

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

## **Bakalářská práce**

**Vztah mezi Bohem a člověkem v pojetí Søren Kierkegaarda**

Relationship between God and man in Søren Kierkegaard's concept

Alžběta Dyčková

Vedoucí práce: Mgr. Martin Ritter, Ph.D.

2017/2018

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci 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.

V Praze, 27. února 2018

.....

podpis

Děkuji Martinu Ritterovi za vedení práce a zajímavé konzultace. Dále děkuji Tomáši Vlasatému za pomoc s překladem některých zásadních částí Kierkegaardových textů z dánského originálu.

## **ABSTRAKT**

V práci se pokouším vyložit, jakým způsobem se vztahuje v rámci Kierkegaardovy koncepce člověk k Bohu a, sekundárně, Bůh k člověku. Práce se zabývá větším objemem témat, na která se pokouším poskytnout náhled z perspektivy vztahu mezi Bohem a člověkem a Kierkegaardovy koncepce člověka jako syntézy. Řeší se v ní Kierkegaardova představa člověka jako vztahu, zoufalství, existenciální pohyb, svoboda, lidský hřích, láska ve vztahu Bůh-člověk, paradox a víra. Tímto širokým výkladem si připravuji půdu pro dvě mezi sebou související interpretace Kierkegaardova myšlení. Za prvé, interpretaci podmínky, která je podle Kierkegaarda člověku Bohem svěřena, a kterou se pokusím představit jako samotnou strukturu lidské existence. Za druhé, interpretaci skoku víry, ve které se pokouším na základě výše uvedeného odpovědět na otázku, co se při skoku víry děje se syntézou, ze které je člověk tvořen, přičemž zde kladu důraz na nekonečné aspekty lidské existence.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Kierkegaard, člověk, Bůh, víra, láska, vztah

## **ABSTRACT**

In my theses I am trying to explain, how a man does relate to God and secondary how God does relate to a man, in Kierkegaard's concept. The thesis focuses on bigger amount of topics, on which I am trying to provide a view from perspective of God-man relationship and Kierkegaard's concept of a man as a synthesis. I present Kierkegaard's concept of structure of human self, despair, existential motion, freedom, human sin, and love in the perspective of the God-man relation, paradox and faith. By this wide presentation I prepare myself basis for two connected interpretations of Kierkegaard's thinking. Firstly, I present an interpretation of the condition, which is trusted by God to a man. I am trying to present it as the structure of human self alone. Secondly, I present an interpretation of the leap of faith, in which I am trying to answer the question, what is happening while leap of faith with the human synthesis. In frame of that I put the accent on the infinite parts of human being.

## **KEYWORDS**

Kierkegaard, man, God, faith, love, relation

## Obsah

Úvod.....	- 1 -
1. Člověk jako vztah.....	- 7 -
1.1 Člověk a jeho já .....	- 7 -
1.2 Zoufalství.....	- 9 -
2. Existenciální pohyb člověka směrem k Bohu .....	- 11 -
2.1 Skok a okamžik .....	- 11 -
2.2 Vášně myšlenky jako kompas existenciálního pohybu .....	- 14 -
2.3 Pohyb a svoboda.....	- 16 -
3. Začátek cesty a její důvod – vztah Boha k člověku .....	- 19 -
3.1 Hřích jako příčina .....	- 19 -
3.2 Boží záměr jako důvod.....	- 22 -
4. Paradox a skok víry – vztah člověka k Bohu .....	- 25 -
4.1 Co znamená pro Kierkegaarda paradox .....	- 26 -
4.2 Osoba Ježíše Krista.....	- 27 -
4.3 Víra .....	- 29 -
4.4 Podmínka.....	- 33 -
Závěr .....	- 38 -
Literatura .....	- 45 -

## Úvod

V této práci se budu zabývat tezemi Sorena Kierkegaarda v kontextu vztahu mezi Bohem a člověkem. Primárně chci vyložit, jak podle tohoto myslitele probíhá lidská duchovní cesta životem a jak se v jejím rámci vztahuje člověk k Bohu a Bůh k člověku. Hlavní otázkou bude souvislost vztahu mezi člověkem a Bohem se vztahem, kterým je podle Kierkegaarda člověk sám. Práce má mimo toho záměrně poměrně široký záběr témat Kierkegaardovy filosofie. Jejím cílem je totiž, mimo zodpovězení hlavních otázek tématu kladených, ukázat, jakým způsobem lze právě z perspektivy vztahu mezi Bohem a člověkem Kierkegaardovu filosofii vnímat.

Kierkegaard tvrdí, že člověk byl seslán do světa, aby zde splnil určitý úkol a v případě jeho úspěšného splnění se sjednotil s Bohem a stal se mu rovným. Cílem lidského života je projít určitými fázemi duchovního vývoje a stát se sám sebou<sup>1</sup>, což na konci znamená dojít rozumem k tomu, že je třeba rozum opustit, provést cosi jako duchovní výkon, či akt víry tváří v tvář absurdnu. Stát se sám sebou je v přímé souvislosti s navázáním vztahu k Bohu. Kierkegaard sám totiž píše, že „sebepoznání se rovná jakémusi poznání božstva“.<sup>1</sup>

Kierkegaarda vnímám jako - na svou dobu - radikálního křesťanského myslitele. Jeho výklady jsou osvobozené od velkého množství tehdejších církevních dogmat. Nejvýraznějším rysem je zřejmě jeho zlomení přímé souvislosti víry s vnitřním štěstím a ctnostným jednáním a odloučení víry od církevních rituálů. Mezi řádky této práce bude pravděpodobně znát i jistá tendence osvobodit Kierkegaarda i od jiných klasických křesťanských předpokladů – například od křesťanské tendence personifikovat Boha, nebo od přísného oddělení Boha od lidského světa. Budu se pokoušet poskytnout na Kierkegaarda v podstatě nenáboženský náhled, tedy náhled, ve kterém víra vlastně vůbec nemusí souviset s náboženstvím. Domnívám se totiž, že v jeho kritice církve je možné hledat i takhle radikální motivy. Spíše nežli předkládání takové perspektivy jako té pravé, se pokouším o předkládání této perspektivy jako zajímavé nebo možné, což se budu snažit

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Filosofické drobký, aneb drobátko filosofie*, Votobia, Olomouc, 1997, str. 32. Dále jen *Filosofické drobký*.

zdůrazňovat v průběhu celé práce, obzvlášť na místech, která by mohla působit kontroverzně.

V první kapitole se budu stručně věnovat Kierkegaardovu pojetí člověka a budu jej vykládat v souvislosti jeho rozboru duchovního fenoménu zoufalství, primárně na základě *Nemoci k smrti*.<sup>2</sup> Při rekonstrukci Kierkegaardova pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem to považuji za vhodný výchozí bod. V průběhu práce budu právě k této představě lidské existence vztahovat některá další tvrzení z Kierkegaardových textů a pokusím se na tom ukázat, že je tento popis doopravdy fundamentální a že na jeho základě lze vykládat i další Kierkegaardovi teze, které s ním explicitně nejsou propojeny. Struktura lidské existence se podle Kierkegaarda sestává z tří dvojic protikladů, které k sobě mají vztah, a lidské já je potom vztahem k tomuto vztahu. Lidským posláním je být sám sebou, tedy plně zrealizovat svoje já v tom, že se bude k těmto protikladům, ze kterých je jeho existence stvořená, správně vztahovat. Nedaří-li se to jedinci, pociťuje zoufalství, které je průvodním jevem nebytí sám sebou.

V druhé kapitole vyložím, jak se člověk sám sebou postupně stává, nebo může stát. Děje se v to v rámci existenciálního pohybu jeho pozemským životem, jinak řečeno jeho duchovním vývojem, kterým má dospět až k tomu, že se stane sám sebou tím, že se plně vztáhne k Bohu. Tento existenciální pohyb se děje ve skocích, které s sebou nesou, mimo jiného, kvalitativní změnu vědomí. Ta nastane na základě toho, že člověk dojde k určitému uvědomění o sobě samém, a na základě něj učiní rozhodnutí nějakým způsobem svůj vztah k sobě samému upravit – primárně, co se vztahu k protikladným složkám jeho existence týče. Daří-li se mu přitom sledovat vnitřní kompas, kterým je vášeň myšlenky, dojde po své pomyslné cestě k čemusi neobjasnitelnému, co se zkonkretizuje až v poslední fázi lidského duchovního vývoje – k paradoxu víry. Pro existenciální pohyb je potom zásadní podmínkou to, že člověk má svobodnou vůli nakládat sám se sebou a sám sebe měnit a korigovat. Tato lidská svoboda je zakotvena v lidském já, tedy v tom, že člověk má skrze sebe-vztah jistý odstup od sebe sama.

---

<sup>2</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, nakladatelství Svoboda-Libertas, Praha, 1993, 1. vydání. Dále jen *Nemoc k smrti*, v případě citace prvního díla svazku jen *Bázeň a chvění*.

Ve třetí kapitole se pokusím akcentovat vztah Boha k člověku. Vyložím zde Kierkegaardovu koncepci hříchu, který spočívá v nebytí a nechtění být sám sebou, v souvislosti se svobodou. Na základě toho poté podám výklad, proč člověk, který vychází z Boha, je vyslán na svojí pozemskou cestu, aby se k Bohu zase obloukem vrátil. Důvodem podle Kierkegaarda je, aby se mohla uskutečnit Boží láska vůči člověku. K tomu, aby mohl být člověk Bohem milován, mu musí být roven. Toho lze podle Kierkegaarda dosáhnout pouze bytím sám sebou, které je možné jenom ve víře.

V poslední kapitole, která se bude věnovat cíli lidské cesty, stručně vyložím, co Kierkegaard chápe pod pojmem paradoxu. Paradox je podle něj spojení nespojitelného v jedné osobě – paradoxem je Zjevení, tedy to, že Ježíš Kristus reálně existoval a byl zároveň Bohem a zároveň člověkem, ačkoliv člověk je od Boha absolutně odlišný a naopak. Lidským úkolem je potom tento paradox přijmout vírou, tedy vlastně překonat rozum v této záležitosti vírou. V rámci výkladu víry v této kapitole se zaměřím primárně na souvislost víry s utrpením, což je Kierkegaardův známý motiv, který může působit poněkud zarážejícím dojmem. Vyložím ho hlavně kvůli souvislosti se závěrem a také kvůli akcentování radikality Kierkegaardova myšlení. Posléze se pokusím předložit hypotézu, že podmínkou, kterou má podle Kierkegaarda člověk od Boha svěřenou a skrze kterou se s ním má opět sjednotit, je přímo struktura jeho existence tak, jak je popsána v první kapitole.

