

Univerzita Karlova v Praze  
Pedagogická fakulta  
Katedra občanské výchovy a filozofie

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Problém času v myšlení S. Kierkegaarda  
The Conception of Time in S. Kierkegaard's thinking  
Miroslava Kováčová

Vedoucí práce:	Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.
Studijní program:	Specializace v pedagogice
Studijní obor:	B AJ-ZSV

**2016**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma “Problém času v myšlení S. Kierkegaarda” vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha 1, 15. 4. 2016

.....  
podpis

## Obsah

1	Úvod .....	1
2	Søren Kierkegaard jako předchůdce existencialismu .....	2
3	Pojem času .....	12
	3.1 Čas jako chronos .....	12
	3.2 Čas jako kairos .....	20
4	Tři stadia vnitřního vývoje člověka .....	27
	4.1 Estetické stadium .....	27
	4.2 Etické stadium .....	29
	4.3 Náboženské stadium .....	31
5	Prožívání času v okamžiku .....	35
6	Význam Kierkegaardova pojetí času pro existenciální a fenomenologickou filozofii .....	40
	6.1 Existenciální filozofie .....	40
	6.2 Fenomenologická filozofie .....	42
7	Závěr .....	51
8	Seznam použitých informačních zdrojů .....	55

Ráda bych touto cestou poděkovala paní profesorce, Doc. PhDr. Naděždě Pelcové,  
CSc. za odborné vedení a cenné rady.

Miroslava Kováčová

## **Anotace**

Cílem této bakalářské práce je přiblížit kopecpci času v myšlení S. Kierkegarda jako syntézu věčnosti a časnosti autenticky prožívanou v přítomnosti.

Nejprve je v této práci představen S. Kierkegard jako filosof a předchůdce existencialismu. Jsou zde také nastíněny základní rysy existenciální filozofie a uvedeni někteří hlavní představitelé tohoto směru, blízcí Kierkegardovi.

Druhá kapitolea je věnována problému času obecně. Jsou zde naznačeny dva hlavní přístupy k této problematice, čas ve vědě, “reálný” čas a čas lidský, relativní. Jsou zde také uvedeni nejdůležitější myslitelé a filozofové, kteří se na vypracování těchto koncepcí podíleli. Zdůrazněna je především koncepce lidského času jako kairos.

Ve třetí kapitole jsou vysvětleny tři Kierkegardovy stadia vnitřního vývoje člověka se zřetelem k otázce času.

V následující kapitole se zabývám prožíváním času v okamžiku a popisuji Kierkegardovo pojetí autentického opakování.

Poslední kapitola je věnována odkazu Kierkegardovy filozofie, především jeho koncepce času, jeho následovníkům , existencialistům a fenomenologům.

## **Klíčová slova**

Čas, okamžik, věčnost, časnost, opakování, skok do absurdity.

## **Annotation**

The aim of this Bachelor thesis is to approach the Kierkegaard's conception of time as synthesis of eternity and temporality experienced in the moment.

First of all there is Kierkegaard introduced as a philosopher and a forerunner of existentialism in this thesis. There are also described the main features of existential philosophy and some of the existentialists close to Kierkegaard are briefly introduced.

In the second chapter there is the development of the conception of time explained in general. There are also showed two approaches to the problem of time, the conception of scientific or real time and the conception of human or relative time. There are also mentioned in this chapter the most important thinkers and philosophers who influenced the development of these conceptions of time. I emphasised the conception of the human perception of time as *kairos*.

Then, in the third chapter, there are explained the three stages of inner development of man as seen by Kierkegaard with special emphases on the problem of time.

In the next chapter I deal with the experiencing the time of the moment describing the Kierkegaard's conception of authentic repetition.

The last chapter is devoted to looking into the significance of the Kierkegaard's philosophy, especially his conception of time, for existential and phenomenological philosophy.

## **Keywords**

Time, moment, eternity, temporality, repetition, leap into absurdity.

# 1 Úvod

Cílem této práce je vymezení časového charakteru lidského prožívání ve filozofii dánského filozofa Søreny Kierkegaarda. V této práci jsem použila metodu hermeneutické reflexe. Vycházela jsem z analýzy vybraných textů pramenné literatury, jednotlivé aspekty jsem navzájem srovnávala a zařazovala do vzájemné souvislosti v rámci daného kontextu.

Problém času je v této práci vztažen k specificky lidskému vnímání času, jenž je odrazem autenticity lidské existence. Toto téma pro mě bylo velice inspirativní, neboť je stále živé a dnes je dokonce ještě aktuálnější než dříve.

V Kierkegaardově době se problém autenticity lidské existence teprve začínal projevovat, dnes však velice zesílil. „Davový charakter“ je typickým rysem moderního člověka. Očekává se od něj přizpůsobivost a průbojnost neboli asertivita. Zdá se, jako by ve společnosti docházelo k nivelizaci hodnot, konsenzu na všeobecně přijímaném abstraktním rámci, jenž je považován za jediný „správný a pravdivý“. Prosazuje se zde tzv. vědecký pohled na svět a z něho plynoucí vyzdvižení racionality nad veškeré jiné hodnoty. Tento model umožňuje snadnou manipulaci ze strany systému. V pozadí pak stojí periodicky se opakující boj o moc. Ten je ale skrytý, pokrytecky se ospravedlňuje, a podsouvá ostatním falešné hodnoty. Životní cíle jsou pak velmi často převážně materialistické a konzumní a vnější úspěch je považován za vrchol životního štěstí.

Toto štěstí je však pouze zdánlivé. Ten, kdo si to uvědomuje, bývá často vyčleněný „z davu“. Takový jedinec pak cítí izolaci a nepochopení nebo i úzkost a zoufalství. Mnozí trpí absencí smyslu své existence, aniž by si to uvědomovali přímo. Je to spíše jen neurčitý pocit nespokojenosti, nudy a marnosti.

Tato potřeba hledat v životě hlubší smysl, pochopit co je podstatné a prožívat jej autentičtěji, vedla také mě k tomu, že jsem si vybrala právě Kierkegaarda. Zaujal mě jeho důraz na transcendentální reflexi a z ní plynoucí morální integritu jedince. Také mě překvapilo, jak dalece dokázal Kierkegaard předjímat hlavní problém moderního člověka, jeho vnitřní rozpornost tedy „rozdvojenost“.

Kierkegaard ukázal, jak jsou důležité emoce, „čistota srdce“ a vnitřní záměr, motivace a odhodlání. Ve svém díle vysvětlil, že negativní emoce ohlašují vnitřní nerovnováhu mezi racionální a emocionální stránkou člověka. Strach, úzkost a zoufalství se snaží člověka vyburcovat, aby svůj život změnil. Není to tedy jen zbytečné utrpení. Negativní emoce mají svůj hluboký smysl, pokud je člověk vyslyší. Může se vnitřně „probudit“ a svůj život prožívat plněji. Pocity jsou „vnitřním ukazatelem“ na cestě za sebepoznáním, záporné varují, pozitivní povzbuzují. Jejím pomyslným cílem je vnitřní osvobození a moudrost, toto „světélko v temnotách“.

Problém času pro mě bylo také velice inspirativní téma. Přestože se toto téma zprvu jeví jako značně složité, je také velmi komplexní, a může vést k odhalení nových souvislostí, a přispět tak k hlubšímu prožívání každodenních starostí i radostí, vnášeje tak do života existenciální rozměr a vnitřní smysl.

## 2 Søren Kierkegaard jako předchůdce existencialismu

V této práci bych ráda představila osobitého a podnětného filozofa, i výjimečnou postavu své doby, Sorena Kierkegaard. Ač ovlivnil mnoho pozdějších filozofů, sám se považoval spíše za náboženského myslitele a básníka, nežli filozofa.

Svéhlavý a samotářský, Søren Kierkegaard si vždy hledal vlastní cesty a originální řešení. Byl rebelem a kritikem společnosti, především tehdejšího pojetí křesťanství prostřednictvím církevních institucí. Byl silným introvertem a osamělým pozorovatelem, který se nerad projevuje navenek a raději vyhledává svou samotu. Josef Veselý ho nazval „osamělým chodcem“ a charakterizoval jej takto: *„Prožívat osamělost je snad údělem všech géníů. Jen velmi těžko totiž nalézají cestu do jakéhokoli obecnství.“*<sup>1</sup>

Hlavním předmětem Kierkegaardova zájmu se stává člověk, konkrétní jedinec a jeho cesta ke svobodné a autentické existenci.

---

<sup>1</sup> Veselý, Josef in Kierkegaard, Søren Aabye. *Čistota srdce, aneb, Chtít jen jedno*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1989. 200 s. ISBN 80-7017-036-0, s. 7

*„Søren Kierkegaard je myslitel, kterého ponejprv výrazně začalo zajímat, co to znamená existovat, co je existence, co znamená žít v pravdě a opravdu a svobodně existovat na zemi.“<sup>2</sup>*

Kierkegaard zavedl mnohé základní pojmy vztahující se k existenci člověka, jako například niternost, skok do absurdity, pojem výjimky, pojem opakování, reduplikace, rytíř rezignace, rytíř víry, kámen úrazu nebo absolutní paradox. V této kapitole se zaměřím na postupné vysvětlení těchto pojmů a základních rysů Kierkegaardovy filozofie.

Spojovacím prvkem této práce bude zaměření na problém času. Tento aspekt by měl umožnit jak hlubší pochopení Kierkegaardových myšlenek, tak jejich zařazení do širšího rámce z hlediska vývoje filozofického myšlení.

Vzhledem k tomu, že je Kierkegaard považován společně s Friedrichem Nietzschem za duchovního předchůdce a inspirátora existencialismu, ráda bych nejprve zevrubně načrtla hlavní rysy tohoto filozofického směru.

Existencialismus je filozofický a umělecký směr, vycházející z fenomenologické metodologie. Vznikl po 1. světové válce v Německu a ve Francii. Samotný termín existencialismu se ujal někdy kolem roku 1930. Tento směr se nejvíce rozšířil v meziválečném období a po druhé světové válce. Tehdy to byl módní intelektuální proud odrážející atmosféru doby, kdy se jedinec stává součástí neosobní mašinérie industriální společnosti. Tato zkušenost společně se zkušeností světové války vedla k pádu tradičních hodnot a vzniklé vakuum vedlo k pocitům nejistoty, marnosti a absurdity. Tyto pocity jsou základem existenciálního pohledu na svět a vedou jedince, procházejícího existenciální zkušeností, k hledání smyslu lidské existence. Podle toho, jak je tato otázka zodpovězena, je možné existencialisty rozdělit na teistickou a ateistickou větev.

Ateistickou větev reprezentovali zejména francouzští existencialisté – Jean-Paul Sartre a Albert Camuse. Ti zdůrazňovali především izolovanost a odcizenost lidské existence. Ukázali člověka osamocené v davu, jenž nemůže změnit okolnosti

---

<sup>2</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 135

svého života. Může si je jen uvědomit, a čelit jim revoltou. Ke svobodě jsme odsouzeni (Sartre) a smrt je jedinou jistotou, koncem nesmyslné existence.

Mezi teistické existencialisty můžeme zařadit například Gabriela Marcela, Karla Jaspersa, Petera Wusta a Martina Bubera. Ti, stejně jako Søren Kierkegaard, ve své filozofii vycházeli z transcendentální reflexe a navazovali na tradiční kořeny západní filozofie, kombinaci metafyziky a křesťanské teologie.

Během transcendentální reflexe je myslící subjekt na svém bytí zainteresován a svou svobodu chápe jako možnost realizovat své pravé bytí. V tomto pojetí navazují teističtí existencialisté především na Platónův výklad transcendence a svobody. Transcendence je zkušeností svobody.

*„Platón vyložil svobodu jako transcensus od smyslového k transcendentnímu jsoucnu, od „zdánlivého“ k „pravému“.“<sup>3</sup>*

Toto pravé jsoucno, rovinu hluboké a opravdové existence, nachází Kierkegaard ve vazbě na Boha. K vysvětlení tohoto vztahu využívá metodu dialektiky.

*Jan Patočka popisuje dialektiku „jako proces zprostředkování mezi dvěma světy, jako duchovní proces, zavěšený na dvou pilířích, smyslovém a nadsmyslovém, dovolujícím vzestup od sensuálního k nadsmyslovému i sestup od nadsmyslového k sensuálnímu.“<sup>4</sup>*

Dialektickou metodou navazuje Kierkegaard nejen na Herakleita a Sókrata, ale také na Hegela, svého současníka. Jeho pojetí dialektiky se však od Hegelova podstatně liší.

Kierkegaard, ač byl Hegelovým žákem, byl jeho ostrým kritikem, a to především proto, že Hegel vycházel z objektivní reflexe, a jeho postoj k lidské individualitě byl tedy na rozdíl od Kierkegarda odosobnělý a věčný. Kierkegaard naopak vycházel ze subjektivní reflexe, a nechápal tedy jedince jako jakési bezobsažné „obecno“, tedy prototyp jedince bez vlastní charakteristiky a individuálních vlastností. Jedinec je pro něj charakterizován právě svým etickým postojem k otázce pravdy, či naopak jeho absencí.

---

<sup>3</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 47

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 47

*„Ohradil se zejména proti neosobní Hegelově systematické filozofii s její snahou uchopit totalitu světa. Proti tomu Kierkegaard prohlásil, že pravda je subjektivita, že k ní lze sestoupit jen po náležitém sestupu do svého nitra, ke svému bytostnému já. Jen tehdy může v člověku zažehnout pravá duchovnost a moudrost. Tento pohyb souvisí s určitým sebeočistěním, kdy jedinec má poodstoupit od světa i od svých iluzí a spět k etické opravdovosti s výhledem na pobývání v pravdě.“<sup>5</sup>*

Kierkegaard tedy na rozdíl od Hegela, pro něhož je jedinec jen součástí odosobnělého, objektivního systému, vyzdvihuje právě subjektivitu jedince. Ta není objektivní daností, ale výsledkem vnitřního usilování, zanícenosti, niternosti. Pouze takový jedinec, který v sobě rozvinul opravdovou niternost, tuto „vášeň myšlení“, dospívá k víře.

*„Víra je paradoxní právě tím, že jedinec pro ni znamená více než obecno. To se však může stát pouze opakováním pohybu, totiž tak, že jedinec se z obecna, jemuž náleží, nad obecno izoluje.“<sup>6</sup>*

Kierkegaard chápal niternost jako stupeň vnitřního vývoje jedince, herakleitovského pohybu, jímž může jedinec směřovat k sebepoznání a svobodné existenci. Lidská existence má dynamický charakter a je výsledkem vlastního usilování.

*„Skutečnost člověka – existence, je sahání toho konečného po nekonečném, je přesahováním, probouzením, dokonce vášní po nekonečném. Existence není něco daného, hotového, má charakter dynamis, je to mohutnost, síla. Je to něco, co se hledá, co je mravním a náboženským usilováním. K lidské existenci patří, že jí jde o ni samu, je to něco, co nechce a nemůže být zahrnuto v nějakém systému, co nelze objektivizovat. Existence je subjektivita a niternost.“<sup>7</sup>*

Častým námětem byly Kierkegaardovi takové emoce, jako je úzkost, pocit viny, beznaděj, melancholie a zoufalství. Popisuje tyto emoce, jejich jednotlivé odstíny a nuance, hledá jejich příčiny a obecně je analyzuje.

