

Kant's and Kierkegaard's Ethics of Duty

Abstract: The ethics of duty is also called deontology, and Immanuel Kant's ethics is usually cited as a model for deontological moral theory. However, it is often unfairly overlooked that Søren Kierkegaard's existential ethics is also deontological at its core, both in the case of his first ethics (the ethics of choice) and the second ethics (the ethics of love). In this comparative study, I will attempt to capture the convergent and divergent lines of their deontologically constructed ethical theories. The common starting point in the ethical thinking of both philosophers is the principle of duty, which is for them the determining motive for moral action. However, they differ in their conception of the nature and sources of this duty. Among the most fundamental differences in the ethical thinking of both authors, which I will analyze in the study, are their different views on the place of autonomy in ethics and on the relationship between duty and affection. In addition to the principle of duty, the lines of their ethical thinking meet particularly in their fundamental critique of eudaimonism and the elaboration of a consistent ethics of intention.

Keywords: Autonomy, Deontology, Dressed Duty, Eudaimonism, Kant, Kierkegaard, Morality

Abstrakt: Etika povinnosti je nazývaná aj deontológia, pričom zvyčajne za vzor deontologickej morálnej teórie sa kladie etika Immanuela Kanta. Často sa však nespravodlivo prehliada, že existenciálna etika Sorena Kierkegaarda je v jadre taktiež deontologická, a to tak v prípade jeho prvej etiky (etiky voľby), ako aj etiky druhej (etiky lásky). V tejto komparatívnej štúdii sa pokúsím postihnúť konvergentné a divergentné línie ich deontologicky konštruovaných etických teórií. V etickom myslení oboch filozofov je spoločným východiskom princíp povinnosti, ktorý je

pre nich určujúcim motívom morálneho konania. Rozchádzajú sa však v poňatí povahy a zdrojov tejto povinnosti. Medzi najzásadnejšie odlišnosti v etickom myslení oboch autorov, ktoré budem analyzovať v štúdiu, patrí ich rozdielny pohľad na význam a miesto autonómie v etike a na vzťah medzi povinnosťou a náklonnosťou. Okrem princípu povinnosti sa línie ich etického myslenia stretávajú najmä v ich zásadnej kritike eudaimonizmu a vypracovaní dôslednej etiky motívu.

Kľúčové slová: Autonómia, Deontológia, Eudaimonizmus, Kant, Kierkegaard, Moralita, Oblečená povinnosť

Úvod

Takmer zakaždým, keď je predmetom diskusie deontológia, vezme sa za modelový príklad Kantova etika mravnej povinnosti, ktorej základy systematicky predstavil predovšetkým v dvoch etických dielach svojho tzv. kritického obdobia: v *Základoch metafyziky mravov* (1785) a *Kritike praktického rozumu* (1788). V dejinách etického myslenia však nájdeme aj iné, nemenej významné, deontologické etické teórie. Často sa prehliada, že taktiež Kierkegaardova existenciálna etika v sebe obsahuje jasné znaky deontológie. V prípade Kierkegaarda sa však situácia s jednoznačnou interpretáciou jeho etiky viac komplikuje jednak tým, že ako autor s pomocou rôznych pseudonymov využíva svoju metódu nepriamej komunikácie, a tak je v niektorých prípadoch neisté, či možno určitým pseudonymom vyslovené názory považovať za jemu vlastné, a jednak, že u Kierkegaarda možno identifikovať hneď niekoľko rôznych koncepcií etiky. Napokon aj sám Kierkegaard skrývajúci sa za pseudonymom Vigilius Haufniensis v diele *Pojem úzkosti* (1844) rozlišuje dva typy etiky: prvú a druhú.¹ Prvá etika predpokladá univerzálnu ríšu hodnôt, ustanovenú Bohom či božstvom, nejde preto o etiku výlučne a ani eminentne kresťanskú, druhá predpokladá zjavenie a vieru v jej eminentnom, kresťanskom zmysle slova. V prvej tvoria základné protiklady cnosť a vina, v druhej vieru a hriech; prvá spočíva v imanencii, druhá naopak v transcencii. Avšak pri detailnejšom pohľade na Kierkegaardovo dielo sa musí ukázať, že aj toto Haufniensovo rozlíšenie dvoch etík úplne nepostačuje na postihnutie rôznorodosti Kierkegaardových etík naprieč celým jeho dielom. My sa ale v tejto štúdii obmedzíme na toto Hauf-

¹ „Prvá etika predpokladá metafyziku, druhá etika predpokladá dogmatiku“ (Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, s. 24).

niensovo rozlišovanie dvoch etík, pričom za príkladné stelesnenie prvej etiky budeme považovať jeho etiku voľby predstavenú v druhej časti *Bud' – alebo* (1843) a za príklad druhej etiky budeme považovať koncept etiky lásky v jeho diele *Skutky lásky* (1847). Napriek značným rozdielom v Kierkegaardovom etickom učení, ktoré sa líši od diela k dielu, sa ale ukazuje, že jedným z jednotiacich princípov všetkých Kierkegaardových etík je práve tak ako pre Kanta to, že vo sfére morálky je povinnosť určujúcim motívom.

Je nepopierateľné, že Kierkegaardovo myslenie v sebe nesie zreteľné stopy vplyvu a kritického vyrovnávania sa s Kantovou etikou, gnozeológiou a filozofiou náboženstva. Názory, do akej miery bola Kierkegaardova etika ovplyvnená tou Kantovou, sa však veľmi líšia. Z tohto pohľadu je azda prekvapujúce, že meno Immanuela Kanta sa v celom publikovanom diele Sørensa Kierkegaarda explicitne zmieňuje len sedemnásťkrát,² čo je v porovnaní s výskytom priamych referencií na iných mysliteľov (Aristoteles: 55, Hegel: vyše 300) výrazne menej. Táto štúdia však nemá ambíciu predstaviť historicko-filozofické skúmanie vzťahu medzi oboma autormi; jej cieľom preto nie je komplexné zmapovanie rozsahu Kantovho vplyvu na Kierkegaardovo dielo. Svojím zameraním ide o komparatívnu analýzu, ktorej úlohou je identifikovať tie najdôležitejšie konvergentné a divergentné línie v deontologicky konštruovaných etických teóriách Immanuela Kanta a Sørensa Kierkegaarda.

I. Kantova a Kierkegaardova kritika eudaimonizmu

Obaja filozofi, Kant aj Kierkegaard, ešte prv než vo svojich dielach plne rozvinuli svoje deontologické teórie, venovali značný priestor kritike eudaimonistického prístupu v etike a antropológii. Totiž, pokiaľ človek bude žiť v zajatí životného názoru, že ústredným cieľom ľudského života je šťastie či pôžitok, tak nikdy nedospeje k morálnej perspektíve dobra a zla. Na tento jav svorne poukazujú vo svojich dielach Kant i Kierkegaard. Kant predovšetkým tým, že vo svojich kľúčových etických textoch dôsledne vylučuje šťastie ako motivačný horizont v morálnom konaní.³ To, čo zásadne chýba každej životnej orientácii na vlastné šťastie, je to,

² Pozri Green, R. M., 2016. A Debt both Obscure and Enormous. In: Stewart, J., ed. *Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I.: Philosophy*. Abingdon – New York: Routledge, s. 179.

³ To však neznamena, že by podľa Kanta človek pri plnení svojej povinnosti zároveň vždy musel poprieť svoju prirodzenú túžbu po šťastí, ako na to poukazujú Nizhnikov, S.A., Zekrist, R.I., Zhusupova, A., 2014. Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 3(2), s. 45.

čo je základom morálnej hodnoty akéhokoľvek konania: prekonanie vlastného egoizmu. Bez ohľadu na rôzne užitočné dôsledky či ušľachtilé sprievodné motívy nášho konania, ktorými si chceme ospravedlniť naše konanie zamerané primárne na hľadanie vlastného šťastia, vždy takéto konanie sleduje aj vlastný sebecký záujem. Úsilie o vlastné šťastie je totiž vždy tiež úsilím o nakŕmenie vlastného egoizmu.

