým sa vo svojich *Myšlienkach* vymedzuje. Tento postup v hrubých rysoch korešponduje s literárnou stratégiou Kierkegaarda, ktorý začína vykreslením zúfalstva ako odvrátenej strany esteticky žijúceho človeka, resp. každého človeka, ktorému chýba hlboké zakotvenie jeho existencie v Bohu, pričom najprv opisuje neuvedomelú

11 Tamže, s. 62 (frg. 72).

12 Palenčár, M., Základné črty Pascalovej filozofie ľudskej konečnosti. *Filozofia*, 73, 2018, č. 3, s. 208.

13 Pozri Dreyfus, H. L., „What a Monster Is Man“: Pascal and Kierkegaard on Being a Contradictory Self and What to Do about It. In: Crowell, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge, Cambridge University Press 2012, s. 98–99.

14 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*. Prel. P. Šajda. Bratislava, Premedia 2018, s. 19.

15 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 53 (frg. 61). V tomto prípade som musel poopraviť slovenský preklad podľa francúzskeho originálu (podľa vydania Pascalových *Myšlienok* z roku 1961, takže založeného na Brunschvicgovej edícii). Pozri Pascal, B., *Pensées*. Paris, Garnier Frères 1961, s. 85.

formu zúfalstva a potom vyššie, uvedomelé štádiá zúfalstva: zúfalstvo slabosti ako stav existencie, keď Ja nechce byť samo sebou, a zúfalstvo vzdoru ako stav existencie, keď Ja túži byť zúfalo samo sebou.¹⁶

Literárna stratégia oboch mysliteľov však nekončí vyobrazením rôznych štádií a foriem zúfalstva a márnosti, to je len súčasťou cesty, ktorou chcú čitateľa postupne pripraviť a priviesť k rozhodujúcej voľbe, k životnej stávke. Poznanie vlastnej biedy, resp. zúfalstva u oboch mysliteľov tak nie je nijak samoučelné a nemá za cieľ doviesť človeka k pesimistickej rezignácii na život. Rovnako dôležité je poznať i vlastnú veľkosť, teda to, v čom spočíva veľkosť človeka, jeho dôstojnosť. Pretože ako vraví Pascal: „Poznanie vlastnej biedy bez poznania Boha vedie k zúfalstvu.“¹⁷ Týmto nám naznačuje, že veľkosť človeka nespočíva len v jeho schopnosti myslieť, ako to vyplýva z jeho čisto ľudského pohľadu, keď vyslovuje svoju slávnu myšlienku o človeku ako „mysliacej trstine“, ale predovšetkým vo vzťahu k Bohu. Veľkosť, dôstojnosť človeka tak rovnako pre Pascala, ako aj pre Kierkegaarda tkvie v bytostnom vzťahu k Bohu; a hoci tento vzťah nie je vždy uvedomelý, je podľa oboch z nich pre našu existenciu konštitutívnym prvkom, keďže sme z pohľadu kresťanskej antropológie, ktorá tvorí základ ich perspektívy, Bohom stvorenými bytosťami.

Kierkegaard v spise *Choroba na smrť* (1849) argumentuje, že človek je neustále vo vzťahu k tomu, čo ho ako Ja určilo: vzťah k Bohu v jeho antropológii je jedným z troch konštitutívnych vzťahov, z ktorých pozostáva človekovo Ja; ďalšími dvomi sú: vzťah medzi protikladnými zložkami syntézy, z ktorej Ja pozostáva, a vzťah k sebe samému.¹⁸ Na druhej strane, ako Pascal pripomína, poznanie ľudskej veľkosti musí byť vždy spojené s poznaním jeho biedy, márnosti a hriešnosti, pretože „poznanie Boha bez poznania vlastnej biedy vedie k pýche“.¹⁹ A to je cesta, ktorou podľa oboch autorov išli filozofi, a zároveň jeden z kľúčových dôvodov, prečo obaja tak rázne odmietali abstraktného, neosobného a neživého „Boha filozofov“. Kresťanská antropológia tak v podaní Pascalovom, ako aj Kierkegaardovom obsahuje v sebe oba prvky: veľkosť i biedu človeka.

16 Na paralely medzi literárnou stratégiou Pascala a Kierkegaarda s odkazom na vyššie citovaný citát Pascala (frg. 61) poukazuje vo svojej knihe aj José R. Maia Neto, ktorý v tomto smere ide ešte hlbšie do detailov a konkrétne prirovnáva Kierkegaardovo zúfalstvo slabosti vo forme zúfalstva nad niečím pozemským (či nad pozemskosťou) k Pascalovej márnosti života bežných ľudí, zúfalstvo vzdoru aktívneho typu k stoicizmu a zúfalstvo vzdoru pasívneho alebo démonického typu ku skepticizmu. Pozri Maia Neto, J. R., *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers 1995, s. 84–85.

17 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 527).

18 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 19–20.

19 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 527).