---

<sup>5</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 11

<sup>6</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 47

<sup>7</sup> Pelcová, Naděžda. *Vzorce lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. 1. vyd. Praha: ISV nakladatelství, 2001, 65 s. ISBN 80-85866-64-1, s. 68

Jeho zájem o emoce v mezních situacích byl ovlivněn i jeho osobní zkušeností.<sup>8</sup> Kierkegaard se zřekl tzv. „normálního“ života a rodiny, aby byl schopen dostat svým vysokým životním aspiracím. Věřil, že musí přinést oběť víře, a že jeho úkolem je nastavit zrcadlo své době, především povrchnosti davové morálky, vedoucí k neautentické existenci.

Kořeny zoufalství spatřuje Kierkegaard v narušení dialektické jednoty uvnitř jedince, ve ztrátě vnitřní harmonie.

*„Člověk je podle Kierkegaarda syntézou konečna a nekonečna, časnosti a věčnosti, nutnosti a svobody. Vzniká-li určitá disharmonie v této syntéze, jestliže se tato syntéza náležitě neuskutečňuje, vzniká zoufalství.“<sup>9</sup>*

Stupně a formy zoufalství se navzájem liší, korespondují však s dosaženým vývojovým stupněm osobnosti. To také souvisí s intenzitou zoufalství. Důležitá je také míra sebereflexe, tedy nakolik si své zoufalství uvědomujeme.

*„Zoufalec, jenž neví, že si zoufá, je o negativitu od pravdy a záchrany dále než člověk, který si toho vědom je. Zoufalství samo je negativita, nevědomost o něm nová negativita.“<sup>10</sup>*

Přesto, že jsou negativitou a utrpením, jsou úzkost a zoufalství důsledkem napětí mezi protiklady, a tedy nezbytným předpokladem vnitřního vývoje. Toto napětí je nutné vydržet. Je to neustálý vnitřní boj. Jen to umožňuje nalézt sebe sama a naladit se na božské bytí.

*„K rozvinutému duchovnímu životu lze u Kierkegaarda spět jen paradoxně-dialektickým myšlením, které zvládá protiklady a vede jednotlivce k uskutečnění sebe sama v naladění se na božské bytí. U jednotlivce jde o bytostnou vnitřní proměnu, o skok jakoby z nebytí do bytí, kdy jedinec dosahuje svého pravého já. Při*

---

<sup>8</sup> Především jej ovlivnil rozchod se snoubenkou Reginou. Jeho vážnost byla také ovlivněna jeho vztahem k otci, jeho přísnou výchovou, i tím, že se mu otec svěřoval se svými hříchy, když byl Kierkegaard ještě velmi mladý.

<sup>9</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, 59

<sup>10</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 150

*tom všem se bytostně účastní Kierkegaardovo dialektické myšlení, které vede ke svobodě existence v jejím vztahu k sobě, při zachování vazby k bohu.*<sup>11</sup>

Právě vazba k bohu prostřednictvím Krista je Kierkegaardovi druhým, a nezbytným pólem procesu transcendence, a současně cílem jeho usilování. Člověk na své cestě k sebepoznání tuto pomoc potřebuje. Není schopen dojít jen vlastními silami, tedy bez víry, k nejvyššímu stadiu duchovnosti.

*„Autentický člověk věří v Krista jako prostředníka věčného života. Jen tak se uskuteční jako syntéza věčného a časného, a to v určitém výjimečném okamžiku své existenciální situace. Jen je třeba přijmout paradox, přijmout onen okamžik, v němž se děje paradox.*<sup>12</sup>

Vnitřní dynamika jedince, tento existenciální pohyb je závislý na vývojovém stupni tohoto jedince. Záleží na jeho sebereflexi, odvaze a odhodlání. Základní vývojové stupně jsou tři, je to estetické, etické a náboženské stadium. Každé z těchto stádií je charakterizováno rozdílnou mírou autenticity jedince. Cílem je náboženské stadium, pochopení absolutního paradoxu, jenž je vstupní branou ke skutečné duchovnosti. Podmínkou je víra a přijetí absurdity podmínky, která je na člověka kladena, musí uvěřit v neuvěřitelné, vzpírající se zdravému rozumu. Pokud se jedinec správně rozhodne a přijme podmínku, skočí do absurdity, skokově projde vnitřní metamorfózou a dospěje ke svému znovuzrození. Hluboká víra je zde přijetím absurdity, vzdáním se veškeré jistoty.

*„Boží inkarnace je člověku nepochopitelná, jeho rozum tuto skutečnost neobsáhne. Rozum se ve vášnivě snaze po porozumění musí zhroutit – fakt boží inkarnace jej zasáhne a zničí. Rozum zázrak neobsáhne. Jako historický fakt se inkarnace rozumem dokázat nedá, a proto ani pochopit.*<sup>13</sup>

Proč je však setkání s Kristem paradoxem? Jeho inkarnace v sobě spojuje časnost a věčnost, přijal úděl smrtelného člověka a současně je ve věčnosti. Je výzvou, aby

---

<sup>11</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 249

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 12

<sup>13</sup> Mikulová Thulstrupová, Marie in Kierkegaard, Søren Aabye. *Filozofické drobký, aneb, Drobátko filozofie*. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv.33. ISBN 80-7198-197-4, s. 10

bylo pochopeno nepochopitelné a spojeno nespojitelné. Tuto podmínku je možné splnit pouze přijetím absurdity, prostřednictvím víry, skokově.

Kierkegaard používal nepřímou metodu sdělení. K této metodě jej inspiroval Sókratés, jenž mu byl velkým vzorem a jehož filozofický přístup si Kierkegaard zvolil jako téma své disertační práce *„Pojem ironie se stálým zřetelem k Sókratovi“*.

Nepřímá forma sdělení spočívá v kladení otázek, v negaci tvrzení a v kritické analýze. Cílem této metody není předkládat hotový výsledek poznání. Poznání není stav, ale proces, a ten, komu je řeč adresována, se má na tomto poznání sám podílet, nebýt vně tohoto procesu, ale naopak dospět k poznání na základě vlastního pochopení.

*„Vlastní nepravdu mohu objevit pouze sám, neboť teprve, když ji objevím já, je objevena, dříve ne, i kdyby ji znal celý svět.“<sup>14</sup>*

Stejně tak, jak tomu učí Sókratés, chceme-li dojít k moudrosti, je prvním krokem vyvrácení mylných názorů a postojů formou ironie. Ironie vlastně tvrdí pravý opak, pravda je dokazována sporem. Smyslem je uvědomit si vlastní nevědění. Na základě tohoto uvědomění je pak možno podívat se na vše z jiné perspektivy.

Jan Patočka vysvětluje Sókratův filozofický postoj takto:

*„Toto “vědění“ je charakterizováno jako vědění nevědění, tj. jako otázka.“<sup>15</sup>*

Teprve na základě uvědomění si vlastního nevědění je tedy možno hledat odpověď na sókratovskou otázku, na otázku smyslu bytí.

Kierkegaardova nepřímá metoda sdělení zahrnuje také použití různých pseudonymů s autobiografickými rysy. Kierkegaard promlouvá ústy svých postav, nasazuje si „masky“. Jeho pseudonymy charakterizují odlišné typy osobnosti a jejich psychologickou strukturu. V této psychologické struktuře je zakódován určitý tajný klíč k pochopení autenticity osobnosti dané postavy, odrážejíce tak stupeň existence, na němž se tato postava nachází.

---

<sup>14</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Filozofické drošky, aneb, Drobátko filozofie*. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4, s. 34

<sup>15</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 17

Kierkegaard používá většinou tuto formu nepřímého sdělení. K přímému sdělení má filozofující dojít sám na základě vlastního pochopení Kierkegaardovy filozofie. Přímé sdělení je skryto v jejím poselství. Formu přímého sdělení používá Kierkegaard jen výjimečně.

*„Filozofie je takto Kierkegaardovi nepřímým sdělením, zatímco sdělování vědění je přímým didaktickým způsobem sdělování poznání“.*<sup>16</sup>

Kierkegaard zavádí také pojem reduplikace, který je dalším z forem nepřímého sdělení. Reduplikace je vlastně znovuprožíváním a potvrzením dosaženého stadia poznání v reálném životě. Nestačí jen pravdu teoreticky chápat, je potřeba ji žít. V tom se Kierkegaard odlišuje od Sókrata, který předpokládal, že pochopit pravdu také automaticky znamená podle ní žít.

*„Opravdová individualita reduplikuje obsah své myslivé existence ve svém životě, zdvojuje ve svém životě to, co myslí, a to platí zejména o tom, kdo chce něco sdělovat.“*<sup>17</sup>

Jen výjimečný jedinec je však schopen dosáhnout paradoxně náboženského stadia myšlení. Je k tomu zapotřebí veliké odvahy, energie a vytrvalosti. Nejprve se musí všeho vzdát, tedy provést pohyb rezignace, smířit se svou ztrátou a stát se rytířem rezignace.

*„Nekonečná rezignace je posledním stadiem před vírou; kdo tento pohyb nevykoná, nemůže uvěřit. Teprve v nekonečné rezignaci se sám sobě ukáží v nekonečné platnosti, a teprve pak se dá mluvit o pochopení života skrze víru.“*<sup>18</sup>

K tomuto pohybu rezignace je potřeba vůle a je možno se mu naučit. To u pohybu víry možné není. K pohybu víry je potřeba přijmout absurditu, a tu pochopit nelze, v tu je možno jen uvěřit.

*„Absurdnost nepatří do diferencí v dosahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným či netušeným. V okamžiku rezignace se*

---

<sup>16</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 234

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 234

<sup>18</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 40

*rytíř z lidského hlediska o nemožnosti přesvědčí; je to důsledek energicky provedené reflexe.*<sup>19</sup>

Absurdnost je současným působením vzájemně se vylučujících protikladů, lidského a božského, časnosti a věčnosti. Odporuje tedy běžnému pojetí bezrozpornosti. Není tedy pouhou nepravděpodobností, ale z hlediska racionálního rozumu naprostou nemožností. Toto si rytíř víry ve své reflexi uvědomí, přesto silou absurdity uvěří. Pokud opravdu uvěří v nemožné, a odváží se skoku do prázdnoty, mimo jakoukoliv jistotu, dostane vše zpátky. Jeho skok je vlastně skokem do jiné časové roviny, jiného stavu vědomí, mimo běžná lidská měřítka, do věčnosti. Pokud však neuvěří, dochází u něj k pohoršení, „kameni úrazu“. Přijetím podmínky a skokem do absurdity se však jedinec stává výjimkou, rytířem víry. Rytíř víry je na první pohled nenápadný, má civilní vzhled a mlčí. Je ve své absurditě sám, ale je silný svou vírou.

Čas je neodmyslitelnou součástí Kierkegaardovy filozofie a jednotlivé časové roviny přímo korespondují se stupněm chápání a prožívání skutečnosti, tedy s vývojovým stádiem daného jedince. K pochopení koncepce Kierkegaardovy filozofie je tedy nutno pochopit především problém času, tohoto specifického fenoménu, vztahující se ke způsobu našeho bytí, k lidské existenci.

V následující kapitole se budu věnovat právě otázce času. Nejprve se budu zabývat otázkou času obecně a rozliším dva základní přístupy k chápání času. Potom představím jednotlivé osobnosti, které měly na danou koncepci času největší vliv.

Ve čtvrté kapitole se pak vrátím zpět ke Kierkegaardovi a rozeberu jeho stadia existence s ohledem k otázce času, tedy z hlediska pojmů časnosti, věčnosti, okamžiku a opakování. Opakování má z hlediska času zvláštní význam, o tom se však blíže zmíním až v následující kapitole věnované právě problému času.

Potom bude následovat kapitola věnovaná prožívání okamžiku v přítomnosti. Tato kapitola je z hlediska pochopení Kierkegaardova myšlení velice důležitá. Prožívání okamžiku v přítomnosti je vlastně vyústěním celé Kierkegaardovy časové koncepce a těžištěm jeho pojetí času.

---

<sup>19</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 40

V závěrečné kapitole této práce se budu věnovat vlivu Kierkegaardových myšlenek na existenciální a fenomenologickou filozofii – zaměřím se tedy na to, jak Kierkegaardova existenciální filozofie ovlivnila dnešní dobu.

### 3 Pojem času

*„Ale co je čas? Co je nám v běžné řeči známější – a přece: kdo by to dokázal vysvětlit? Dokud se mě nikdo neptá, vím; chci-li však vysvětlit tázajícímu, tak nevím.“<sup>20</sup>*

Takto interpretuje Jan Sokol obtížnost zodpovězení otázky času, jak na to upozornil už Augustinus.

Čas, tento zdánlivě samozřejmý pojem, je ve skutečnosti jeden z nejkomplicovanějších pojmů. Přestože se nám zdá jasné, co časem míníme, při hlubším zamyšlení zjistíme, že to zdaleka tak jasné není, a že tento pojem lze chápat z nejrůznějších perspektiv.

Čas je možno pojmut jako lineární či cyklický, jako absolutní (věčný) či relativní (lidský), jako trvání či změnu stavu, nebo z hlediska vzájemného vztahu dvou pohybů jako následnost (sukcesi) či současnost (simultánnost).

#### 3.1 Čas jako chronos

To, co běžně nazýváme časem, je vlastně vnější lineární aristotelovský čas, založený na čísle pohybu, tedy na posloupnosti dějů, plynoucích od minulosti k budoucnosti. Tento čas souvisí především se změnou a s pohybem. Pohyb předpokládá následnost dějů, jenž je možno rozčlenit na jednotlivé posloupné fáze – předcházející a následující – od výchozího až do konečného bodu – stejně jako je tomu při pohybu tělesa v prostoru. Pohyb v prostoru však může probíhat všemi směry. To pro lineární čas neplatí. Lineární čas plyne vždy stejným směrem, od minulosti k budoucnosti. Tento čas není subjektivním časem, je to čas pojatý z hlediska vnějšího pozorovatele. Tento pozorovatel se naopak snaží o co největší objektivitu a o vyloučení všech subjektivních faktorů.

Aristoteles upozornil na to, že kdyby neměl kdo počítat, nemohl by vzniknout počet. Uvažoval tedy také subjekt děje, blíže se však touto otázkou nezabýval,<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Sokol, Jan. *Čas a rytmus*. 1. vyd. Praha: Oikymenh, 1996. 291 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-15-1, s. 55

<sup>21</sup> Téma subjektivního pojetí času rozvinul především Platón ve svém pojetí duše. O tom se však zmíním podrobněji až v následující podkapitole, týkající se lidského pojetí času.

a ve svém dalším zkoumání vycházel především z objektivně pojatého času. Tento čas vychází z tradičně chápaného cyklického pohybu nebeských těles. Známe jej zejména v souvislosti se zkoumáním přírody a s popisem vnějšího světa.

Aristotelés ukázal, že čas není pohyb ani změna. Změna a pohyb je místní, ale čas je všude. Změna může být rychlá nebo pomalá, ale čas určuje, co je rychlé nebo pomalé. Přesto čas souvisí se změnou, vnímáme ho jen tehdy, když jsme si všimli změny mezi “před a po“. Čas je pohybem jen potud, pokud připouští počítání, tedy jen tehdy, pokud je pravidelný a opakovaný, neboli pokud se jedná o místní a kruhový pohyb.

Tento typ času se vztahuje k vnější realitě a poukazuje na vnější jsoucna, na jejich proměny, trvání či zánik, ale také na určitý stanovený rozvrh, na konvence a řád ve společnosti. Je produktem objektivní reflexe, bývá vztažen ke kauzalitě, a projevuje se v subjekt-objektovém rozvrhu světa.

*„I kauzalita a subjekt-objektová figura je implicitně zavinuta v předpokladech ontologické podstaty, nalezené jen ve jsoucnech, tj. v aristotelském pojetí časovosti. Ne nadarmo o této časovosti mluví Heidegger jako o vulgárním pojetí času.“<sup>22</sup>*

Tento čas známe jako čas na hodinkách, čas našeho plánování a praktického organizování života. Je to také čas vědy směřující k vytvoření technické civilizace, založené na výsledcích a výkonu.

