

Guardiniho dvojznačný postoj ku Kierkegaardovi pri interpretácii Pascala

Peter Šajda

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita, Trnava

peter.sajda@truni.sk

Abstract:

Guardini's Ambiguous Position towards Kierkegaard in the Interpretation of Pascal

In the article, I analyze the representation of Blaise Pascal's thinking that was presented by the German philosopher and theologian Romano Guardini. This author explored Pascal's philosophy in the 1920s and 1930s when Germany experienced a large wave of interest in Kierkegaard's thinking, known as the "Kierkegaard Renaissance." Guardini participated actively in this renaissance but was strongly opposed to using Kierkegaard's philosophy as an interpretative key for reading Pascal. He was concerned that the fashionable philosophy of Kierkegaard would overshadow Pascal's intellectual originality. I will try to demonstrate that Guardini did not entirely succeed in resisting the temptation of following popular trends and himself used Kierkegaardian concepts and topics when discussing Pascal's thought. Thus we encounter in his works a specific image of Pascal that reflects in great measure contemporary intellectual tendencies.

Keywords: philosophy of religion, philosophy of existence, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Romano Guardini

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.s3.56>

V príspevku sa sústredím na obraz francúzskeho filozofa Blaisa Pascala a jeho filozofie, ktorý vo svojich dielach predstavil nemecký mysliteľ Romano Guardini. Tento autor, ktorého práce vyšli aj u nás, sa zaoberal Pascalovou filozofiou v 20. a 30. rokoch 20. storočia, keď sa v Nemecku rozvinul fenomén známy ako *kierkegaardovská renesancia*. Bola to veľká vlna záujmu o Kierkegaardovo myslenie v germanofónnej filozofii, teológii, psychológii a literatúre. Guardini sa na tejto renesancii aktívne podieľal, no zásadne odmietal, aby sa Kierkegaardova filozofia používala ako interpretačný kľúč pri čítaní Pascala. Nesúhlasil s tým, aby módna Kierkegaardova filozofia zatienila Pascalovu ideovú originalitu. Tiež sa staval skepticky k projektu generickej

filozofie existencie, v ktorej by došlo k fúzii Pascalových a Kierkegaardových myšlienkových podnetov. Pokúsim sa demonštrovať, že Guardinimu sa nepodarilo úplne odolať pokušeniu nasledovať módne trendy a sám použil kierkegaardovské dôrazy a pojmy pri rozbere Pascalovho myslenia. Urobil tak pri opise *kinetických dôkazov Božej existencie*, ktoré podľa neho priniesli Pascal i Kierkegaard. Tieto dôkazy predstavím a poukážem na to, ako Guardini využíva Kierkegaardove pojmy pri interpretácii kinetickej existenciálnej logiky, ktorú prisudzuje Pascalovi.

Kierkegaardovská renesancia, Guardini a Pascal

Pojem kierkegaardovská renesancia zaviedol v roku 1921 evanjelický teológ Werner Elert pri opise aktuálneho diania v nemecky hovoriacej intelektuálnej obci.¹ Tento pojem neskôr prevzali ďalší autori na označenie intelektuálneho fenoménu, ktorý sa rozvinul v rokoch 1909–1945 súbehom rôznych literárnych iniciatív.² V rokoch 1909–1922 vyšla prvá nemecká edícia Kierkegaardových *Zobraných diel* v dvanástich zväzkoch a paralelne s ňou boli publikované ďalšie preklady.³ Nové preklady sprístupnili Kierkegaardovo myslenie dovtedy nevídaným spôsobom pestrej palety mysliteľov. Spomedzi filozofov z nich čerpal Karl Jaspers a po ňom aj Martin Heidegger, čím sa kreovala recepčná línia rámcovo označovaná ako filozofia existencie.⁴ V konfrontácii s ňou sa formovala Buberova recepcia, ktorá spopularizovala Kierkegaarda v prostredí rodiacej sa filozofie dialógu.⁵ Do medzivojnových diskusií o Kierkegaardovi sa zapojili aj predstavitelia dialektickej teológie, predovšetkým

1 Elert, W., *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. München, Beck 1921, s. 430–434.

2 Diem, H., Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance. *Zwischen den Zeiten*, 10, 1932, No. 3, s. 216–248; Brecht, F. J., Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrzehnt. *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 25, 1931, s. 5–35; Congar, Y., Kierkegaard. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1933, No. 3, s. 551; Congar, Y., L'Actualité de Kierkegaard. *La Vie Intellectuelle*, 32, 1934, No. 1, s. 9–10. K datovaniu a priebehu kierkegaardovskej renesancie pozri Šajda, P., *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava, Premedia 2016, s. 13–47.