Prechod od nízkości k veľkosti nie je pre oboch autorov len literárnou stratégiou, ale aj súčasťou ich dialektického porozumenia ľudskej existencii. Pascal podrobuje kritike čisto filozofický pohľad na človeka, pretože filozofi predpisovali len city čistej veľkosti; voči tomu namieta, že i „hnutie nízkości sú potrebné..., aby sme kráčali k veľkosti“.²⁰ Tento názor jasne korešponduje s Kierkegaardovou myšlienkou, že zúfalstvo, hoci je samo osebe negativitou, je prvým a nevyhnutným momentom na ceste k sebe samému i k autentickej viere v Boha.²¹ Napriek tomu, že u Pascala možno badať isté prvky dialektiky, predsa však Pascalovmu uvažovaniu oproti Kierkegaardovi chýbal hegelovský model dialektiky ako metodologický nástroj na výklad a riešenie rozporov existencie, ktorý Kierkegaard originálnym spôsobom využíva najmä vo svojich tzv. psychologických spisoch. Keď však odhliadneme od dejinnej podmienených rozdielov a od detailných určení v ich snahe o riešenie rozporov existencie, tak predsa len môžeme badať istú paralelu medzi ich myslením i v tejto téme.²² V *Chorobe na smrť* Kierkegaard presadzuje myšlienku, že rovnováha medzi protikladnými prvkami našej prirodzenosti sa dá dosiahnuť iba cez vieru,²³ a zdá sa, že i Pascal zastával podobný názor.²⁴

Pascal si už dávno pred Immanuelom Kantom kladie otázku o hraniciach nášho rozumového poznania. Jeho pohľad na schopnosti rozumu vo vzťahu k veľkým metafyzickým otázkam, ako napríklad prvým princípom všetkých vecí, existencie Boha či podstaty a zmyslu ľudskej bytosti, je na rozdiel od súčasníka Descarta, ku ktorému zaujímal práve z tohto dôvodu kritický postoj, veľmi skeptický. Pascal už v počiatkoch novoveku rozpoznal nebezpečenstvo z preceňovania síl rozumu: „Posledným krokom rozumu je poznať, že je nekonečne veľa vecí, ktoré ho presahujú. Je veru slabý, keď nepríde na tento poznatok. Keď ho presahujú veci prirodzené, čo povedať o nadprirodzených?“²⁵

Tento citát zaujal i samotného Kierkegaarda, ktorý ho uvádza vo svojich denníkoch.²⁶ Vo fragmente 277 myšlienku o limitoch ľudského rozumu Pascal

20 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 218 (frg. 525).

21 Napríklad v *Chorobe na smrť* Kierkegaard nielen tvrdí, že zúfalstvo je chorobou ľudského ducha a vôbec jedinou smrteľnou chorobou, ktorá hrozí človeku, lebo v nás zabíja ducha, totiž vzdďaľuje nás od Boha, a tým nás môže napokon viesť do večnej zatratenosti, alebo ako vraví sám Pascal, do „večného zúfalstva“, ale zároveň to, že „zúfalstvo je aj prvým momentom viery“.²² Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 132.

22 Na túto paralelu poukazuje napr. už spomínaný Hubert L. Dreyfus: Dreyfus, H. L., „What a Monster Is Man“: Pascal and Kierkegaard on Being a Contradictory Self and What to Do about It, c. d., s. 99.

23 Porov. Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d.

24 Pozri napr. Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 190–191 (frg. 435).

25 Tamže, s. 135 (frg. 267).

26 Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3. Prel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1975, s. 420.

vyhrocuje až do paradoxnej formulácie o suspenzácii rozumu: „Nič sa tak nezohoduje s rozumom ako toto popretie rozumu.“²⁷ Správne používaný rozum by podľa neho mal poznať svoje vlastné hranice a v pokore sa skloniť pred tými najvyššími tajomstvami bytia. Vydať sa s pomocou rozumu poznať základ všetkého alebo prvé princípy vecí, takéto špekulatívne metafyzické úsilie považuje Pascal rovnako ako neskôr Kierkegaard za márne. Rozum nie je ani podľa jedného z nich vhodným nástrojom na poznanie vecí najvyšších, k preniknutiu k prvým princípom a posledným účelom vecí, k uchopeniu toho, čo je nepodmienené, nekonečné a absolútne. „Nekonečne ďaleko je [človek – doplnil autor] od toho, aby pochopil krajnosti; zmysel vecí a ich podstata sú pred ním skryté v nepreniknuteľnom tajomstve; rovnako nevládze preniknúť ničotu, z ktorej vznikol, ako ani nekonečno, ktoré ho pohlcuje.“²⁸

Pascal je toho názoru, že pre rozum sú, podobne ako pre zmysly, v dosahu iba stredné určenia.²⁹ I na tomto mieste možno nájsť istú príbuznosť s Kierkegaardom, ktorý sa analogicky vyjadroval v súvislosti so zdravým rozumom a rozumom vôbec. Tvrdil, že ľudskému rozumu je vlastná tendencia k otupovaniu krajností a hľadaniu strednej miery, ako o tom píše napríklad v poslednom zo svojich väčších spisov *Posúďte sami!*:³⁰ „Rozum hovorí: príliš málo a príliš mnoho všetko pokazí, naspäť k miere, strednej ceste a prostrednej veľkosti, v tom je pravdivosť.“³¹

Práve zdôraznenie neschopnosti rozumu preniknúť k tým najväčším metafyzickým tajomstvám, je jedným z hlavných dôvodov, vďaka ktorému Pascal Kierkegaard tak mocne oslovuje. Kierkegaard obzvlášť víta Pascalove kritické poznámky na adresu rozumu vo vzťahu k ústrednému predmetu náboženskej viery, t. j. vo vzťahu k Bohu.

U Pascala neschopnosť rozumu poznať Boha súvisí s teologickým konceptom Božej skrytosti (*Deus absconditus*). Pascal dokonca poznamenáva, že Boh sa skryl práve preto, aby ponížil pýchu človeka, aby pokoril nadutosť ľudského rozumu.³² Pod tento názor sa podpisuje aj Kierkegaard, ktorý túto Pascalovu myšlienku ďalej rozvíja. Poznanie božského u oboch autorov nie

27 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 136 (frg. 272).