*„Prevalence aristotelského „čísla pohybu“ vede k pojetí života jakožto cesty, kde vše musí být předem naplánováno, spočítáno, strukturováno matematicky kontrolovatelným způsobem. Nejdůležitější je pak naše představa o budoucnosti, ta vše řídí.“<sup>23</sup>*

Tato dnes velmi obvyklá, cílevědomá forma myšlení, zaměřenost na účel a úspěch, však vede k manipulaci a kontrole, a tedy snadnému mocenskému zneužití. Modernost vědy a technických vymožeností nám dává iluzorní pocit jistoty a na oplátku z nás činí kolečka systému, stáváme se součástí zpředmětnění.

---

<sup>22</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 189

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 199

*„Tato modernost je vlastně jen nepochopení, neschopnost dohlédnout dál než ke služebnosti jednotlivých jsoucen, k jejich praktickému využívání.“<sup>24</sup>*

Toto zpředmětnění je však především důsledkem našeho před-stavujícího si myšlení, tedy myšlení vyplývajícím z našeho vnímání prostoru. Toto zpředmětnění vedlo ve svém důsledku také k tomu, že se idea samotná změnila v předmět, a tak se zcela odchýlila od své původní podstaty.

*„Představovat, tj. stavět (duchovně) před sebe (což znamená vždy zároveň pod sebe), je možno přirozeně pouze předměty; idea však není původně ani předmět ani pojem (protože pojem je nutně předmět).“<sup>25</sup>*

Kde jsou však kořeny tohoto zpředměťujícího myšlení? Za tyto počátky bývá považován Aristotelův odklon od původního logos. K tomu došlo v důsledku toho, že Aristotelés kosmologicky pozměnil pojem ideje svou teorií hýlomorfismu, teorií o spojení ideje a hmoty.

Podle této teorie je věc jednotou látky (hýlé) a formy (morfé). K této teorii jej přivedla otázka substancionální změny. Když se Aristotelés pokoušel vysvětlit, jak probíhá substancionální změna, narazil na problém, jak vysvětlit mezistupeň vzniku a zániku. Pro každou změnu je nezbytný aktivní princip, součást morfé. Aktivní princip má prioritu, a skutečné tedy znamená více než možné. Kde je však hranice mezi jsoucím a nejsoucím? Jak pojmut mezistupeň této podstatné změny, jakési absolutní prázdno, přechod mezi možnostmi a uskutečněním? Aristotelés to řeší zavedením substrátu. Součástí hýlé se stává stálý, věčně přetrvávající, neměnný substrát, jakýsi pasivní základ, věčná hmotná podstata, na jejímž pozadí se tato změna teprve odehrává.

V původním logos byla pravda pojímána jako alétheiá (neskrytost), kterou je možno odhalit jen vztahováním se k nejsoucím, tedy reflexí na logos v jeho sjednocující a transcendující funkci.

Aristotelés však pravdu pojal naopak jako vědění pozitivní. Takové vědění je ale jen neustálým hromaděním poznatků, upřesňujícím myšlením, přidávajícím sice

---

<sup>24</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN 978-80-87127-43-8, s. 189

<sup>25</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 62

více detailů, ale ve svém důsledku jen hromaděním pojmů o vnějším světě. Ač jsou tyto pojmy systematicky uspořádané do kategorií a logicky provázané na základě kauzality a časové následnosti přírodních dějů, je toto myšlení platné pouze v rámci vnějších jsoucen, a jednoty nad mnohostí je dosaženo jen formálně, prostřednictvím jejich hierarchického třídění.

*„Vstup aristotelské časovosti do promýšlení logu s sebou přinesl vládu sukcesivity, a ta se pak v celých dějinách filozofie ukazuje jako základní předpoklad logického uvažování. Soudy se za sebou kladou a z nich se vyvozuje závěr. Tato výkladová procesualita se stala naprosto samozřejmým předpokladem jakéhokoli popisu ve vědě.“<sup>26</sup>*

Tím, že budoucí vědě poskytl celkový racionální rámec, základní terminologii i metodu, měl Aristoteles dalekosáhlý význam pro celé budoucí myšlení. Dalo by se říci, že předjímal celý budoucí program novodobé vědy.

Na Aristotelově pojetí času je moderní především představa nekonečna. Čas je stejně jako přímka dělitelný ad infinitum. Přítomnost není součástí času, je to atribut času a slouží k tomu, aby byl čas spojitý. Přítomný okamžik slouží k připojení i oddělení minulosti a budoucnosti, je to tranzitivní prvek. Čas se však neskládá z „teď“, stejně jako přímka se neskládá z bodů (ale z úseček). Čas je jen jeden, způsobuje chátrání a úpadek, působí na věci a postupně je odnáší. Vše, co podléhá vzniku a zániku je jeho součástí. Čas je věčný, nikdy nezanikne, neboť nelze myslet poslední teď.

Aristotelés stál na počátku myšlení, které poté v novověku vedlo k oddělení filozofie a vědy, a vedlo tak k rozdělení na dva světy – přirozený a umělý, svět původní a teoretický, jak to popisuje Jan Patočka ve svém díle *Přirozený svět*.

Aristotelés však těžko mohl předjímat celkový dosah svých myšlenek a jejich vliv na budoucí vývoj. Jeho všeobecný přehled a objektivní odstup zasluhuje obdiv. Nastolil téma času jako změny a tento výklad se stal těžištěm pro rozvoj přírodních věd.

---

<sup>26</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 115

V době osvícenství dochází k výraznému příklonu k vědeckému způsobu myšlení a vypracování vědecké metody. O tuto metodu se nejvíce zasloužil René Descartes, autor obratu ve filozofii, tzv. kopernikánského obratu, v jehož důsledku se středem „vesmíru“ stává subjekt. Hlavním předpokladem pravdivého poznání se tedy stává lidské vědomí, především jeho racionální stránka.

V atmosféře Třicetileté války, v době neřešitelného konfliktu, kdy se hroutily všechny dosavadní duchovní jistoty, se René Descartes zaměřil právě na jistotu, jenž se pro něj stává nejdůležitějším atributem poznání. Vypracoval metodu tzv. metodické skepse, metodu postupného vylučování všeho nejistého. Nakonec zbývá jen jistota o sobě samém a duch – jistota o existenci Boží, o stvoření světa podle rozumného vzoru. Lidský duch – rozum, má ideu nekonečna, a je tedy nadřazen tělu a smyslům, a na tomto stvoření se podílí. Tělo a přírodu však Descartes zařazuje mezi tzv. rozlehlé věci a ty jsou hrubé a nespolehlivé.

Descartesova metoda vede k redukcionismu, neboť co se této metodě vzpírá, vypadá z oblasti poznatelné zkušenosti. Za skutečné je považováno jen co je jasné a zřetelné, tedy co se dá změřit, zvážit a spočítat. Jeho metoda vede také k dualismu, kdy je zdůrazňován protiklad ducha a hmoty, a subjekt se staví proti objektu.

Také čas se stává obětí redukce a vyprazdňuje se. Aby bylo poznání objektivní, je potřeba vyloučit čas a nahradit jej homogenním tokem, který je libovolně dělitelný a umožňuje aplikaci matematických postupů. Jistota evidence je možná jen v přítomném okamžiku, je tedy nutné vyloučit minulost i budoucnost. Čas ztrácí veškeré vlastnosti a kvality. Tento univerzální a absolutní čas, není závislý na okolním světě a nemá žádný obsah.

Toto vyprázdnění času bylo později dokončeno Newtonem. Ten rozdělil čas na absolutní čas, tedy čas abstraktního trvání, oddělený od svých obsahů a na obecný, relativní čas, čas míjení. Absolutní, matematický, rovnoměrně plynoucí strojový čas mechanických hodin prohlásil Newton za pravý čas, a obecný relativní za smyslovou a vnější míru trvání, a za čas zdánlivý.

Součástí zjednodušení, které Descartův systematický redukcionismus přinesl, byl také jeho zjednodušující názor, že o každé věci existuje jen jedna pravda, a že je

možno dosáhnout absolutního poznání. Od své metody očekával Descartes úplné poznání, a byl proto často kritizován.

Popisná metoda vědy však požadavkům na úplné a dokonalé poznání už svou povahou odporuje. Také živá příroda se jí vzpírá, neboť živé nemůže být rozloženo a znovu složeno, to je možné jen u mechanismů, např. robotů. Takové poznání je vlastně jen souborem jednotlivých popisů jsoucen, ač hierarchicky uspořádaných do logického systému. Hlavním znakem tohoto systému je příčinná souvislost mezi fakty a současně důraz na účelnost. Tento celek však není organickou jednotou vzájemných souvislostí, realitu nahrazuje zjednodušující abstrakcí a tu vydává za objektivní realitu. Vše má sloužit především praktickým cílům a důsledkem je důraz na jistotu, účelnost a funkcionalitu. Tato zaměřenost na účel a cíl se také názorně projevuje již zmíněnou subjekt-objektovou figurou myšlení.

*„Kartezianismus s sebou přinesl subjekt-objektovou figuru myšlení v takové platnosti, že nikdo o ní nepochybuje. Objekt je přece samozřejmost. Každá myšlenka je předmětem, proto se stává i Idea předmětem.“<sup>27</sup>*

Idea začíná být pojímána jako předmět. Průvodním znakem novověku je tedy, společně s rozvojem věd, proces zpředmětnění. Tento proces je posléze dovršen průmyslovou revolucí. Společně s kopernikánským obratem, a následným příklonem k subjektu, si člověk začíná dělat nárok na vše kolem, a postupně si podmaňuje přírodu.

*„Nový a poslední lesk metafysiky přinesl zároveň několik objasnění o metafysice. Ukázal především její dosud skrytý humanismus, její antropocentrismus, pretenci postavit člověka, nebo dokonce jen rozhodnou jeho stránku – subjekt, ducha – do středu a na vrchol univerza.“<sup>28</sup>*

Člověk postavený do středu univerza by ale rád zaujal místo dříve vyhrazené bohům. Cítí se být pánem tvorstva. Zde se začíná prosazovat nitschovská vůle k moci. Objektem zpředmětnění se však stává nejen idea, tímto objektem se stává i člověk sám. Může se stát snadno objetí systémů, které si dělají monopol na pravdu a

---

<sup>27</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN 978-80-87127-43-8, s. 31

<sup>28</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 28

prohlašují svůj uzavřený svět za jedinou objektivní realitu. Takový systém je však snadno zneužitelný. Pokud je ale zneužit jedincem ovládaným vůlí k moci, stává se totalitou. Výstražným příkladem, demonstrujícím takovýto hrozivý vývoj, byly obě světové války i vznik totalitních systémů.

Vraťme se však k osvícenství, tedy k období, kdy se novověký životní názor teprve vytvářel. Hlavními rysy osvícenství byly, již zmíněný příklon k subjektu a důvěra v pokrok a vědy. V této době se také dovršil proces oddělení vědy od filozofie. Filozofie této doby byla převážně antropocentrická, ale také ateisticky zaměřená. Ve filozofii se tehdy prosazovaly dva protichůdné proudy, empirismus a racionalismus. Empirismus, předchůdce pozitivismu a novopozitivismu, se vyznačoval zdůrazňováním smyslovosti člověka, racionalismus naopak zdůrazňoval význam rozumových schopností. Empirici věřili spíše v hmatatelnou zkušenost a objektivitu přírodních věd, racionalisti se řídili spíše tradicí, a navazovali na myšlenky křesťanského platonismu.

Tento spor mezi racionalismem a empirismem vyřešil až Immanuel Kant. Zabýval se hlavně teorií poznání a ukázal, že jak empirici, tak racionalisti zdůrazňují jen jednu stránku poznávacího procesu, a že smysly a rozum se navzájem podmiňují, že jsou navzájem komplementární. Prohlásil, že názory bez pojmu jsou slepé a myšlenky bez obsahu prázdné. Tím ukázal nesmyslnost jejich sporu.

Immanuel Kant byl také myslitelem, jenž významně rozvinul a obohatil Aristotelovu koncepci času. Přejal od něj nejen rozlišení na látku a formu, ale také koncepci času. Pozměnil však podstatně její pojetí. Kant vytvořil subjektivní pojetí času - čas je pro něj formou vnitřního smyslu.

Hledal apriorní formy, jenž teprve umožňují vlastní smyslové vnímání. Za tyto apriorní formy označil čas a prostor. Tyto apriorní formy jsou vztaženy na názor. Názor je forma nazírání subjektu a tedy osobní zkušenosti. Nazírání je ale pojato jako nazírání smysly a spojeno se smyslovým vnímáním. Empirické je tedy předpokladem neempirického a neexistuje žádný předmět, který by bylo možno myslet bez smyslovosti.

Přesto Kant nadřazoval rozvažování, jako poznání pojmového, smyslovému poznání. Apriorní podmínky poznání, čas a prostor, jsou neempirické a nepocházejí ze zkušenosti. Bez nich však není empirické poznání možné.

Kant svou transcendentální reflexí dovršil příklon k člověku a poukázal na subjektivitu jedince, na existenci jako lidské vědomí. Nezkoumal jen předměty, jsoucna, ale způsob jejich poznání, daný pouze člověku. Lidský život má pro něj vnitřní účel, je zaměřen k pravdivému poznání.

Kant se důkladně zabýval problémem času. Prostor a čas jsou pro něj prvotní obecné formální principy fenomenálního vesmíru, jsou nejzákladnější formou fenoménů. Čas nevzniká ve smyslech, smysly už naopak ideu času předpokládají. Vjemy jsou buď současné, tedy ve stejném čase, nebo následné – tedy v jiném čase. Idea času je jednotlivá, ne obecná. Idea času je čistou intuicí a čas je spojitě kvantum. Čas je sice složen z jednotlivých okamžiků, ale okamžik do něj nepatří, je to jen hranice časového úseku. Čas nelze rozumově vyložit, samotný princip kontradikce ho předpokládá. Existují tři mody času – trvalost, následnost a současnost. Schématem skutečnosti je existence (Dasein) v určitém čase, zatímco schématem nutnosti je existence předmětu v každém čase. Substance je trvalost reality v čase a kausalita předpokládá apriorní princip.

Přestože Kant rozlišil vnější a vnitřní čas a upozornil tím na existenci subjektivního času, vycházel především z časoprostorového rámce smyslového vnímání, a čas tedy vnímal především aristotelovsky jako homogenní tok. Také pro něj je čas nekonečný, důsledkem své sukcesivní povahy.

Kant navázal také na Aristotelovu systematičnost. Jednoty je dosaženo uspořádáním mnohosti, tedy na základě třídění pojmů do kategorií. Kant toto třídění ještě zdokonalil a upřesnil. Dosahuje vnitřního logického systému a abstraktní jednoty. Tato jednota však, na rozdíl od původního logos, nijak nesouvisí se skutečnou jednotou celku – s harmonií, ale je to, stejně jako u Aristotela, pouze jednota v rámci hierarchického uspořádání.

Kant ve své filozofii dovršil karteziánský program i přesun zorného úhlu pohledu na pozorovatele z hlediska subjektu. Jeho filozofická koncepce je dosud považována za výrazný mezník v dějinách filozofie.

### 3.2 Čas jako kairos

Vraťme se však zpět, k počátkům filozofie. Staří Řekové znali jiný druh času. Tento čas souvisí s herakleitovským pojmem „Arché“, tedy s pojmem počátku.