3 Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, zv. 1–12. Prel. a vyd. H. Gottsched – Ch. Schrempf. Jena, Diederichs 1909–1922. Dôležitým prekladateľom Kierkegaardových denníkov bol Theodor Haecker.

4 Komplexnú analýzu Jaspersovej a Heideggerovej recepcie možno nájsť v týchto dielach: Czako, I., Karl Jaspers. A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 9). Aldershot, Ashgate 2011, s. 155–197; Thonhauser, G., *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin–Boston, De Gruyter 2016.

5 Buber sa kriticky vyrovnáva s Kierkegaardovou filozofiou napr. v dielach *Ja a Ty* (1923), *Otázka jedincovi* (1936), *Problém člověka* (1947) a *Temnota Božia* (1953).

Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann a Friedrich Gogarten. Produktívny diskurz o Kierkegaardovej filozofii sa rozprúdil v prostredí neomarxizmu a frankfurtskej školy vďaka dielam Theodora W. Adorna, Siegfrieda Kraucaera a Waltera Benjamina.⁶ Z nášho pohľadu je najpodstatnejšia recepcia Kierkegaardovho myslenia v Hochlandskom kruhu, teda v skupine prevažne katolíckych autorov okolo časopisu *Hochland*. V nej sa reflexii Kierkegaardovej filozofie venovali napríklad Theodor Haecker, Alois Dempf, Peter Wust a Romano Guardini.⁷

Guardiniho diferencované vyrovnávanie sa s Kierkegaardovým myslením prebiehalo kontinuálne viac než štyri desaťročia a týkalo sa ústredných tém jeho vlastného intelektuálneho projektu. V období kierkegaardovskej renesancie došlo k zaujímavému súbehu jeho reflexie Kierkegaardovho a Pascalovho myslenia. V roku 1929 Guardini uverejnil esej *Logika a náboženské poznanie*,⁸ v ktorej analyzoval tri logicky kontroverzné prístupy k otázke existencie Boha a ľudskej odpovedi na ňu: Anzelmov ontologický dôkaz, Pascalovu stávku a Kierkegaardovu náuku o absolútnom paradoxe. V roku 1935 túto esej rozšíril a publikoval ako monografiu s názvom *Kresťanské vedomie. Štúdie o Pascalovi*.⁹ O dva roky neskôr napísal úvod k nemeckému prekladu Pascalových *Myšlienok*, v ktorom sa zamerail na literárny štýl a ideové ťažiská obidvoch autorov.¹⁰ Na jednej strane Guardini nachádza u Pascala a Kierkegaarda podobné rysy myslenia: netradičný prístup k otázke Božej existencie, ktorý

-
- 6 K diskusiam, ktoré prebiehali v prostredí dialektickej filozofie a neomarxizmu pozri Schulz, H., Germany and Austria. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's International Reception I. Northern and Western Europe (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 8)*. Aldershot, Ashgate 2009, s. 307–419.
 - 7 Priekopníckym dielom bola Haeckerova kniha *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (1913). Guardini sa zaoberá Kierkegaardovým myslením v mnohých prácach. Okrem tých, na ktoré odkazujem v ďalšom texte, pozri najmä: Guardini, R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1925; Guardini, R., Über Sozialwissenschaft und Ordnung der Personen. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 2, s. 125–150; Guardini, R., Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur. *Die Schildgenossen*, 6, 1926, No. 4, s. 281–315; Guardini, R., Vom Sinn der Schwermut. *Die Schildgenossen*, 8, 1928, s. 103–125. Celkový prehľad Guardiniho recepcie Kierkegaarda poskytuje táto štúdia: Šajda, P., Romano Guardini: Between Actualistic Personalism, Qualitative Dialectic and Kinetic Logic. In: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 10)* III. *Catholic and Jewish Theology*. Farnham, Ashgate 2012, s. 45–74.
 - 8 Guardini, R., Logik und religiöse Erkenntnis. Die drei Versuche: Anselms ontologischer Gottesbeweis; Pascals Argument des Glückspiels; Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes. *Die Schildgenossen*, 9, 1929, s. 179–206.
 - 9 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. Leipzig, Verlag Jakob Hegner 1935. V češtine vyšiel výber z tohto diela: Guardini, R., *Křesťanské vědomí (Studie o Pascalovi)*. Vybral a prel. R. Jurečka. Brno, Dobromysl & Studio Contrast 1998. Vzhľadom na neúplnosť prekladu budem odkazovať na nemecký originál.
 - 10 Guardini, R., Blaise Pascal. Gedanken. Einführung [1937]. In: *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, Bd. 1–4. Mainz–Paderborn, Matthias-Grünwald-Verlag–Schöningh 2000–2003, Bd. 3, s. 150–167.