28 Tamže, s. 57 (frg. 72).

29 Otázke limitov ľudského rozumu a jeho neschopnosti pochopiť krajnosti venuje Pascal prakticky celý pomerne rozsiahly frg. 72. Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 56–62.

30 Ide o spis, ktorý Kierkegaard napísal na pomedzí rokov 1851–1852, avšak publikovaný bol až posthumne, v roku 1876.

31 Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Sudťte sami!* Prel. M. Mikulová Thulstrupová. Brno, CDK 2002, s. 218.

32 Napríklad v rozprave *O umění přesvědčovat*, na mieste, kde Pascal hovorí o poznaní božských právd a Bohu, píše: „Viem, že si priať, aby vstúpili do mysli zo srdca, a nie z mysli do srdca, aby pokoril onú povýšenú mohutnosť rozumovania.“ Pascal, B., *O umění přesvědčovat*. In: Horák, P. (ed.), *Svět Blaise Pascala*. Prel. P. Horák a S. Sousedík. Praha, Vyšehrad 1985, s. 252.

je otázkou pre rozum, ale pre vieru, ktorá vyžaduje otvorenosť srdca, preto človek musí najprv podstúpiť istú „existenciálnu premenu“, aby ho vôbec bol schopný prijať: „Človeka musíme najprv poznať, potom ho milovať; božské musíme najprv milovať a potom poznať.“³³ Kierkegaard nachádza súlad medzi svojím a Pascalovým učením o poznaní Boha aj v tom, že Boh sa ani Zjavením človeku viac neodhalil, ale naopak, Zjavením sa paradoxne stal človeku ešte viac skrytým a tajomným, a tým priamemu poznaniu nedostupnejším.³⁴

Aj v prípade človeka stojíme z pohľadu rozumu pred nepreniknuteľnou záhadou. Nemôžeme objektívne rozriešiť otázku jeho podstaty a zmyslu. A predsa, práve preto, že sme sami ľudskými bytosťami, je pre nás poznanie človeka tým najprimeranejším a najdôležitejším poznaním. Pre Pascala, tak ako i pre Kierkegaarda, však nie je dôležitý vzťah človeka k sebe v rovine poznania, ale v zmysle starosti. V tomto kontexte je zaujímavý kľúčový fragment 194 z časti venovanej potrebe stávk, kde Pascal vyslovuje zásadnú existenciálnu myšlienku: „Pre človeka nie je nič také dôležité ako jeho stav.“³⁵ Jeho úvaha nato pokračuje: „A keď sa nájdú ľudia, ktorí sú ľahostajní k strate svojho bytia a nebezpečenstvu večných bied, nie je to vôbec prirodzené.“³⁶

Nazdávam sa, že v týchto riadkoch by sme mohli čítať istý predobraz Kierkegaardovej zásadnej definície človeka, podľa ktorej je človekovo Ja určené vzťahom k sebe samému,³⁷ a tým i neskoršej slávnej Heideggerovej formulácii, ktorou na ňu nadväzuje a ktorou definuje konkrétnu ľudskú bytosť, „pobyť“ (Dasein) ako to súcno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samo.³⁸ Totiž tak v Heideggerovom, ako aj Kierkegaardovom prípade ide podobne, ako v uvedenej myšlienke načrtáva Pascal, o to, že človek má v existencii primárne starosť o svoju vlastnú existenciu – čo však v žiadnom prípade u žiadneho z nich neznačí posvätenie egoizmu. V Kierkegaardovom *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* (1846) sa možno dočítať, že z existenciálneho hľadiska, čiže zo stanoviska existencie platí, že „pre existujúceho jednotlivca je [jeho vlastná – doplnil autor] existencia tým najvyšším záujmom“.³⁹

Napriek tomu, že starosť o stav našej existencie nám je podľa Pascala prirodzená, ako sme si ukázali vo vyššie citovanom fragmente, v nasledujúcich riadkoch toho istého fragmentu píše o tom, že mnohí ľudia sú (v protiklade k tejto „prirodzenosti“) celkom ľahostajní k stavu svojho bytia. Tu sa ukazuje,

33 Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 420.

34 Pozri tamže, s. 421.

35 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 106 (frg. 194).

36 Tamže.

37 Pozri Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 19.

38 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček jr. – J. Němec. Praha, Oikoy-menh 2002, s. 61.

39 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*. Prel. D. F. Swenson. Princeton, Princeton University Press 1974, s. 278.

že to, čo v Pascalovom učení o človeku hlavne chýba, na rozdiel od existencialistov počnúc Kierkegaardom, je nastolenie problému slobody, ktorú práve vzťah k sebe samému zakladá. Lahostajnosť k stavu vlastnej existencie teda vychádza z nesprávneho využitia slobody (je teda jej zneužitím), pretože nezodpovedá pôvodnému určeniu existencie, je vskutku útekem pred ňou.

Z toho dôvodu otázka spôsobu jednotlivcovej existencie je i, eticky vzaté, otázkou nekonečnej dôležitosti, ako to tvrdí Kierkegaard v spomínanom *Uzavírajúcom nevedeckom dodatku*;⁴⁰ čiže z pohľadu existencie je pre každého z nás starosť o vlastnú existenciu (alebo, ako vraví Pascal, starosť o vlastný stav) taktiež úlohou či priam povinnosťou, a naopak, „zabudnutosť na existenciu“ je v rozpore s touto existenciálnou povinnosťou, a svedčí preto o neautentickom prístupe k existencii.