V úplném závěru se budu věnovat otázce víry z hlediska vztahu, který bude vyložen v první kapitole. Předložím svoji vlastní interpretaci jako návrh způsobu, jakým lze Kierkegaarda vnímat. Víra je podle Kierkegaarda právě to, čím se člověk vztahuje k Bohu. Budu řešit otázku, jakým způsobem se v rámci skoku víry mění lidský sebe-vztah a jakou roli v rámci skoku víry mohou hrát nekonečné aspekty lidské bytosti. Předložím hypotézu, že k Bohu v posledku člověk navazuje vztah právě skrze ně, a její odůvodnění. Zároveň s tím chci akcentovat víru ve vztahu ke Kristu, která se jeví být v konfliktu s vírou Kierkegaardových starozákonních rytířů víry, kteří věřili neovlivnění Zjevením, a navrhnout řešení daného rozporu.

Primárně budu čerpat ze dvou zásadních děl, která se k těmto tématům vztahují a těmi jsou *Nemoc k smrti* a *Filosofické drobký, aneb drobátko filosofie*. Celý



výklad bude vystaven primárně na těchto dvou textech, s doplněními z ostatních Kierkegaardových děl (těmi budou *Okamžik*<sup>3</sup>, *Bázeň a chvění*, *Opakování*<sup>4</sup> a velice okrajově *Nácvik křesťanství*<sup>5</sup> a *Konečný nevědecký dodatek*<sup>6</sup>). V rámci tohoto úvodu bych ráda předvedla, že lišící se terminologie *Filosofických drobků* a *Nemoci k smrti* označuje v zásadě tytéž věci a fenomény, a na základě toho v některých případech vyjasnila, v jiných přímo ustálila terminologii, kterou budu při výkladu Kierkegaardových textů používat. Oba dva texty budu vykládat v souladu s metaforou cesty životem odněkud někam, kterou má člověk za úkol absolvovat, a pokusím se odůvodnit, proč mi pojmy, popisující tuto cestu v obou dílech, připadají být silně analogické, a proč si dovolím později mluvit primárně v termínech užívaných v *Nemoci k smrti* i při výkladu všech ostatních Kierkegaardových textů, které budu v rámci této práce zmiňovat. Domnívám se totiž, že oba texty hovoří zkrátka o tom samém, byť v jiných termínech a z trochu jiné perspektivy.

V *Nemoci k smrti* se hovoří o tom, že člověk je sebereflektující syntéza protikladných složek; konečna a nekonečna, časnosti a věčnosti, nutnosti a možnosti. Kierkegaard zde tvrdí, že cíl, ke kterému má člověk směřovat, je „být zcela sám sebou, jednotlivým člověkem, tím určitým člověkem, stojícím sám před Bohem, sám v tomto nesmírném vypětí a ohromné odpovědnosti“.<sup>7</sup> Tohoto cíle lze dosáhnout skrze vyrovnání syntézy, z níž je člověk tvořen – je třeba se správně vztahovat sám k sobě a ke složkám, z nichž je člověk stvořen. Ten, kdo se k nim vztahuje špatně, je nemocen. Symptodem této nemoci, dokonce nemocí samou, je zoufalství, fenomén určitého duchovního neklidu a neštěstí, které upozorňují na to, že syntéza je narušena - jinými slovy, je-li člověk zoufalý, znamená to, že se špatně vztahuje sám k sobě a není sám sebou. Kierkegaard potom poměrně jasně pojmenovává instrumentální funkci zoufalství větou „zoufalec si zoufá, aby byl

---

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik*, Kalich, Brno, 2005, 2. vydání. Dále jen *Okamžik*.

<sup>4</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, Vyšehrad, Praha, 2006, 1. vydání. Dále jen *Opakování*.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství; Sud'te sami!*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002, 1. vydání. Dále jen *Nácvik křesťanství*.

<sup>6</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Concluding unscientific postscript*, Princeton University Press, 1968, 9. vydání. Dále jen *Konečný nevědecký dodatek*.

<sup>7</sup> *Nemoc k smrti*, str. 119.

sám sebou“.<sup>8</sup> V tom smyslu, že zoufalství má sloužit jako indikátor toho, že je s člověkem něco špatně; aby věděl, že je třeba něco měnit.

*Filosofické drobký* mají poněkud méně jasně vymezené téma, jedná se spíše o krátké takřka lyrické filosofické úvahy, za nimiž ovšem lze hledat komplexnější myšlenkovou konstrukci. V průběhu knihy se inspiruje antickými motivy (které v rámci celého dílka svým způsobem domýšlí) a v souladu s nimi vychází z dotazu, jak dalece se lze naučit pravdě. S tím souvisí otázka, zda je podmínkou tohoto naučení se pravdě a bytí v pravdě bytí sám sebou, a jakým způsobem se člověk pravdě a bytí sám sebou - za pomoci Boha - učí. Problematika vrcholí u metafyzického vrtochu, paradoxu, jímž je určitý rozumový zádrhel, kdy člověk ve snaze objevit pravdu a být sám sebou není schopen najít cosi „za“ rozumem, po čem rozum tak sžíravě touží. Aby toto něco „za“ rozumem našel a ocítl se v pravdě, musí rozum opustit. Jako tento paradox potom Kierkegaard představuje Ježíše Krista.

Ohledně problematiky bytí v konečném světě je možné sladit termíny obou knih do jednoho. V *Nemoci k smrti* se to, že člověk není s Bohem plně sloučen, potom, co nastoupil na svou pozemskou cestu, pojmenovává „puštěním z ruky“. Přímo Kierkegaard píše, že „Bůh, jenž učinil člověka vztahem, ho jaksi pouští z ruky; to znamená, že vztah se stává do vztahu k sobě samému“.<sup>9</sup> Toto „puštění z ruky“ zde potom hlouběji objasňuje fenomén lidské svobody, která člověka odlišuje od zbytku stvoření a od Boha samotného. To, že je člověk „puštěn z ruky“ znamená, že získává na Bohu určitou míru nezávislosti, aby mohl svobodně nakládat se svým já. Vyrůstá u toho lidský sebe-vztah.

Ve *Filosofických drobcích* je pro tu samou věc z jiné perspektivy užito označení, v němž od sebe Bůh člověka „odstrkuje“. Přímo Kierkegaard píše: „V tomto smyslu jej od sebe učitel vlastně odstrkuje, sloužíc pouze jako připomenutí. Žák potom, byt odstrčen sám k sobě, poté neobjeví, že pravdu vždy již věděl, ale objeví svojí nepravdu.“<sup>10</sup> Člověk (pro kterého je tady použitý termín „žák“) je odstrčen od Boha sám do sebe, kde se ve snaze najít pravdu ze začátku potkává pouze s nepravdou. Úspěšné poznání sebe samého by jej potom mělo dovést ke kýžené pravdě. To opět implikuje vznik lidského sebevědomí a jisté míry

---

<sup>8</sup> Tamtéž, str. 129.

<sup>9</sup> Tamtéž, str. 126.

<sup>10</sup> *Filosofické drobký*, str. 34. Původní překlad byl upraven na základě německého překladu.

nezávislosti na Bohu a napovídá, že se tedy jedná o stejný termín. V práci následně budu používat termín „puštění z ruky“, který je uváděn v *Nemoci k smrti*.

V textech se také různí označení pro kýžený stav lidské existence ve vztahu k Bohu. V *Nemoci k smrti* se píše: „Toto je formule, popisující stav člověka já, když je zcela prosto zoufalství: Má-li já vztah k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež jej určila.“<sup>11</sup> Mluví se tu tedy o transparentci - o tom, že je-li člověk sám sebou a vztahuje-li se správně sám k sobě, je průhledný před Bohem a sám před sebou.

Ve *Filosofických drobcích* se tento kýžený stav ve vztahu k Bohu popisuje dvěma pojmy. Za prvé, jako jednota, či sjednocení člověka s Bohem a používá se pro ni metafora vzestupu, kdy je člověk přitažen vzhůru k Bohu.<sup>12</sup> Jednota tu označuje rovnost, které člověk dosáhne bytím sám sebou – tento motiv potom důkladněji rozebírá druhá část třetí kapitoly. V rámci přitažení, vzestupu a sjednocení se jedná o metaforické pojmy, které v posledku označují jednu věc – lidskou existenci ve vztahu k Bohu. Za druhé, jako bytí v pravdě. Tomu se bude věnovat první část třetí kapitoly. V této práci budu k tomuto tématu používat všechna tři terminologická označení – transparentci (konkrétnost), sjednocení s Bohem i bytí v pravdě. Porovnáním a vypsáním těchto pojmů primárně předesílám, že označují v rámci Kierkegaardových textů v podstatě vždy jeden kýžený stav lidské existence.

Témata rozebíraná v této práci budou vyžadovat i další terminologická vyjasnění. Ta už se ovšem nebudou pohybovat na pomezí dvou různých primárních textů, nýbrž v rámci jednoho z nich a budu je vykládat v průběhu v přímé souvislosti s jednotlivými kapitolami a jejich částmi.

---

<sup>11</sup> *Nemoc k smrti*, str. 124. Slovo „poměr“ bylo nahrazeno slovem „vztah“.

<sup>12</sup> *Filosofické drobký*, str. 47.

## 1. Člověk jako vztah

V této kapitole se pokusím krátce vyložit Kierkegaardovu koncepci člověka. Pro rozbor vztahu mezi Bohem a člověkem považuji otázku po Kierkegaardově představě struktury lidské existence za zcela zásadní, jak se bude postupně ukazovat v průběhu celé práce. Nechci ji ale podrobovat důkladnému rozboru a klást jí velké množství otázek, chci ji pouze jasně vyložit, aby mohla sloužit pro účely této práce.

V první části popíšu představu člověka jako vztahu<sup>13</sup> mezi třemi protikladnými dvojicemi složek jeho existence a jeho já jako vztahu k tomuto vztahu. V druhé části potom provedu krátký výklad nejhlavnějších rysů zoufalství, které s tímto popisem v *Nemoci k smrti* explicitně souvisí.

### 1.1 Člověk a jeho já

Kierkegaard definuje člověka jako vztah mezi konečným a nekonečným, časností a věčností a nutností a možností (případně svobodou, kterou Kierkegaard někdy na místě možnosti v syntéze uvádí). Jeho já je potom vztahem, který tento vztah mezi složkami reflektuje a vztahuje se k němu. Klíčovým úryvkem v této záležitosti je začátek *Nemoci k smrti*.