nenadväzuje na klasickú prirodzenú teológiu, a zameranie na jedinca, jeho rozhodovanie a sebaformáciu. Na druhej strane si Guardini uvedomuje, že Pascala interpretuje v čase, keď vrcholí kierkegaardovská renesancia, preto cíti potrebu vymedziť sa voči tendencii podriaďiť Pascala módnjej vlne a schematicky ho zaradiť do pomyselného prúdu filozofie existencie ako autora, ktorý *avant la lettre* anticipoval neskoršie existenciálne trendy.¹¹ V úvode k Pascalovým *Myšlienkam* preto upozorňuje, že porovnanie Pascala a Kierkegaarda „nemá zájsť príďaleko; lebo týchto mužov oddeľuje celý jeden svet, celý existenciálny svet“.¹² V monografii *Kresťanské vedomie. Štúdie o Pascalovi* dokonca deklaruje, že „musíme urobiť jasné vymedzenie... Je úplne scestné interpretovať Pascala cez prizmu Kierkegaarda.“¹³ Toto vymedzenie vzťahuje aj na autorov kierkegaardovskej renesancie, keď explicitne spomenie dialektickú teológiu.¹⁴ Teda ani sám Kierkegaard, ani jeho teologickí dedičia nemajú viesť naše uvažovanie o Pascalovi a jeho prístupe k otázke Božej existencie.

Pascalova stávka a Kierkegaardova náuka o absolútnom paradoxe

Pascalova stávka je známejšia než Kierkegaardova náuka o absolútnom paradoxe a v dejinách myslenia sa stala predmetom mnohých diskusií a polemík. Dnes predstavuje štandardnú súčasť encyklopedických, učebných a prehľadových publikácií o filozofii náboženstva.¹⁵ Hoci v kontexte pascalovských štúdií prebieha diskusia o tom, koľko verzií stávky sa vyskytuje v Pascalových spisoch – preto by sme azda mali hovoriť skôr o stávkach než stávke¹⁶ –, za východiskový text sa spravidla pokladá paragraf 233 z tretej časti *Myšlienok*.¹⁷ Pascal štylizuje tento niekoľkostranový textový útvar ako virtuálny rozhovor, pričom podobne ako v platónskych dialógoch vzťah dvoch diskutujúcich charakterizuje značná asymetria. Dominantným diskutujúcim je bezmenná

11 Do línie kresťanského existencializmu zaradil Pascala aj Ladislav Hanus v predhovore k slovenskému vydaniu *Myšlienok*. Porov. Hanus, L., Múdrosť Pascalovej „Apológie“. In: Pascal, B., *Myšlienky*. Prel. J. Gonsorčík – L. G. Faguľa – M. Marcelliová. Bratislava, Chronos 1995, s. 22–23.

12 Guardini, R., Blaise Pascal. Gedanken. Einführung [1937], c. d., s. 154. Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú moje vlastné.

13 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 160. Pozri aj Guardiniho kontrapozíciu Pascala a Kierkegaarda v otázke Božieho sebazjavenia v Kristovi. Tamže, s. 168.

14 Tamže, s. 160.

15 Meister, Ch., *Introducing Philosophy of Religion*. London–New York, Routledge 2009, s. 158–160; Runzo, J., *Global Philosophy of Religion. A Short Introduction*. Oxford, Oneworld 2001, s. 193–196; Charlesworth, M., *Philosophy and Religion. From Plato to Postmodernism*. Oxford, Oneworld 2002, s. 94–97; Mawson, T. J., *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford, Clarendon 2005, s. 228–233.

16 Porov. Jordan, J. J., Pascal's Wagers and James's Will to Believe. In: Wainwright, W. J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, Oxford University Press 2005, s. 168–187.

17 Pascal, B., *Myšlienky*, c. d., s. 120–125.

postava, ktorá počas rozhovoru nastoľuje problém existencie Boha, obhajuje stávkou na možnosť, že Boh jestvuje, a podnecuje spoludiskutujúceho, aby si zvolil túto možnosť. Náprotivkom tohto apologétu individuálnej kresťanskej existencie je iná bezmenná postava, pre ktorú nie je ľahké osvojiť si takú existenciu.