Kierkegaardov pohľad na eudaimonizmus je v zásade veľmi blízky Kantovmu, hoci z hľadiska formy sa jeho prístup veľmi líši, čo súvisí najmä s jeho literárnym štýlom a využitím tzv. nepriamej metódy komunikácie založenej na hre na skrývačku so pseudonymami. Kierkegaard svoje autorstvo začína tým, že najprv vo svojich pseudonymných spisoch z prvého obdobia tvorby, predovšetkým v *Bud' – alebo a Štádiách na ceste životom* (1845), obsírne líči pôvab rôznych podôb estetického spôsobu života, aby následne v týchto dielach poodhalil, že za týmto, na prvý pohľad príťažlivým, prístupom k životu sa vskutku skrýva stav vážnej duchovnej biedy: zúfalstva.⁴ Životným názorom estetického spôsobu života je z pohľadu Kierkegaarda eudaimonizmus v jeho rôznych podobách.⁵ To značí, že estetická existencia nie je vskutku formovaná kľúčovými kategóriami etiky: dobrom a zlom (hoci tzv. estetik sa nimi môže príležitostne zastrešovať), ale kategóriami príjemného a nepríjemného (teda kategóriami, ktoré i Kant používa na charakteristiku človeka v živote eudaimonisticky orientovaného podľa náklonnosti). A preto dobré z pohľadu estetického je v princípe to, čo nám je príjemné, to, čo nám spôsobuje pôžitok, nech už má ten pôžitok rôznu podobu, počnúc vulgárne hedonisticky poňatou slasťou, skrz krásu, zdravie, zamilovanosť, bohatstvo, moc, spoločenskú česť až po intelektuálny pôžitok „zaujímavosti“. Avšak to „dobré“ z estetického pohľadu, teda to príjemné môže byť pre nás dnes jedno, zajtra druhé, často i celkom protikladné k tomu dnešnému. Estét si však nad tým neláme hlavu, neprekáča mu, že jeho život je vo svetle pravdy plný protirečení.⁶ Ak je totiž dobré definované ako príjemné, tak je vskutku vydané napospas prchavým pocitom, sebeckým záujmom a premenlivým situáciám. Kierkegaard argumentuje, že dobré a zlé nemá u estéta žiadnu stálosť, pretože mu chýba bytostný vzťah k večnosti.⁷ Estét nežije podľa zásad kvalitatívnej dialektiky, preto na rozdiel od etika nerozoznáva absolútnu kvalitatív-

⁴ Pozri Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram, s. 679.

⁵ „Estetická existencia je bytostne vzaté pôžitok...“ (Kierkegaard, S., 2003. *Má literárni činnosť*. Brno: CDK, s. 34).

⁶ Pozri Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 618.

⁷ Estét na rozdiel od etika zakladá svoj život na tom, čo môže byť i nemusí. Ibid., s. 679.

nu protikladnosť medzi dobrým a zlým.⁸ Tieto kategórie sú pre neho tekuté, plastické a egoisticky podmienené pocitom príjemnosti, a tým vo vzťahu k tomuto pocitu druhoradé. Život založený na príjemnom, na pôžitku, na šťastí ako primárnom celi je podobne ako u Kanta aj u Kierkegaarda vnímaný ako sebecky orientovaný, a preto vskutku neschopný morálne hodnotného konania, hoci navonok sa tak môže druhým javiť. V eudaimonizme sa vďaka egoizmu v ňom bytostne obsiahnutom ukrýva pasca inštrumentalizmu vo vzťahu k druhým, t. j. druhí sú nám iba prostriedkom našich vlastných (sebeckých) cieľov a záujmov, druhí sa stávajú len médiom nášho šťastia. Obaja filozofi vnímajú ako podmienku morálneho konania prekonanie prirodzeného egoizmu, a to prekonaním konania založeného na náklonnosti či bezprostrednosti vlastnej estetickému spôsobu života, t. j. „prvotnej bezprostrednosti“ – ako ju pomenúva Kierkegaard.

Kant v *Základoch metafyziky mravov* prichádza s dôležitým argumentom proti celej tradícii eudaimonizmu, kde vysvetľuje, že šťastie nemôže byť skutočným zmyslom ľudského života:

Keby u bytosti, ktorá má rozum a vôľu, bolo skutočným cieľom prírody jej zachovanie, jej *blaho*, jedným slovom, jej *blaženosť*, potom by jej výbavu na to vybrala veľmi zle, keby si za vykonávateľa svojho zámeru zvolila rozum tohto stvorenia. Všetko konanie, ktoré má ono stvorenie s týmto zámerom vykonať, a všetky pravidlá jeho správania by mu totiž oveľa presnejšie predpisovali jeho inštinkty, a onen účel by mohlo oveľa istejšie dosiahnuť nimi, než ako sa to môže stať prostredníctvom rozumu.⁹

Takže ak by účelom nášho života bolo šťastie, potom by sa náš rozum so zreteľom na cieľ ľudskej existencie vskutku ukazoval ako druhoradý a nadbytočný nástroj, pretože lepšie a istejšie by nás k napĺňaniu tohto životného cieľa privádzali naše inštinkty. A preto, ako si správne Kant všima, čím je nejaký človek inteligentnejší, čím kultivovanejší rozum má a súčasne pristupuje k životu so zámerom si ho čo najviac vychutnávať, tým viac sa takýto jedinec vo svojom živote vzdďľuje od pocitov spokojnosti a šťastia. Tento rozpor ho môže napokon viesť až k mizológii: nenávisti k rozumu.¹⁰ Tu sa ukazuje, že pravý účel, zmysel, našej existencie obdarenej rozumom musí byť vyšší a úctyhodnejší než len spočínúť

⁸ Pozri *ibid.*, s. 624–625.

⁹ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, s. 18.

¹⁰ *Ibid.*, s. 19.

v spokojnosti a blaženosti. Pravým účelom praktického rozumu je z pohľadu Kanta vytvárať „*vôľu dobrú osebe*.“¹¹ Kant vzápätí podotýka, že táto vôľa nie je síce jediným a celým dobrom, je však nevyhnutnou podmienkou všetkého ostatného dobra, vrátane mravných cností i túžby po blaženosti. V morálke totiž nejde o to byť šťastným, ale o to byť hodným šťastia, ako hlása Kant v *Kritike praktického rozumu*.¹² Obaja rozoberaní filozofi tak odmietajú nielen považovať šťastie za princíp, ktorým by bolo možné zdôvodniť morálku, ale ho i chápať ako ústredný cieľ ľudskej existencie. Šťastie ako životný cieľ nezodpovedá človeku ako rozumnej bytosti (Kant), ani ako duchovnej bytosti (Kierkegaard).¹³

Kierkegaard v zásade rozoznáva dva základné druhy eudaimonizmu, ako to môžeme vyčítať z nasledujúcej pasáže z *Uzatvárajúceho nevedecského dodatku* (1846), a to priemerný a rozumný:

Všetka svetská múdrosť je v skutočnosti abstrakciou, a len ten najpriemernejší eudaimonizmus nemá žiadnu abstrakciu, ale je pôžitkom z okamihu. V rovnakej miere, v akej je eudaimonizmus chytrý, má v sebe aj abstrakciu; čím viac chytrosti, tým viac abstrakcie. Eudaimonizmus tým nadobúda prchavú podobnosť s etickým a eticko-náboženským a na okamih sa môže zdať, akoby mohli kráčať pospolu. A predsa to tak nie je, pretože prvým krokom etiky je nekonečná abstrakcia, a čo sa stane? Tento krok sa stáva príliš veľkým pre eudaimonizmus, a hoci určitá abstrakcia je chytrnosťou, nekonečná abstrakcia, chápaná eudaimonisticky, je šialenstvom.¹⁴

Priemernému typu eudaimonizmu chýba abstrakcia, čiže dostatočná úroveň reflexie, ktorou by sa jedinec dokázal odpútať od toho, čo ho bezprostredne obklopuje. To však neznamena, že by ten druhý, rozumný typ eudaimonizmu bol vďaka abstrakcii a reflexii schopný prekročiť rámec egoizmu, i ten zostáva naďalej primárne orientovaný na svoje šťastie a spokojnosť, akurát k tomuto cieľu volí rozumnejšie prostriedky ako eudaimonista prvého typu: jeho cieľom je užívať život rozumne. Ako naznačuje citovaný text, druhý typ eudaimonizmu obsahuje v sebe teda istú svetskú múdrosť v podobe rozumnosti. Nejde však o rozumnosť v zmysle Kantovej praktickej racionality, lež v zmysle chytrosti

¹¹ Ibid.