„Člověk je duch. Ale co je duch? Duch je ‚já‘. Ale co je ‚já‘? ‚Já‘ je vztah, který se vztahuje k sobě samému, čili vztah je to, že vztah se vztahuje sám k sobě. ‚Já‘ není vztahem, ale je tím, že vztah se vztahuje k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Z tohoto pohledu ještě člověk žádným ‚já‘ není. Ve vztahu mezi dvěma je vztah jako negativní jednotka něčím třetím. (...) Vztahuje-li se vztah k sobě samému, je vztah něčím pozitivním třetím, a to je ‚já‘.“<sup>14</sup>

Zde je možné dozvědět se několik zásadních tezí. Za prvé, že člověk je duch, jeho lidství spočívá v jeho duchovní výbavě a duchovním obsahu. Tedy, člověkem člověka dělá syntéza konečných a nekonečných složek. Jeho já se potom, jak bylo napsáno výše, formuje tím, jak se vztahuje k syntéze tří protikladných dvojic,

---

<sup>13</sup> V rámci celé práce budu používat místo slova „poměr“, které je v českém překladu uváděno, slovo „vztah“, které považuji za výstižnější a přesnější překlad dánského slova „forhold“, které Kierkegaard užívá.

<sup>14</sup> *Nemoc k smrti*, str. 123. Překlad byl upraven na základě originálního dánského textu.

kteře dělají člověka člověkem. Nedomnívám se, že duch ovlivňuje poměr mezi složkami, z nichž je tvořen, ve smyslu jejich množství, které by se v člověku nějakým způsobem mohlo měnit, jak by mohl při určitém výkladu naznačovat český překlad *Nemoci k smrti*, spíše že získává sám sebe správným vztahem k tomu, co z něj podle Kierkegaardova člověka dělá, a tím je syntéza tří protikladů.

„Je-li vztah, který má vztah k sobě samému, určen něčím jiným, je pak zřejmě něčím třetím, ale tento vztah, toto třetí, je zase vztahem a je ve vztahu k tomu, co celý vztah určuje.“<sup>15</sup>

Jinak řečeno, každý člověk má od Boha podle Kierkegaardova strukturně stejnou či podobnou lidskou výbavu a každé individuální bytí jednotlivce spočívá v tom, jak se ke svému lidství vztahuje, ba co víc, jak se vztahuje k tomu, co celý vztah určilo.

Z toho může vyplývat několik věcí. Za první Kierkegaardovo tvrzení, že lidský duch není jenom konečná entita, začínající a končící v konečném světě, jak je člověku znám.<sup>16</sup> Za druhé potom, že do vztahu k sobě samému je nějakým způsobem implementován vztah k Bohu – jakým způsobem se člověk vztahuje k Bohu skřez vztah k sobě samému, se pokusím vyložit v následujících kapitolách. Zatím chci pouze zdůraznit Kierkegaardovo tvrzení, že navázání vztahu k Bohu, o které člověku v jeho životě ve výsledku jde, závisí na tom, jak se člověkovo já vztahuje ke svojí existenci.

Poslední věcí, která je naznačena, je určitý proces, kterým člověk v rámci stávání se sám sebou prochází – člověk se sám sebou stává postupně, v čase.<sup>17</sup> Každý člověk má podle Kierkegaardova možnost se sám sebou stát, málokomu se to ovšem podaří. Způsob, kterým potom člověk v čase získává sám sebe, lze popsat jako postupné vykonávání sebevědomých rozhodnutí, která se postupně propracovávají k uvědomění si toho, co člověka „určilo“<sup>18</sup>, a na základě kterých se člověk postupně lépe a lépe vztahuje ke svým protikladným dvojicím komponentů, z nichž je tvořen, až do fáze, kdy bude schopen uvěřit v Boha, který jej „určil“.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Tamtéž. Překlad byl opět upraven na základě originálního dánského textu.

<sup>16</sup> PATIOS, Georgios, *Kierkegaard's Construction of the Human Self*, in: *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, 2013, 18(1), 37-47, str. 44. Dále jen PATIOS.

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 46.

<sup>18</sup> *Nemoc k smrti*, str. 123.

<sup>19</sup> PATIOS, str. 45.

V tomto procesu jde tedy jak o vztahování se sám k sobě, tak o vztahování se k Bohu.

Těžištěm této práce bude primárně proces, v němž se člověk sám sebou stává a otázka, jak se v rámci něj vztahuje k Bohu a jakým způsobem se Bůh vztahuje k němu. Předchozí odstavec, velice stručně shrnující, oč tedy podle Kierkegaardova lidské bytosti v rámci jejího pozemského života jde, bude v průběhu práce postupně osvětlován a rozváděn.

## 1.2 Zoufalství

Průvodním jevem nebytí sám sebou je podle Kierkegaardova zoufalství, jakýsi tísnivý duševní pocit nebo stav, který se stává uvědomělejším a šířavějším s tím, jak se člověku postupem času daří poznávat sebe sama, resp. zvyšovat vědomí sebe sama o sobě. Kierkegaard zoufalství používá pro celý svůj popis bytí člověka a toho, co ho člověkem činí, když v textu *Nemoc k smrti*, který je jakýmsi katalogem různých druhů zoufalství, vysvětluje vztahy mezi jednotlivými složkami lidské existence na zoufalství coby indikátoru nesprávného vztahování se k nim.

Zoufalství je podle něj nemoc, která poukazuje na špatný vztah k syntéze. V rámci duchovního vývoje je třeba si zoufalství uvědomit a rozhodnout se ho překonat tím, že se člověk stane sám sebou ve vztahu k Bohu. K tomu je ale také třeba dojít v následku určitého duchovního vývoje, kdy se člověk začne stávat sám sebou vůči Bohu a ne Bohu navzdory. Čím více je poté člověk konkrétní,<sup>20</sup> tím tísnivější je zoufalství, a v momentu, kdy jej takřka není možné vydržet, by mělo být možné vykonat závěrečný akt, kterým se člověk stane sám sebou.<sup>21</sup>

Zoufalství tak vystupuje jako něco, co je negativní pouze „dialekticky“<sup>22</sup>, jak tomu sám Kierkegaard říká, protože je nutné k tomu, aby si člověk uvědomil, že je s ním něco v nepořádku a že se má napnout k tomu něco změnit a stát se sám

---

<sup>20</sup> Tj. čím více se mu daří být „(...) jednotlivým člověkem, **tím určitým člověkem**, stojícím sám před Bohem, sám tomto nesmírném vypětí a ohromné odpovědnosti“. *Nemoc k smrti*, str. 119.

<sup>21</sup> *Nemoc k smrti*, str. 176. Zajímavým Kierkegaardovým dodatkem potom je, že se zvyšující se intenzitou zoufalství je ovšem zoufalství před ostatními lidmi jedincem lépe a lépe skrýváno, protože se díky tomu, že se stává více a více duchovnějším, uzavírá v určitém smyslu více a více sám do sebe.

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 124. Slovo samo o sobě je vzhledem k různým významům, jaké mu byly v dějinách filosofie přiřazovány, nejasné, na tomto místě bych jej chápala jako slovo, které upozorňuje na to, že zoufalství je z jedné strany negativní (je to „nedostatek“), coby nemoc, z druhé pozitivní (je to „přednost“) jako indikátor, který umožňuje uvědomění si toho, že je třeba něco změnit.

sebou.<sup>23</sup> Tím se předesílá teze, kterou budu podrobněji rozebírat v třetí části čtvrté kapitoly v souvislosti víry s utrpením. Negativní prožitky podle Kierkegaarda nejsou generálně negativní a cílem lidského života není zbavení se utrpení – zbavení se utrpení je až možný následek dosažení životního cíle, ale ne cíl sám o sobě.

---

<sup>23</sup> PATIOS, str. 47.

## 2. Existenciální pohyb člověka směrem k Bohu

S představou, co vlastně člověk je a co se od něj očekává, se lze zaměřit na otázku, jak toho má dosáhnout a jakým způsobem se v rámci této snahy vztahuje k Bohu. Kierkegaard naznačuje, že člověk už u Boha někdy byl a jeho úkolem je se k němu vrátit.<sup>24</sup> Taková záležitost je ovšem proces, cesta, kterou člověk absolvuje napříč svým pozemským životem. V této kapitole bych se chtěla věnovat tomu, jak se člověk po této cestě pohybuje a jakým způsobem se u toho vztahuje k Bohu.

V první části se pokusím vyložit existenciální pohyb ve skocích a jeho souvislost s okamžikem, což budu vztahovat zpětně ke Kierkegaardovu výkladu struktury lidské existence – budu odpovídat na otázku, jakým způsobem souvisí lidská syntéza a vztah k ní s duchovním vývojem člověka napříč jeho pozemským životem. V druhé části se budu věnovat jakémusi kompasu a motivátoru tohoto pohybu, jímž je vášeň myšlenky, o níž se hovoří ve *Filosofických drobcích*. Ve třetí části se potom opět v rámci vztahu k první kapitole pokusím o výklad souvislosti pohybu se svobodou coby tím, co umožňuje existenciální pohyb.

### 2.1 Skok a okamžik

Kierkegaard zjednodušeně předesílá následující tezi: existenciálního pohyb se odehrává ve skocích, pro které se člověk svobodně rozhoduje, a každý tento skok se děje v okamžiku, v němž se v tu chvíli „naplňuje čas“<sup>25</sup>.

Obecně je Kierkegaard přesvědčen, že pohyb se děje ve skocích. Tedy jenom v momentu, kdy se něco kvalitativně mění. Věci se vždy mění ve zlomovém momentu, kdy nastane kvalitativní změna, která vede k přechodu jedné věci do druhé – například v okamžiku přechodu vody z tekutého skupenství do pevného.<sup>26</sup> Tím je možné osvětlit souvislost skoku a okamžiku – kvalitativní změna se totiž děje v jednom jediném krátkém, prchavém okamžiku, kdy skokem proběhne změna od jedné věci ke druhé.

Skoky se ovšem Kierkegaard zabývá hlavně v rámci toho, na co se jeho filosofie v tomto soustřeďuje - pohybu člověka v rámci svého duševního vývoje. Nejde mu

---

<sup>24</sup> Motiv toho, že člověk opisuje určitý oblouk od Boha zpět k Bohu, je potom důkladněji rozebrán v úvodu třetí kapitoly.

<sup>25</sup> *Filosofické drobký*, str. 38.

<sup>26</sup> OLŠOVSKÝ, Jiří, *Kierkegaard - niternost a existence: Úvod do Kierkegaardova myšlení*, Akropolis, Praha, 2005, 1. vydání, str. 204. Dále jen OLŠOVSKÝ.



o pohyb ve fyzickém světě, nýbrž o pohyb ve světě duchovním. Pohyb jednotlivce správným směrem jej totiž postupně vede ke kýženému bytí sám sebou, jak je popisováno ve *Filosofických drobcích*. Jde tedy o kvalitativní změnu vědomí jedince, nikoliv jeho zevnějšku, nebo věci okolo něj.