*„V ohni dochází k současnému protikladení vyvstávání do neskrytosti a vcházení do skrytosti. Hořící dřevo zachází do platnosti popelu a současně nechává vystupovat do neskrytosti plameny ohně.“<sup>29</sup>*

Tento čas na rozdíl od aristotelovsky pojatého lineárního času není sukcesivním časem. Je to vnitřní čas odkazující k existenci, tedy k specificky lidskému vnímání a prožívání času. Odkazuje nás k původně pojatému logu, ke zdroji, k věčnému plynutí, vznikání a zanikání. Tento logos je jednoduchou jednotou, jenž spojuje protiklady. Ale tyto protiklady se neuskutečňují postupně, ale současně.

*„Logos původně představuje současnou protikladnost, která je nejlépe patrná z herakleitovského ohně. Protiklady se navzájem potřebují, podmiňují se ontologicky i onticky v daném čase, v současnosti, v simultaneitě.“<sup>30</sup>*

Život v tomto logu je vnitřním usebráním, propojením s celkem. Je to pobývání v pravdě v její původní neskrytosti – alétheiá.

*„Člověk je provázán se světem, je s ním usebrán. Tato páska propojující člověka a svět, proniká skrz obrovské množství jsoucen, jde o původní usebrání.“<sup>31</sup>*

Původní neskrytost se odhaluje právě v tomto usebrání. Poznat neskrytost je výsledkem duševního ponoru, prohlédnutí pouhého zdání (doxá), které pravdu zakrývá.

Původní logos není statický, má vnitřní dynamiku, již je možno přirovnat k napjatému herakleitovskému luku a šípu. Napětí luk udržuje v rovnováze, v harmonii. K udržení rovnováhy je potřeba úsilí, rovnováha zde není samozřejmým stavem, je výsledkem poznání, pochopení.

---

<sup>29</sup>Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 170

<sup>30</sup>Tamtéž, s. 95

<sup>31</sup>Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 171

Platón chápe logos jako nesmrtelnou duši, jako pramen, jenž neustále pramení, a jehož pohyb se nikdy nezastaví. Jeho Mýtus o jeskyni je metaforou vnitřního osvobození cestou poznání, a současně odklonem od předem daného, ať už se jedná o závaznost tradice, nebo neodvratnost osudu. Když se jednomu z vězňů, zajatců „doxá“ se náhodně podaří osvobodit prožívá chórismos – dosud nepoznaný pocit. Jako ten, který prozřel, nesdílí už se svými společníky dosud známý svět. Jeho obzor se rozšířil, je ohromen, neboť tato změna je absolutní, není to změna v řádu jsoucen, je to změna směrem k jiné rovině bytí. Vytrhává ho z původní danosti, ale současně se dostává do izolace.

*„Chórismos je oddělení, rozlišení o sobě, oddělení absolutní, samo pro sebe. V něm není obsaženo žádné tajemství dalšího zemědilu kdesi za oddělujícím oceánem, nýbrž jeho tajemství je nutno vyčíst z něho samého, najít je čistě v něm samém.“<sup>32</sup>*

Při prožívání chórisma je dosaženo určitého prozření, je to však spojeno s bolestí.

*„Vše, co získá tvar, co vystupuje z jevu, ve svém vlastním zjevu, musí pociťovat bolest. Proč? Protože se vyděluje z původní jednoty, již je beztvorost, chaos. Vše co se určuje, a tím vyděluje, pociťuje bolest.“<sup>33</sup>*

Bolest je případem privace, podstatného chybění.

*„Privace je jedním ze čtyř druhů aristotelských protikladů vedle sporu, protiv, vztahu. Spor nemá žádný střední člen mezi protiklady, protivy mají střední člen, vztah se týká rozdílu mezi větším a menším a privace je odnětí.“<sup>34</sup>*

Bolest nás vlastně dostává do úplně jiného času, než byl lineární, aristotelský.

*„Pokud cítíme bolest, je jen ona sama, je palčivá a prohlubuje se až do okamžiku, jenž se rozprostírá jako moře. Bolí nás to. Vydělujeme se ze světa. Svět je privován. Nic není vpředu, nic není vzadu. Vystoupili jsme z času ve smyslu postupnosti jednotlivých přítomností.“<sup>35</sup>*

---

<sup>32</sup>Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 54

<sup>33</sup>Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN 978-80-87127-43-8, s. 41

<sup>34</sup>Tamtéž, s. 10

<sup>35</sup>Tamtéž, s. 37

Tento čas je specificky lidský čas, kairos. Není to objektivní, plynule tekoucí čas, naopak se nám mnohdy zdá, že stejný časový úsek uplyne jednou rychleji a jindy zase pomaleji. Tento čas je relativní, obecný čas našeho života, a je závislý na našem prožívání, tedy na naší lidské existenci.

Jan Sokol poukázal na to, že Platón stál na počátku tohoto pojetí času, když ve svém díle *Timaos*, jehož tématem je stvoření světa, dává člověku významný úkol, aby pokračoval v Démiurgově záměru. Proto podle Platóna stvořitel vložil do duše člověka rozum. Řád znamená více než chaos a člověk má za úkol pomocí rozumu podřizovat viditelný, stvořený, smyslový svět, světu neviditelnému, dokonalému, nestvořenému, a věčnému.

Stvořený svět byl stvořen podle božského pravzoru, aby byl tak dobrý, jak je to jen možné. Nebesa jsou živá, je to pohyblivý obraz v jednotě spočívající věčnosti. Kruhový, cyklický pohyb je nejrozumnější perioda, a Slunce, Měsíc a ostatní planety byly stvořeny, aby svým oběhem ukazovaly počty času, tedy zda je den či noc, nebo jaké je roční období. Důležitá je však nehybná věčnost, a duše směřuje zpět k ní.

Čas vznikl až současně se vznikem nebes, ukazuje na nezadržitelné uplývání, které je znakem všeho smyslového, a tedy konečného, smrtelného. Duše je naopak nositelkou věčného života. Platón zde přejímá orientální představu Orfického vejce. Minulost a budoucnost jsou stvořené části času neboli pohyby duše, důležitá je ale především přítomnost, ta jediná ve vlastním smyslu existuje.

Platón svou teorií separovaných idejí velice podstatně ovlivnil celé následné filozofické myšlení. V důsledku jeho teorie rozdělení světa na ideální a nedokonalou část, však dochází k dualitě těla a duše, a k iluzi existence dokonalého světa, odděleného od skutečnosti. Na tuto výraznou Platónovu slabinu upozorňuje Jan Patočka ve své knize *Negativní platonismus*, kde ukazuje, že idea není platónský absolutní předmět, ale naopak říká, že „*idea je čistá nepředmětnost, ryzí apel transcendence.*“<sup>36</sup> Toto pochopení je však až vyústěním celého fenomenologického myšlení, jenž bude blíže rozebráno v závěrečné kapitole této práce.

---

<sup>36</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 65

Po Platónovi pak hlouběji vymezili pojem času jakožto kairos především Plótinus a Augustinus. Toto nové pojetí času bylo odrazem nástupu novoplatonismu, a posléze křesťanství jako převažujícího životního postoje v době středověku. Biblický člověk je formován tímto životním postojem, a na jeho základě se také mění jeho vnímání času.

*„Biblický člověk není vymezen vztahem ke kosmu v řádu logu jako v antice, ale vztahem k bohu v řádu času. Je to člověk dějinný, neboť otevírá svou existenci neznámé a nejisté budoucnosti a na rozdíl od antického člověka, jenž nalézá jistotu v racionálním řádu a obrací se k minulosti, ví biblický člověk o své nezabezpečení, a přesto volí nikoli známou minulost, ale otevřenou budoucnost.“<sup>37</sup>*

Tento časový posun je zcela jednoznačný už u Plótina. Plótinus, stejně jako Platón, nadřadil ideální, věčný svět světu stvořenému a stavěl jednotu jako obraz dokonalosti nad mnohost forem smyslového světa. Věčnost ztotožňuje s bohem, je to plné, dokonalé a nehybné absolutno, v němž byly všechny duše jedinou duší. Život je však pojat jako pohyb duše od jedné zkušenosti ke druhé. Duše hledá zpět věčnost, v níž spočívala před svým sestupem do světa, mezi stvořené věci. Duše se chce vrátit zpět, a proto hledá věčnost skrze budoucnost.

Čas nemůže být pohyb, ten je v čase. Čas je ale nekonečný pohyb a nemůže se nikdy zastavit. Času předcházeli aktivní princip. Ve velké duši byla neklidná schopnost, proto vytvořila vesmír a vdechla mu smysl. Tím vznikl nikdy nekončící čas jako pohyb duše dopředu do budoucnosti. Čas je přirozený princip, je to postupné rozpínání duše, jenž postupuje vpřed ve vlnách. Duše se vyvíjí a o svůj vlastní vývoj také aktivně usiluje.

Oběh nebes je sice mírou času, ale měření není jeho podstatou. Smyslem času je přivádění duše ke stále větší dokonalosti, neustálé převádění nedokonalého na dokonalé. Rozdělení na dva odlišné světy je u Plótina ještě radikálnější než tomu bylo u Platóna, a problém oddělenosti duše od těla se tedy ještě prohlubuje.

---

<sup>37</sup>Pelcová, Naděžda. *Vzorci lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. 1. vyd. Praha: ISV nakladatelství, 2001, 65 s. ISBN 80-85866-64-1, s. 42

Skutečný předěl v chápání času jako kairos však přineslo až filozofické myšlení Augustina. Jeho dílo *Vyznání* je považováno za první text, který otázku času zkoumá opravdu očima lidského vědomí.

V této knize Augustinus rozmlouvá s Bohem, modlí se k němu, a prosí jej o radu. Když však Augustinus přemýšlí, kde Boha hledat, nemůže jej najít. Vše jsou jen boží výtvořiny. Nachází jej jen v lidské paměti, jenž má schopnost soustředit minulé, ale i předjímat budoucí jako naděje i obavy. Bez paměti by člověk nebyl sám sebou. V ní musí hledat, co by jej přivedlo zpátky k Bohu. Jen Bůh může člověka zachránit a vysvobodit, zbavit jej hříchů minulosti. Člověk by se měl pokusit zkoumat sám sebe, i když v tom spočívá veliké nebezpečí. Proto je potřeba prosit Boha o pomoc, ten pak pošle pomoc prostřednictvím Krista, jenž je jeho zástupcem na Zemi.

Jedenáctá kniha *Vyznání* je věnována soustavnému pojednání o času. Čas vznikl současně se stvořením světa a nemá žádné „před“. I když nemohu odpovědět na otázku, co je čas, přesto vím, že kdyby nic nepřicházelo, nebyla by budoucnost, kdyby nic netrvalo, nebyla by přítomnost, a kdyby nic nemíjelo, nebyla by minulost. Když se budoucnost stává přítomností, přichází z nějakého skrytého místa a zase do něj odchází, když se přítomnost stává minulostí. Minulost se ukazuje jako stopy v duši. Budoucnost předem promýšlíme, ale nelze ji předvídat. Lze ji jen odhadovat z příčin a znamení, jenž se ukazují v přítomnosti.

Augustinus poprvé rozpoznává a jmenuje všechny tři časové extenze jako existující. Je jimi trojí čas, tedy minulost – jako čas přítomné paměti minulosti, přítomnost – jako přítomné setkání s přítomným, a budoucnost – jako čas přítomného očekávání budoucího.

Augustinus také ukazuje, že kosmická tělesa mohou sice sloužit jako měřítko času, ale mohou být také nahrazena strojem. Kdyby se zastavila, a točil by se jen hrnčířský kruh, neznamenalo by to, že by čas přestal existovat.

Věčnost chápe Augustinus stejně jako Plótinus jako bezčasovou přítomnost všeho najednou. Když však Augustinus zkoumá přítomnost, dochází k tomu, že přítomné sice nemá rozsah a pomíjí v bodě, přesto v duši zanechává určitý prožitek, dojem z minulého. Čas tak na základě tohoto prožitku Augustinus chápe jako rozpětí (*distentio*). Táže se, co je tímto rozpětím, a odpovídá – je to rozpětí duše samé. Čas

tedy Augustinus definuje jako rozpětí duše. Není to už však Platónská duše jako jediná duše vesmíru, ale křesťanská, personalizovaná duše, duše individualizovaná a oddělená, a tedy duše svobodná, ale také osobně odpovědná Bohu.

Přítomné sice nemá rozsah, ale trvá pozornost (*attentio*). Ta je přítomná v určitých intervalech. Má určitý rozsah (*spatium*) a duše je schopná se rozpínat, rozšiřovat pole pozornosti. Stejně jako se střídají dlouhé a krátké slabiky ve slově, tak se střídají okamžiky soustředěné pozornosti a „rozepjatosti“, uvolnění. *kairos* je dynamickou souhrou těchto střídajících se intervalů soustředění neboli koncentrace, a uvolnění – relaxace. Tato souhra, harmonie, je pravým obrazem věčnosti. Co je tedy stálé, je právě toto střídání. Toto střídání odkazuje k fenoménu rytmu, a tedy k specificky lidské časovosti.

Fenoménu rytmu se ve své knize *Čas a rytmus* věnoval Jan Sokol. Nalezl východisko z dichotomie obou časů, a ukázal, že rytmus je spojujícím prvkem mezi oběma časy, časem jako *chronos*, i časem jako *kairos*. Rytmus člení, rozlišuje jednotlivé části času, vnímané jako části proudu vědomí neboli jednotlivé prožitky odrážející plynutí času. Je pravidelným opakováním napětí a uvolnění, pulsováním, jakýmsi vtisknutým vzorcem. Tento vzorec je charakteristický právě pro vše živé. Co je živé, to se časuje samo ze sebe, je nutným navazováním fází. Takto se může časovat i neživé, např. kyvadlo, ale toto časování je stěžejní právě pro lidské prožívání času, tedy pro čas jako *kairos*.

Možná by se dalo říci, že Augustinovy myšlenky byly plně pochopeny a zpracovány až ve 20. a 21. století, a tedy v nedávné minulosti a současnosti, jak o tom také svědčí předchozí odstavec. Tak veliký byl Augustinus vizionář, tak dalece předstihl svou vlastní dobu. Je považován za předchůdce fenomenologické školy, protože starou otázku o vztahu věčnosti a času převedl na lidské vědomí, tedy do oblasti vlastní vnitřní zkušenosti a tu spojil s fenoménem pozornosti.

Toto pojetí času jako *kairos* je také základem Husserlovy koncepce vnitřního času, Heideggerova pojetí temporality, tedy časového charakteru našeho pobytu na zemi, Lévinasovy filozofie o třech stádiích vnitřního vývoje, i Patočkovy filozofie o třech pohybech existence. Tyto východiska promyšlení otázky času budou obsahem závěrečné kapitola této práce.

Čas, pochopen buď jako kairos nebo jako chronos, je také podstatou Kierkegaardovy koncepce vnitřního vývoje člověka a jeho tří stadií existence. V duchovním stadiu existence je možné prožívat existenci v naplněném okamžiku, jenž je výsledkem průniku časnosti a věčnosti. A právě těmto tématům budou věnovány následujících dvě kapitoly.

## 4 Tři stadia vnitřního vývoje člověka

Kierkegaard rozlišuje tři vývojová stadia existence. Tyto stadia odrážejí určitý vývojový stupeň jedince a jsou mírou jeho vnitřní jednoty. Každé z těchto stádií má svůj vlastní hodnotový rámec, vlastní jednotící princip. Cílem duchovního vývoje člověka je stát se sám sebou, tedy autentickým jedincem, a dosáhnout rovnováhy mezi rozumovou, citovou a volní složkou osobnosti, i ve vztahu k okolnímu světu. Pokud této rovnováhy není dosaženo a určitá stránka se vyvíjí na úkor jiné, dochází k vnitřnímu rozporu, ten pak vede k úzkosti, a vyvolává zoufalství. Tento vnitřní rozpor však také inspiruje filozofické tázání a probouzí touhu po nalezení pravdy.