¹² Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 178.

¹³ Pozri napr. Kierkegaard, S., 2018. *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia, s. 33.

¹⁴ Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. Princeton: Princeton University Press, s. 426.

(Klugheit),¹⁵ racionalita tu nestanovuje konečné ciele našej praxe, ale len prostriedky. Kierkegaard podrobuje kritike tento druhý typ i v *Bud' – alebo*, kde ho nazýva epikureizmom, pričom za jeho charakteristický rys považuje „rafinovaný egoizmus.“¹⁶ Jediný rozdiel oproti prvému typu vidí Kierkegaard v tom, že epikureizmus si užíva život reflektovane, nie bezprostredne. Jeho reflexia však nesiahla dostatočne vysoko, aby presiahla ríšu bezprostrednosti (náklonnosti), a tým i egoizmu. Oba typy eudaimonizmu sú rovnako pre oboch autorov v etike neprijateľné a neobhájiteľné, ani cez jeden z týchto typov nie je možné sa dopracovať k morálnej životnej perspektíve dobra a zla.

II. Etika motívu

Kant začína svoje učenie o morálke v prvom zo svojich systematických diel z etiky, v *Základoch metafyziky mravov*, zásadnou otázkou, čo možno považovať za bezpodmienečne dobré, za dobré osebe. V odpovedi na túto otázku sa hneď na úvod tejto útlej knihy kriticky vyrovnáva s tromi veľkými tradíciami etiky: etikou cnosti, eudaimonizmu a konzekvencializmu. Morálna hodnota cnosti, šťastia a výsledného činu je totiž podmienená, ako Kant následne ukazuje, dobrým úmyslom. V kontraste s tradičnou etikou cnosti Kant prehlasuje, že žiadnu z morálnych cností nemôžeme považovať za dobrú nepodmienene. Vezmime do úvahy príkladnú cnosť, ktorú tak veľmi ctili a pestovali starovekí grécki myslitelia, cnosť umiernenosti (*sófrasyné*), to jest schopnosť ovládať svoje afekty a vášne; táto nimi velebená cnosť sa môže v spojitosti so zlou vôľou ukázať ako nemorálna, zvrátená a odsúdeniahodná. Napríklad umiernenosť pri vražde prezrádza chladnokrvnú povahu zločinu, ktorý sa javí už nášmu bežnému mravnému predporozumeniu, čiže predkritickému, intuitívnemu pohľadu určite viac ohavný a trestuhodný než zločin vraždy z náhleho afektu. Tým však Kant v žiadnom prípade nevraví, že cnosti nemajú svoje miesto v morálnom živote, lež to že musia byť podmienené dobrým úmyslom. Teda to, čo môžeme považovať za neobmedzene dobré, je výlučne *dobrá vôľa*. Dobrá vôľa je tiež podmienkou blaženosti, ak má ona mať nejakú morálnu hodnotu.¹⁷ Navyše, ako ďalej Kant argumentuje, dobrá vôľa nie je dobrá tým, čo spôsobuje alebo dosahuje, ale len samotným chcením, t. j. osebe. To znamená, že užitočnosť alebo

¹⁵ Prekladané aj ako prezieravosť; ide o „zručnosť vo voľbe prostriedkov pre svoje vlastné, čo najväčšie blaho...“ (Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 42).

¹⁶ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 646.

¹⁷ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 20.

neužitočnosť činu nič k jeho hodnote nepridáva, ani z nej nič neuberá. Čin je preto morálne posudzovaný podľa motívu, ktorý tvorí vnútornú kvalitu konania, nie podľa následku tohto konania. Treba však zdôrazniť, že dobrá vôľa v Kantovom podaní nie je len nejakým „čírým želaním“ (t. j. pasívnou túžbou), ako si to podaktorí kritici jeho etiky zjednodušene predstavujú, ale vynaložením všetkých prostriedkov, ktoré sú v moci subjektu konania, na dosiahnutie morálneho zámeru.¹⁸ Kladenie dôrazu na motív pri posudzovaní morálnosti činu sa teda ukazuje ako jeden z hlavných znakov deontologickej etiky, tak ako ju formuloval Kant.

Avšak aj Kierkegaardova etika, svojou podstatou taktiež deontologická, je rovnako dôslednou etikou motívu: V tomto mieste sa línie ich etického uvažovania azda najviac prelínajú. Jedným z najzásadnejších a najstabilnejších elementov Kierkegaardovej etiky ako celku je jeho pojem „vnútrajškovosti.“ Akcent na vnútrajškovosť kladie Kierkegaard už vo svojom prvom etickom spise, vo *Wilhelmovej*¹⁹ druhej časti *Bud' – alebo*. Tu Kierkegaard argumentuje, že etické ako všeobecné síce požaduje od človeka, aby sa prejavilo i navonok, pretože ten, kto sa nevie vyjaviť, nemôže ani milovať,²⁰ no zároveň prízvukuje, že „pri etickom... nikdy nejde o vonkajšie, ale o vnútorné.“²¹ Kierkegaardov pojem vnútrajškovosť v podstate označuje vnútorný, duchovný svet jednotlivca, ktorý je v bežnej ľudskej reči obrazne nazývaný aj srdce. Vnútrajškovosť je podľa Kierkegaarda to podstatné, čo je ukryté v nás, vo vnútri, pod povrchom, a čo je zvonku nevnímateľné, teda neprístupné zmyslovému poznaniu a nazeraniu druhých. Vnútrajškovosť je tým miestom existencie človeka, kde dochádza ku všetkým jeho existenciálnym rozhodnutiam: je to jeho pravé, skutočné, hlbinné Ja. Do kontrastu s vnútrajškovosťou kladie Kierkegaard „vonkajškovosť“ – tá predstavuje len vonkajšiu, javovú, zmyslami vnímateľnú stránku Ja. Preto Kierkegaardov Climacus v *Uzavtvárajúcom nevedeckom dodatku* prichádza s tézou: „vnútrajškovosť je pravda.“²² Kierkegaardovo akcentovanie vnútrajškovosti odhaľuje okrem iného jednu z významných črt, ktorú má jeho existenciálna etika spoločnú s Kantovou deontologickou etikou, a to, že v oboch prípadoch ide o dôsledné etiky motívu, pre ktoré pri hodnotení morálnosti činu nie je

¹⁸ Ibid., s. 17.

¹⁹ Sudca Wilhelm je Kierkegaardov reprezentant etického spôsobu života a pseudonymný autor druhej časti *Bud' – alebo*.

²⁰ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 616.

²¹ Ibid., s. 718.

²² Napr. Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ibid., s. 204.

dôležitý výsledok, ale vnútorný motív činu, t. j. úmysel vôle. Kierkegaard dokonca prehlasuje, že je krajne neetické myslieť na následok, pretože to vedie k oslabeniu úsilia vôle a k nemorálnosti; etické je naopak myslieť vždy na úmysel.²³ Pritom podobne ako Kant aj Kierkegaard zdôrazňuje, že vôľa (chcenie) nie je len nejaké číre želanie; napríklad keď jeho etik Wilhelm porovnáva estetický a etický prístup k životu, napomína estetika slovami: „umením nie je želať si, ale chcieť.“²⁴ Inými slovami, nestačí si iba priať, pretože pranie je len iným výrazom pre pasívne očakávanie, ale treba v prvom rade chcieť, pretože až chcenie zodpovedá aktívnej sebadeterminácii. Ako ale poznamenáva Kant, úmysel (ako vnútorná kvalita činu) nie je očiam druhých dostupná. Na tento pohľad následne nadväzuje Kierkegaard, ktorý argumentuje, že úmysel činu sa skrýva vo vnútrajškovosti, pričom vnútrajškovosť druhých nám nie je dostupná – tá je totiž dostupná len im samým a Bohu. Kierkegaard prichádza s myšlienkou, že vnútrajškovosť je principiálne nesúmerateľná s vonkajškovosťou, to znamená, že žiaden vonkajší prejav, akt, čin nejakého jednotlivca nemôže priamo vypovedať o jeho charaktere, o jeho vnútrajškovosti, a teda o jeho pravej etickej realite. Z toho dôvodu nelenže je neprípustné z kresťanského hľadiska morálne posudzovať činy druhého človeka (v zmysle slov z evanjelia: „Nesúďte, aby ste neboli súdení.“²⁵), ale podľa Kierkegarda je to i principiálne nemožné, „pretože etické ako vnútorné nemôže byť nikým zvonku nazerané;“²⁶ preto napríklad „niekto, kto nemá ani halier, môže byť rovnako milosrdný ako človek, ktorý daroval kráľovstvo.“²⁷