Existenciální pohyb skokem si tedy pravděpodobně málokdy lze představit jako silný moment života náhle způsobený silnou životní událostí - byť některé praktické příklady lze považovat za okamžiky existenciálního pohybu, při kterém dochází k duševní kvalitativní změně – taková změna například proběhla v nitru Abraháma, když tasil nůž a chystal se obětovat svého syna. Změna se ale udála v jeho nitru. Skok může mít za následek nějaké viditelné zásadní rozhodnutí nebo výbušné gesto, které je vnějším projevem existenciálního pohybu, nikoliv ale jeho příčinou. Kvalitativní změna tedy může být znatelná navenek a reprezentovaná například v závažném životním rozhodnutí.

Člověk, který skočí, získává do svého duchovního života novou kvalitu.<sup>27</sup> Jako novou kvalitu, kterou člověk získává při zásadních skocích svého života, chápu totiž jakési uvědomění si toho, jak se věci mají. Například zásadním skokem je skok z neuvědomělého zoufalství do uvědomělého – v momentu, kdy člověk pochopí a přijme, že je zoufalý, protože není sám sebou. Dalším zásadním skokem je moment, kdy se rozhodne, že se sám sebou chce stát. Tím povstává v jeho bytosti nová kvalita, uvědomělé tíhnutí sám k sobě, které Kierkegaard považuje za správný krok. V rámci metafory cesty se tedy skok stane v okamžiku, kdy se člověk rozhodne, kudy se po cestě vydá, případně když zjistí, kudy může jít.

V rámci pohybu svým životem skoky, jde-li správným směrem, se člověk stává více a více sám sebou. Jinak řečeno, stává se konkrétnějším. A to ve smyslu následující citace:

„(...) být zcela sám sebou, jednotlivým člověkem, **tím určitým člověkem**, stojícím sám před Bohem, sám v tomto nesmírném vypětí a ohromné odpovědnosti.“<sup>28</sup>

Kierkegaard to ještě lépe pojmenovává takto:

---

<sup>27</sup> Tamtéž.

<sup>28</sup> *Nemoc k smrti*, str. 119.

„Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má vztah sama k sobě a jejímž úkolem je, aby se sama sebou stala; dá se to uskutečnit pouze ve vztahu k Bohu. Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní. Stát se konkrétní však neznamená stát se konečným nebo nekonečným, neboť to, co se má zkonkretizovat je syntéza.“<sup>29</sup>

To opět celkem přesně popisuje celý záměr *Nemoci k smrti*. V rámci procesu, kde člověkově já vytváří vztah k syntéze, ze které je tvořen, se člověk v ideálním případě stává postupně konkrétnějším, postupuje-li dobře. Konkrétnějším a průhlednějším sám před sebou i před Bohem, ve vztahu k němuž se celá konkréce má odehrávat. A tahle konkréce vyvstává ze vztahu sám k sobě, tedy toho vztahu lidské existence, ze kterého vzchází lidské já.

To znamená, že člověk postupně proniká do sebe samého a věci, které zde objevuje, postupně bere za své a s každým novým uvědoměním si například toho, že se chce stát sám sebou, nebo že toho lze dosáhnout jenom vírou a následováním jistě vášně svého rozumu, která k ní tíhne.<sup>30</sup> V rámci těchto uvědomění se tedy postupně vylepšuje vztah jedince k sobě samému a člověk získává lepší a lepší vztah ke složkám, z nichž je tvořen.<sup>31</sup>

Posledním nejzásadnějším skokem je potom podle Kierkegaarda skok víry, kdy se rozum rozhodne opustit sebe sama. Tím se budu více zabývat v rámci závěru této práce.

Vraťme se podrobněji k okamžiku, ve kterém se skok stane. Kierkegaard popisuje okamžik, ve kterém dochází k existenciálnímu skoku, takto:

„A nyní je tu okamžik! Takový okamžik je zvláštní věc. Je jistě krátký a časový, jak okamžik bývá, prchavý jako každý okamžik, mizí v okamžiku dalším - a přece je rozhodující, přece je pln věčna. Takový okamžik musí mít zvláštní jméno - nazvěme jej *naplněním času*.“<sup>32</sup>

V rámci skoku se bavíme o okamžiku, který je mezi všemi ostatními okamžiky pro jednotlivce zásadní, protože se v něm samém právě v takovém okamžiku

---

<sup>29</sup> Tamtéž, str. 137. Slovo „poměr“ bylo opět, z důvodů uvedených v první kapitole nahrazeno slovem „vztah“.

<sup>30</sup> O tom více v následující části.

<sup>31</sup> Kierkegaard neopomíná ani sféru vnějšího jednání, pro účely práce ale pokládám akcent primárně na jeho osobní vnitřní vývoj.

<sup>32</sup> *Filosofické drobký*, str. 38.

stane nějaká důležitá duchovní změna. Například si uvědomí, že je zoufalý, protože není sám sebou. Proto je jasné, že se o takovém okamžiku mluví jako o okamžiku rozhodujícím.

Jak ovšem chápat to, že je plný věčna a naplňuje se v něm čas a zároveň je krátký, prchavý a časový? Domnívám se, že v rozhodujícím okamžiku, kdy člověk vykonává některý ze zásadních skoků svého života, je vztah k syntéze časnosti a věčnosti tak, jak má být. Tj., časnost a věčnost v člověku se v okamžiku skoku naplňují v tom smyslu, že jsou mezi sebou ve správné souhře a harmonii. Existují současně, i když jsou protikladné a vyvažují se tak, že se člověk může existenciálně pohnout. Vzhledem k tomu, že člověk vykonává pohyb směrem k sobě samému, přičemž je pro něj jako pro člověka na pozemské cestě v konečném světě spíše vlastní jeho časnost, a tím pádem ovšem také směrem k transparentci před Bohem, pro kterého je zase vlastní věčnost, celá syntéza časnosti a věčnosti se v okamžiku zásadního skoku společně tak říkajíc sladí. Věčné se projevuje v časovém okamžiku, zpřítomňuje se.<sup>33</sup>

## 2.2 Vášně myšlenky jako kompas existenciálního pohybu

Motivátorem existenciálního pohybu a kompasem, určujícím, kudy se vydat, je podle Kierkegaarda vášně myšlenky. V lidském rozumu je to jakýsi hnací motor, který rozum nutká k tomu, aby osvětloval věci, jimž nerozumí. Dobrým příkladem toho, co si pod tímto motorem představit, je problematika věcí rozumem ve výsledku zvládnutelných - vyřešení matematické hádanky, odhalení příčiny záhadné nemoci, nebo pochopení teze složitě písíciho autora.<sup>34</sup> Člověk je nutkán čímsi neznámým, aby vyřešil hádanku, našel příčinu nemoci, nebo pochopil intenci spisovatele.

Existence bez této vášně podle Kierkegaarda není možná, protože motivuje existenciální pohyb. Lidský život je bez ní nehybný a pasivní. Zaujetí pro objevování věcí, které rozum nechápe, totiž dává lidské existenci směr a smysl. Existovat totiž znamená stávat se někým a k tomu je směřování k něčemu zcela nutné.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> OLŠOVSKÝ, str. 207.

<sup>34</sup> TORRANCE, Andrew B. *Climacus and Kierkegaard on the Outward Relationship with God*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2014, 19(1), 167-186, str. 170. Dále jen TORRANCE.

<sup>35</sup> Tamtéž, str. 173.

“Nejvyšší silou vášně je chtít samu sebe zničit; tak je také nejvyšší vášní rozumu vyvolat střetnutí, lhostejno, zda střetnutí tak jako tak povede k zániku. Nejvyšším paradoxem myšlenky je objevit něco, co myslet nemůže.”<sup>36</sup>

Jednoduše řečeno, nejvyšší forma této vášně myšlenky je vnitřní nutkání rozumu objevit nemyslitelné a dostat se tak za své vlastní hranice. Rozum na tuto svoji hranici podle Kierkegaarda se stupňujícím se duchovním vývojem neustále častěji neúspěšně naráží. Zároveň je v ní díky tomu více a více interesován, je jí více a více znepokojován a postupně se potom překonání této hranice stává čímsi jako objektem jeho touhy. Tím se okamžiku, kdy bude vykonávat rozhodnutí, zda učinit závěrečný skok víry, přibližuje více a více, alespoň dokud míří směrem k bariéře svého rozumu a neodchyluje se od směru k ní.

Stejně jako fenomén zoufalství je vašeň myšlenky všudypřítomná ve všech stádiích existence, tj. je v rozumu od počátku lidské existence, i když v úvodních fázích duchovního vývoje si jí člověk, stejně jako svého zoufalství, není vědom. Ba co více, Kierkegaard naznačuje, že to, co při stávání se někým drží pohromadě pohyb individua jeho životem, je právě vašeň myšlenky,<sup>37</sup> coby neměnná věc umožňující a směřující existenciální pohyb. Samotná vašeň myšlenky se totiž nemění - vzhledem k tomu, že je všudypřítomná, se spíše dá říci, že je s postupujícím duchovním vývojem jedince postupně odkrývána a intenzivněji prožívána.

„Co je tedy to neznámé, na něž rozum v paradoxální vášni naráží a jež nadto narušuje člověkovu znalost sebe sama? Zůstává nepoznané. Není to člověk, kterého zná, nebo nějaká věc. Nazvěme tedy toto neznámé *Bohem*.“<sup>38</sup>

Vášeň myšlenky lze tedy označit jako kompas, který Bůh člověku, coby jeho stvořitel, naděluje do vínku jeho existence, aby se k němu člověk zase vrátil. Bez vášně, která člověka směřuje k nekonečnu,<sup>39</sup> to podle Kierkegaarda není možné. Člověk má tedy od Boha nadělenou dispozici k tomu, aby se s ním mohl opět

---

<sup>36</sup> *Filosofické drobky*, str. 54.

<sup>37</sup> TORRANCE, str. 175.

<sup>38</sup> *Filosofické drobky*, str. 56.

<sup>39</sup> „Každý pohyb nekonečna se musí vykonat s vášní. Žádná reflexe k tomuto pohybu nepovede.“ *Bázeň a chvění*, str. 37.

sjednotit. Ve *Filosofických drobcích* se Kierkegaard snaží vyvrácením dokazatelnosti boží existence ukázat, že Bůh totiž není záležitostí rozumu, nýbrž víry. A i když člověk k Bohu tíhne rozumově, musí se rozumu v rozhodné chvíli na úkor víry, s níž není slučitelný, vzdát.

### 2.3 Pohyb a svoboda

„(...) Syntéza je vztah, a vztah, i když takto derivovaný, má vztah sám k sobě, což znamená svobodu. Já je svobodné. Avšak svoboda je co do možnosti a nutnosti dialektická.“<sup>40</sup>

Já je svobodné, aby se mohlo stávat samo sebou - aby se pro to mohlo rozhodnout. Ono „já“ je potom, jak je psáno v první kapitole, vztah k syntéze, ze které je člověk tvořen, takže svoboda spočívá ve vztahování se sám k sobě – člověk má možnost to dělat správně, nebo nepravě, a tím pádem se stávat, nebo nestávat sám sebou.