Rozptýlenie ako zabudnutosť na existenciu

Určite nie je bez zaujímavosti, že jednou z výrazných spoločných črt, ktoré môžeme u oboch mysliteľov vypožorovať, je ich rozhorčovanie sa nad lahostajnosťou ľudí vo vzťahu k existenciálnym otázkam. Tak napríklad v tretej časti *Myšlienok* venovanej potrebe stávk sa Pascal ponosuje na lahostajnosť mnohých ľudí k tým najvážnejším otázkam, otázkam smrti, nesmrteľnosti či Boha: „...táto nedbalosť [v týchto otázkach – doplnil autor] je neznesiteľná. Veď tu nejde o povrchný záujem cudzej osoby, aby sa takto postupovalo: ide tu o nás samých a o naše všetko.“⁴¹ Kierkegaard proti lahostajnosti v existenciálnych otázkach pozdvihuje svojsky poňatú vášeň, ktorú nechápe v bežnom slova zmysle ako intenzívnu prechodnú emóciu, ale ako bytostný záujem (záujem o existenciu)⁴² a kladie ju do protikladu k indierencii.

Lahostajnosť k existenciálnym otázkam sa z pohľadu oboch mysliteľov rovná indierencii k našej vlastnej existencii, a ako taká predstavuje základný druh existenciálneho eskapizmu: úteku pred sebou samým.

Útek pred vlastnou existenciou nás vedie k ďalšej zásadnej Pascalovej téme, ktorou anticipoval existenciálnu analýzu: k pojmom rozptýlenia a nudy. U Kierkegaarda tieto existenciálne fenomény zohrávajú dôležitú rolu hlavne v opise estetického spôsobu života ako symptómy jeho duchovnej choroby: zúfalstva, aj keď tu treba upresniť, že Kierkegaard termín rozptýlenie (na rozdiel od nudy) používa explicitne len veľmi zriedka. Rozptýlenie sa skrýva napríklad za túžbou estetického typu človeka po príjemnom ale-

40 Pozri tamže, s. 349.

41 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 103 (frg. 194).

42 Totiž podľa Kierkegaardovho základného názoru: „vášeň je kulmináciou existencie pre existujúceho jedinca“. Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 176.

bo zaujímavom, ktorú Kierkegaard farbisto ilustruje naprieč celou prvou, t. j. estetickou, časťou svojho diela *Bud' – alebo* (1843), obzvlášť v základnej stratégii estetického, v tzv. striedavom hospodárstve z rovnomennej kapitoly tejto knihy,⁴³ taktiež by sme ho mohli rozpoznať v pojme bezduchosti ako charakteristickom ryse najnižších stupňov zúfalstva z diela *Choroba na smrť*, ako aj v koncepte „zabudnutosti na existenciu“ z *Uzatvárajúceho nevedeckého dodatku*.

Pascal vo svojich *Myšlienkach* veľmi sugestívne upozorňuje na demoralizujúci efekt rozptýlení. Bez nejakého prehánania môžeme konštatovať, že ide o jednu z jeho veľkých tém – pojmom rozptýlenia sa Pascalovi podarilo výstižne opísať jednu z bytostných črt ľudskej existencie. Rozptýlenie, podľa jeho prenikavého postrehu, v podstate predstavuje absenciu vzťahu k sebe, únik pred sebou samým. Pascal ukazuje, že človek v prirodzenom stave, t. j. pokiaľ tento svoj pôvodný stav vierou neprekonal, nie je schopný v pokoji vydržať sám so sebou, nedokáže trvalejšie myslieť sám seba, v tom momente by ho totiž začala stravovať neznesiteľná nuda, vyjavujúca mu jeho vlastnú ničotnosť a prázdnotu; preto potrebuje rýchlo nájsť akékoľvek vonkajšie rozptýlenie v podobe zábavy či zamestnania, aby v okamihu tohto rozptýlenia sám na seba celkom zabudol.

Dôvod našej túžby zabudnúť na seba a unikáť pred sebou samým v rozptýlení, respektíve zábave, treba podľa Pascala hľadať v „prirodzenom nešťastí nášho slabého, smrteľného a prebiedneho stavu“.⁴⁴ A dôkazom toho, že sme v hĺbke našej duše nešťastní, je práve naša potreba zabudnúť na seba v rozptýlení; ako argumentuje Pascal: „Keby náš stav bol naozaj šťastný, nebolo by potrebné odvracať od neho myšlienky.“⁴⁵ To, že táto bieda skrytá v hĺbke našich duší nemá pôvod v sociálnom statuse ani v nedostatku moci, dosvedčuje podľa Pascala fakt, že i kráľ, ktorý oplýva všetkou mocou, v momente, „keď nemá to, čo sa nazýva zábavou, rozptýlením, je prenešťastný a nešťastnejší ako najmenší z jeho poddaných, ktorý sa hrá a zabáva“.⁴⁶

Ako sme si ukázali, potreba rozptýlenia u Pascala úzko súvisí s pocitom nudy: „Jediná vec, ktorá nás utešuje v našich biedach, je zábava, a predsa ona je našou najväčšou bídou. Lebo najmä ona nám prekáža myslieť na seba a pozvoľna nás zožiera. Bez nej by sme sa nudili a nuda by nás hnala hľadať lepšie prostriedok, ako jej uniknúť. Zábava nás však teší a nepozorovane nás vedie k smrti.“⁴⁷ Pascal teda odhaľuje, podobne ako neskôr Kierkegaard, istý pozitívny účinok nudy: v okamihoch nudy sme predsa v sebareflexii prene-

43 Porov. Kierkegaard, S., *Bud' – alebo*. Prel. M. Žitný. Bratislava, Kalligram 2007, s. 291–311.

44 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 85 (frg. 139).