Každá etika motívu, ak je v sebe dôsledná, musí napokon dospieť k tomuto záveru, teda že vskutku nejestvuje možnosť posúdiť morálnu hodnotu konania druhého človeka, čo prekvapujúco nevzbudzuje dostatočnú pozornosť pri výklade deontologickej etiky. Zdá sa, že už Kant si tento problém uvedomoval (hoci z neho otvorene nevyvodil podobný záver), keď písal: „ak je reč o morálnej hodnote, nejde o konanie, ktoré vidíme, ale o tie jeho vnútorné princípy, ktoré nevidíme.“²⁸ Ako sme si ukázali vyššie, Kierkegaard v tomto bode ide ešte ďalej, až k bodu, kde otvorene vyhlasuje principiálnu nemožnosť morálneho posudzovania

²³ Porovnaj *ibid.*, s. 135–136, 155.

²⁴ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, *ibid.*, s. 706.

²⁵ Mt 7, 1; tiež Lk 6, 37.

²⁶ Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, *ibid.*, s. 320.

²⁷ *Ibid.*, s. 339.

²⁸ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, *ibid.*, s. 32.

činov a charakterov druhých ľudí. A tak nakoniec jediným adekvátnym objektom morálneho posudzovania je samotný subjekt konania a posudzovania, jeho charakter a jeho činy, a to na základe konfrontácie so svojím vlastným svedomím (resp. s Božím zákonom). Človeku teda náleží možnosť a zároveň povinnosť morálne posudzovať výlučne seba samého.

III. Univerzálnosť povinnosti

Tak Kantovu etiku, ako aj Kierkegaardovu možno považovať za deontologické morálne teórie, pretože povinnosť (δέον: povinnosť, záväzok) zohráva v etickom učení oboch filozofov rozhodujúcu rolu. Morálnu hodnotu má totiž podľa nich len to konanie, ktorého hlavnou vzpruhou je morálna povinnosť. Pojem povinnosti v sebe podľa Kanta obsahuje pojem dobrej vôle, pričom dobrá vôľa je vôľa, ktorá je určená predstavou morálneho zákona. Kant definuje povinnosť slovami: „povinnosť je nevyhnutnosť konať z úcty k zákonu.“²⁹ Prirodzene, Kant na tomto mieste nemá pod nevyhnutnosťou na mysli prírodnú nevyhnutnosť, založenú na kauzalite, lež morálnu, založenú na slobode. Povinnosť teda vyjadruje váhu záväznosti morálneho zákona. Morálny zákon pritom označuje Kant za bezprostredný fakt praktického rozumu, teda považuje ho za niečo, čo je každej rozumnej bytosti zrejmé. Morálny zákon má v jeho učení podobu kategorického, a preto nepodmieneného imperatívu. Kant je presvedčený, že kategorický imperatív je jediným morálnym zákonom praktického rozumu a zároveň postačujúcim kritériom k tomu, aby každá rozumná bytosť bola schopná v akejkoľvek konkrétnej situácii rozoznať, čo je morálne správne od nesprávneho, dobré od zlého.

Kierkegaard pri výklade svojej etiky v druhej, etickej časti *Bud' – alebo* postupuje úplne inak, na rozdiel od Kanta tu Kierkegaard deduktívne nevychádza z prvotného princípu, nezačína pojmom dobrej vôle a ani vskutku neuvádza žiaden konkrétny morálny zákon, len pohľadom zvnútra, z perspektívy eticky existujúceho jedinca, skrz osobnosť a životný názor fiktívnej literárnej postavy sudcu Wilhelma opisuje etický modus existencie a rysuje cestu, ako sa k nemu z prvotného, estetického štádia existencie dopracovať. A predsa i Wilhelmovu etiku, ako Kierkegaardovu príkladnú prvú etiku, možno považovať za model deontologickej etiky. Ako Kierkegaardov Wilhelm tvrdí, zmysel etikov-

²⁹ Ibid., s. 24.

ho života spočíva práve v plnení si svojich povinností.³⁰ Aj v ostatných Kierkegaardových eticky zameraných knihách vystupuje do popredia povinnosť ako určujúci moment pre naše konanie. V *Bázní a chvení* Kierkegaard pod pseudonymom Johannes de Silentio zdôrazňuje, že základom každej morálnej povinnosti je vskutku Božia autorita: „Povinnosť nie je nič iné ako výraz Božej vôle.“³¹ U Kierkegaardovho kľúčového filozofického pseudonymu Johanna Climaca sa v jeho *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* tiež stretne s konceptom povinnosti. Climacus vyhlasuje, že zo stanoviska etiky je starosť o vlastnú existenciu našou najvyššou povinnosťou, čím ale nemá na mysli to, že máme vyvíjať všetko úsilie na boj o prežitie, ale že sa máme stať autenticky existujúcimi jedincami. Jeho kresťanský náprotivok Anti-Climacus v *Chorobe na smrť* (1849) zase hľasa, že našou povinnosťou je stať sa samými sebou a že výraz „musíš“ má byť obsiahnutý v každom náboženskom určení.³² No s najväčším Kierkegaardovým dôrazom na povinnosť sa popri druhej časti *Bud' – alebo* stretne v jeho diele *Skutky lásky*, ktoré publikuje pod vlastným menom; tu predstavuje svoju etiku lásky založenú na novozákonnom učení o láske k blížnemu, pričom za jej charakteristický formálny znak považuje povinnosť, ktorá napokon predurčuje i jej špecifický obsah.

Napriek tomu, že Kierkegaard v *Bud' – alebo* priamo neformuluje žiaden morálny zákon, je zrejmé, že tu postuluje morálny zákon v hlase svedomia: Tajomstvo toho, ako sa má človek zachovať v konkrétnej situácii, je totiž podľa Wilhelma „ukryté vo svedomí.“³³ Skutočnosť, že Kierkegaardov etik Wilhelm vkladá nepísaný morálny zákon do hlasu svedomia, bez toho, aby mal potrebu ho nejako racionálne formulovať, naznačuje, že jeho etika svedomia korešponduje v tomto smere skôr s pozíciou J. G. Fichteho než Kanta. Z pohľadu Wilhelma je totiž našou povinnosťou vždy konať v súlade s naším svedomím.

V tomto bode sa začína črtáť aj ďalší význačný rozdiel medzi Kierkegaardovou a Kantovou deontológiou: U Kierkegaarda sa nestretneme s jasne definovanými normami správania (odvođenými od všeobecnej formulácie mravného zákona), ktoré by nepripúšťali žiadne výnimky – čo býva často nesprávne predstavované ako znak deontologickej etiky vôbec – napríklad, že za žiadnych okolností nie je prípustné klamať, dokonca ani v prípade, že by naša pravdovravnosť vo svojich dôsled-

³⁰ Pozri Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 707–708.

³¹ Kierkegaard, S., 2005. *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, s. 66.

³² Pozri Kierkegaard, S., 2018. *Choroba na smrť*, ibid., s. 130.