### 4.1 Estetické stadium

Toto stadium je prvním a nejnižším vývojovým stupněm existence. Je charakterizováno hédonistickým přístupem k životu a nízkou schopností sebereflexe. Cílem estetika je hledání požitků, je tedy motivován především svou smyslností. Reaguje především na podněty z vnějšího světa, jenž v něm bezprostředně vyvolávají pocity radosti, uspokojení nebo bolesti tak, jak přicházejí. Pro toto stadium je charakteristický neustálý pohyb, nestálost, proměnlivost, vnitřní nespokojenost, diskontinuita a nezakotvenost.

*Estetický život se vyznačuje bezprostředností, bažením po požitku, nejružnějšími emociálními projevy, vynacházením se v určitých náladách. Tyto nálady se proměňují, mizí a vznikají, aniž by s sebou nesly něco trvalého.<sup>38</sup>*

Estetické stadium je možno charakterizovat vlastnostmi romantického hrdiny. Ten se řídí především citem, vyhledává dobrodružství a rozmanitost, má zájem o umění a chce vést život naplněný neustále novými zážitky. Naopak odmítá racionalitu a vše systematické. Přestože touží dosáhnout jednoty a harmonie, dosahuje pravého opaku, roztržitosti do jednotlivostí, chaotičnosti a odcizení od společnosti i přírody.

---

<sup>38</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 27

Existují dva krajními póly estetického stadia. Jedním z nich je bezprostřední typ estetika, jehož hlavním znakem je přebujelá emocionalita a podléhání proměnlivým náladám. Příkladem takového jedince je Don Juan, postava z knihy *Bud' /Anebo*. Je to rafinovaný svůdce a manipulátor, jenž když dosáhne svého, ztrácí zájem a hledá si nový objekt touhy. Tento bludný kruh se neustále opakuje a intenzita posedlosti svůdce se zvyšuje. Přesto vždy dosahuje pouze chvilkového naplnění. Ve skutečnosti není schopen skutečného vztahu, jeho vztahy jsou jen povrchní hrou, sebeláskou promítnutou do druhého jedince. To, že se zde nejedná o skutečný vztah, dokazuje estetika neschopnost oběti.

Druhým krajním typem estetika je reflektující typ. Příkladem takového jedince je Johannes Svůdce, rovněž postava z knihy *Bud' /Anebo*. Ten je oproti předchozímu typu více vnitřně zproblematizován. Jeho přístup je duchovněji a hlubší. Tento typ už je také schopen prožívat zoufalství, přestože si to příliš nepřipouští. Reflektující estetik bývá umělecky založený, a snaží se své myšlenky a pocity umělecky vyjadřovat. Oproti bezprostřednímu estetikovi už je reflektující typ schopen činu. Johannes však není schopen transformace do vyššího stadia a ustrne ve svých stále se opakujících vzorcích chování.

Oba popsané typy mají jeden významný společný rys – jsou to neautentické typy osobnosti. Nejsou schopni nalézt sami sebe, ani se nedokážou vztahovat k univerzálním lidským hodnotám. Vše chápou jen z hlediska vnější danosti a jejich postoj je motivován jen vlastním bezprostředním zájmem. Hledají štěstí především ve vnějším světě a vztahují se tedy ke konečnému. Hledají vzrušení a rozmanitost, potřebují neustále nové podněty. Dosahují jen chvilkového pocitu jednoty, ta se však opakováním neustále oslabuje a ztrácí, a nakonec vede k umrtvující nudě. Vzhledem k malé schopnosti sebereflexe a neautenticitě své existence chápou čas převážně jako chronos. Toto pojetí času je symbolem zavedeného řádu a omezení. Estetik před tímto řádem uniká do svých snů a promítá svůj život do vzpomínek na minulost a do svých představ o lepším životě v budoucnosti. Takový jedinec tedy vlastně nežije v přítomnosti, ale spíše ve svém imaginárním světě, ve svých iluzích.

## 4.2 Etické stadium

Příkladem etického jedince je Johannes de Silentio, vypravěč a současně Kierkegaardův pseudonym v knize *Bázeň a chvění*. Jiným příkladem je Faust, rovněž postava z této knihy.

Etický jedinec staví etiku, tedy povinnost a obecný zájem, sám nad sebe. Etický jedinec se tedy vzdává svého egoismu v zájmu celku. Etický jedinec je více zproblematizován, než tomu bylo u estetického typu, a často trpí pochybnostmi. Ty však obvykle nedává najevo.

Kierkegaard takto charakterizoval postavu Fausta: „*Pokouší se udržovat krok s ostatními lidmi co nejlépe. To, co se děje v jeho nitru, zakouší sám a sám; tak přináší sám sebe v oběť obecnou.*“<sup>39</sup>

Etický jedinec chápe morální jednání v kantovském pojetí, tedy jako povinnost. Jeho autonomie spočívá v tom, že tuto povinnost dobrovolně přijímá. Jeho osobnost vyjadřuje osvícenské ideály. Takový jedinec se rozhoduje v zájmu rozumu a dobra pro všechny, je tedy sociálně přizpůsobivý a nesobecký. Konkrétním projevem tohoto postoje jsou myšlenky humanity a společenské spravedlnosti. Svého osobního naplnění chce dosáhnout v manželství založeném na vzájemném respektu a věrnosti.

K přechodu z estetického do etického stadia už je potřebná určitá schopnost rozhodnutí a odhodlání, tedy pevnost vůle. Bez tohoto nutného předpokladu jedinec uvízne na předchozí úrovni. Posun do etického stadia znamená, že jedinec chce svůj život změnit, že usiluje o autentičtější existenci, tedy o vyšší duchovní jednotu, neboli větší vnitřní kontinuitu a konzistenci.

Etický jedinec nad sebe staví absolutní ideál. Ten je ale v plné míře nedosažitelný, je ho možno dosáhnout jen částečně. Z toho pak plyne vědomí vlastní nedokonalosti, nedostatečnosti, pocit vlastního selhání. Tyto pocity směřují ke skepsi a konečné rezignaci.

Oproti předchozímu stadiu už si etický jedinec více uvědomuje realitu a žije v přítomnosti. V reálném životě se však může leccos stát. Nikdo si není nic schopn

---

<sup>39</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 94

udržet trvale. Do života zasahují rány osudu a činí tak člověka zranitelným, odkázaným na vnější okolnosti. Je těžké se vyrovnat se ztrátou, potom se čas prožívaný jako *chronos* jeví jako nesmyslně plynoucí, nenaplněný. Etický jedinec trpí absencí smyslu, ten mu ale může poskytnout jen čas prožívaný jako *kairos*. K tomu je však potřeba projít existenciální zkušeností vedoucí k vnitřní transformaci, tedy k proměně vědomí.

Takovouto existenciální zkušeností je právě prožitek úzkosti či zoufalství. Prožitku zoufalství byl už schopen i reflektující estetik, zde se však jedná o hlubší zoufalství, i když je skryté a méně nápadné. Toto zoufalství je negativním prožitkem sama sebe, uvědoměním si vlastní identity na základě vlastní nedokonalosti, viny a špatného svědomí. Všechny tyto pocity mohou nakonec vyústit v naprostou rezignaci.

Tento stav vědomí ztělesňuje již zmíněný rytíř rezignace. Rytíř rezignace symbolizuje hraniční postoj, možnost vymanit se z předchozí danosti. Vyznačuje se už značně vysokou mírou autenticity. Autentický jedinec usiluje nalézt svůj vlastní střed, své bytostné, nekonečné já. Podmínkou je, že sám sebe svobodně volí. Svobodná volba se však v tomto stadiu projevuje jako nekonečná rezignace. Jedinec sám sebe svobodně volí, a současně se sám sebe zbavuje, tedy zříká se sám sebe, svého egoistického postoje.

Tím, že etický, neboli mravní postoj prosazuje všeobecné hodnoty, tzv. dobro pro všechny, a je projevem obecné vůle, vede také ke snadnému přizpůsobení.

*„Latentním nebezpečím mravní existence v Kierkegaardově vidění je přizpůsobivost, nepůvodnost, pohodlnost a průměrnost, proto ani ona není plnou, autentickou existencí.“<sup>40</sup>*

Varovným příkladem demonstrujícím tuto situaci je přizpůsobení se davového typu člověka v rámci totalitního systému, bez ohledu na to, zda se jedná o nacismus nebo socialismus. Mlčící většina, zakládající si na své domnělé mravnosti, si vůbec nepřipouštěla zjevnou nespravedlnost, odehrávající se jí přímo před očima, a svým souhlasem umožňovala těmto systémům udržet si moc.

---

<sup>40</sup> Pelcová, Naděžda. *Vzorce lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. 1. vyd. Praha: ISV nakladatelství, 2001, 65 s. ISBN 80-85866-64-1, s. 69

Tato přizpůsobivost etického postoje tedy ukazuje, že etický postoj je nekompletním stadiem, že má své limity a nedostatky. Jejich překonání je podle Kierkegaarda možné jen postupem na další stadium existence. Rezignace může způsobit změnu postoje jedince a proměnu celé jeho osobnosti, přijme-li podmínku víry. Transformace je možná, jen pokud se z rytíře rezignace stane rytíř víry.

### 4.3 Náboženské stadium

Etické stadium je už vlastně přípravným stadiem pro náboženské stadium, konečné a nejvyšší možné stadium existence. Dosáhnout náboženského stadia se však podaří jen nemnohým. Je k tomu potřeba přijmout základní podmínku víry, uvěřit v neuvěřitelné, tedy v paradox. Pokud toho rytíř rezignace není schopen, buď ustrne ve své rezignaci a stává se cynikem, nebo se vrací na některé z předchozích stadií.

Opravdové vnitřní jednoty a plné autenticity je však možno dosáhnout až v náboženském stadiu, neboť toto stadium překlenuje obě předchozí, spojujíc je na základě dialektické syntézy ve vyšší jednotu. Člověk v náboženském stadiu v sobě vyrovnává tyto protiklady a sám se stává touto jednotou.

Takto člověka jakožto ducha popisuje Anticlimacus v knize *Nemoc k smrti*: „Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza.“<sup>41</sup> Aby však tuto syntézu v sobě uskutečnil, musí učinit volbu nekonečného a dosáhnout tak vnitřní jednoty.

Nutným předpokladem je přijetí víry, která toto spojení uskuteční. Aby se jedinec mohl stát Kierkegaardovým rytířem víry, musí povést „dvojitý vnitřní pohyb“. Nejprve se v rezignaci vzdává sám sebe, svého falešného, zdánlivého já, které je projevem hledání požitků v estetické fázi existence a vnějšího přizpůsobení, touhy po uznání, v etické fázi existence. Potom sám sebe prostřednictvím víry znovu získá, jeho pojetí sama sebe se ale mění.

Rytíř víry se vrací od objektivního postoje etika znovu ke své subjektivitě, avšak na vyšší úrovni. Objektivní pravda se změnila v pravdu subjektivní. Tato subjektivita

---

<sup>41</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 123

ostře kontrastuje s objektivním pojetím idealistických filozofů, především Hegela, „*kde je pravda tradičně pojata jako shoda myšlení a bytí.*“<sup>42</sup> Subjektivita je zdvojením objektivního a subjektivního, je výsledkem zdvojeného charakteru procesu poznání.

*„Myslíci odhlíží od sebe a jakoby zaniká v objektivitě. Avšak podle Kierkegaarda proti objektivní pravdě stojí pravda subjektivní, která poukazuje dále. Neboť subjektivní myslitel reflektuje dvakrát – nejprve to objektivní a podruhé sebe jako toho, který se ptá po objektivním, sebe jako toho, kdo je usilováním.*“<sup>43</sup>

Pro věřícího je důležitý jeho osobní každodenní život, konkrétní situace, jejímž prostřednictvím se jeho víra projevuje. Silná víra je taková víra, která o svém předmětu nepochybuje. Není to intelektuální víra založená na rozumu, jak je tomu u Platóna. Taková víra je vlastně spekulací, jenž zkoumá všechny možnosti, a musí tedy o každé z nich současně pochybovat. Víra, jakou má Kierkegaard na mysli, je naopak osobní víra, založená na vzájemné lásce mezi Bohem a věřícím, projevující se vlastním usilováním o její naplnění, tedy vůlí.

*„Ale rozhodne-li se pro to víra, zmizí pochyba, a v témže okamžiku je rovnováha a indiference pochyby odstraněna, nikoli poznáním, ale vůlí.*“<sup>44</sup>

Kierkegaard ukazuje, že pochybnost je opakem víry. To názorně demonstruje příkladem postavy Abrahama v díle *Bázeň a Chvění*. Ten je postaven před neřešitelnou volbu. Bůh jej žádá, aby mu namísto berana na obětním kameni obětoval syna Izáka. Je to jeho jediný syn a dostal ho až v pozdním stáří jako dar od Boha. Izák se měl stát dědicem a pokračovatelem Abrahámovy rodu a zajistit naplnění boží smlouvy, tedy propojit Abrahama s věčností skrze nová pokolení.

Abrahám je postaven do absurdní situace, do situace vzájemně se vylučujících pocitů. Buď svého syna opravdu miluje a nemůže ho obětovat, potom dostatečně nemiluje Boha, nebo miluje především Boha, poslechne, a svého syna obětuje. Obě varianty ukazují dualismus, vyplývající z čistě rozumového pochopení. Z etického

---

<sup>42</sup> Pelcová, Naděžda. *Vzorce lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. 1. vyd. Praha: ISV nakladatelství, 2001, 65 s. ISBN 80-85866-64-1, s. 71

<sup>43</sup>Tamtéž, s. 71

<sup>44</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Filozofické droby, aneb, Drobátko filozofie*. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4, s. 93

hlediska se jedná o vraždu vlastního syna a tedy o jeden z nejstrašnějších zločinů, naprostou nelidskost a současně porušení Desatera. Z duchovního hlediska však nelze pochybovat o Božím příkazu, ten je vždy správný. Tak tady proti sobě stojí ve vzájemném konfliktu etické a náboženské přesvědčení. Abrahám neví, že ho Bůh pouze zkouší, přesto věří, že mu bude Izák nakonec ponechán.

Kierkegaard ukazuje čtyři možné případy toho, co by se stalo, kdyby Abraháмова víra nebyla dost silná, kdyby zapochyboval a zaváhal.

V prvním případě Abrahám bere vše na sebe a předstírá, že Izáka nenávidí a jedná z vlastního rozhodnutí. Také ze sebe dělá modloslužebníka, což je pro Kierkegaarda jeden z nejhorší z hříchů. Takto jedná v zájmu syna, aby zachránil jeho víru, což se mu podaří. Ztrácí sice synovu lásku, ale zachraňuje jeho víru.

Ve druhém případě se chystá Izáka obětovat, když si všimne, že mu Bůh nachystal k obětování berana. Vše dobře dopadlo, přesto Abrahám ztrácí víru. Zatrpkne a nemůže Bohu odpustit, co po něm žádal.

Ve třetím případě chce syna obětovat, ale současně to považuje za hřích. Nevěří, že by to Bůh po něm mohl opravdu žádat a myslí, že ho Bůh chce jen zkoušet. Trápí se, že ho vůbec napadlo na vykonání tohoto činu pomyslet, a považuje to za své selhání. Uvažuje z hlediska běžné morálky, a v důsledku toho je vnitřně rozpolcený. Ani v tomto případě není schopen nalézt pravou víru.