Pri opise viery a náboženskej praxe sa Pascalov text pohybuje v dvoch rovinách. Na jednej strane sa dominantný diskutujúci vyjadruje teologicky s odkazom na vlastnú skúsenosť viery. Na druhej strane sa vyjadruje filozoficky, keď sa usiluje komunikačne priblížiť k druhému diskutujúcemu, ktorý nemá takú skúsenosť. V texte je výraznejšie prítomná druhá rovina.

Postava, ktorej Pascal zveril obhajobu zmysluplnosti kresťanskej životnej paradigmy, nenadväzuje na tradíciu dôkazov Božej existencie. Má na to dva hlavné dôvody. Prvým je rešpekt voči Božej transcencii a inakosti. Snaha „uchopiť“ Boha obmedzenými ľudskými pojmami a predstavami je odsúdená na to, aby skôr či neskôr sklzála do redukcionizmu. Filozoficky to vysvetľuje tak, že „[a]k Boh je, je nekonečne nepochopiteľný, lebo nemajúc ani častí, ani hraníc, nemá k nám nijaký vzťah: teda nie sme schopní poznať ani to, čo je, ani to, či je. Keď je to tak, kto sa podoberie rozriešiť túto otázku? Nie sme to my, čo nemáme k nemu nijaký vzťah.“¹⁸ Druhým dôvodom je skutočnosť, že neschopnosť spoludiskutujúceho prijať vieru v Boha nepramení z rozumu, ale z vášní. V sebaformácii sa preto treba zamerať na túto časť osoby, ktorú logické zdôvodňovanie Božej existencie neovplyvňuje: „Snažte sa teda, nie aby ste sa presvedčovali rozmnožovaním dôkazov o Bohu, ale oslabovaním svojich vášní.“¹⁹

Pozícia rozumu je v Pascalovom texte dvojznačná. Postava, ktorá obhajuje náboženskú pozíciu, nie je zástancom metafyzického optimizmu a stavia sa skepticky k možnostiam rozumu preskúmať otázku Boha. Rozum má do činenia s niečím, čo ho nekonečne presahuje, preto je potrebné, aby si jasne uvedomil svoje hranice. V ústrednej otázke, ktorou sa diskutujúci zaoberajú, rozum nevie poskytnúť spoľahlivú odpoveď: „Boh je, alebo nie je.“ Kam sa však prikloníme? Rozum nám tu nič nerozrieši.²⁰ Teoretická bezmocnosť rozumu pri otázke Božej existencie vedie hlavného diskutujúceho k hľadaniu pragmatického riešenia. Navrhne preskúmať, aké možnosti vo vzťahu k otázke existencie Boha vôbec jestvujú, a následne k nim zaujať stanovisko z perspektívy vlastného dobra a vlastnej blaženosti. Pri jednotlivých možnostiach voľby sa má zvážiť *zisk a strata* a človek si má zvoliť to, čo mu prinesie najväčší zisk. Stávka na Boha sa ukazuje ako jednoznačne najlepšia

18 Tamže, s. 121–122.

19 Tamže, s. 124.

20 Tamže, s. 122.

voľba: „Stavme sa, že Boh je, a zvážme zisk a stratu. Uvažujme o týchto dvoch prípadoch: keď vyhráte, vyhráte všetko; keď prehráte, neprehráte nič.“²¹ Tak ako je pozitívny pól tejto stávky maximalizáciou zisku, negatívny pól opáčnej stávky je maximalizáciou straty. Možnosť, že stavíme na to, že Boh nie je, a vyhráme, neprináša nič, čo by kompenzovalo nekonečnú stratu v prípade prehry. Pragmatické uvažovanie hráča sa síce nevyznačuje prehnanou dôverou v rozum pri riešení otázky existencie a povahy Boha, no s ohľadom na možnosti stávky sa ateistický prístup z existenciálnej perspektívy javí ako *nerozumný*.²² Zameranie sa na analýzu ziskov a strát teda nie je proti rozumu, len sa neriadi prirodzeno-teologickými validačnými schémami.

Pragmatická orientácia sa prejavuje aj v nasledujúcej časti textu, v ktorej neveriaci diskutujúci priznáva pretrvávajúcu nevieru a obavu z ďalšej životnej cesty, keby sa stavil v prospech viery. Apologét poukazuje na množstvo pozitívnych plodov náboženskej voľby v jednotlivcovom živote – vernosť, česťnosť, láskavosť či opravdivosť – a s tým súvisiaci odklon od škodlivých životných postojov. Pozitívne následky voľby sa prejavujú už v pozemskom živote, nie až vo večnosti. Apologét zároveň obhajuje „inverzný“ model náboženského obrátenia. Proti rozšírenému názoru, že prijatie náboženských presvedčení predchádza pravidelné vykonávanie náboženských praktík, stavia názor, že je zmysluplné, ak sa pochybujúci jednotlivec hneď sústreďí na pravidelné vykonávanie praktík a tie v ňom upevnia rodiacu sa vieru.²³ Pointou takého prístupu nie je predstierať vieru, ale vytrvať v jej postupnom osvojovaní.