³³ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 709.

koch spôsobila vážnu ujmu inému človeku. Kant odmieta priznať právo na tzv. milosrdnú lož, a vo svojom rigorizme ide v tomto smere až do krajných dôsledkov, keď vo svojom článku „O domnelom práve z lásky k ľuďom klamať“ z roku 1797 prízvukuje: „Pravdivosť vo výpovediach, ktorým sa nemožno vyhnúť, je formálna povinnosť človeka voči každému, či už z toho jemu alebo niekomu inému plynie akákoľvek ujma...“³⁴ A na to prichádza s až neľudským argumentom vraha pred dvermi, keď od nás požaduje, aby sme i v takej vyhrotenej situácii, akou by bolo, keby sme pred dvermi nášho domu stretli človeka, ktorý má v úmysle zavraždiť nášho suseda, v žiadnom prípade nezaklamali v odpovedi na otázku, kde sa ukrýva náš sused. Kant argumentuje, žeby sme tým vraj uškodili „ľudstvu vôbec“, pretože v tom momente by sme povýšili klamstvo na morálny zákon pre všetkých, a tým učinili základ všetkého práva a povinností celkom nepoužiteľným.³⁵ S obdobnou rigoróznosťou a neoblomnosťou v morálnych pravidlách či s prehliadaním jedinečnosti a konkrétnosti situácie sa rozhodne v Kierkegaardovej verzii deontologickej etiky nestretneme.

Z pohľadu Kanta i z pohľadu Kierkegaardovho etika Wilhelma je morálka vskutku len jedna, je všeobecne platná, a teda je rovnako platná pre každú ľudskú bytosť. To znamená, že morálka si rovnakou mierou uplatňuje svoje nároky na každého jedného z nás ľudí. Táto univerzálnosť morálky tkvie priamo v základoch etík oboch filozofov. Zákony určujúce pre ľudskú prax sa podľa Kanta musia vyznačovať rovnakou všeobecnosťou ako prírodné zákony. Z tejto požiadavky univerzálnosti Kant napokon vyvodil formálnu podobu morálneho zákona praktického rozumu, podľa ktorého len také konanie, ktoré by sa mohlo stať všeobecným morálnym zákonom, teda zákonom pre všetkých, je morálnym konaním.

Pre Kierkegaarda je natoľko dôležitá kategória univerzálneho pre etické, že ich priam stotožňuje: Etik totiž vo svojom živote „realizuje všeobecné“,³⁶ inými slovami, etik realizuje to, čo je všeobecne ľudské: všeludské hodnoty. Treba podotknúť, že všeobecné obsiahnuté v etike nepotláča ani neprehliada individualitu osobnosti a konkrétnosť situácie, preto Wilhelm vraví, že v etike ide v skutočnosti o jednotu všeobecného a konkrétneho: „Kto k životu pristupuje eticky, vidí všeobecné, a kto žije eticky, vyjadruje vo svojom živote všeobecné, stáva sa vše-

³⁴ Kant, I., 2016. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikoymenth, s. 61.

³⁵ Ibid., s. 61–62.

³⁶ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 710.

obecným človekom nie tým, že odloží konkrétnosť, veď tým by sa nestal ničím, ale tým, že si ju osvojí a prenikne ju všeobecným.“³⁷

Dôraz na kľúčovú rolu, ktorú zohráva všeobecné v etickom, sa u oboch autorov odzrkadľuje aj v ich chápaní rovnosti všetkých ľudí pred morálnym zákonom a v z nej vyplývajúcej univerzálnej rovnosti v prístupe k morálnemu zákonu. Kant zdôrazňuje, že vzhľadom na to, že morálny zákon je apriórnym zákonom praktického rozumu, tak nemôže byť závislý od našej skúsenosti, nadobudnutého vzdelania, výchovy, úrovne chytrosti, inteligencie či sociálnej triedy, a preto „...znalosť toho, čo robiť, a teda aj vedenie o tom prináleží každému človeku, a ... (je) vecou každého, aj toho najobyčajnejšieho človeka.“³⁸ Taktiež sme si podľa neho rovní aj v schopnosti splniť si svoju morálnu povinnosť: „Urobiť zadosť kategorickému príkazu mravnosti je schopný každý...“³⁹ V Kierkegaardovej etike z *Bud' – alebo* postoj analogický Kantovmu konceptu univerzálnej rovnosti vo vzťahu k morálnej povinnosti môžeme vyčítať napríklad z Wilhelmových nasledujúcich slov: „každý človek je človekom všeobecným, to jest, každému človeku je ukázaná cesta, ktorou sa stane všeobecným človekom.“⁴⁰ To implikuje, že každý človek, ak je úprimný sám k sebe, vie rozoznať, čo je jeho morálnou povinnosťou v konkrétnej situácii: stačí sa len poradiť so svojím svedomím. Toto Kierkegaardovo presvedčenie nájdeme aj v ďalších Kierkegaardových dielach, bez ohľadu na použitý pseudonym.

Obom autorom tak patrí veľká poklona za to, že nepodľahli lákavému pokušeniu etického intelektualizmu, ale zdôraznili všeobecnú ľudskosť, rovnosť všetkých ľudí pred morálnym zákonom. Tak Kant ako aj Kierkegaard rázne odmietajú morálny intelektualizmus, dnes tak veľmi rozšírený názor medzi intelektuálmi, ktorý vo svojich dôsledkoch vedie k vedomiu morálnej nadradenosti. Akoby stačilo samo poznanie morálnych teórií, a akoby nás ono samo robilo morálne lepšími! Ani znalosť etických teórií z nás neučiní morálne lepších ľudí, tobôž morálne povýšených: morálka predsa nie je o poznaní, ale o konaní. U oboch autorov postulovaná univerzálna rovnosť, t. j. rovnosť všetkých ľudí bez výnimky vychádza konzistentne z najvyšších morálnych imperatívov, ktoré stoja v základe ich deontologických etík. U Kanta ju môžeme zreteľne vyčítať najmä z jeho formulácie kategorického imperatívu, ktorý nám kladie za povinnosť vnímať bezpodmienečnú a nevyčísliteľnú

³⁷ Ibid., s. 709.

³⁸ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 28.

³⁹ Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 59.

⁴⁰ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 710.

hodnotu, to jest dôstojnosť všetkých ľudí bez rozdielu. U Kierkegaarda ju nájdeme obzvlášť akcentovanú v jeho druhej etike, kde hlása, že kresťanská povinnosť lásky k blížnemu nás musí viesť k bezpodmienečnému rozpoznaníu blížneho v každej ľudskej bytosti.⁴¹

Mohlo by sa zdať, že princíp univerzálneho poznania morálnej povinnosti je v rozpore s vyššie rozvedenou myšlienkou Kierkegaarda, že pre estetika je perspektíva dobra a zla neznáma. Myslím si, že pre udržanie konzistencie výkladu Kierkegaardovej (Wilhelmovej) etiky je možné to interpretovať cez Kierkegaardov pojem transparentnosti. Esteticky žijúci jedinec podľa neho nie je transparentný sám v sebe, a z toho dôvodu je i jeho svedomie zatemnené, nejasné. Až voľbou seba samého a vstupom do etickej sféry, kde sa mu otvorí perspektíva dobra a zla, sa jedincovi jeho svedomie prejasní. V tomto duchu hovorí Kierkegaard o etikovi, že je na rozdiel od estetika transparentný sám v sebe, to značí, že má jasno o tom, kto je, čo chce a kým sa má stať. Keď sa človek zvolí, v každej jednotlivej situácii uvidí všeobecné ako úlohu (povinnosť) pre seba. V prvotnej estetickej existencii bolo jedincovi všeobecné zastrené, pretože mu bolo ľahostajné. Voľba, ktorá existencii otvára bránu do etického štádia, je však výrazom jeho slobody, a preto za ňu nesie zodpovednosť, tak ako nesie principiálnu zodpovednosť za to, ak by sa rozhodol naďalej zotrvať v nezrelom estetickom štádiu existencie, a tým i za stav svojho zatemneného svedomia.

IV. Kierkegaardova kritika (Kantovej) autonómie

Etika oboch autorov je svojou povahou deontologická, založená na princípe povinnosti, avšak v odpovedi na otázku, odkiaľ pochádza morálny zákon, teda čo je zdrojom našej povinnosti, sa zásadne líšia. Kým Kant posväcuje autonómiu ako jedine správne východisko v etike, Kierkegaard je veľkým kritikom autonómie. A tento zásadný rozdiel sa najviac ukazuje pri juxtapozícii Kantovej etiky a Kierkegaardovej druhej etiky: etiky lásky (k blížnemu). Kierkegaardova etika lásky predstavuje osobitý variant deontologickej morálnej teórie božích prikázaní, ako to tvrdí taktiež C. Stephen Evans.⁴² Predsa sa však medzi interpretáciami Kierkegaardovho konceptu lásky nájdú aj autori, ktorí tento výklad spochybňujú alebo nedostatočne reflektujú.⁴³ Kierkegaard však jednak

⁴¹ Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*. Brno: CDK, s. 35.