Ve čtvrtém případě se jej chystá obětovat, ale na chvíli zaváhá a zapochybuje. Ani tentokrát není jeho víra dostatečně pevná. Když to Izák spatří, sám ztrácí víru.

Poté ukazuje Kierkegaard v dalším textu, jak Abrahám ve své zkoušce obstál. Jeho víra byla hluboká a Abrahám přijal Boží příkaz bez pochybností. Je zde popsána cesta na horu Mória trávající déle než tři dny, kdy Bůh prověřoval Abrahámovu trpělivost, odhodlání a víru. Abrahám trpí kvůli činu, který má vykonat velikou úzkostí. S touto úzkostí je sám a izolován, mlčí. Není tu nikdo, kdo by jej mohl pochopit. Tím se liší od tragického hrdiny, jehož úkol je obecný, může ho s ostatními sdílet a bývá podporován. O to je Abraháмова zkouška těžší, přesto Abrahám nezakolísá.

Vypravěč příběhu, Kierkegaardův pseudonym Johannes de Silentio zde zastupuje etický přístup a racionální uvažování, proto jeho volbu pochopit nedokáže. Aby ji mohl pochopit, musel by pochopit paradox.

*„Víra je paradox, který je v stavu udělat z vraždy svatý a bohulibý čin; je i tím paradoxem, který Abrahámovi Izáka vrací. Myšlenka se ho zmocnit nemůže, neboť víra začíná tam, kde myšlenka končí.“<sup>45</sup>*

Pochopení paradoxu je také nezbytně nutné pro pochopení celé Kierkegaardovy filozofie, především jeho koncepce času – tedy pojmů časnosti, věčnosti, opakování a okamžiku. A právě tomuto tématu se budu věnovat podrobněji v následující kapitole.

---

<sup>45</sup>Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9, s. 46

## 5 Prožívání času v okamžiku

V křesťanském<sup>46</sup> pojetí věčnosti dochází k radikálnímu posunu vnímání času od času vnějšího k času vnitřnímu, tedy k času lidského vědomí. Jinými slovy od času jako chronos k času jako kairos.

Chronologický měřitelný čas hodin, měsíců a roků je pokládán jen za orientační pomůcku každodenního života, mnohdy spíše klamnou a zrádnou. Reálný svět je vězení a trziště, jen klamný svět smyslů. Důležitý je především kairos, chápaný jako čas božího zjevení. Je to čas sklizně, čas naplněný smyslem. Duše je nadřazena tělu a nebeské pozemskému. Tato koncepce tedy vede k dualizmu mezi tělem a duší.

Tento dualismus byl charakteristický už pro antického člověka, i když v židovském starozákonním náboženství není.

*„Biblický člověk, zvláště starozákonní, má úctu k stvořenému světu, k pozemskosti, cítí se zavázán pečovat o svět mu svěřený. Zavrhuje askezi, vzývá sekulární hodnoty života a život sám považuje za vzestup.“<sup>47</sup>*

Křesťanství nového zákona tento dualismus opět obnovuje.

*„Křesťanství, které na pojetí člověka jako imago Dei navázalo a transformovalo jeho výklad v duchu novoplatonismu, obnovilo dualismus těla a duše, preferovalo duchovní hodnoty před pozemskými.“<sup>48</sup>*

Kierkegaard svým pojetím času tento dualismus opět ruší, spojujíc tak novozákonní náboženství se starozákonní pozemskostí. Jakým způsobem tohoto výsledku dosahuje, to nám ukáže rozbor jeho pojetí prožívání okamžiku.

Důležitým pojmem je pro Kierkegaarda pojem hříchu. Hřích způsobuje zaslepení, jenž brání v opravdovém prožívání okamžiku. Hříchem je pro Kierkegaarda, když se člověk nekonečně vztahuje ke konečnému. Existují tři druhy hříchu – modlářství, chtíč a pýcha. Všechny tyto hříchy pramení ze sobeckých tužeb a jejich důsledkem je neschopnost uvědomit si mravní ideál. Hřích je vnitřní nerovnováhou a vyvolává negativní pocity, nejistotu, pochyby, strach, úzkost a zoufalství.

---

<sup>46</sup>Přesněji řečeno: v novozákonním křesťanství v duchu novoplatonismu.

<sup>47</sup>Pelcová, Naděžda. *Vzorce lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. 1. vyd. Praha: ISV nakladatelství, 2001, 65 s. ISBN 80-85866-64-1, s. 44

<sup>48</sup>Tamtéž, s. 45

Opakem hříchu je jako u Platóna rozpomínání. Toto rozpomínání je ale podle Kierkegaarda negativní. Je to bolestné uvědomění si vlastního hříchu, následované rezignací. Rozpomínání je současně dočasný návrat do věčnosti, k tomu co člověka povznáší a přesahuje. Vzniká tak touha po věčnosti, a ta vyvolává strach z věčného zatracení, strach ze ztráty této věčnosti. Člověk si je pak vědom pravé podstaty hříchu. Vidí, že je to právě hřích, co jej od Boha a věčnosti odděluje. Má pak možnost nadřadit věčné časnosti, tedy Boha tomu, co je jen osobní, partikulární a konečné.

Hřích je však nejen důsledkem vlastních činů, je také důsledkem vzpoury proti Bohu, tedy prvotního hříchu. Tady navazuje Kierkegaard na Augustina. Zlo je pro něj nedostatkem, tedy privací dobra, v důsledku Adamova pádu. To člověka táhne dolů, ale sám si pomoci nemůže. Pomoci mu může jen Kristus jako prostředník Boha, jen ten ho může zachránit před věčným zatracením, jen Kristus jej může vykoupit z času a vrátit mu život ve věčnosti.

Kristus je podle Kierkegaarda absolutní paradox. Bůh sám je natolik absolutnem, že je něčím od člověka naprosto odlišným a nepochopitelným. Proto Bůh poslal na zem svého jediného syna, aby se člověku přiblížil. Kristus vyjadřuje boží vůli po spojení Boha a člověka. Kristus je paradoxem, neboť je spojením božského a lidského, časnosti a věčnosti. Bůh jej poslal na zem z lásky, aby vykoupil člověka z prvotního hříchu a obnovil původní spojení člověka s Bohem. Tím mu také navrácí možnost svobodné a autentické existence.

Svoboda a láska jsou pro Kierkegaarda téměř synonyma. Láska je mu vášní, niterností, jenž motivuje k hledání moudrosti a svobody. Tento postoj se projevuje pokorou, znakem opravdu velikých duchů, naopak ostře kontrastuje s intelektuální pýchou a zdánlivou vševědoucností.

Člověk si „před tváří boží“, tedy z hlediska věčnosti, uvědomuje svou nepatrnost. Cítí se být součástí celku a na tomto celku se chce svou činností podílet. To pak jeho životu dodává smyslu. Pokud však člověk považuje sám sebe za jediné a absolutní měřítko skutečnosti, vede to jen ke krátkozrakému egoismu.

Subjektivní reflexi spojuje Kierkegaard s kvalitativní dialektikou, kdežto objektivní reflexi, reprezentovanou především Hegelem, s dialektikou kvantitativní. Jejím

nejnázornějším vyjádřením je logika, matematika a aplikované vědy. Kvalitativní dialektika se naopak projevuje ve víře, umění a filozofii.

Kvantitativní dialektika vychází z posuzování vnějšího světa, její hodnotový rámec je vnější. To vede k touze hromadit věci, a projevuje se v dnešním bezduchém materialismu, spojeného s mantrou úspěchu a touhou prosadit se za každou cenu. Přesto mu tento postoj spokojenost nepřináší, ale vyvolává mnoho negativních pocitů.

Tyto negativní pocity jej však mohou upozornit na privaci smyslu. Jsou sice nepříjemné, bolestivé a zatemňují mysl, ale nejsou tu pro nic za nic – mají důležitou funkci. Ukazují, že něco není v pořádku, že v lidském životě dochází k nerovnováze. Člověk by se měl zastavit a zamyslet se – uvědomit si svou celkovou životní situaci a svůj život změnit. Toto může být právě okamžik obratu, dar a možnost začít znovu. Takový okamžik je určitým znovuzrozením, možností přijmout víru a prožívat čas naplněný významem.

Víra se opakováním zniterňuje. Něco tu zůstává starého, minulost se opakuje, a něco nového se přidává. Nové vzniká na pozadí starého a dochází tak k jeho neustálému obnovování. Toto opakování je transformativním plynutím času. Mizí co je špatné, ale zachovává se co je dobré. Člověk se prostřednictvím nekonečného opět může vztahovat ke konečnému, získává ho pak dvakrát zpět. Teď už však vnímá konečné bez připoutanosti a tendencí k asketismu. Jiří Olšovský toto opakování popisuje takto:

*„V jistém význačném/věčném okamžiku lze smířit v plnost času to, co bylo, s tím, co bude. Jen stálost a zvláštní dynamika nesená věčností poskytuje právě opakování, kterým se lze dotýkat či splývat s transcendencí v okamžiku věčnosti. Tak se obnovuje život. Běžně však lidé promarňují okamžik za okamžikem, žijí svým časným smyslovým životem každodennosti. Skutečné opakování nasměrovává k duchovní cestě, jenž odkrývá zónu původní duchovní bezprostřednosti v naladění na tajemství bytí.“<sup>49</sup>*

---

<sup>49</sup> Olšovský, Jiří. *Kierkegaard – niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7, s. 98

V estetickém ani v etickém stadiu toto opakování možné není. Původnost, naplněnost okamžiku mizí. V neautentických stadiích existence je tedy čas pociťován jako prázdný, nenaplněný, monotónní a stereotypní.

Jen absolutní víra může člověka zbavit hříchu a vede k čistotě srdce. Toto téma zpracoval Kierkegaard v knize *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Podtitul *chtít jen jedno* obrazně vyjadřuje Kierkegaardovo pojetí dobra jako jednoduché platónské jednoty. Touto jednotou je vlastně člověk sám, pokud se mu tuto jednotu podaří v sobě, ve svém nitru, uskutečnit. Pokud se mu to nepodaří, vzniká rozdvojenost, rozpor, tedy hřích jako odchylka od této jednoty, tedy od možnosti být opravdu sám sebou, být autentickým jedincem.

Ve stavu rozporu je vědomí roztrženo do jednotlivostí reálného světa a osobních zájmů. Člověk tak žije v časnosti a pomíjivosti a nezná čas jako kairos. Není tu nic, co by ho přesahovalo, dávalo mu celkový smysl. Člověk není v jednotě sám se sebou, neboť jeho srdce není čisté. Pokud má být jeho srdce čisté musí chtít jen jedno, tedy dobro.

*„Chtít dobro opravdu znamená vše pro ně učinit, nebo vše pro ně trpět.“<sup>50</sup>*

Dobro musí člověk chtít opravdově, a musí se tedy vědomě a dobrovolně vzdát své rozdvojenosti. V jednotlivých kapitolách pak Kierkegaard popisuje příčiny rozdvojenosti. Jsou jimi především takové pohnutky jako touha po odměně nebo strach před trestem. Dobro není opravdově hledáno ani v případě, že je hledáno „ze svéhlavosti pro vítězství nebo jen do určitého stupně.“<sup>51</sup>

Toto dílo napsal Kierkegaard pod svým vlastním jménem.<sup>52</sup> Patří mezi tzv. vzdělavatelné řeči a jedná se tedy o přímé sdělení náboženského myšlení. To je výjimkou oproti jeho běžně používanému nepřímému sdělení, a svědčí o důležitosti, kterou tomuto dílu přikládal.

Stejně jako Augustinus ve svém nejvýznamnějším díle *Zpověď*, používá i Kierkegaard v díle *Čistota srdce* formu zpovědi.

---

<sup>50</sup> Kierkegaard, Søren Aabye. *Čistota srdce, aneb, Chtít jen jedno*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1989. 200 s. ISBN 80-7017-036-0, s. 102

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 85

<sup>52</sup> Věnoval ho Regině.

Také jeho vnímání času odráží, stejně jako Augustinovo pojetí, trojí časovou dimenzi – tedy minulost, přítomnost i budoucnost. Těžiště klade Kierkegaard do přítomnosti, v níž se teprve může uskutečnit pravé prožívání okamžiku, uskutečněné autentickou osobností. Pokud člověk není autentická osobnost, buď žije v estetickém stadiu a utápí se ve věčném vzpomínání, jenž není opravdovým prožíváním, ale jen iluze mrtvé minulosti, nebo žije v etickém stadiu a tráví čas plánováním a neplodným sněním o fiktivní budoucnosti.

Pro autentické prožívání přítomnosti však nestačí jen pravdu pochopit. Je potřeba rozhodnout se a skočit. Tento duchovní pohyb je potřeba neustále opakovat. Je potřeba pravdu žít, a tedy realizovat ji opakováním. Čas však také Kierkegaard současně posunuje do budoucnosti, ve spojení s nadějí v křesťanském pojetí o věčné blaženosti. Je to vnímání času jako kairos, možnost prožívat svou konečnou existenci v jiné dimenzi, být transcendencí, a tedy být bytím ve svém nejhlubším smyslu – podílet se na věčnosti.

## **6 Význam Kierkegaardova pojetí času pro existenciální a fenomenologickou filozofii.**

### **6.1 Existenciální filozofie**

Všichni zástupci existencialismu mají dva společné rysy – kladou důraz na subjektivitu, umístěnou do lidského vědomí, a na svobodnou volbu, tedy na důležitost vůle a lidského rozhodnutí. Naopak odmítají popisný objektivismus, projevující se přeceňováním čistě racionálního poznání, tak jak ho vyjádřil Hegel ve svém pojmu absolutního vědomí.

Hlavní rozdíl mezi existencialisty spočívá v jejich pojetí transcendence. Francouzští ateističtí existencialisté Camuse a Sartre se chtějí dostat k „čistému vědomí“, které umísťují až „za existenci“. Toto vědomí je ale výlučně sféra tohoto subjektu samotného. Člověk je tak izolovaným jedincem v nekonečném vesmíru.

Jiným směrem se vydali existencialisté Marcel, Jaspers a Buber. Ti, stejně jako Kierkegaard, svou filozofií vyjadřují nezbytný vztah subjektu k transcendenci.

Karl Jaspers je znám především tím, že soustavně zkoumal „ducha doby“ a pocity viny ve spojitosti s dobou fašistické vlády v Německu a s poválečným řešením problému kolektivní viny.

Jaspersova filozofie má s Kierkegaardovou mnoho společného. Jaspers nabádá k sestupu pod povrch. Boha nahrazuje abstraktní konstrukcí – čirou transcendencí. Ta je ozvěnou hlubšího původního bytí, jenž probouzí údiv, touhu jít za nesamozřejmé. Tato touha může být objevena v mezních situacích jako je utrpení, smrt a vina. Mezní situace mohou vyvolat změněný stav vědomí, kdy čirá transcendence vnímá sebe sama. Pak je vědomí v jednotě. Svět je naopak pomíjivý, klamný a nejednotný. Jaspers tedy nadřazuje čas prožívaný jako kairos času pojatému jako chronos.

Lidský život je dán jako možnost volby. Pokud se v něm člověk osvědčí, dosahuje autenticity, je mu dána svobodná volba. Autentický jedinec se rozhoduje v pravém okamžiku, pak vnímá čas jako kairos.

Marcel nahrazuje tradičně pojatého boha osobním bohem. Pojímá transcendenci jako osobní vztah. Vnímání transcendence je původním smyslem, ten je možno vnímat prostřednictvím lidského vědomí. Také Marcel tedy za skutečný čas považuje kairos.