Svoboda je tedy mimo jiné mohutnost člověka následovat svou vášeň myšlenky a rozhodovat se pro existenciální pohyb právě tím směrem, kam vášeň myšlenky ukazuje. Pojem svobody je ale u Kierkegaarda, jak sám v úvodní citaci naznačuje, poměrně komplikovaný, protože hovoří o svobodě a nutnosti různými způsoby.

Pro tuto práci je relevantní Kierkegaardovo představení svobody jako osobní svobody každého jedince, která umožňuje existenciální pohyb tak, jak byl popisován v první části této kapitoly.

„Má-li se něco stát (a já se má dobrovolně stát samo sebou), jsou možnost a nutnost stejně podstatné.“<sup>41</sup>

O nutnosti potom lze hovořit jako o nutnosti, která je součástí lidské syntézy a ke které člověk musí najít správný vztah, který spočívá zjednodušeně v tom, že se k ní příliš nefixuje (takoví lidé jsou podle Kierkegaarda příliš přízemní a vázání jen na pozemské konečné věci) a zároveň ji užívá k tomu, aby se neutopil v jejím protikladu, možnosti (a neztrácel tak sama sebe v rámci úplného a předčasného oproštění se od konečných aspektů své bytosti). Případně ji lze také chápat jako jakousi vnější nutnost, kterou poskytuje konečný svět, ve kterém člověk žije – ta redukuje jeho svobodu na svobodné nakládání s vlastní bytostí, ale jinak člověku

---

<sup>40</sup> *Nemoc k smrti*, str. 136.

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 142.

nastavuje vnější limity ve světě – v tom smyslu, že člověk není schopen svojí vůlí ovlivňovat ve velké míře dění okolo sebe.<sup>42</sup>

V rámci existenciálního pohybu je potom důležitá právě svoboda jednotlivce. Ta umožňuje lidské rozhodování se, přičemž, jak jsem psala v první části této kapitoly, pro existenciální pohyb skokem je třeba se rozhodnout. Skrze svá vlastní rozhodnutí tak člověk sám sebe formuje a propracovává se skrze jednotlivá důležitá životní uvědomění svým životem určitým směrem. Svoboda v tomto smyslu umožňuje existenciální pohyb a je jeho nutnou podmínkou. Umožňuje člověku nakládat se sebou samým nějakým způsobem a ovlivňovat, kým se postupně stává. Stávat se někým, v nejlepším případě sám sebou,<sup>43</sup> tedy postupovat směrem k větší průhlednosti sám před sebou<sup>44</sup> (a zároveň před Bohem), znamená pro Kierkegaarda plnohodnotně existovat.<sup>45</sup> Svobodu v tomto případě ovšem nelze chápat jako absolutní lidskou moc kontroly nad sebou samým - je to dispozice k tomu se postupně sebou samým stát a vybrat si z možných budoucích „já“, která se nabízejí, to, kterým se chce stát, v ideálním případě si zvolit to, kterým se stát má.<sup>46</sup> A to v tom smyslu, že si člověk volí, jakým způsobem se bude vztahovat k syntéze, tedy, které z možných „já“ (protože, připomínám, lidské „já“ je vztah k syntéze) svojí volbou zrealizuje. A to samozřejmě bez toho, aby předem znal konsekvence svého rozhodnutí, nebo mu bylo jasné, jaké vlastně vybrané „já“ bude.

Proto je důležité, aby člověk byl svobodný a fungoval do jisté míry jako nezávislá jednotka, jejíž osud je v podstatě výhradně v jejích vlastních rukách.

„Na zoufalství se předně musí hledět jako na problém vědomí; kvalitativní rozdíl mezi zoufalstvím a zoufalstvím spočívá v otázce, je-li uvědomělé či nikoli. Veškeré zoufalství je ovšem co pojmu samého uvědomělé, avšak z toho nevyplývá, že si ho je vědom člověk, v němž se usadilo a jehož proto nazýváme zoufalým. Takto se stává rozhodujícím činitelem vědomí. Vůbec je vědomí, tj. vědomí o sobě, rozhodujícím faktorem ve vztahu

---

<sup>42</sup> POJMAN, Louis P., *Kierkegaard on Faith and Freedom*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 1990, 27(1/2), 41, str. 49.

<sup>43</sup> V horším případě sám sebe ztrácet, tj. vykonávat rozhodnutí která vedou k tomu, že je člověk sám sebou méně a méně.

<sup>44</sup> TORRANCE, str. 175.

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 173.

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 176.

k vlastnímu já. Čím více vědomí, tím větší vůle, tím více máme já. Člověk bez vůle není já, čím větší má vůli, tím větší má sebe-vědomí.“<sup>47</sup>

Člověk tedy svobodně nakládá sám se sebou. A úspěšně se mu to daří za podmínky, že je duchovně dostatečně uvědomělý, aby věděl, jak s problémy svojí existence nakládat a že existují – dost těžko může například vzdorovat zoufalství, dokud si neuvědomí, že je zoufalý a proč. Proto je u Kierkegaarda tak důležitý motiv toho si v rámci existenciálního pohybu věci uvědomovat, vlastně si myslím, že dává smysl tvrzení, že v uvědomování si sám sebe spočívá základ jeho teorie existenciálního pohybu.<sup>48</sup> Uvědomění je nutný předpoklad pro to, aby s tím, co si člověk uvědomil (například to, že chce být sám sebou) mohl nějak nakládat a konat rozhodnutí, která povedou správným směrem. Myslím si potom, že v rámci Kierkegaardovy koncepce by mohlo dávat smysl tvrdit, že uvědomování je dokonce svobodou umožňováno – a to ve smyslu toho, že člověk svobodný, aby mohl svobodně nakládat se svojí existencí. Jeho vztahování se sám k sobě je totiž v posledku čistě jeho záležitostí.

Závěrem považuji za vhodné zdůraznit, že takto předloženým výkladem Kierkegaardova popisu existenciálního pohybu nechci redukovat veškerý lidský vývoj pouze na vnitřní duchovní vývoj jedince. Spíš na něj pouze kladu větší akcent, protože vnitřní duchovní vývoj je pro účely této práce a perspektivu, kterou se snažím poskytnout, zcela zásadní. Jinak řečeno, duchovní vývoj člověka, v této kapitole popisovaný, je zásadní pro lidský vývoj směrem k Bohu, napříč celým jeho životem. Pro konkrétní posun mezi existenciálními stádii, což je perspektiva, která je obvykle pro výklad Kierkegaarda užívána, je zásadní i pohyb člověka ve světě a sféra lidského jednání. Existenciální pohyb, coby vnitřní duchovní proces, procházející skoky, v rámci kterých si člověk uvědomuje sebe samého, chci představit spíše jako nit, která se nepřetržitě táhne na pozadí cesty, která vede skrze jednotlivá existenciální stádia. Člověk zkrátka, jde-li po své životní cestě správně, směřuje k navázání plnohodnotného vztahu s Bohem – a to se děje podle Kierkegaardova výkladu tak, že sleduje rozumem vášeň myšlenky a upravuje skrze rozumová uvědomění svůj vztah k sobě samému.

---

<sup>47</sup> *Nemoc k smrti*, str. 136. Slovo „poměr“ bylo opět nahrazeno slovem „vztah“.

<sup>48</sup> Jak je popsáno v první části této kapitoly.

### 3. Začátek cesty a její důvod – vztah Boha k člověku

Tato kapitola bude drobným intermezzem celé práce. Kierkegaard se zabývá vztahem mezi Bohem a člověkem primárně z lidské perspektivy. Mnohem více se od něj dozvíme o tom, co je člověk a jak se člověk vztahuje k Bohu, než jak si vlastně představit Boha a jak se Bůh vztahuje k člověku. Domnívám se ale, že Kierkegaard poskytuje i druhou perspektivu, tedy perspektivu vztahu Boha k člověku.

Kapitola odpovídá na dvě důležitá „proč“. V první části skrze výklad Kierkegaardovy interpretace hříchu na otázku, proč člověk není sjednocen s Bohem a jak to souvisí se svobodou. V závěru této druhé části budu reflektovat možnost, že Kierkegaard člověka od Boha neodděluje tak přísně, jak je to v křesťanství klasicky vnímáno. Reflexe této možnosti je důležitá pro to, co budu tvrdit v závěru této práce.

Druhá část si klade za cíl přinést odpověď na otázku, proč má člověk celou cestu absolvovat a s Bohem se opět sjednocovat – důvodem podle Kierkegaarda je, aby se mohla uskutečnit Boží láska k člověku. Bůh může milovat jenom sobě rovného a rovným Bohu se člověk stává, až když je sám sebou. Celé *Filosofické droby* se nesou v duchu otázky, nakolik se lze naučit pravdě. Kierkegaard ji označuje za otázku sokratovskou a sokratovsky na ní také odpovídá. Pravdě se lze naučit natolik, nakolik se na ní člověk zvládne rozpomenout. Kierkegaard píše, že „každý člověk pravdu původně má“<sup>49</sup> a Bůh potom přistupuje k člověku jako k žáku, kterému dodává podmínku k tomu, aby pravdu mohl pochopit.<sup>50</sup> To ukazuje, že člověk vychází z Boha a obloukem se k němu opět vrací. Boží záměr potom celé lidské cestě dodává smysl.

#### 3.1 Hřích jako příčina

Kierkegaard říká, že to, že je člověk v nepravdě, tedy není u Boha a není sám sebou, je jeho vlastní vina. Člověk je puštěn z ruky, což znamená, že může i nemusí být sám sebou a stává se na Bohu do jisté míry nezávislým. Tato nezávislost podle Kierkegaarda umožnila hřích, který záhy po puštění z ruky člověk spáchal.

---

<sup>49</sup> *Filosofické droby*, str. 34.

<sup>50</sup> Tamtéž, str. 35.



„Učitel je Bůh sám, jenž působí jako příležitost, a způsobuje, že si žák připomíná, že je v nepravdě a že je to jeho vinou. Avšak jak tento stav - být v nepravdě a být v ní vlastní vinou – máme nazvat? Nazvěme jej *hříchem*.“<sup>51</sup>

Tuto citaci lze potom položit do přímé souvislosti s tím, jak se o hříchu mluví v *Nemoci k smrti*:

„Hřích je: pro Boha, či s představou o Bohu v zoufalství nechtít být sám sebou, nebo v zoufalství chtít být sám sebou.“<sup>52</sup>

Kierkegaard při svém výkladu hříchu význam slova jistým způsobem obrací. Místo toho, aby byl prvotním hříchem čin, jehož tíha se přenesla na celé lidské pokolení,<sup>53</sup> řekne, že hříchem je určitý stav lidského vědomí o sobě samém. A to stav, kdy člověk nemá plné vědomí sám o sobě a není sám sebou. Vzhledem k tomu, že se člověk má stát sám sebou před Bohem (a tím se s Bohem sjednotit) je nesplnění tohoto úkolu jediným hříchem, který vlastně může člověk před Bohem a sám před sebou mít. Jinak řečeno, člověk si sám zavinil to, že není s Bohem sjednocen, a jeho hřích vůči Bohu spočívá právě v tom, že s Bohem není sjednocen. Slovy křesťanské terminologie je tedy podle Kierkegaarda spasen ten, považovali-li bychom za spásu sjednocení se s Bohem (neboli bytí v pravdě)<sup>54</sup>, kdo se hříchu zbaví.