45 Tamže, s. 97 (frg. 165).

46 Tamže, s. 85 (frg. 139).

47 Tamže, s. 97–98 (frg. 171).

chaní sami na seba, a tak môžeme odhaliť našu vlastnú biedu, prázdnotu a márnosť, alebo akoby povedal Kierkegaard: zúfalstvo. Vďaka núde by sme vo chvíľach sebareflexie poznali, že sme v jadre duše hlboko nešťastní, no tohto okamihu vyjavenia našej prázdnoty a biedy sa desíme. Poznanie vlastnej biedy nás však nemá premôcť, nemá viesť k nejakej pesimistickej rezignácii, ale má byť podľa oboch mysliteľov prvým krokom na ceste k duchovnému zdraviu a skutočnému šťastiu, pretože, ako argumentuje Kierkegaard, len uvedomenie si vlastného zúfalstva nás môže viesť k jeho prekonaniu.⁴⁸ Oba fenomény, rozptýlenie a nuda, tak u oboch autorov môžeme chápať ako štrukturálne prvky neautentickej existencie: existencie, ktorá túži na seba zabudnúť.

Analýzou rozptýlenia Pascal napokon odhaľuje i jeden z najzaujímavejších rozporov ľudskej existencie, ktorý spočíva v tom, že človek paradoxne túži dostať sa nepokojom k pokoju: „Majú [ľudia – doplnil autor] tajný pud, ktorý ich poháňa hľadať rozptýlenie a vonkajšie zamestnanie, a ktorý pochádza z pocitu ustavičnej biedy. Majú ešte iný, neznámy pud, ako pozostatok veľkosti našej prvotnej prirodzenosti, a ten im vraví, že ozajstné šťastie je len v pokoji, a nie v nepokoji; z týchto dvoch protichodných pudov utvára sa v nich zmätený zámer..., ten ich núti, aby nepokojom smerovali k pokoju.“⁴⁹ Čiže Pascal rozoznáva v človeku dve protichodné potreby: prvá z nich má pôvod v padlej, hriešnej prirodzenosti človeka a prejavuje sa ako nenásytná túžba po stále a nových rozptýleniach, druhá z nich má pôvod v pôvodnom, neporušenom stave človeka, a tá nám zase vtlača predstavu, že skutočné šťastie, blaženosť, môžeme nájsť iba v stave pokoja. Pascal zjavne navrhuje, že načúvať by sme mali iba tej druhej, totiž pôvodnej, potrebe v nás. A tak podobne, ako na to neskôr upozornil Arthur Schopenhauer, i Pascal zdôrazňuje, že naháňaním sa za predmetmi našich túžob, ich neprestávajúcim plodením a kŕmením, ku skutočnému šťastiu nikdy nedospejeme.

Existenciálna voľba a argument stávky

Ďalším existenciálnym momentom, v ktorom môžeme objaviť priesečníky myslenia oboch autorov, je ich spoločný dôraz na existenciálnu voľbu, avšak zatiaľ čo u Kierkegaarda nachádzame pojem voľby celkom explicitne a v plne rozvinutej podobe predovšetkým v druhom zväzku jeho najväčšieho diela *Bud' – alebo*, u Pascala sa s ním stretneme zriedkavo a skôr implicitne; predsa však by nemalo ujsť našej pozornosti, že zohráva významnú rolu v prvom kroku jeho slávneho argumentu stávky.

48 Pozri napr. Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 34, 52–53.

49 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 87–88 (frg. 139).

Pascalov argument stávky opisuje pomyselnú situáciu hráča, ktorý stojí pred stávkou o to, či Boh je, alebo nie je, pričom možnou výhrou, ktorá je v hre, je nekonečná blaženosť, a cena, ktorú má hráč vložiť do tejto stávky, je jeho rozum a vôľa, či presnejšie spôsob jeho života a myslenia. Keď bližšie rozložíme Pascalovu argumentáciu, tak môžeme postrehnúť, že pozostáva z dvoch základných krokov.⁵⁰ Prvý z týchto krokov by sme mohli charakterizovať ako existenciálny, pretože vypovedá o neistote a potrebe voľby. Druhý krok by sme mohli nazvať krokom chytrosti, tento krok totiž vychádza z predpokladu človeka ako rozumného egoistu, teda človeka, ktorý si stráži primárne svoje vlastné záujmy a vyberá si k tomuto cieľu rozumné prostriedky. Podľa Pascalovej argumentácie rozumný človek by vždy volil stávku na Boha, pretože tam, kde je v hre výhra nekonečná (t. j. nekonečná blaženosť nekonečného života), a kde niet nekonečných možností prehry proti čomu len jednej možnosti výhry, tam nemáme váhať, do stávky treba dať všetko.⁵¹ Zatiaľ čo pre tento chytrácky druhý krok by sme u Kierkegaarda nenašli paralelu, obdoba prvého z nich hrá kľúčovú rolu v jeho diele, preto sa pri ňom bližšie zastavíme.