⁴² Evans, C. S., 2004. *Kierkegaard's Ethic of Love*. New York: Oxford University Press, s. 120–121.

⁴³ Napríklad Ferreira, M. J., 2001. *Love's Grateful Striving. Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press, s. 40–42.

jasne vyhlasuje, že povinnosť je tým hlavným dištinktívnym rysom pravej lásky, lásky k blížnemu ako sebe samému, ktorú chápe ako určujúci morálny zákon. A jednak tvrdí, že táto povinnosť lásky, a tým i odpoveď na základnú etickú otázku, čo máme robiť, nám nie je imanentná, ale je nám daná z moci Boha, čiže základom Kierkegaardovho konceptu lásky je heteronómne, teologické východisko, ktoré predpokladá akt viery.

Kresťanský koncept lásky k blížnemu práve vzhľadom na to, že ide o lásku prikázanú, stavia Kierkegaard do ostrého kontrastu s čisto ľudským, prirodzeným chápaním lásky, založeným na cite, sympatii a náklonnosti. Kierkegaard vyslovuje názor, že pojem prikázanej lásky k blížnemu prekračuje naše ľudské chápanie a myslenie,⁴⁴ čo implikuje, že sa nemohol zrodiť v rozume. A navyše prikázanie lásky ani „v žiadnom ľudskom srdci (samo od seba – pozn. autor) nepovstalo.“⁴⁵ Jeho pôvod teda nemôže byť ľudský. Kierkegaard následne podotýka, že na to, aby nám niekto mohol prikázať milovať, musí mať „božské zmocnenie,“⁴⁶ inak povedané, prikázanie lásky predpokladá existenciu a božskú autoritu autora tejto povinnosti. Pre Kierkegaarda môže byť zadávateľom našej mravnej povinnosti milovať výlučne Boh, lebo nik iný podľa neho nedisponuje takou autoritou.

Podľa Kierkegaarda teda nemôžeme nahliadať na morálny zákon oddelene od toho, kto ten morálny zákon stanovuje, teda od autora povinnosti. A toto sa potvrdzuje aj v jeho prvej etike, veď hneď v úvode Wilhelmových úvah o voľbe, keď opisuje vstup jedinca do etického štádia, poznamenáva: „Keď sa totiž voľba vykoná s celou vnútornosťou osobnosti, jeho bytosť sa vyčíri a on sám dospeje do bezprostredného vzťahu s onou večnou mocou, ktorá všadeprítomne preniká celým bytím.“⁴⁷ Etické je u Kierkegaarda v ustavičnom vzťahu s náboženským (ako vraví iný predstaviteľ prvej etiky: Climacus⁴⁸), nemožno ho teda koncipovať od neho oddelene. Hoci na rozdiel od druhej etiky (etiky lásky k blížnemu) k tomu, aby človek porozumel tomu, čo je jeho povinnosťou, nepotrebuje nejaký heteronómny zásah z vonku (zjavenie či Sv. Písmo), nepotrebuje k tomu nič okrem toho, aby naslúchal svojmu svedomiu, nedokáže si Kierkegaard predstaviť zákon svedomia v úplnej nezávislosti od svojho náboženského základu: „človek by nemal nič na

⁴⁴ Pozri Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*, ibid., s. 22.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 623 (mierne modifikovaný preklad).

⁴⁸ Pozri Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ibid., s. 162.

svedomí, keby nebol Boh, pretože vzťah jedinca k Bohu, boží vzťah, je práve svedomie.⁴⁹ Z pohľadu Kierkegaarda by sa bez náboženského rozmeru váha záväznosti morálneho zákona celkom rozpadla.

Morálna povinnosť sa podľa Kierkegaarda nenachádza mimo Božej vôle, mimo Božskej autority. Ako to jasne preukazuje Kierkegaardov citát z *Báži* a chvenia: „Povinnosť nie je nič iné ako výraz Božej vôle,⁵⁰ teda niet inej morálnej povinnosti, než tej, ktorá je nám uložená na ramená našej zodpovednosti samotným Bohom. V ostrom kontraste s Kierkegaardom nás Kant v predhovore k prvému vydaniu svojho spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* (1793) uisťuje: „Morálka teda nepotrebuje ani ideu inej bytosti nad človekom, aby poznával svoju povinnosť, ani inú pružinu než sám zákon, aby svoju povinnosť plnil... Morálka teda sama pre seba vôbec nepotrebuje náboženstvo...“⁵¹

Navzdory tomu, že v Kierkegaardovej prvej i druhej etike môžeme nájsť viacero príbuzných motívov a azda i podľností voči Kantovej etike, narazíme tu i na významné rozdiely, z ktorých za ten najzásadnejší možno považovať fakt, že v prípade Kierkegaarda ide o heteronómne založenú etiku na rozdiel od tej Kantovej, pre ktorú je autonómia (rozumu) východiskovým princípom, čo vo výsledku znamená, že ide o celkom odlišné etické doktríny. Na tento podstatný rozdiel napokon upozorňuje aj Kierkegaard sám, keď v jednom zo svojich denníkových záznamov podrobuje kritike Kantovu etiku práve z dôvodu jej základného princípu autonómie:

Kant zastával názor, že ľudská bytosť je svojím vlastným zákonom (autonómiou) – to znamená, že sa zaväzuje zákonom, ktorý si sama dala. V skutočnosti, v hlbšom zmysle sa práve takto kladie bezprávie alebo imaginárne konštruovanie... Musí tu byť nejaké obmedzenie, ak má ísť o vážnosť. Ak ja nie som viazaný ničím vyšším ako samým sebou a pritom sa ja mám zaviazť, odkiaľ by som vzal prísnosť ako A, ako ten, kto viaže, ktorú nemám ako B, teda ten, ktorý má byť viazaný, keď A a B sú to isté Ja?⁵²

V citovanej pasáži Kierkegaard odhaľuje paradox autonómie, keď argumentuje, že autonómia v etike musí napokon nevyhnutne vyústiť do ľubovôle, nezákonnosti a straty vážnosti. Na druhej strane Kant sám svoju

⁴⁹ Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*, ibid., s. 98.

⁵⁰ Kierkegaard, S., 2005. *Bázeň a chvenie*, ibid., s. 66.

⁵¹ Kant, I., 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, s. 49.

⁵² Kierkegaard, S., 1967. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vol. 1. HONG, H. V. – HONG, E. H., eds. Bloomington; London: Indiana University Press, s. 76.

etiku nedovádza k žiadnej arbitrárnosti, práve naopak, a preto sa zdá byť na mieste námietka, či Kierkegaard skôr nepodrobuje kritike autonómii v zmysle jenského romantizmu či Sartrovho konceptu radikálnej voľby.⁵³ Nazdávam sa, že Kierkegaardovým cieľom útoku vlastne nebol ani tak celok Kantovej praktickej filozofie ako skôr samotný princíp autonómie, ktorý leží v jej jadre – čím však zároveň Kantovu etiku od základov podkopáva. Autonómia je podľa neho princípom, ktorý sám osebe nemôže dostačovať na vysvetlenie morálneho záväzku. Na druhej strane aj Kierkegaardova etika v sebe obsahuje istý a nezanedbateľný aspekt autonómie, ktorý možno rozpoznať v jeho konceptoch voľby, vášne, viery, subjektivity, slobody či objektívnej neistoty. Vždy však už v sebe obsahuje aj prvok heteronómie, totiž morálnu teonómiu: základom každej našej morálnej povinnosti musí byť Božia vôľa. Výraznou mierou autonómie sa spomedzi Kierkegaardových etických koncepcií vyznačuje najmä etika voľby sudcu Wilhelma, z toho dôvodu je niektorými komentátormi, napríklad A. MacIntyreom,⁵⁴ nesprávne vykladaná ako arbitrárna na spôsob Sartrovej radikálnej voľby. Pri podobných interpretáciách sa predovšetkým prehliada to, že Wilhelmova etika voľby má aj duchovný, náboženský rozmer. Jeho etika (ani žiadna iná z Kierkegaardových etických variácií) nie je mysliteľná mimo vzťahu k Bohu, teda bez vzťahu k božskému základu povinnosti, k božskému pôvodu ľudského svedomia.