Centrálna časť rozhovoru sa nesie v striktno filozofickom duchu, no v záverečnej časti hlavný diskutujúci prechádza do teologickej roviny, keď poukazuje na rozhodujúcu rolu Božej milosti. Vyzdvihuje pozitívne pôsobenie božskej moci, ktorá vstúpila do jeho života, a jej účinnú prítomnosť praje aj spoludiskutujúcemu. Zdôrazňuje, že spoločné dielo Boha a človeka má nesmierne blahodarný vplyv na život jednotlivca i spoločnosti.²⁴ Celkový odkaz Pascalovho textu spočíva v tom, že sa oplatí stavať na Božiu existenciu a podľa toho aj žiť – v konkrétnom rámci spoločne praktizovaného kresťanského náboženstva.

Kierkegaard formuloval náuku o absolútnom paradoxe takmer dvesto rokov po vzniku Pascalovho textu. Rozpracoval ju v pseudonymnom diele *Filozofické zlomky*, ktoré Guardini považoval za centrum jeho filozofického

21 Tamže, s. 123.

22 Kresťanský protagonista upozorňuje spoludiskutujúceho: „...boli by ste nerozumný, keď ste už prinútený hrať, keby ste nedali do stávky svoj život, aby ste zaň vyhrali tri v hre, kde je rovnaká pravdepodobnosť výhry a prehry. Ale tu je večnosť života a šťastia.“ Tamže, s. 123.

23 Tamže, s. 124–125.

24 Tamže, s. 125.

myslenia.²⁵ V tretej kapitole s názvom *Absolútny paradox* Kierkegaard predkladá zásadnú tézu, že „paradox je vášňou myslenia a mysliteľ bez paradoxu je ako milenec bez vášne: priemerný chlapík“.²⁶ S odkazom na dynamiku vášne v bežnom živote, najmä v oblasti lásky, Kierkegaard tvrdí, že „najvyšším umocnením každej vášne je chcieť svoj vlastný pád, a tak aj najvyššou vášňou rozumu je chcieť kolíziu... ktorá povedie k jeho pádu“.²⁷ Rozumu teda nestačia osvedčené poznatky a operácie, ale plný vášne sa ženie do kolízie s vlastnými hranicami. Táto kolízia sa uskutočňuje vtedy, keď sa myslenie usiluje objaviť niečo, „čo samo myslenie nedokáže myslieť“.²⁸ Kierkegaard tvrdí, že myslenie v paradoxnej vášni naozaj naráža na niečo neznáme, čo nie je ani človek, ani žiadny obsah ľudského poznania. Myslenie kontinuálne kolидуje s týmto neznámym, ktoré sa ukazuje ako neprekročiteľná hranica. Myslenie sa tak dostáva do limitného stavu, v ktorom si paradoxným spôsobom vytvára vzťah k neznámemu. Na jednej strane neznáme preň neexistuje – v tom zmysle, že sa nestáva predmetom jeho poznania. Na druhej strane neznáme existuje, lebo poznanie objavilo svoju hranicu práve vďaka nárazu do neznámeho, s ktorým však nevie vytvoriť pozitívny vzťah. Vášnivé poznanie je v stave neustáleho trápenia, pretože sa ženie vpred v snahe prekročiť dosiahnutú hranicu, čo sa mu však nedarí. Celkovo môžeme povedať, že kolízia s neznámym je úspešná v tom, že myslenie naozaj objavilo niečo, čo nedokáže myslieť, no neúspešná v tom, že opakované narážanie do neznámeho nijakým spôsobom neprekonáva hranicu, ktorá je pred myslenie postavená.

Kierkegaard si následne kladie otázku, či dokážeme pomenovať neznáme, do ktorého myslenie naráža a nevie doň preniknúť. Odpovedá, že keď určenie pohybu nahradíme určením pokoja, môžeme neznáme nazvať *odlišným*, či presnejšie: *absolútne odlišným*.²⁹ Je však odlišným bez poznávacích znakov, keďže poznanie naň nedokáže aplikovať svoje kategórie a kritériá. Vzhľadom na presaknosť *absolútne odlišného* vo vzťahu k svetu ľudí ho Kierkegaard nazýva Bohom, no upozorňuje, že je to len meno, ktoré nepredstavuje vodidlo pre ďalšie poznávanie.