Samotnú existenciálnu časť argumentu stávky by sme ešte ďalej mohli rozložiť na dva základné prvky: na jednej strane obsahuje to, čo Kierkegaard neskôr v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* charakterizoval výrazom „objektívna neistota“ a na strane druhej vypovedá o nevyhnutnosti voľby. Pascal vraví: „Boh je, alebo nie je. Kam sa však prikloníme? Rozum nám tu nič nerozrieši.“⁵² Rozum, ktorého závery sa spájajú s objektivitou, pretože sa vyznačujú všeobecnou platnosťou, v tejto otázke podľa oboch autorov zlyháva. Objektívne vzaté, nie je teda isté, či Boh je, alebo nie je; v tejto otázke sa nemôžeme podľa Pascala a Kierkegaarda oprieť o žiaden objektívne platný argument, ktorý by tým zaväzoval všetkých, aby jeho záver prijali. To znamená, že v tejto voľbe musíme podstúpiť riziko. Objektívna neistota je v očiach Kierkegaarda základnou podmienkou našej voľby, a tým i našej existencie, pretože jej vskutku prepožičiava slobodu. Ak by totiž odpoveď na tie najvyššie otázky existencie bola prístupná rozumu, a teda v dosahu objektivitu, tieto odpovede by nás následne všetkých spútalali a viedli by tak koniec-koncov k uniformite v spôsoboch nášho myslenia a existencie.

Po zdôraznení neistoty nášho poznania poukazuje následne Pascal na nevyhnutnosť voľby, keď podotýka: „...staviť sa treba: to nie je dobrovoľné, ste v tom.“⁵³ Tu znova akoby sme počuli Kierkegaarda a neskorších existencia-

50 Ako na to vo svojom článku poukazuje aj český autor Richard Jurečka: Jurečka, R., Pascalův argument sázky. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 4, s. 546.

51 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 123 (frg. 233).

52 Tamže, s. 122 (frg. 233).

53 Tamže.

listov, ktorí svorne hovoria, aby sme voľne parafrázovali J. P. Sartra, o našej odsúdenosti na voľbu:⁵⁴ pretože i zdráhanie sa voľiť je, videné ich optikou, voľbou. Hoci sa Kierkegaard venuje pojmu voľby najobširnejšie v druhej, etickej, časti knihy *Bud' – alebo*, vypovedá v nej skôr o tzv. autentickej voľbe, o voľbe, ktorou sa vymaňujeme z pút bezprostrednosti charakteristickej pre najnižšie, estetické štádium života, aby sme tým určili ústredný zmysel našej existencie a formovali obsah našej osobnosti v etickom štádiu. Voľbu ako esenciálnu črtu našej existencie nájdeme rozpracovanú skôr v iných jeho dielach, niekde viac explicitne, niekde viac implicitne. Nevyhnutnosť voľby musí vychádzať nielen z predpokladu slobody, ale aj z predpokladu dynamickej a temporálnej povahy našej existencie.

Čím sa vlastne vyznačuje *existencia* – tento kľúčový pojem Kierkegaardovej filozofie a existencializmu 20. storočia, ktorý práve Kierkegaard prvýkrát vymedzil pre konkrétne individuálne ľudské bytie? Existencia – ako opakovane vo svojom kľúčovom filozofickom diele *Uzatvárajúci nevedecký dodatok* prízvukuje Kierkegaard – „je neustály proces stávania sa“.⁵⁵ Existencia sama, t. j. akt existovania, je takto „nekonečným snažením“, neustávajúcim pohybom; presnejšie povedané: existencia je aktom voľby, permanentným aktom rozhodnutia, ktorý nepozná žiadny odpočinok, žiadnu pauzu v toku bytia. Tento pohľad na ľudskú existenciu, na existujúceho ducha, Kierkegaard rozvíja aj v *Chorobe na smrť*, kde môžeme napríklad čítať: „V živote ducha nejestvuje pokojný stav (vlastne nijaký stav, všetko je totiž aktualita).“⁵⁶ Na dynamickú povahu ľudskej existencie poukazuje i sám Pascal, ktorý vraví, že prirodzenosť človeka spočíva v pohybe, kým úplný pokoj môžeme nájsť len v smrti.⁵⁷ U Kierkegaarda zo samotnej povahy našej existencie ako neustáleho procesu stávania sa vyplýva napokon neistota všetkého pozemského života.⁵⁸ Ako sme už vyššie naznačili, neistotu ako základné vymedzenie situácie ľudskej existencie akcentuje taktiež Pascal.⁵⁹

V jednej zo svojich náboženských rozpráv nazvanej „Čomu sa naučíme od poľných lalií a nebeského vtáctva“⁶⁰ sa Kierkegaard vracia k tematike voľby, tentokrát už otvorene so zreteľom na otázku Boha. Úvahy v tomto diele sa

54 Pre upresnenie: Sartre vo svojej slávnej, na pohľad paradoxnej, formulácii prehlásil: „Človek je odsúdený na slobodu.“ Sartre, J. P., *Existencializmus je humanizmus*. Prel. J. Švantner. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1997, s. 28.

55 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 75.

56 Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 107.

57 Pozri Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 83 (frg. 129).

58 Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, c. d., s. 79.

59 Napríklad vo frg. 194 môžeme čítať: „Hľa, takýto je môj stav, samá slabosť, samá neistota.“ Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 105.