Hříchem je nebýt sám sebou, špatně se vztahovat k syntéze, ze které je člověk stvořen. Kierkegaard předloží sokratovskou definici,<sup>55</sup> která říká, že „hřích je nevědomost“<sup>56</sup> a tu rozvede a doplní následujícím způsobem:

„Avšak předpokládáme-li, že člověk začal svoje poznání kalit s plným vědomím, nezáleží hřích (ať už je třeba i nevědomostí, pokud je ovšem

---

<sup>51</sup> *Filosofické droby*, str. 35.

<sup>52</sup> *Nemoc k smrti*, str. 177.

<sup>53</sup> Což je samozřejmě pouze jedna z možných křesťanských interpretací prvotního hříchu, navíc zjednodušená, která je zde použita spíše pro kontrast, který má osvětlit, co Kierkegaard myslí.

<sup>54</sup> Viz terminologické vyjasnění v úvodu této práce, str. 6.

<sup>55</sup> Kierkegaardovu polemiku se Sokratem chápu tak, že Kierkegaard v Sokratově myšlení nachází zásadní výchozí body, které ovšem překlenuje a doplňuje ve světle nových souvislostí, které antickému filosofovi nebyly známé. Koresponduje s tím následující odstavec z *Filosofických drobků*, str. 115 (zásadní části jsem tučně zvýraznila): „Tento **plán bez diskuzí zachází daleko přes Sokrata**, což se ukazuje ve všech bodech. Otázka naprosto odlišná je, má-li proto více pravdy než měl Sokrates. To se nedá rozhodnout jedním dechem, neboť sem vstupuje nový orgán: víra, nový předpoklad: vědomí hříchu, nové rozhodnutí: okamžik, a nový učitel: Bůh v čase. Bez nich bych se opravdu do vizitace nepouštěl a nepostavil se před toho po tisíciletí obdivovaného ironika, **k němuž přesto přistupuji s nadšeným bušením srdce**. Ale postoupit přes Sokrata, **říkáme-li bytostně totéž, co on**, jenom ne tak dobře, přinejmenším sokratovské není.“

<sup>56</sup> *Nemoc k smrti*, str. 187.

výsledkem) v poznání, nýbrž ve vůli, a otázka musí platit poměru mezi poznáním a vůlí.“<sup>57</sup>

Člověk svoje poznání sebe samého kalí podle Kierkegaarda dobrovolně a na to je třeba položit zřetel. Lidská svoboda, určitá možnost nezávisle nakládat se sebou samým, která vyvstala z toho, že byl člověk Bohem puštěn z ruky, je tím, čím člověk do hříchu padl.

Hřích je tedy nevědomost pouze v tom smyslu, že člověk neví, že chce být sám sebou, a ve výsledku záleží na jeho svobodném rozhodnutí se sám sebou stát a tím pádem nevědomost (kterou lze položit do přímé souvislosti s průhledností sám před sebou, tedy se znalostí sebe sama, jak byly popisovány v předchozí kapitole) eliminovat.

Citace navíc klade apel na to, že s Bohem se nelze sjednotit rozumem – sjednocení není záležitostí reflexe, nýbrž svobody.

Ovšem svoboda má v ohledu hříchu i další funkci, která jasně koresponduje se svobodou, jako podmínkou stání se sám sebou, jak byla popisována v rámci výkladu existenciálního pohybu v minulé kapitole.

„Pokud je žák v nepravdě vlastní vinou (a jak jsme ukázali dříve, není jiný způsob, jak by se v tomto stavu mohl ocitnout) může vypadat jako svobodný, protože být někým podle svých činů je svoboda. A přece je ve skutečnosti nesvobodný, vázaný a vyloučený, neboť svoboda od pravdy je totéž jako být vyloučen od pravdy a být sám sebou vyloučen, je být vázán. Jelikož je vázán sám sebou, neměl by moci sám sebe osvobodit? Vždyť to, co mě váže, mě také musí z vlastní vůle osvobodit, ale protože je to člověk sám, musí to také sám udělat. Nejdříve však musí chtít.“<sup>58</sup>

Svoboda má člověka od hříchu také osvobodit, protože gradace sebevědomí se děje právě volnými akty.<sup>59</sup>

Kierkegaard poté ještě dodává, že k překonání hříchu právě příliš nepomáhá to, co se v jeho době nazývalo křesťanstvím (a co Kierkegaard sám jako opravdové křesťanství neuznává).

---

<sup>57</sup> *Nemoc k smrti*, str. 188.

<sup>58</sup> *Filosofické drobký*, str. 35. Překlad byl upraven na základě německého překladu.

<sup>59</sup> Podrobnější výklad toho, jak se to podle Kierkegaarda děje, je již uveden v poslední části druhé kapitoly.

„(...) Člověk se mnohokrát dal do hříchu strhnout právě proto, že byl v křesťanství vážně vychován, a křesťanský životní názor byl pro něho příliš vážný, obzvláště na počátku života.“<sup>60</sup>

A to například tím, že hřích špatně vykládá.

„Často zůstává bez povšimnutí, že protiklad hříchu naprosto není ctnost. Je to částečně pohanské myšlení, na něž stačí pouze lidské měřítko, které právě proto neví, co je hřích, a že každý hřích je hříchem vůči Bohu. Protikladem hříchu je víra (...).“<sup>61</sup>

Křesťanství Kierkegaardovy doby podle něj (mimo jiného) svými výklady brzdí a svádí lidi na špatnou cestu. A to kvůli tomu, že tyto výklady nepodporují gradaci vědomí tak, jak o ní Kierkegaard mluví. Místo kladení důrazu na víru, která člověka usouvztažňuje s Bohem, ve výkladu hříchu klade důraz na etiku, která s ní nesouvisí (přinejmenším tedy ne tak, jak je „křesťanstvem“<sup>62</sup> vykládána).<sup>63</sup>

### 3.2 Boží záměr jako důvod

Proč má vlastně člověk celou pozemskou cestu absolvovat, proč má Boha svým způsobem opustit a pak se k němu vrátit? Proč je mu od Boha dáno udělat jakýsi výkrok z nekonečna a potom se do něj obloukem zase dopracovat?

Kierkegaard na tuhle otázku má odpověď. A je to odpověď, která svým způsobem o vztahu Boha k člověku řekne možná nejvíc. Kierkegaard řekne, že se to všechno děje kvůli lásce.

„(...) pohne-li se pak“ (Božstvo) „samo, není to proto, že musí (...). Pohne-li se nikoliv z donucení, co jím tedy hýbe? Co jiného než láska. Ta shledává uspokojení nikoliv mimo sebe, nýbrž v sobě samé. (...) Musí vycházet z věčnosti, i když se dokonává v čase a stává se v okamžiku. (...) Okamžik nadchází vztahem věčného rozhodnutí k příležitosti, jež s ním není souměřitelné. (...) Z lásky se tedy musí Bůh navěky rozhodnout. Jako

---

<sup>60</sup> *Nemoc k smrti*, str. 181.

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 182.

<sup>62</sup> V textu *Okamžik* Kierkegaard „křesťanstvem“ při kritice církve označuje, naschvál v uvozovkách, dle jeho názoru falešné křesťany. Ti o sobě tvrdí, že jsou křesťané, ale ve skutečnosti nevěří.

<sup>63</sup> Kierkegaard jinak etiku přímo neeliminuje (viz závěr předchozí kapitoly, str. 18.) Opět pouze kladu akcent spíše na sféru vnitřního duchovního vývoje. Těmito citacemi chci zdůraznit, že Kierkegaard to ve svých textech na některých místech dělá také.

je jeho láska důvodem, musí být též cílem - vždyť by to byl protiklad, kdyby boží pohnutka a cíl sobě neodpovídaly. Láska platí žáku a cílem musí být, aby byl získán. Teprve v lásce se rozdíly vyrovnávají, teprve v rovnosti a jednotě je porozumění.”<sup>64</sup>

Z této citace se Božím záměru v Kierkegaardově výkladu lze dozvědět několik věcí.

- (i) Láska, která je důvodem toho, proč Bůh člověka na zem poslal, má smysl v tom, že se uskuteční. V tomto smyslu je tedy důvodem i cílem.
- (ii) Tento důvod vychází z věčnosti a může se naplnit jenom v čase (ve smyslu časnosti, která stojí proti věčnosti jako její protiklad).
- (iii) Člověk, který není sám sebou, není souměřitelný s Bohem.
- (iv) Láska, o které se zde mluví, se má uskutečnit v rámci vztahu člověk – Bůh.
- (v) Když se tato láska v tomto vztahu uskuteční, nesouměřitelnost se zruší, protože láska nastoluje mezi oběma účastníky tohoto vztahu rovnost.

Pokud tedy má Bůh člověka milovat (ve smyslu Boží lásky), člověk mu musí dokázat, že je takové lásky hoden a dostat se mu na roveň. Dokud toho, aby byl Bohu roven, nedosáhne člověk sám za sebe, svojí vlastní vůlí, láska je nespravedlivá pro obě strany – a to je důvod, proč lidská cesta v konečném světě podle Kierkegaarda vůbec začala.

Kierkegaard tuhle problematiku uvádí na příkladu krále, který má milostný vztah s chudou dívkou. Ani z jedné strany nemůže být vztah opravdový a čistý, dokud si oba nejsou rovni. Dokud král dělá dívce laskavost a láska je z jeho strany nezaslouženým dobrým skutkem vůči poddané, láska není spravedlivá a šťastná, dívka králi není rovná a je jeho láskou svým způsobem podvedená. Mimo jiného problém v nerovnosti spočívá také v tom, že dívka v okouzlení z bytosti krále zapomíná sama na sebe. Král potom nemůže milovat někoho, kdo není sám sebou.

Stejně je tomu potom mezi Bohem a člověkem. Bůh nemůže milovat osobnost, která z jakýchkoliv důvodů není sama sebou a není konkrétní. Láska se tedy může uskutečnit až ve chvíli, kdy člověk, který má být milován, uskuteční sám sebe a je

---

<sup>64</sup> *Filosofické droby*, str. 43. Překlad byl upraven na základě německého překladu.

konkrétním jedincem. A tím se dostáváme zpět k úkolu, který člověk na svojí pozemské pouti má. Když se mu podaří jej splnit, Boží láska se může uskutečnit. Není-li člověk sám sebou, nemůže se s Bohem sjednotit.