Zoufalství a pochyby sice vedou k tázání po smyslu, ale základním existenciálním stavem je naděje, jako přesah, jenž jde za jednotlivosti. Marcel chápe tento přesah jako lidský vztah a také zdůrazňuje lidskou tělesnost. Vztah je založený na účasti k druhému a je to tvůrčí vztah. V tomto vztahu je důležitá věrnost, soucit a otevřenost.

Marcel rozlišuje dvě základní polohy lidského života, dva základní póly existence. Buď je člověk vztažen k věcem a realizuje se jejich vlastnictvím, což je falešný, nepůvodní stav nebo opravdu je, a chápe svůj život jako tajemství samotného bytí, jako mystérium.

K tomuto pojetí má také blízko filozof Martin Buber. Vnímání okolního světa může být buď výsledkem zvěčnění, nebo výsledkem sebeuvědomění ve vztahu k druhému a k celku. Transcendenci chápe Buber jako vztah k druhému – k Ty. Vztah k druhému odporuje zvěčnění, neboť obě složky já a Ty jsou zastoupeny stejnou měrou, jsou v rovnováze. Vztah je založen na vzájemné vstřícnosti a otevřenosti. Vztah prostřednictvím dialogu oduševňuje.

Božské je pro Bubera věčné Ty, je to osobní vztah. Bůh není člověku absolutisticky nadřazen a je v tomto světě. Také smysl života není někde mimo tento svět.

Vztah zvěčnění je odrazem nutnosti, světa v čase chronos. Jeho vliv v historii vzrůstá, v důsledku zvyšující se úcty k „věčným institucím“. Tento postoj pak vede k potlačování autenticity a k odcizení.

Autentická existence je naopak jedinec, který existuje svobodně, je schopen volit si své možnosti. Otevírá se tedy do budoucnosti a směřuje k naplněnému, svobodnému prožívání času jako kairos.

## 6.2 Fenomenologická filozofie

Kierkegaard svým zájmem o člověka a jeho vnitřní emocionální život inspiroval nejen své budoucí následovníky, existencialisty, ale i jejich pozdější pokračovatele mezi fenomenology, především Edmunda Husserla, Martina Heideggera a Jana Patočku. Ti potom dále rozpracovali pojem autentické existence a pravdivého bytí se zvláštním důrazem k otázce času.

Za předchůdce fenomenologie je považován Husserlův učitel Franz Brentano. Brentano byl zakladatelem psychologie a zavedl pojem intencionality jako proudu vědomí. S Husserlem měl společný cíl – učinit z filozofie přísnou, empirickou vědu. V tom je přístup obou těchto filozofů objektivistický a ostře se tím odlišují od subjektivního přístupu existencialistů.

Fenomenologie měla být ustavena jako věda o psychologických fenoménech, zabývající se popisem vědomí prostřednictvím samotného pozorovatele, tedy v 1. osobě. Jako metodu fenomenologie zvolil Brentano metodu introspekce, jenž je podle něj založena jak na přímé zkušenosti, tedy na smyslovém vnímání, tak na vnitřním vnímání jako formě lidského vědomí, intencionality.

Podle Brentanovy *Teorie mysli* je vědomí zaměřeno na objekt, je to vždy vědomí něčeho. Vědomí obsahuje imanentní střed, svůj intencionální objekt. Tento objekt je mentální, ne fyzický. Vědomí tvoří jednotu – a unity. Tento pojem jednoty zřetelně koresponduje s Kierkegaardovým konceptem jednoty vědomí jako základním předpokladem duchovnosti.

Brentano si uvědomuje důležitost času – vědomí je časové. Rozkládá vědomí na pomyslné jednotky – mentální akty. Jednotlivý mentální akt nemá trvání, nemůže však okamžitě zmizet, musí být podržen ve vědomí, v paměti. V lidském vědomí se podle Brentana mísí všechny tři časové roviny, tedy minulost, budoucnost i přítomnost. Přítomnost je pak výsledkem prolínání těchto rovin v lidském vědomí, tedy lidské schopnosti vnímat čas jako kairos.

Na Brentanovo pojetí času navázal Edmund Husserl, zakladatel fenomenologie. Husserl otázku času systematicky rozpracoval ve svých *Přednáškách k fenomenologii vnitřního časového vědomí*.

Všechny vnější předměty jsou pro Husserla transcendentní, tedy odkazují k tomu, co je dosud skryté a přesahují to, co se mi aktuálně dává. Lidské vědomí má však vždy svůj vlastní, imanentní obsah. Také minulost je imanentní, nelze ji už změnit – je hotová, daná, „vyplněná“.

Husserl byl empirik, snažil se zkoumat předpoklady zkušenosti. Fenomenologie měla být takovou vědou, která toto umožní a současně poskytne speciálním vědám potřebný základ. Husserl tímto pojetím navázal na Kanta. Přijímal jeho apriorní předpoklady zkušenosti, nepřijímal však zkušenost jako danou. Jeho postoj byl radikální, nepřijímal existenci jako samozřejmou, a tím zpochybňoval povahu samotné skutečnosti.

Při svém fenomenologickém zkoumání se tedy Husserl snažil vyřadit všechny předběžné předpoklady o dané věci, včetně předpokladu její existence. Tuto metodu „zdržení se úsudku“ nazval epoché. Snažil se zahlédnout vědomí samé, samotný vznik zkušenosti. S tímto vznikem spojoval tzv. čisté fenomény, jenž jsou nutně časové. Ty se dějí ve dvou světech – ve vnějším, okolním světě i ve vnitřním světě lidského vědomí.

Husserl svou epoché vlastně přechází od času jako chronos, tedy samozřejmého světa „objektivní reality“ k času jako kairos, tedy času lidského vědomí. A v tomto čase platí jiná pravidla. Čas zde neprobíhá sukcesivně, ale všechny roviny času, minulost, přítomnost a budoucnost zde probíhají současně.

*„Jádrem subjektivismu husserlovského typu se stává čas, ovšem čas po provedené transcendentální epoché. Je to tedy jiný čas, než fyzikální, užívaný v přírodních vědách.“<sup>53</sup>*

Stejně jako Kierkegaard přikládá Husserl zvláštní váhu fenoménu přítomnosti, jako vzniku původní, originální zkušenosti. Ta je oproti minulosti „nevyplněná“, otevřená, nelze ji předem zcela naplánovat, obsahuje vždy prvek nahodilosti a nepředvídatelnosti. V přítomnosti se objeví vjem – vyvstane, pokračuje a odplouvá, bledne, přenechává místo novému, aktuálnímu dění. Je to neustále se proměňující proud, neustálá změna, uplývání, neustále se obnovující přítomnost.

---

<sup>53</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 52

Každý vjem však musí být v mysli podržen – retinován – tedy zachován ve vzpomínce; a také si zachovává své pevné místo v chronologické časové řadě. Minulost sice nemůže být změněna, zato může být ve vzpomínce znovu a znovu vyvolána. Opětovným vyvoláním se minulost modifikuje, zpřítomňuje.

Současně je přítomnost ovlivněna budoucností, naším vlastním očekáváním a předjímáním budoucího – protencí. Svým vlastním očekáváním tedy přítomnost ovlivňujeme a sami vytváříme.

Obě časové roviny – retence i protence – jsou součástí tzv. časového dvorce a jsou nutnou součástí přítomnosti. Obě tyto tzv. časové extáze vzájemně spolupůsobí, jedna přechází v druhou, jsou vzájemně transitivity.

To platí také v rámci větších celků. Oba dva časy, čas vlastní, osobní neboli kairos, i čas vnější, chronos, čas vnějších norem sloužící vnitřnímu životu určité společnosti, se vzájemně prolínají, tvoříce společně specifické prostředí této společnosti.

*„Posloupnost (sukcese) a simultaneita se kříží v dané přítomnosti a vytvářejí zcela osobitý útvar smyslu, jenž je pak základem něčeho hlubšího, co proniká do všech lidských výtvorů v daném společenství.“<sup>54</sup>*

Hranice mezi vnímaným a ještě nevnímaným je však neurčitá, jedno neustále přechází do druhého. Jednobodové teď sice slouží k synchronizaci činnosti, ale ve skutečnosti je iluzorní. Přítomnost musí mít určité minimální trvání a bod je vlastně jen mezi časového úseku, horizontu.

Na základě dvojího pojetí času existuje také dvojí intencionalita – podélná, odrážející lineární objektivní čas, neboli imanentní čas – chronos, a příčná, jenž je formou časového vědomí, což je transcendentní čas – kairos. Lidské vědomí se neustále mění, proud vědomí je neustále modifikován vzájemným působením časových extází.

K velice podobné teorii času došel také filozof Henry Bergson. Tento filozof navazoval na Schellinga – obhajoval svobodu a bojoval proti determinismu.

---

<sup>54</sup> Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN978-80-87127-43-8, s. 7

Bergson ve své teorii času zdůrazňoval především rozdíl mezi časem a prostorem. Přímku jako stopu pohybu můžeme sice měřit, ale měříme to rozvinuté, ne to rozvíjející se. Měříme jen tzv. zprostorovělý čas, *chronos*. To však není skutečný čas, je to jen konstrukce, zakrývající skutečnou povahu času. Tento čas je prázdný, zatímco živý čas jako *kairos* má trvání a souvisí s vnitřním vývojem života. Tento čas je obsahový a kvalitativní.

Dalším fenomenologem, který podrobně zpracoval téma času, byl Martin Heidegger. Otázkou času se Heidegger zabýval především ve svém nejvýznamnějším díle *Bytí a čas*.

Heidegger se snažil obnovit základní filozofickou otázku po podstatě bytí. Toto bytí pojímá z hlediska „lidského pobytu“, tedy „*Dasein*“. Lidský pobyt už svému bytí sám nějak rozumí. Podle toho, jak mu rozumí, rozvrhuje se do budoucnosti, do možností. A samo toto porozumění spojuje Heidegger s fenoménem času. Čas je tedy pojat jako fenomén. Ten spojuje pobyt do jednotného celku, do časové struktury. Tato struktura je dána charakterem našeho pobytu na světě, starostí.

Lidský pobyt je časový, omezený a konečný. Lidskou konečnost nazývá Heidegger bytím k smrti. Všechny horizonty se podle něj dají překračovat, jen horizont smrti ne. Pokud se pobyt sám chápe jako konečný, je autentický.

Neautenticita je naopak „propadlost“ vnějšímu světu a obstarávání každodenní existence, kdy člověk propadá věcem a světu a sám sebe ztrácí. Žije pak ve světě věcí beze smyslu.

Heidegger tedy stejně jako Kierkegaard oceňuje autenticitu osobnosti. Tuto osobnost však Heidegger popisuje jako pozemskou bytost a nevztahuje ji k transcendentnímu bohu. Také jeho existenciály vycházejí převážně z pozemských hledisek.

Mezi Heideggerovy základní existenciály patří vrženost a rozvrh. Realitu, fakticitu, tedy to, co nemůžeme ovlivnit, nazývá Heidegger vržeností. Vrženost se vztahuje k přítomnosti nebo minulosti.

Rozvrh je odrazem toho, že člověk žije ve svých možnostech a svou budoucnost předjímá a otevírá se jí. Právě budoucnost je pro Heideggera klíčovým pojmem.

Přítomnost pak obsahuje všechny tři časové extáze, ty se navzájem ovlivňují, „budí“.

Heidegger rozlišuje také tzv. vulgární neboli zveřejněný čas. Je to čas potřebný při každodenním obstarávání a váže se k neautentické osobnosti. Tento čas je možno označit jako *chronos*.

Naopak původní čas je „horizontem“ v němž člověk rozumí svému bytí. Tento čas propojuje do jednotného celku, do jednotné časové struktury, a je ho možno označit jako *kairos*. V tomto čase se člověk může dostat do hlubšího kontaktu sám se sebou i s okolním světem, být propojen s celkem, chápat toto spojení jako transcendenci.

Jako poslední bych ráda představila českého filozofa, Jana Patočku. Ve své studii *Negativní platonismus* se Jan Patočka vyjadřuje ke krizi a rozkladu původního konceptu metafyziky, tak jak toto téma vytyčil už Martin Heidegger. Rozebírá tedy situaci moderního člověka v době, kdy už nelze spoléhat na tradiční hodnoty a člověk je vnitřně zproblematizován. Filozofii chápe Jan Patočka jako zkušenost svobody.

*„Zkušenost o svobodě je vždy zkušenost celková, zkušenost o celkovém ‚smyslu‘ – pokud zde není zkušenost svobody, otázka celkového „smyslu života“, jak se říká, je bezvýznamná.“<sup>55</sup>*

Zkušenost o svobodě je pro něj transcendencí, neboť se týká toho, co nelze smyslově uchopit ani znázornit běžnými prostředky. Tato zkušenost je aktivní na rozdíl od zkušenosti danosti neboli „vrženosti“. Ta se týká světa věcí a může být předmětem logického myšlení. Danost je objektivně ověřitelná, a je tedy vždy zkušeností pasivní, kdežto zkušenost o svobodě ověřitelná není.

*„Zkušenost pasivní je kladná a obsahová, tj. podává nám stránky předmětného jsoucna...“<sup>56</sup>*

O svobodu musí člověk sám aktivně usilovat, podstupovat riziko a musí si ji sám „vydobýt“. Jen nemnohý ji získává, jen nemnohý si je své svobody vůbec vědom, každý má však na ni právo. Svoboda platí pro všechny.

---

<sup>55</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 44

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 48

*„Svoboda není aristokratickou výsadou, nýbrž obrací se ke všem a platí pro všechny; bez ní by člověk nebyl člověkem, ‚lidská důstojnost‘, i tam, kde si toho lidé nejsou vědomi, pochází pouze z ní, nikoli z toho, že člověk je nejmocnějším mezi živočichy.“<sup>57</sup>*

Jan Patočka se v tomto díle vrací ke kořenům západoevropské filozofie, v níž se myšlenka svobody zrodila, k Sókratovi a k Platónovi.

*„Zkušenost svobody byla základem metafyziky v jejím historickém vzniku a vývoji. Sókratés formuloval tuto zkušenost pomocí myšlenky nevědoucího vědění: do vlastní metafyziky nevkročil. To učinil až Platón tím, že podal výklad zkušenosti svobody (a transcendence) pomocí zvláštního systému pojmů, zvedajícího opět nárok na předmětnost a pozitivnost, jako jej mají pojmy, které formulují naši zkušenost pozitivní, sensuální.“<sup>58</sup>*

Patočka se v této studii zabývá především *Platónskou teorií separovaných idejí* a ukazuje podstatu i důsledky tohoto pojetí. Vzhledem k tomu, že v Platónově pojetí ideje je zahrnut dualismus mezi idejí a hmotou, vede jeho nauka o idejích ke vzniku samostatného ideového světa, sice harmonického, ale iluzorního a strnulého, odděleného od životní reality. Služebnost věcí idejím pak postupně mizí a je nahrazována jejich pouhou koordinací. Chórismos však mizí.

Patočka si stejně jako Kierkegaard vysoce cenil právě Sókrata. Ačkoliv Sókratés zdánlivě zkoumá věci z hlediska praktické účelnosti, ve skutečnosti směřuje zcela opačným směrem. Důraz na praktickou stránku věci je tu vlastně pouze prostředkem, jak ukázat filozofické pojetí určité situace. Toto pojetí však směřuje jinam a dále, než jen k praktickému životu. Jeho filozofie je transcendentní. Patočka jeho metodu dialogu formou ironie charakterizuje takto:

*„Ve skutečnosti používá tohoto modelu ke skoku do prostoru, kde jí nic reálného neposkytuje opory. Pomocí svého triviálního schématu odhaluje Sókratés jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu*

---

<sup>57</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5, s. 46

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 47

*neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného, konečného vědění.*“<sup>59</sup>

Běžné konečné vědění je však nutně obsahové, pozitivní a neúplné, a odráží pouze věcnou skutečnost, smyslová data. Těmito prostředky není možno pochopit vztah k celku, vysvětlit smysl života, či zodpovědět otázku zkušenosti o svobodě.