Kierkegaard ako kritik autonómie v etike argumentuje, že v morálnom konaní nemôže byť jediniec zákonodarcom i sudcom zároveň. Preto napriek viacerým podobnostiam medzi Kantovou a Wilhelmovou etikou, vďaka čomu ich niektorí komentátori stotožňujú, vyčnievajú v ich juxtapozícii aj zásadné odlišnosti. Ako píše sám Wilhelm v kontraste ku kantovskému a sartrovskému poňatiu autonómnej etiky: Osobnosť „[n]ie je bezzákonná, ani si sama nedáva zákony.“⁵⁵

V. Sformované srdce a oblečená povinnosť

Ďalším bodom divergencie, na ktorom možno demonštrovať jeden z najzásadnejších rozdielov medzi Kierkegaardovou a Kantovou deontológiou, je ich chápanie vzťahu medzi morálnym zákonom a ci-

⁵³ Ako na to poukazuje napríklad Roe Fremstedal: Fremstedal, R., 2020. Søren Kierkegaard's Critique of Eudaimonism and Autonomy. In: Moggach, D. – Mooren, N. – Quante, M., eds. *Perfektionismus der Autonomie*. Paderborn: Wilhelm Fink, s. 301–302.

⁵⁴ Pozri MacIntyre, A., 2004. *Ztráta cnosti*. Praha: Oikoymenh, s. 54–67.

⁵⁵ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 717.

tom, medzi povinnosťou a náklonnosťou. So zásadne odlišným Kierkegaardovým pohľadom na tento vzťah od toho Kantovho sa stretneme v oboch jeho etikách: v etike voľby (v pojme oblečenej povinnosti), ako aj v etike lásky (v pojme sformovaného srdca).

Kierkegaard lásku k blížnemu, ktorú predstavuje ako základný morálny zákon vo svojej druhej etike, nechápe nijak sentimentálne či romanticky, naopak, jeho chápanie lásky ako povinnosti túto dnes tak veľmi rozšírenú, ľahkovážnu a sentimentálnu predstavu o láske úplne rozbíja. V tomto bode by sa mohlo zdať, že Kierkegaardov koncept lásky k blížnemu v podstate zodpovedá Kantovmu pojmu „praktickej lásky“, ktorá v jeho očiach korešponduje s morálnym zákonom praktického rozumu. Samotný Kant totiž vníma rovnako ako Kierkegaard lásku k blížnemu ako jediná lásku, ktorú možno prikázať.⁵⁶ Skutočná láska pre Kierkegaarda takisto prvotne neznamená cit, také poňatie lásky by spadalo do oblasti estetickej, a neprekročilo by tak prah egoizmu.

Ale znamená to vari, že u Kierkegaarda podobne ako u Kanta niet vôbec miesta pre cit v láske k blížnemu? Z toho by ale napokon vyplývalo, že výraz lásky k blížnemu by sme mohli celkom nahradiť bezpodmienečným rešpektom k druhému. Zaiste, tento bezpodmienečný rešpekt k druhému je neodmysliteľnou súčasťou Kierkegaardovho konceptu lásky k blížnemu, no nemožno ho predsa naň plne redukovať. Totiž pri pozornejšom čítaní *Skutkov lásky* nám nemôže uniknúť Kierkegaardov výrok: „Láska je vášen citu.“⁵⁷ Kierkegaardovi je totiž na rozdiel od Kanta cudzí postoj, ktorý kladie do ostrého protikladu rozum a cit, morálnu povinnosť a náklonnosť. Autentická láska (láska k blížnemu) v Kierkegaardovom ponímaní nie je prvotnou bezprostrednosťou, pretože tá náleží do sféry estetického životného postoja, ale je bezprostrednosťou, a teda citovosťou druhotnou, nadobudnutou, ktorej predchádza znekončujúca reflexia a predstava absolútnej povinnosti. I v tomto bode možno pozorovať zásadný rozdiel medzi Kierkegaardovou etikou lásky a Kantovou dôsledne dualistickou etikou; pre Kierkegaarda totiž naše konanie nemusí byť nevyhnutne v rozpore s citom a náklonnosťou, aby ho bolo možné považovať za morálne hodnotné. Takáto interpretácia Kierkegaardovej etiky lásky by bola navyše v rozpore s jedným z najvýznamnejších a najstabilnejších prvkov Kierkegaardovho diela ako celku: s jeho akcentovaním vášne v zmysle zvnútorňovania idey, ideálu či povinnosti ako základného predpokladu autentického životného postoja.

⁵⁶ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 23.

⁵⁷ Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*, ibid., s. 79.

Koncepcia lásky ako druhotnej, nadobudnutej citovosti počínajúcej povinnosťou zároveň implikuje, že láska u Kierkegaarda môže byť chápaná i ako cnosť v zmysle získanej citovej náklonnosti k dobru. A preto napriek faktu, že povinnosť zohráva nielen v Kierkegaardovej etike lásky, ale aj v iných modeloch jeho etiky, ústrednú rolu, netreba ju chápať príliš úzkostlivo a rigorózne na spôsob vyhroteného dualizmu Kantovej deontológie, ktorý v tomto smere ide napokon až do krajnosti.⁵⁸ Hoci explicitne sa s pojmom cnosti v Kierkegaardovom korpuse stretieme pomerne zriedka, i na Kierkegaardovej etike lásky možno demonštrovať, že etika povinnosti nemusí byť nevyhnutne v rozpore s etikou cnosti tak, ako je to zväčša ilustrované. Napríklad už v úvodnej kapitole *Skutkov lásky* interpretujú parabolou z evanjelia o strome a jeho ovocí píše Kierkegaard o láske, že „ak má skutočne priniesť ovocie (t. j. skutky – pozn. autor) a ak má byť poznaná po ovocí, musí najprv utvoriť srdce.“⁵⁹ Vzápätí však upozorňuje na to, že v pravej láske nejde o nejaké prirodzené hnutia ľudského srdca, ale o skutky lásky, ktoré na svet prináša srdce sformované dotykom večnosti. Inými slovami, podobne ako iba zdravý strom môže splodiť zdravé ovocie, predpokladom k tomu, aby láska prinášala zdravé plody v podobe pravých skutkov lásky, je správne sformovanie srdca (vnútrajškovosti, charakteru človeka), a to prostredníctvom „zmeny večnosti“, teda na základe osobného osvojenia si prikázania lásky. Zdá sa teda, že u Kierkegaarda sa etika cnosti ukazuje ako komplementárna k etike povinnosti.

Tento vzájomne komplementárny vzťah medzi povinnosťou a cnosťou sa odhaľuje ešte viac v druhej časti diela *Bud' – alebo*. Veď čo iné než nadobudnutie cnosti ako návyku správne konať označuje Kierkegaardov etický pseudonym, sudca Wilhelm, výrazom „obliecť si povinnosť“?⁶⁰ Podľa Wilhelma si povinnosť musíme osvojiť, internalizovať, urobiť ju súčasťou našej bytosti. Zároveň sa v tomto kontexte nemožno ubrániť dojmu, že Kierkegaard prostredníctvom Wilhelma a jeho konceptu „oblečenej povinnosti“ implicitne podrobuje kritike práve Kantovo chápanie povinnosti, obzvlášť keď poukazuje na to, že hoci je povinnosť

⁵⁸ Najvýraznejšie sa to ukazuje na príklade dobrosrdečného človeka, „ľudomila“, ktorého dobré skutky, „láskavé konanie“, bez nejakých „samolúbnych či sebeckých pohnútok“, Kant pozbavuje akejkolvek morálnej hodnoty iba preto, že vyvierajú z vrúcneho srdca, a teda z citovej náklonnosti k dobru (pozri Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 21–22). Ako s istou dávkou sarkazmu podotýka L. Švihura: „Úprimne dobrosrdečný človek sa tak so sférou vysokej morálky v Kantovej etike míňa“ (Švihura, L., 2021. *Postmoderná morálka a Kantova etika*. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(2), s. 28).

⁵⁹ Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*, ibid., s. 14.