Pointa Kierkegaardovho uvažovania spočíva v tom, že myslenie sa na základe vlastného výkonu môže dostať len po hranicu úplne odlišného, o ktorom napriek určitej blízkosti a vzťahu nevie povedať nič pozitívne. V tomto

25 Guardini, R., Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards. *Hochland*, 24, 1927, No. 7, s. 14; Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 207.

26 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1–28. København, Gads Forlag 1997–2013, zv. 4, s. 242–243. Môj pracovný preklad sa líši od českého prekladu Marie Mikulovej Thulstrupovej (*Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc, Votobia 1997), preto budem uvádzať slovenský preklad a odkazovať na dánsky originál.

27 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 243.

28 Tamže, s. 243.

29 Tamže, s. 249–251.

bode myslenie vyčerpalo svoje možnosti a ďalšie priblíženie človeka k božskej transcencii sa realizuje len vďaka milosti – vďaka aktivite z *druhej strany*. Len sebazjavenie Boha umožňuje ďalší krok na ceste zbližovania Boha a človeka. Toto sebazjavenie obsahuje nielen moment úplnej odlišnosti, ale aj moment podobnosti, pretože Boh sa človeku sám sprístupňuje, čo predstavuje nový prvok, ktorý by samo myslenie nedokázalo vygenerovať. Sebazjavenie Boha však konfrontuje človeka s existenciálnou výzvou, ktorá nemá čisto intelektuálnu povahu. Priblíženie k Bohu vyžaduje kvalitatívne nový čin – skok viery, ktorý je odpoveďou na oslovenie zo strany milosti.³⁰ Kierkegaard odmieta výlučné sústredenie na intelektuálny výkon v súvislosti so vzťahom k Bohu, ktorý sa zjavuje. Problémom takej výlučnosti je uzavretosť voči impulzom, ktoré si rozum sám nevie dať. Receptívny postoj otvorenosti počíta s limitmi myslenia a sebareparáciou jeho vášne, preto nový impulz pre rozvoj vzťahu k Bohu pripúšťa vo forme zjavenia a milosti. Pre myslenie sa tak odкрývajú dosiaľ neprístupné horizonty.

Guardini o prienikoch medzi Pascalom a Kierkegaardom

Guardini poukazuje na skutočnosť, že hoci Pascalova stávka a Kierkegaardova náuka o absolútnom parodoxe vznikli v značne odlišných historicko-ideových kontextoch, vyznačujú sa určitými prienikmi.³¹

Po prvé, obidve úvahy majú zásadne iný ráz než tradičné dôkazy Božej existencie – napríklad kozmologický alebo teleologický. Pravidlá štandardného logického zdôvodňovania hrajú u Pascala a Kierkegaarda len obmedzenú úlohu.³² Nezaujateľ evidenčný prístup je u prvého prekonaný pragmatickou analýzou nákladov a prínosov, u druhého dôrazom na dynamiku vášne a nezaslúžené sebazjavenie absolútne odlišného. Apel na konzistentné logické uvažovanie je tak zasadený do rámca, ktorý počíta aj so sebareparáciou a bezmocnosťou rozumu. V tomto rámci je miesto pre „zlomy v logickom postupe“ a odklon od logickej istoty.³³

Po druhé, obidve úvahy majú axiologický charakter. Ani jeden z autorov nemá ambíciu dokázať existenciu božskej bytosti. Ich spoločnou ambíciou je však dospieť k hodnote, od ktorej všetko závisí – k absolútnej hodnote.³⁴ Uvedomujú si, že ľudskú existenciu preniká „túžba po tejto hodnote“.³⁵ Keďže absolútna hodnota je iného rádu ako ostatné hodnoty, treba sa ňou zaoberať

30 Tamže, s. 248.

31 Guardini identifikuje celkovo šesť prienikov, za centrálné považujem štyri, ktorými sa zaoberám.

32 Guardini, R., *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, c. d., s. 216–217.

33 Tamže, s. 216.

34 Tamže, s. 218–219.

35 Tamže, s. 218.

osobitne – musíme predísť jej zahrnutiu do rebríčka podmienených hodnôt. Medzi nimi a absolútnou hodnotou je priepasť, ktorú obidvaja autori zdôrazňujú.³⁶ Absolútna hodnota však nie je izolovaná, naopak, je plnosťou hodnoty,³⁷ a preto aj fundamentálnym determinantom celkového hodnotového rámca. Z existenciálneho hľadiska umožňuje základnú orientáciu v živote. Axiologický moment sa priamo týka jedinca, ktorý stojí pred výzvou sebaformácie a životných rozhodnutí.