60 Pre upresnenie: Ide o druhú rozpravu z jeho otvorene nábožensky ladeného diela *Vzdelávajúce rozpravy v rozličnom duchu* (1847).

tak ešte väčšmi ponášajú na tie Pascalove z pasáží o potrebe stávky: „Voľba – to je naozaj slávny poklad, ale nie je určený na to, aby bol zakopaný a skrytý, pretože nevyužitá voľba je horšia než nič, je pascou, v ktorej človek uviazol ako otrok, ktorý sa nestal slobodným – svojou voľbou. Je to dobro, ktorého sa nikdy nezabavíš, zostáva s tebou, a to, pokiaľ ho nevyužiješ, ako prekliatie. Voľba, nie medzi červenou a zelenou, nie medzi striebrom a zlatom – to nie, ide o voľbu medzi Bohom a svetom.“⁶¹ Na tomto mieste tak Kierkegaard argumentuje podobne ako Pascal, že pokiaľ čelíme otázke Boha, nemôžeme odpovedať indiferenciou, ktorá je len akýmsi pokusom o únik pred touto voľbou. Najmä vo svojom druhom období tvorby, keď zavádza pojem pohoršenia ako protikladu viery, Kierkegaard upozorňuje, že indiferentnosť vo vzťahu voči Bohu je tiež len jednou z foriem pohoršenia, aj keď tou najnižšou a najmenej intenzívnou formou, pretože o Bohu, o Kristovi a „o kresťanstve bezpodmienečne platí: buď – alebo“,⁶² tretia možnosť je tu kategoricky vylúčená. Preto nevolíť v otázke Boha vskutku znamená to isté, čo volíť svet.⁶³

K voľbe, ktorá nás má doviesť k viere, nemáme podľa Kierkegaarda, ale i podľa Pascala byť vedení dôvodmi rozumu, ktoré napokon voľbu rušia (pretože anulujú možnosť pohoršenia), ale dôvodmi srdca, ktoré ju zachovávajú. Ako sa vo svojom azda najslávnejšom fragmente vyslovuje Pascal: „Srdce má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná.“⁶⁴ A v podobnom duchu sa vyjadruje i Kierkegaard vo svojom zásadnom kresťanskom spise *Cvičenie v kresťanstve* (1850): „Až vo voľbe sa srdce prejaví – a Kristus prišiel na svet práve preto, aby odhalil myšlienky srdca, či človek chce uveriť, alebo sa pohoršiť.“⁶⁵ Pascal v otázke Boha stavia srdce ponad rozum: „Viera je v srdci a núti povedať nie *scio* (viem), ale *credo* (verím).“⁶⁶ Uprednostňovanie srdca pred rozumom značí uprednostňovanie citu a vôle pred poznaním, čiže praktickej stránky človeka pred jeho teoretickou stránkou. V tomto bode nachádza Kierkegaard u Pascala duchovnú spriaznenosť;⁶⁷ pre Kierkegaarda je podobne ako pre Pascala dôležitejšie to, *ako* existujem, a nie to, *čo* myslím alebo poznávam.

Na mieste je však potom otázka, prečo teda Pascal argumentuje aj druhým chytráckym krokom, ktorý mieri na racionálny egoizmus ukrytý v každom z nás. Na jednej strane tu treba vziať do úvahy adresáta týchto úvah, ako

61 Kierkegaard, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Prel. H. V. Hong – E. H. Hong. Princeton, Princeton University Press 1993, s. 206.

62 Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Sudťe sami!*, c. d., s. 148.

63 Pozri Kierkegaard, S., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, c. d., s. 206–207.

64 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 137 (frg. 277).

65 Kierkegaard, S., *Nácvik křesťanství – Sudťe sami!*, c. d., s. 64.

66 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 130 (frg. 248).

67 Pozri Soren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 420.

to navrhuje napríklad R. Jurečka.⁶⁸ Pascal sa týmto krokom obracia na ľudí myslou bystrých, ale skeptických a ľahostajných k najvyšším otázkam, a totiž na ten typ intelektuálov, s ktorými sa vo svojom svetskom období osobne stretal a s ktorými nielen viedol dialóg, ale aj vášnivo sa zapájal do hazardných hier, teda ľudí, ktorých ovládla dobová móda libertínskeho ducha. Inak povedané, tým adresátom jeho argumentu stávky je typ ľudí, ktorý sa k ničomu hlbšie nedokáže viazať a ktorý má srdce akoby uzavreté pre otázky viery. A Pascal si takpovediac zaumienil, že ich prechytráči svojimi matematicky podkutými argumentmi, tým, že zapôsobí na ich sebalásku – i v tomto jeho zámere by sme znova mohli odhaliť istú paralelu s Kierkegaardovou stratégiou, ktorá sa zakladá na metóde vkladať čitateľa do pravdy.

Na strane druhej by sme mali zohľadniť to, že Pascal tu ocividne nepracuje len s jedným modelom racionality, ale s dvomi: teoretickým a praktickým; inak by si predsa sám evidentne protirečil, dokonca v rámci jedného fragmentu. Vo vzťahu k teoretickému rozumu si Pascal rozumie s Kierkegaardom, rozum podľa oboch z nich nijako nie je schopný poznať, či Boh je, alebo nie je. Prirodzene, túto otázku nie je schopný rozriešiť ani praktický rozum, ale ten na to ani nie je určený. Praktický rozum má organizovať našu vôľu, rozhoduje, ktoré konanie je rozumné a ktoré nie. Ak praktický rozum nie je koncipovaný deontologicky, a to buď autonómne ako u Kanta, alebo heteronómne ako v etickej teórii božských prikázaní, ale utilitárne, ako je tomu, priznajme si, u väčšiny z nás, potom jeho prvoradou úlohou je prosperita, sledovanie svojho vlastného záujmu, teda šťastia. Praktický rozum hľadá vhodné prostriedky na naplnenie tohto cieľa, a tie, ktoré rozpoznáva ako primerané tomuto cieľu, nazýva rozumnými a tie, ktoré k tomuto cieľu nevedú, nazýva nerozumnými.