*„Sókratova dialektika byla určena právě k tomu, aby ukázala, že žádný sensuální objekt, žádná věcná zkušenost není s to tuto otázku ani položit, ani zodpovědět.*“<sup>60</sup>

Zkušenost svobody je naopak bez substrátu, má záporný ráz.

*„Ve zkušenosti svobody je není obsažena žádná představa, konečný pól, kterého by se naše činnost směřující k předmětům mohla zachytit. Zkušenost o svobodě je bez substrátu...“*<sup>61</sup>

Je to zkušenost „*neuspokojení v daném a sensuálním*“<sup>62</sup> tedy privace.

*„Proto jsou pro zkušenost svobody rozhodující ‚negativní‘ zážitky, které ukazují, že veškerý obsah pasivní zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný.“*<sup>63</sup>

V tomto charakteru pozitivního, a tedy vždy neúplného poznání, vlastně tkví hlavní problém novodobé vědy. Věda si klade nárok na úplné a absolutní poznání, avšak sama podstata vědeckého přístupu ke skutečnosti tomuto nároku odporuje. Tvoří pouze složeniny, konstrukce. To jsou ale pouze „aditivní celky“, které nedosahují toho druhu vnitřní jednoty, jako je tomu u organických celků.

Idea sama je však podstaty právě opačné než jak ji chápe novodobá věda: „*Idea je právě moc odpředmětňující, moc distance vůči kterémukoli předmětu...*“<sup>64</sup>

Idea odkazuje k nejsoucím, nemá žádný obsah, poznáváme ji prostřednictvím chórismu – absolutního oddělení – v němž se ukazuje nicota, jenž není pouhou absencí nějakého určitého jsoucna. Projevuje se v ní skrytost (alétheia) a je v ní

---

<sup>59</sup> Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7367-756-5

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 44

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 49

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 44

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 44

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 63

přítomno tajemství. Je v ní tedy možnost nalézt skrytou pravdu v jejím prapůvodním smyslu, tak jak ji znali staří Řekové.

Idea takto pojatá neodděluje, ale spojuje, a člověk se stává součástí univerza, vnímá jeho záhadný smysl. Člověk pak slouží vyšší jednotě a současně si je vědom své nepatrnosti, stává se pokorným. Není to už člověk, který chce ovládat svět a vše využít jen ve vlastní prospěch – prohlásit se pánem tvorstva – jak tomu bylo v době osvícenství.

V článku *Co je existence?* Jan Patočka pojímá existenci jako životní pohyb, pohyb „subjektivního těla“. Životní pohyby jsou vlastně určitá vývojová stadia jedince na jeho cestě životem. Tyto pohyby jsou tři, je to pohyb zakotvení, pohyb sebezprodloužení a pohyb sebeepochopení. Tyto pohyby vyjadřují nejen jednotlivé stupně existence, ale také jim odpovídají příslušné časové roviny.

První z pohybů, pohyb zakotvení, se děje na začátku lidského života. Tento pohyb je vlastně „zakořeňováním“, vrůstáním do života, osvojováním si potřebných znalostí a získáváním základní orientace. Jeho charakteristickým rysem je potřeba přijetí. Jedinec je v tomto stádiu nesamostatný a odkázaný na druhého, je to neautentický jedinec. Nejdůležitější je pro něj kontakt s druhými. Toto stadium se projevuje touhou po splynutí a blažeností, kterou toto splynutí přináší. Toto stadium se váže k minulosti.

Druhý pohyb, sebezprodloužení se projevuje samostatností a touhou zmocnit se okolního světa. Je bojem, sebezprosazováním a reprodukcí. Jedinec se zaměřuje na obstarávání životních potřeb a převzetí své životní role, s níž se ztotožňuje. Oproti předchozímu stadiu je tento jedinec už více autentický a postupně rozšiřuje pole vlastní působnosti. Toto stadium se projevuje vazbou k přítomnosti.

Poslední, nejvyšší stadium je vlastně naprostým obratem, člověk se sám sebe vzdává. Tím se tato koncepce podobá Kierkegaardově pojetí existence. Člověk se sám sebe vzdává tím, že si uvědomuje svou konečnost, realitu vlastní smrti. Tím, že si ji přizná, však konečnost překonává. Stává se svodným a oprostuje se od připoutanosti k vnějšímu světu pouhých věcí. Až v tomto stadiu je tedy plně autentickým jedincem. Současně se teprve v tomto stadiu opravdu setkává s druhým ve vztahu sebeodevzdání. Prostřednictvím druhého se vztahuje k

budoucnosti. Na rozdíl od Heideggera tak Patočka zdůrazňuje nejen lidskou konečnost, ale také jeho tělesnost a především vztah k druhému člověku.

## 7 Závěr

V této práci jsem se snažila představit dánského filozofa S. Kierkegaard z hlediska časovosti jeho filozofie existence, tedy především na základě pojmů časnosti, věčnosti a opakování.

Nejprve jsem Kierkegaard charakterizovala jako osobnost a nastínila jsem jeho celkový životní postoj, samotářskou povahu i kritičnost k institucím.

Potom jsem se zaměřila na hlavní rysy Kierkegaardovy filozofie. Zdůraznila jsem, že se středem jeho zájmu stává konkrétní jedinec v konkrétní životní situaci. Východiskem Kierkegaardovy filozofie je směřování tohoto jedince k sebepoznání, vnitřní svobodě a autentické existenci.

Vzhledem k tomu, že v této práci představuji Kierkegaard jako předchůdce existencialismu, stručně jsem představila také existencialismus jako filozofický směr a uvedla jsem některé jeho představitele.

Existenciální filozofie je filozofií subjektivní, tento rys mají všichni existencialisté společný, co je však vzájemně odlišuje, je jejich přístup k transcendenci. Nejbližší ke Kierkegaardovi mají právě ti filozofové, kteří považovali za hlavní metodu své filozofie transcendentální reflexi. Upozornila jsem na to, že Jan Patočka spojuje transcendenci s platónským světem idejí a charakterizuje pojem transcendence jako zkušenost svobody.

Po tomto rozlišení jsem se vrátila zpět ke Kierkegaardovi a uvedla základní pojmy jeho filozofie, tedy pojem niternosti, časnosti a věčnosti, skoku do absurdity, pojem výjimky, pojem opakování, pojem reduplikace, kámen úrazu a absolutní paradox. Tyto pojmy jsem v textu první kapitoly postupně vysvětlila. Také jsem porovnála Kierkegaardovu a Hegelovu metodu dialektiky a zdůraznila rozdíl mezi oběma metodami. Dále jsem se zabývala Kierkegaardovou metodou nepřímého sdělení, tedy především jeho sókratovskou metodou ironie a jeho používáním pseudonymů.

Ve druhé kapitole jsem obecně představila téma času. Pomyslně jsem čas rozdělila na aristotelský, lineární, z něhož je odvozen absolutní, vědecký, „reálný“, ale „prázdný“ čas neboli chronos, a obecný, relativní a zdánlivý, ale „naplněný“ autentický čas lidského prožívání neboli kairos. V závěru této kapitoly

jsem vysvětlila, jak dichotomii těchto dvou časů vyřešil Jan Sokol, když je dialekticky spojil prostřednictvím rytmu.

Ve třetí kapitole se zabývám jednotlivými stadii existence, jak je popsal Kierkegaard. Prostřednictvím těchto stupňů či stadií existence vyjadřuje Kierkegaard míru autenticity jedince. Tyto stadia existence odrážejí vnitřní vývoj jedince, tedy jeho vztah k časnosti a věčnosti.

Estetické stadium je neautentické. Jedinec se nevztahuje k věčnosti, ale jen k časnosti, ke svým osobním omezeným zájmům. Vnímá jen vnější lineární čas, *chronos*. Ten je formou vnějšího přizpůsobení a estetik se jím řídí, pokud mu to umožní dosažení jeho vlastních cílů. Není tu nic, co by jej přesahovalo, ani on sám sebe vlastně nezná a nevědomky přejímá přání jiných. Žije jen v neautentické přítomnosti nebo vysněné idealizované minulosti, neautentické minulosti, která není skutečným opakováním.

Pokud je jedinec v etickém stadiu existence, získává už od sebe jistý odstup a vše vidí z širší perspektivy. Celek nadřazuje svým osobním zájmům a plánuje si budoucnost. Ani toto stadium existence však není plně autentickým stadiem. I když si je etický jedinec mnohem více vědom svého já a může dojít až k absolutní rezignaci, tedy na hranici náboženského stádia. Etický jedinec však přejímá vnější normy a není si vědom svého vnitřního rozměru. Staví sice sám nad sebe obecný zájem, ale nad tento obecný zájem už nic dále nevidí. Ani budoucnost ani přítomnost ještě není v tomto stadiu plně autentická. Budoucnost je pouhým sněním a přítomnost nedosahuje dostatečné hloubky, niternosti, aby mohla být autentická. K tomu je potřeba dosáhnout ještě vyššího stupně duchovnosti. Toto je možné až v posledním, náboženském stadiu.

Teprve v náboženském stadiu existence je jedinec plně autentický. Rytíř rezignace si uvědomuje absurditu, nemožnost sloučení navzájem se vylučujících protikladů. Její existence je nepřístupná racionálnímu přístupu, tedy běžnému logickému myšlení. Absurditu není možno pochopit, je možno jen v ní uvěřit. Tak se z rytíře rezignace stává rytíř víry. Rytíř víry se vztahuje k věčnosti a prochází transformací. Vrací se mu vše zpět, i časnost. Ale tato časnost je transformovaná. Je to autentická přítomnost prožívání okamžiku.

Na kapitulu o stadiích existence pak navazuje kapitola věnovaná prožívání okamžiku jako autentického opakování. Právě tato kapitola je vyústěním a těžištěm celého Kierkegaardova pojetí času. Opakování spojuje přítomnost s minulostí, navazuje na to, co už bylo. Znovu se opakuje a udržuje to, co je stejné a neměnné. Přesto do toho přítomnost vnáší něco nového a originálního, jako důsledek tohoto konkrétního okamžiku a jeho nezaměnitelnosti. Opakování také spojuje přítomnost s budoucností. Pokud toto opakování předpokládám, promítám minulost do budoucnosti. V autenticky prožívaném okamžiku jsou všechny tři časové roviny ve vzájemném vztahu, vzájemně se ovlivňují. Toto prolínání časových rovin je charakteristickým znakem specificky lidsky prožívaného času, času jako kairos.

V poslední kapitole jsem se snažila zmapovat Kierkegaardův vliv na existenciální a fenomenologickou filozofii. Uvedla jsem Kierkegaardovi blízké existencialisty Marcela, Jasperse a Bubera, jenž, stejně jako on, vycházeli z transcendentální reflexe. Také jsem stručně naznačila pojetí existence těchto filozofů.

Potom jsem uvedla F. Brentana jako zakladatele fenomenologie a nastínila jeho pojetí času. Dále jsem se zabývala E. Husserlem a jeho koncepcí vnitřního časového vědomí, Bergsonovým pojmem zprostorovělého času a Heideggerovým pojmem temporality. Také jsem se zabývala Heideggerovým pojetím autenticity a konečnosti lidské existence.

Tuto kapitulu jsem uzavřela uvedením některých myšlenek J. Patočky z jeho studie *Negativní platonismus*. Zabývala jsem se zejména jeho pojetím transcendence a svobody a vnitřním významem prožitku privace, zejména její krajní polohy, absolutní privace neboli prožitku chórismu. Upozornila jsem také na to, že Patočka v této studii zdůraznil podstatu ideje a ukázal, že není jakýmsi „absolutním předmětem“ odtrženým od reality, jak to chápal Platón, ale že je naopak naprostým opakem hmoty, „odpředměťující silou“. Na závěr uvádím Patočkovy pohyby existence, tedy pohyb zakotvení, sebezprodloužení a sebepochopení, a tyto pohyby existence také stručně charakterizuji.

Na závěr bych ještě ráda řekla, že zpracování této práce pro mě bylo i osobním přínosem. Pochopila jsem, že někdy je potřeba nechat čas plynout. I když záleží i na konkrétních okolnostech, je potřeba pomoci příteli v nouzi, a je to důležitější, než být někde přesně na čas. Někdy se čas „naplní“ a je to ten pravý okamžik, jak

vyřešit určitý dlouhodobý problém, naladit se a přijmout poselství tohoto okamžiku. Není potřeba potlačovat emoce. Je důležité, aby si člověk uvědomil, co opravdu chce. Přestože si mnohdy myslí, že je obětí okolností, svůj život sám vytváří. Může opakovat stále stejné vzorce chování a bojovat proti celému světu. Ve skutečnosti většinou bojuje jen sám proti sobě. Někdy se zdá, že se nic nedaří. Možná je potřeba jen na chvíli podstoupit a počkat na novou přílivovou vlnu. Vše se pak jakoby samo od sebe vyřeší. Ve skutečnosti se však změnil jen náš postoj a okolní svět ho odrazí.

## 8 Seznam použitých informačních zdrojů

### Primární literatura:

Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vyd. 1. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9.

Kierkegaard, Søren Aabye. *Čistota srdce, aneb, Chtít jen jedno*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1989. 200 s. ISBN 80-7017-036-0.

Kierkegaard, Søren Aabye. *Filozofické drobký, aneb, Drobátko filozofie*. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4.

Kierkegaard, Søren Aabye. *Okamžik*. 2., jazykově upr. vyd. Praha: Kalich, 2005. 246 s. Kairos; sv. 1. ISBN 80-7017-015-8.

### Sekundární literatura:

Hogenová, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011. 203 s. Pontes pragenses; sv. 65. ISBN 978-80-87127-43-8.

Olšovský, Jiří. *Kierkegaard - niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7.

Patočka, Jan, Kouba, Pavel, ed. a Švec, Ondřej, ed. *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 669 s. Sebrané spisy Jana Patočky; sv. 7. ISBN 978-80-7298-420-6.

Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7298-273-8.

Pelcová, Naděžda. *Vzorce lidství: filozofické základy pedagogické antropologie*. Vyd. 2., přeprac. a rozš., V Portálu 1. Praha: Portál, 2010. 261 s. ISBN 978-80-7367-756-5.

Sokol, Jan. *Čas a rytmus*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. 291 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-15-1.

**Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta  
M. Rettigové 4, 116 39 Praha 1**

**Prohlášení žadatele o nahlédnutí do listinné podoby práce před její obhajobou**

Závěrečná práce:

Druh závěrečné práce:                      Bakalářská práce

Název závěrečné práce:                      Problém času v myšlení S. Kierkegaarda

Autor práce:                                      Miroslava Kováčová

Jsem si vědoma, že závěrečná práce je autorským dílem a že informace získané nahlédnutím do zveřejněné závěrečné práce nemohou být použity k výdělečným účelům, ani nemohou být vydávány za studijní, vědeckou nebo jinou tvůrčí činnost jiné osoby než autora.

Byla jsem seznámena se skutečností, že si mohu pořizovat výpisy, opisy nebo rozmnoženiny závěrečné práce, jsem však povinna s nimi nakládat jako s autorským dílem a zachovávat pravidla uvedená v předchozím odstavci tohoto prohlášení.

Jsem si vědoma, že pořizovat výpisy, opisy nebo rozmnoženiny dané práce lze pouze na své náklady.

V Praze dne .....

Jméno a příjmení žadatele	
Adresa trvalého bydliště	

.....  
.....  
podpis