Po tretie, obidva myšlienkové projekty majú „intenzívne dynamický charakter“, pohyb je v nich „rovnako podstatný ako výsledok“.³⁸ Guardini ich označuje ako *kinetické systémy*, keďže motivujú jedinca k tomu, aby vytvoril situáciu, ktorá vyústi do pohybu viery. Prostredníctvom tohto pohybu sa konečný ľudský jedinec približuje k absolútnu. Hybnou silou je eros, ktorý Guardini definuje ako „vôľu k existenciálnemu mysleniu“.³⁹ Na rozdiel od klasických dôkazov Božej existencie východiskom kinetického argumentu nie je podobnosť medzi konečným a absolútnym, ale nepodobnosť, ktorá ich oddeľuje. Kinetické uvažovanie zachováva „negatívnu stránku, ich nesúmerateľnosť“, pričom tento aspekt sa v klasických dôkazoch stráca.⁴⁰ Absolútno je neuchopiteľné, a predsa prítomné. Práve súhra cudzosti a blízkosti absolútna je motiváciou k odvážnemu činu rozhodnutia a existenciálneho pohybu. Potrebný je však kvalitatívne nový pohyb – *skok* založený na osobnej viere.⁴¹

Po štvrté, Pascalov i Kierkegaardov argument je svedectvom ich vlastnej náboženskej vášne a osobnej angažovanosti. Máme tu do činenia nielen s intelektuálnymi štruktúrami, ale aj s autentickými náboženskými aktmi, kondenzovanými osobnými skúsenosťami preklenutia priepasti medzi konečným a absolútnym.⁴² Obidva texty sú *vyznaním*, ktoré oslovuje čitateľa úplne iným spôsobom ako klasický dôkaz: „...čisto teoretický dôkaz necháva chladným toho, kto sa zapojí do jeho uskutočnenia... Tieto ‚dôkazy‘ naopak vzrušujú už pri prvom kroku.“⁴³ Z epistemologického hľadiska je primárnym cieľom obidvoch úvah vysvetliť čitateľovi, ako má konať, aby jeho poznanie bolo správne disponované. Takéto poznanie je súčasťou uskutočnenia existencie.

36 Tamže.

37 Na inom mieste Guardini používa pojem *summum bonum*. Pozri tamže, s. 221.

38 Tamže, s. 219.

39 Tamže, s. 221.

40 Tamže, s. 222.

41 Tamže, s. 220.

42 Tamže, s. 224–228.

43 Tamže, s. 216. Ku Guardiniho klasifikácii Pascalovho a Kierkegaardovho textu ako vyznania treba dodať, že ide o nepriame vyznanie. Pascal komunikuje s čitateľom prostredníctvom bezmennej literárnej postavy, Kierkegaard prostredníctvom pseudonymu Johannes Climacus.

V závere Guardini uvažuje o špecifickom charaktere kinetickej existenciálnej logiky, ktorú nazýva „logikou náboženského výkonu“ alebo „meditatívnou logikou“.⁴⁴ Táto logika ukazuje jedincovi určitý smer a zároveň ho motivuje, aby realizoval rozhodujúci pohyb. Logické zlomy nie sú v týchto argumentoch ničím iným než *systémom* výziev, ktorý upozorňuje na to, že máme do činenia s iným typom logiky, ako je logika klasických dôkazov Božej existencie.⁴⁵

Kierkegaardovské prvky Guardiniho opisu Pascalovej stávky

Hoci Guardini deklaroval úmysel nevťahovať Pascala do kierkegaardovskej renesancie, v spoločnom hodnotení kinetických dôkazov opakovane využíva pojmy a nástroje, ktoré si čitateľská verejnosť jeho doby spájala s Kierkegaardom.

V prvom rade pri opise Pascalovej stávky Guardini nástojí na tom, že nie je napísaná vecne, z teoretického odstupu, ale je „myslená vo vášni“.⁴⁶ Pojmy vášne a vášnivého myslenia sú v centre Kierkegaardových úvah o absolútnom parodoxe a Guardini ich zjavne odtiaľ preberá.