Otázkou je, kdy se toto sjednocení realizuje. Kierkegaard po jedinci chce, aby byl sám sebou a byl tedy Bohu svým způsobem roven už v rámci svého pozemského života. Konečné složky své existence možná po smrti opouští a v rámci křesťanského motivu posmrtné spásy může být možná podle Kierkegaarda spasen jenom ten, kdo se zvládne stát sám sebou za svého pozemského života. Jak jsem psala v první části první kapitoly, to, že je člověk syntéza konečna i nekonečna naznačuje, že něco z něj jeho konečnou existenci může přetrvat. Takže Kierkegaardovu výkladu lze rozumět i tak, že sjednotit se s Bohem je nutné a zároveň i možné už za lidského pozemského života a křesťanská spása čeká na ty, kterým se to podaří.

#### 4. Paradox a skok víry – vztah člověka k Bohu

Člověk se podle Kierkegaarda k Bohu vztahuje vírou. A to vírou v empirickou skutečnost kontradikce, která je nepřístupná rozumu – v kombinaci božství a lidství v osobě Ježíše Krista.

V první části této kapitoly vyložím Kierkegaardovu koncepci paradoxu. Nejdříve stručně objasním, jak Kierkegaard pojem paradoxu používá v rámci *Filosofických drobků* a *Konečného nevědeckého dodatku*. V druhé části se budu stručně věnovat osobě Ježíše Krista, coby předmětu víry a paradoxu samotného. Ve třetí části se budu věnovat víře. Tato část bude pro celou práci zásadní, protože se věnuje právě tomu, čím člověk navazuje vztah k Bohu a předjímá teze, které budu prezentovat v závěru, a připravuje si pro ně půdu. Ve čtvrté se budu věnovat podmínce, o které se hovoří ve *Filosofických drobcích*, a zkusím uvést, co si pod ní lze představit a v čem je pro vztah mezi Bohem a člověkem zásadní.

V rámci výkladu paradoxu v první části a výkladu Kristovy existence v druhé části budu opakovaně předepisovat problematický bod, který v rámci Kierkegaardova výkladu nacházím. Kierkegaard tvrdí, že víra je člověku přístupná jenom skrze Krista, coby onen paradox, ke kterému směřuje rozum vášeň myšlenky a vstříc kterému je třeba rozum opustit skokem víry. Zároveň s tím ale jako jediné konkrétní příklady doopravdy věřících lidí uvádí starozákonního Abraháma (a okrajově Jóba), coby lidi žijící dlouho před Kristem. Rozporem se budu důkladněji zabývat v závěru práce, v rámci výkladu ho vždy pouze krátce předešlu.

K druhé části bych ráda ještě před výkladem samotným předeslala následující poznámku: Kierkegaard představuje v Kristu jasný předmět víry na základě bible a klasického křesťanského učení. Nezdá se, že by pro odůvodnění svojí koncepce ohledně Ježíše Krista měl nějaké hlubší filosofické vysvětlení. Zjevení, kterým uzavírá a svým způsobem i korunuje svoji představu o smyslu lidského života, považují podobně jako zoufalství nebo vášeň myšlenky za interpretovaný fenomén. Na rozdíl od nich se ale nejedná o výklad bezprostřední zkušenosti. Jde o zkušenost zprostředkovanou biblí, u které se o pravdivosti jejího obsahu podle Kierkegaarda zkrátka nediskutuje. Myslím, že to je dobré mít na mysli, když se člověk to, co Kierkegaard tvrdí, snaží pochopit.

#### 4.1 Co znamená pro Kierkegaardův paradox

Podle oxfordského slovníku<sup>65</sup> může mít slovo paradox tři významy.

- (i) Zdánlivě absurdní nebo kontradiktorní tvrzení nebo výrok, které se po bližším zkoumání může ukázat jako odůvodněné nebo pravdivé.
- (ii) Tvrzení nebo výrok, které navzdory tomu, že zní jako odvozené z přijatelných premis, vede k závěru, který se zdá být logicky nepřijatelný nebo rozporuplný.
- (iii) Osoba nebo věc, která obsahuje neslučitelné rysy nebo kvality.

Paradox v nejběžnějším užití znamená zdánlivě nesmyslné tvrzení. Tedy tvrzení, které se ve výsledku může ukázat jako odůvodněné, byť na první pohled nedává smysl. Takovým paradoxem může být například fakt, že zlato je cennější než sůl, ačkoliv zlato má mnohem nižší praktické využití. Případně může paradox znamenat přesný opak, tedy tvrzení, které je vyvozené z premis, které působí rozumně a přijatelně a přitom se jedná o rozporné tvrzení, které je rozumově náročně přijatelné.

Kierkegaard ale mluví o spojení teze a antiteze v jedné věci. Píše, že „paradox spočívá zejména ve faktu, že Bůh, ten který je věčný, začal existovat v čase jako konkrétní člověk“,<sup>66</sup> čímž se nejvíce blíží k poslední z uvedených definic.

Pro Kierkegaardův je totiž rozdílnost mezi  $x$  a  $ne-x$  v rámci jeho paradoxu absolutní – nedá se mluvit o tom, že z rozporu lze vyvodit něco dalšího, jako to například tvrdí Hegel.<sup>67</sup> A to protože se nejedná o něco, co lze rozřešit rozumem tak jako klasické logické problémy. K paradoxu člověk rozumem pouze směřuje, chce jej úpěnlivě vyřešit, ale podle Kierkegaardův jej může vyřešit (či spíše přijmout) až v momentu, kdy se rozumu vzdá. Pro Kierkegaardův je paradox spojení nespojitelného v jedné osobě – paradox je Zjevení. A je to paradox absolutní, který nelze pochopit rozumem a proto je objektem víry a nikoliv rozumu.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> <https://en.oxforddictionaries.com/definition/paradox>, volně přeloženo

<sup>66</sup> *Konečný nevědecký dodatek*, str. 528, přeloženo z angličtiny.

<sup>67</sup> TIAN-MIN LIN, Timothy. Is Kierkegaard's paradox paradoxical? in: *Journal of Religious Thought*, 1971, 28(1), 21-26, str. 24.

<sup>68</sup> Tamtéž, str. 26.

Paradox podle Kierkegaarda je přítomen v průběhu celého života, protože k němu člověk celou dobu svojí existence, nevědomě a posléze vědomě, směřuje vášní myšlenky, jako k něčemu rozumem neobjasnitelnému, co by ale rád rozumem pochopil nebo vyřešil. Ve výsledku tak rozum směřuje k vlastní destrukci. Jak Kierkegaard píše, jde o „(...) paradoxní vášně rozumu, jež si žádá střetnutí, a chce, aniž by sama sobě rozuměla, rozum do základů rozvrátit.“<sup>69</sup>

Omezení paradoxu na osobu Ježíše Krista ovšem u Kierkegaarda vyvolává řadu problémů. Za hlavní z nich považuji problém víry a vzhledem k tomu, že se jím budu zabývat až v přespříští části, zatím ho pouze načrtnu a předešlu.

Jako rytíře víry, tedy doopravdy věřící lidi, Kierkegaard konkrétně představí jenom dvě konkrétní osoby. Prvním a hlavním z nich je Abrahám, o kterém hovoří Kierkegaardův text *Bázeň a chvění*, druhým potom dodatečně Jób. Oba dva tyto rytíři víry v Boha podle Kierkegaarda doopravdy věřili, ale zároveň žili před Kristem, paradox Božího zjevení jim tedy nebyl poskytnut. Byla jejich víra podle Kierkegaarda jiného druhu? A dá se tedy mluvit i o víře, která je čistě jakýmsi pohybem absurdna, ale Ježíše v podstatě nepotřebuje? Prozatím ponechám tuhle možnost pouze jako načrtnutou a poskytnu jí více prostoru k závěru této práce.

## 4.2 Osoba Ježíše Krista

Ježíš Kristus je odpovědí na otázku: je-li nejvyšší metou lidského života víra, co má být jejím předmětem?

„Tak tedy Bůh vstoupil jako učitel (...). Přijal postavu služebníka; poslat místo sebe někoho jiného, nějakého vysokého důvěrníka, by ho neuspokojilo, tak jako by se onomu králi nezamlouvalo vyslat ani toho nejdůvěrnějšího člověka ze své říše. (...) Kdyby tedy Bůh nepřišel sám, nebyl by poskytnut okamžik a byli bychom ošizeni o paradox.“<sup>70</sup>

Stojíme tedy před otázkou, jak vykládat historické faktum Kristovy existence. A Kierkegaard říká, že přímo v existenci Ježíše Krista leží klíč k veškerému smyslu života. Jeho existence totiž vyvolává otázku, kterou rozum nezvládá zodpovědět. A přitom je to otázka, ke které rozum vášní myšlenky celý lidský život tíhne.

---

<sup>69</sup> *Filosofické drobký*, str. 55.

<sup>70</sup> Tamtéž, str. 69.



„Takový vztah se pak nedá vyjádřit tlacháním a vytrubováním, ale pouze onou šťastnou vášní, kterou jsme nazvali vírou a jejímž předmětem je paradox. Právě paradox spojuje protimluv, je zvěčněním historična a zhistorizováním věčna. Je lehce vidět (...), že víra není poznání; vždyť poznání platí jako poznání věčného, jež vylučuje časnost a historičnost jako lhostejné, nebo se zase jedná o čistě historické poznání. Předmětem žádného poznání nemůže být absurdnost, že co je věčné, je též historické.“<sup>71</sup>

Jinými slovy:

„(...) O Kristu nemůžeme “vědět” zhola nic; on je paradox, předmět víry, je jen pro víru.”<sup>72</sup>

Druhá citace je zestručněnou verzí tvrzení, které Kierkegaard předkládá. Víra a rozum se navzájem vylučují. Rozum je třeba tváří v tvář Zjevení odložit. Paradox Kristovy existence nelze pochopit a nelze o něm cokoli vědět. V paradox jeho existence (tj. paradoxu toho, že je nebo byl a byl zároveň Bohem i člověkem), jak bylo předesíláno v předchozích částech, je prostě třeba věřit.

Paradox obsahuje rozumovou kontradikci. Něco, co nemůže platit zároveň – bytí člověkem a bytí Bohem. A to je to, v co má člověk věřit – že bytí Bohem a bytí člověkem zároveň existovalo, tedy, že logická, či rozumová nemožnost neimplikuje empirickou nemožnost.<sup>73</sup>

Kierkegaard o Ježíšově existenci jako takové nepochybuje, jak bylo v úvodu této kapitoly předesíláno, a ani neponechává prostor k jakékoli pochybnosti, protože je to biblický fakt, ze kterého zkrátka bez diskuze vychází.