Tento utilitárny kalkul, s ktorým Pascal ráta pri druhom kroku stávky, vychádza teda z predpokladu racionálneho egoizmu. Preto vskutku nie je protirečením, napriek tomu, že na prvý pohľad sa to tak môže javiť, keď Pascal najprv tvrdí, že rozum v otázke Boha nemôže nič rozhodnúť, aby nás vzápätí presviedčal, že stávka na Boha je rozumná voľba.

Záverom

Vo svojom článku som sa zamerlal na spoločné prieniky medzi B. Pascalom a S. Kierkegaardom, pričom som zvlášť zdôraznil tie momenty, ktoré podčiarkujú existenciálny charakter ich uvažovania o človeku. K záveru hlavného textu sme dospeli k druhej časti Pascalovej argumentácie o potrebe stávky. V tomto bode sa však už Pascalove a Kierkegaardove cesty zásadne rozchádzajú. Kierkegaard nemá žiaden záujem čitateľa presviedčať, že veriť

je pre človeka prospešné a rozumné, naopak, veľmi živo vyobrazuje, aká neistá, úzka a trnistá cesta to je, a že od človeka dokonca požaduje suspendovanie jeho rozumu a múdrosti: „...veriť totiž znamená stratiť rozum, aby človek získal Boha.“⁶⁹ A hoci Pascal vo vzťahu človeka k Bohu stavia do popredia srdce, jeho argument stávky je dôkazom toho, že si nie vždy vystačí len s apelom na srdce, ale chce sa zapáčiť, aspoň čiastočne, aj rozumu. No pokým druhým krokom argumentu stávky Pascal apeloval len na utilitárny kalkul praktického rozumu, iné fragmenty jeho *Myšlienok* dosvedčujú, že sa v istej miere snažil osloviť aj kognitívnu stránku ľudského rozumu, t. j. rozum teoretický.

Práve k tomu smeruje jedna z dvoch Kierkegaardových kritických poznámok k Pascalovi z jeho denníkov.⁷⁰ Pascal sa napriek svojmu dôrazu na limity a neschopnosť rozumu zodpovedať metafyzické a náboženské otázky, napriek svojej úpornej snahe pokoriť rozum a podriadiť ho viere, na viacerých miestach *Myšlienok* pokúša kresťanstvo pred rozumom obhájiť. Ukazuje sa tak, že Pascal vo svojom kritickom ťažení proti rozumu a jeho schopnosti porozumieť tajomstvám viery rozhodne nebol taký dôsledný a radikálny ako Kierkegaard, ktorý otvorene prehlasoval, že ústredný predmet kresťanskej viery, t. j. Božie vtelenie v Kristovi, je celkom v rozpore s rozumom, že je dokonca pre rozum „absolútnym paradoxom“, pretože je „zvečnením historickej a zhistorizovaním večnosti“.⁷¹ Naopak, Pascal sa nás snaží presvedčiť, že v podstate „náboženstvo nie je proti rozumu“.⁷²

Pozorný čitateľ určite nemôže prehliadnuť, že viaceré Pascalove fragmenty si však v tejto téme navzájom dokonca protirečia. Zdá sa, akoby sa sám Pascal niekedy nevedel rozhodnúť, nakoľko môže pokoriť pyšný rozum, aby tým čitateľa veľmi nepohoršil a od kresťanstva neodradil. Na druhej strane, na obranu Pascalovu by sme túto nekonzistentnosť mohli pripísať aspoň čiastočne faktu, že v jeho *Myšlienkach* máme pred sebou len rozpracovaný a nezavršený, a tým i neuhladený, neusporiadaný či miestami i kontradiktorný text, zachytávajúci mnohé jeho myšlienky v procese zrodu a formulácie.

Navzdory Kierkegaardovým výhradám voči Pascalovmu riešeniu vzťahu rozumu a viery musím na záver zopakovať, že Kierkegaard čítal jeho dielo s nadšením a že v ňom nachádzal spriazneného ducha, o čom svedčí aj to, že veľká väčšina jeho poznámok o Pascalovi je mu pozitívne naklonená. Dokonca si trúfam tvrdiť, že neskorý Kierkegaard hľadal v samotnom Pascalovi, Pascalovi ako osobe, inšpiráciu pre svoj radikalizovaný koncept auten-

69 Kierkegaard, S., *Choroba na smrť*, c. d., s. 46.

70 Pozri Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Vol. 3, c. d., s. 423–424.

71 Kierkegaard, S., *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Prel. M. Mikulová Thulstrupová. Olomouc, Votobia 1997, s. 74.

72 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 101 (frg. 187).

tickej kresťanskej existencie ako existencie asketicky „odumierajúcej svetu“, čo možno vyčítať aj z toho, že rovnako horlivo sa zaujímal nielen o jeho myslenie, ale aj o jeho život. Tento pohľad napokon nepriamo podporuje jeden z jeho denníkových záznamov, kde sa Kierkegaard sťažuje na to, že dnes pastori a profesori často používajú a preberajú jednotlivé Pascalove myšlienky, no nik z nich nemá skutočný záujem o inšpirovanie sa jeho osobnými kvalitami, o osvojovanie si ústredných aspektov jeho života, čím mal Kierkegaard na mysli predovšetkým Pascalovu úprimnú, vrúcnu zbožnosť a prísny asketizmus.⁷³

73 Pozri *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 1. Prel. a ed. H. V. Hong – E. H. Hong. Bloomington–London, Indiana University Press 1967, s. 69.