Guardini sa pri reflexii Pascalovho intelektuálneho projektu opakovane opiera o pojem existencie, ktorý bol v období kierkegaardovskej renesancie všeobecne vnímaný ako Kierkegaardov ústredný filozofický prínos. Vo vzťahu k Pascalovej stávke Guardini hovorí o uskutočňovaní existencie, existenciálnom rozhodnutí, apelovaní na existenciálnu vrstvu osobnosti, o kinetickej existenciálnej logike a vôle k existenciálnemu mysleniu.⁴⁷ Obzvlášť zaujímavá je koncepcia existenciálnej dialektiky absolútnosti,⁴⁸ ktorú prisudzuje Pascalovi, lebo tá predstavuje spojenie s ďalším kľúčovým pojmom prevzatým z Kierkegaardovej úvahy vo *Filozofických zlomkoch* – s absolútnom. Pojem absolútna je tu zasadený do špecificky existenciálnych súvislostí, preto k nemu nemožno pristupovať ako k bežne sa vyskytujúcemu filozofickému pojmu. Navyše je previazaný s ďalšími dvoma pojmami, s ktorými vytvára jednoznačne kierkegaardovský rámec.

Prvým z nich je pojem nesúmerateľnosti, ktorý Guardini používa, keď odlišuje Pascalovu stávku od klasických dôkazov Božej existencie. Upozorňuje na to, že kým tie druhé vychádzajú z kontinuity medzi absolútnom a konečnom, Pascalova stávka vychádza z diskontinuity. Pojmom nesúmerateľnosť sa označuje priepasť medzi Bohom a človekom: Boh je sám osebe úplne odlišný, neporovnateľný s človekom, preto v ich prípade niet spoločnej miery.

44 Tamže, s. 232, 234.

45 Tamže, s. 234.

46 Tamže, s. 216.

47 Tamže, s. 216, 221, 231–234.

48 Tamže, s. 219.

Pascalov prístup k božskej transcencii a tajomstvu je podľa Guardiniho komplexnejší než prístup klasických dôkazov práve preto, lebo zachováva negatívny moment nesúmerateľnosti.⁴⁹ So zriedkavým pojmom nesúmerateľnosti sa Guardini stretol práve u Kierkegaarda.⁵⁰

Druhý kierkegaardovský pojem sa objavuje v úvahách, ktoré nadväzujú na reflexiu nesúmerateľnosti. Hoci konečný jedinec prostredníctvom vlastného poznania nevie vytvoriť podmienky pre prekonanie priepasti, ktorá oddeľuje ľudské a božské, z druhej strany vychádza impulz sebazjavenia, v ktorom sa Boh pripodobňuje človeku a umožňuje spojenie. Guardini v tomto opise, ktorý sa týka Pascalovej existenciálnej dialektiky absolútnosti, používa pojem skok viery. Nepredvídateľná situácia, ktorá nastala, umožnila pozitívny kontakt s absolútnom a vytvorila podmienky pre nový kinetický výkon: pohyb, ktorý zohľadňuje kontinuitu i diskontinuitu medzi absolútnom a konečným jedincom. Týmto existenciálnym pohybom je skok, ktorý má zmysel až v situácii, keď existenciálna dialektika absolútnosti získala pozitívny náprotivok. Pojem skok zaviedol Kierkegaard v kapitole *Absolútny paradox* v diele *Filozofické zlomky*.⁵¹

Synergia pojmov *vášeň, vášnivé myslenie, existencia, absolútno, nesúmerateľnosť a skok viery* dáva zmysel pri interpretácii Pascalovej stávky, no zároveň vytvára jednoznačne kierkegaardovský rámec. Pre súdobých čitateľov nebolo zrejme žiadnym prekvapením, že Guardini siahol pri výklade Pascala po módnych existenciálno-filozofických pojmoch. Koniec-koncov už označenie Pascalovho intelektuálneho projektu ako *kinetickej existenciálnej logiky* má kierkegaardovské konotácie. Guardiniho protest proti začleneniu Pascala do prúdu kierkegaardovskej renesancie, na ktorý som poukázal v prvej sekcii príspevku, sa teda minul účinkom aj v jeho vlastnom diele. V paralelnej analýze kinetických dôkazov Božej existencie Guardini neodolal pokušeniu využiť pojmové inštrumentárium existenciálnej vlny. V tomto prípade máme do činenia so špecifickým obrazom Pascala a jeho myslenia, ktorý do značnej miery odráža dobové ideové tendencie.

49 Tamže, s. 222. Guardini používa pojem *Inkommensurabilität* (u Kierkegaarda je to *Incommensurabilitet*). V knihe ho nájdeme na viacerých miestach. Porov. tamže, s. 222, 226.

50 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 264. Kierkegaard pracuje s pojmom nesúmerateľnosti v rôznych dielach. Pozri napr. Kierkegaard, S., *Begrebet Angest*. In: Cappelørn, N. J. (ed.) – et al., *Søren Kierkegaards Skrifter*, c. d., zv. 4, s. 392, s. 400.

51 Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler*, c. d., s. 248.