⁶⁰ Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*, ibid., s. 708.

základným pilierom etického spôsobu života, ide o veľmi nedokonalý výraz, ktorý môže naopak slúžiť na zdiskreditovanie etického.⁶¹ K tomu dochádza vtedy, ak sa povinnosť nesprávne chápe ako niečo osobnosti vonkajšie a cudzie. Ako uštipačne poznamenáva Wilhelm: „neviem si predstaviť nešťastnejšiu či utrápenejšiu existenciu, ako keď človek vyčlení povinnosť mimo seba, a pritom sa ju ustavične usiluje realizovať.“⁶² Proti tomuto rýdzo vonkajšiemu poňatiu povinnosti Wilhelm namieta: „Povinnosť totiž nie je príkaz, je to čosi, čo mi prináleží.“⁶³ Povinnosť má teda hlbokú súvislosť s mojou vlastnou osobou, je „výrazom (mojej) najvnútornejšej podstaty.“⁶⁴ Aby sme tento vzťah povinnosti k nášmu najvlastnejšiemu Ja objavili, potrebujeme si povinnosť najprv vnútorne osvojiť: „Iba vtedy, keď si jedinci osvoja a internalizujú povinnosť, vstúpajú do etického štádia existencie.“⁶⁵

Myslím si, že napriek odlišnostiam medzi Kierkegaardovými etikami, môžeme jeho koncept „oblečenej povinnosti“ bez výhrad navliecť i na jeho chápanie lásky ako povinnosti. V etike lásky z pohľadu Kierkegaarda totiž ide o to, aby si jedinec obliekol na seba povinnosť lásky, aby teda sformoval svoje srdce v zmysle večnosti. Touto cestou jedinec nadobudne náklonnosť k dobru, totiž sklon ku konaniu skutkov lásky, i bez toho, že by si túto povinnosť musel neustále vo svojom vedomí sprítomňovať – to značí, že jeho povinnosť už nie je preňho čímsi vonkajším, ale vnútorným, jemu vlastným. Etické z perspektívy Kierkegaarda tak vždy začína povinnosťou, no internalizáciou postupne prechádza v cnosť.

Záver

V predloženej komparatívnej štúdii som sa zamerlal na analýzu konvergentných a divergentných línií deontologicky konštruovaných etických teórií Immanuela Kanta a Sorena Kierkegaarda. V prvom rade som sa pokúsil demonštrovať samotný deontologický charakter ich etík, ktorý mi poslužil ako spoločné východisko pre ich komparáciu. Základným prvkom etických koncepcií oboch filozofov je totiž presvedčenie, že morálna hodnota konania je podmienená povinnosťou. Avšak chápanie povahy

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., s. 709.

⁶³ Ibid., s. 708.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ako túto pasáž interpretuje Azucena Palaviciniová Sánchezová: Palavicini Sánchez, A., 2014. Duty. In: Emmanuel, S. M. – McDonald, W. – Stewart, J., eds. *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 208.

i zdrojov tejto povinnosti sa u nich v mnohom líši.

Medzi najzásadnejšie odlišnosti v etickom myslení oboch autorov patrí ich rozdielny pohľad na význam a miesto autonómie v etike a na vzťah medzi povinnosťou a náklonnosťou. Kým pre Kanta je autonómia základným východiskom jeho etiky a zdrojom morálnej povinnosti, pre Kierkegaarda je autonómia nedostatočná na určenie záväznej morálnej povinnosti, keďže vo svojich dôsledkoch môže viesť až k arbitrárnosti. V prípade oboch Kierkegaardových etík je autorita morálneho zákona konštituovaná heteronómne – má Božský pôvod. V štúdiu som predviedol, že Kierkegaardovo chápanie povinnosti nie je ani zďaleka také rigorózne ako Kantovo, preto sa nazdávam, že jeho deontologickú teóriu možno charakterizovať nielen ako heteronómnu, ale aj ako umiernenú. Totiž na rozdiel od Kanta, ktorý vďaka svojmu vyhrotenému racionalistickému dualizmu vedie deontológiu až ku krajným záverom (prípady ľudomila či argument vraha pred dvermi), Kierkegaard do svojej etiky povinnosti harmonicky zapracováva aj prvky emocionality, cnosti i teleológie.⁶⁶ U Kierkegaarda sa tak oproti Kantovi nenachádza povinnosť v ostrom konflikte s citovosťou; tento aspekt Kierkegaardovej deontologickej etiky som ilustroval na jeho konceptoch „sformovaného srdca“ a „oblečenej povinnosti“. V Kierkegaardovej existenciálnej etike ide o to dať povinnosť do súvislosti s vlastnou existenciou, prostredníctvom osobného osvojenia a internalizácie, aby sa tým stala našou druhou prirodzenosťou, a touto cestou sa napokon rozvinula v našu cnosť, to jest v našu sebaformovaním získanú schopnosť konať svoju morálnu povinnosť bezprostredne i bez jej neustáleho sprítomňovania si vo vedomí.

Napokon sa domnievam, že rozdielne chápanie povahy a zdrojov povinnosti medzi oboma autormi vyviera aj zo skutočnosti, že u Kierkegaarda sa v jeho etike prejavuje hlbšie porozumenie dynamike ľudskej existencie. Zatiaľ čo Kant celú svoju etickú teóriu konštruuje konzistentne čisto neempiricky za pomoci racionálnej dedukcie z východiskového faktu mravného zákona praktického rozumu, Kierkegaard, ktorý síce tiež postihuje základ etického v podstate neempiricky (z metafyzických a náboženských východísk), súčasne zapracováva do svojej konštrukcie etického aj zásadné motívy zo svojej existenciálnej antropológie.

⁶⁶ K poslednému prvku, prvku teleológie v Kierkegaardovej deontologickej etike lásky, ktorá je obsiahnutá v jeho ponímaní lásky nielen ako povinnosti, ale aj ako potreby, pozri moju štúdiu: Petkanič, M., 2022. Kierkegaard's Deontology of Love. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 27(1), s. 215–230. doi: <https://doi.org/10.1515/kierke-2022-0011>.

Bibliografia

- Evans, C. S., 2004. *Kierkegaard's Ethic of Love*. New York: Oxford University Press.
- Ferreira, M. J., 2001. *Love's Grateful Striving. Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press.
- Fremstedal, R., 2020. Søren Kierkegaard's Critique of Eudaimonism and Autonomy. In: Moggach, D. – Mooren, N. – Quante, M., eds. *Perfektionismus der Autonomie*, Paderborn: Wilhelm Fink, s. 291–308.
- Green, R. M., 2016. A Debt both Obscure and Enormous. In: Stewart, J., ed. *Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I.: Philosophy*. Abingdon – New York: Routledge, s. 179–210.
- Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum.
- Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram.
- Kant, I., 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad.
- Kant, I., 2016. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikymen.
- Kierkegaard, S., 1967. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vol. 1*. Hong, H. V. – Hong, E. H., eds. Bloomington; London: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky*. Brno: CDK.
- Kierkegaard, S., 2003. *Má literární činnost*. Brno: CDK.
- Kierkegaard, S., 2005. *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram.
- Kierkegaard, S., 2007. *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram.
- Kierkegaard, S., 2018. *Choroba na smrť*. Bratislava: Premedia.
- MacIntyre, A., 2004. *Ztráta cnosti*. Praha: Oikymen.
- Nizhnikov, S.A., Zekrist, R.I., Zhusupova, A., 2014. Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 3(2), s. 43–48.
- Palavicini Sánchez, A., 2014. Duty. In: Emmanuel, S. M. – McDonald, W. – Stewart, J., eds. *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 207–211.
- Petkanič, M., 2022. Kierkegaard's Deontology of Love. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 27(1), s. 215–230. doi: <https://doi.org/10.1515/kierke-2022-0011>.

Švihura, L., 2021. Postmoderná morálka a Kantova etika. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(2), s. 21–41.

Text vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0661/25 *Existenciálna kritika masy na pozadí existenciálnej analýzy človeka a spoločnosti*.

doc. Mgr. Milan Petkanič, PhD.

Trnava University

Faculty of Philosophy and Arts

Department of Philosophy

Trnava, Slovakia

email: milan.petkanic@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7490-0261