Jedná se tedy o víru v paradox Ježíšova bytí. Ten ani nejspíš nelze nijak důkladně filosoficky vykládat, protože je to něco rozumu nepřístupného a tím pádem nejspíš slovy téměř nepopsatelného. Kierkegaard dojde ve své myšlenkové konstrukci k tomuto závěru a zdá se, že tento závěr nijak rozumově neobhájí – není totiž jak a proč. Prostor, pro přijetí této kontradikce totiž už nepřipadá

---

<sup>71</sup> Tamtéž, str. 74

<sup>72</sup> *Nácvik křesťanství*, str. 19

<sup>73</sup> LARSEN, Robert E., *Kierkegaard's Absolute Paradox*, in: *The Journal of Religion*, 1962, 42(1), 34-43, str. 37.

rozumu (a tím pádem nejspíš ani slovnímu popisu) a proto se u něj končí a čtenář je ponechán svému údělu vstříc zjevené pravdě. Mluvit se dá už pouze o určitých okolnostech, které vedou k danému závěru, ale samotný závěr už je „prostě“ předložen. Podle Kierkegaarda může být přijat až skokem víry.

Závěrem je nutné dodat, že se nejedná se o víru v historickou existenci Krista. Kierkegaard věnuje velkou pozornost tomu, aby vysvětlil, že Kristův současník je od víry stejně daleko, jak člověk, který žije mnoho století po Zjevení.

“Ve vztahu k absolutnu je jen jeden čas: čas přítomný. Pro toho, kdo není s absolutnem současný, absolutno vůbec není. Protože Kristus je absolutno, lehce vidíme, že v poměru k němu je jen jedna situace: situace současnosti. Tři, sedm, patnáct, osmnáct století neznamenaají nic, ta situaci nemění, ale ani nezjevují, čím je, neboť čím je, je zjevné jen ve víře.”<sup>74</sup>

Současnost s absolutnem, o které se v citaci hovoří, je míněna jako bytí v absolutnu. Nemíní se tím právě současnost historická, ale klade se tím apel na to, že Kristovo zjevení pozemskou časnost právě překonává. Je nadčasové v tom smyslu, že pro něj historická časová posloupnost není relevantní – je jedno, zda člověk žije s Kristem současně, nebo po něm.

Tím se ovšem stále neřeší problém předeslaný v závěru předchozí části. Kierkegaard tvrdí, že věřit v Krista je stejně těžké pro člověka, který je jeho současníkem, jako je to těžké pro člověka, který se o Kristově existenci dozvídá z bible. Kristovu nadčasovost ale nelze vykládat zpětně – Kierkegaard o ní mluví jenom, co se současnosti s Kristem a doby po Kristu, jedno jak dlouhé, týče. Starozákonní Abrahám, který žil dlouho před Kristem, Kierkegaardův nejslavnější rytíř víry, je faktem jeho existence zcela nedotčen, a přesto věří. Jak se tedy liší víra lidí před Kristem a lidí, kteří žili současně s ním a po něm? K této otázce se ve světle výkladu následujících dvou částí vrátím v závěru.

### 4.3 Víra

V této podkapitole se budu věnovat Kierkegaardovu výkladu víry. Nejprve vyložím, co znamená podle Kierkegaarda věřit a poté se krátce zaměřím na vztah

---

<sup>74</sup> *Nácvik křesťanství*, str. 47. Kierkegaard se potom ve *Filosofických drobcích* historickou problematikou Kristovy existence a lidským vztahem k Bohu v čase zabývá poměrně důkladně, ale v této práci tuto problematiku pouze shrnuji takto a nechci se jí hlouběji zabývat, protože pro téma v podstatě není příliš relevantní.

víry a utrpení. Zásadní část, ve které zkusím v rámci vlastní interpretace uvést do souvislosti strukturu lidské existence a skok víry, nechávám na závěr, protože si myslím, že interpretace bude jasnější ve světle výkladu podmínky, který bude následovat po této části.

Víra je podle Kierkegaarda tím největším, nejtěžším a nejosobnějším, čeho může člověk v životě dosáhnout, a je také tím jediným, co ho učiní průhledným sám před sebou i před Bohem, aby spolu mohli opět plnohodnotně navázat vztah.

Podle mne nejelegantnější definici víry podává Kierkegaard, když píše, že věřit znamená dojít rozumem k tomu, že je třeba rozum opustit. V postupném rovnání syntézy v průběhu lidského života hraje rozum nezastupitelnou roli, kdy si člověk postupně uvědomuje (s Boží pomocí)<sup>75</sup> sám sebe a kudy se má svým životem ubírat – jak následovat vašeň myšlenky, u níž Kierkegaard explicitně tvrdí, že je následována rozumem.

„Jestliže paradox a rozum ve společném porozumění a ve vzájemné odlišnosti na sebe narazí, je to náraz šťastný jako porozumění v milování, šťastný ve vášni (...).“<sup>76</sup>

Člověk, který se stává sám sebou, postupně podle Kierkegaarda prochází určitým duchovním vývojem, který je veden vášní myšlenky. Činí-li správná rozhodnutí, jak s věcmi, jež si o sobě samém postupně uvědomuje, nakládat, má šanci se postupem času dostat na své metaforické cestě k poslední propasti a provést skok víry.

„Pak musí mít rytíř sílu k tomu, aby výsledek vší myšlenkové operace dovedl soustředit do jediného aktu vědomí.“<sup>77</sup>

Víra je podle Kierkegaarda za rozumem. V momentu, kdy si člověk uvědomí, že vašeň myšlenky jeho vlastní rozum hnala směrem k něčemu, co je rozumem nepochopitelné, má se rozumu vzdát a místo toho, aby paradox, ke kterému vašeň myšlenky směřovala, pochopil, jej přijmout. Tedy uvěřit. V tom spočívá skok víry – je to poslední zásadní existenciální pohyb. Rozumem následovaná vašeň

---

<sup>75</sup> Čemuž se věnuje závěrečná podkapitola.

<sup>76</sup> *Filosofické drobký*, str. 64.

<sup>77</sup> *Bázeň a chvění*, str. 37.

myšlenky člověka vede až do posledního momentu, kdy se rozumu člověk musí vzdát, aby se dostal dál.

Kierkegaard tvrdí, že cesta k víře je náročná a že většina lidí ji nikdy nezvládne projít až do konce – používá pro to přímo citaci z bible, kde Ježíš říká, že „cesta, jež vede k životu, je úzká, brána těsná, málo těch, kdož ji naleznou“<sup>78</sup>. Projítí branou je potom právě skokem víry, stanutí před ní, resp. její nalezení, je poslední moment před skokem.

Skok je tedy zkrátka vzdání se rozumu tváří v tvář něčemu, co se rozumu vymyká.

Bytí sám sebou a víra jsou zároveň záležitosti, kvůli kterým člověk postupně prochází čím dál tím větším utrpením. Kierkegaard o tom píše následující:

„Poměr je ten: čím více se obrátíš k Bohu a čím víc tě miluje, tím více budeš v tomto životě trpět.“<sup>79</sup>

Kierkegaard tvrdí, že čím dál je člověk na své životní cestě, tím více trpí. Tímto utrpením je patrně míněno zoufalství, které má vzrůstající tendenci s duchovním postupem každého jednotlivého člověka. Předpokládám, že je to kvůli tomu, že se zvyšující transparentí sám před sebou člověk zjišťuje víc a víc, že není sám sebou.

„(...) že pro Boha tento svět je ztracený svět, že každý, kdo se narodí, tím, že se narodí, je zatracen, že Bůh chce – z lásky -, aby člověk odumíral, a že, je-li Bůh tak milostiv a obrátí k němu svou lásku, tu jej – z lásky – mučí všemi mukami, vypočtenými, aby ho zbavily života, neboť to, co Bůh chce – ale z lásky -, chce život narozeného, chce, aby se proměnil v odumřelého, v člověka, který žije jako mrtvý (...).“<sup>80</sup>

Předpokládám, že Kierkegaardova motivace k podobnému tvrzení je mimo jeho osobní zkušenosti, která hraje pravděpodobně hlavní roli, motivace biblicko-křesťanská. Nepochybně hraje roli křesťanský motiv posmrtné spásy jako takový, případně v křesťanství také reflektovaná platónská představa konečného světa

---

<sup>78</sup> Matouš, 7:13.

<sup>79</sup> Okamžik, str. 134.

<sup>80</sup> Tamtéž, str. 175. V obou dvou citacích je vidět korespondence s výkladem *Filosofických drobků*, který je uvedený v druhé části třetí kapitoly, str. 23 – 25. Kierkegaard upozorňuje, že všechno utrpení, kterým člověk prochází v pozemském světě, se děje kvůli uskutečnění Boží lásky k člověku.

jako odvozeného od jiného, dokonalejšího, který je člověku v konečném světě přístupný maximálně zčásti – to koneckonců koresponduje jak s Kierkegaardovou představou struktury lidské existence složené z konečna a nekonečna, tak hříchu jako pádu od Boha do konečného světa a oddělenosti pozemského od božského.

Silným biblickým motivem je v této záležitosti také starozákonní Jób – biblická postava, která svým životem ukazuje, že víra v Boha není odměňována příjemnými pocity, není motivovaná odměnou, ale je cílem sama o sobě všemu utrpení navzdory.

„Můj přítel však naštěstí nehledá pomoc u nějakého světoznámého filosofa nebo u nějakého *professor publicus ordinario*; uchyluje se spíše k privatizujícímu mysliteli, jemuž kdysi patřila nádhera světa, ale později se stáhl ze života – jinými slovy hledá útočiště u Jóba, který nefiguruje na katedře ani neručí za pravdu svých vět ujišťujícími gestikulacemi, ale sedí v popelu, škráb se střepem a aniž by tuto činnost přerušoval, pronáší letmé pokyny a poznámky. Domnívá se, že zde našel, co hledal; v tomto malém kruhu Jóba, jeho ženy a tří přátel zní, podle jeho názoru pravda nádherněji, radostněji a pravdivěji než při řeckém symposiu.“<sup>81</sup>

Jób podle Starého zákona byl úspěšným a bohabojným mužem. Podle biblického vyprávění ho Bůh připravil o jeho bohatství i osobní štěstí (což obnášelo například smrt všech Jobových dětí), aby dokázal ďáblu, že Jób v Boha věří nezávisle na všem dobrém, co mu život ve víře přináší. Když to Jób svými činy dokázal a přes všechno své zoufání se od Boha neodvrátil, Bůh ho odměnil narozením velkého počtu nových dětí, návratem bohatství a dlouhověkostí.

Pro Kierkegaarda je zásadní ta část, ve které Jób svým životem dokazuje, že víra v Boha je důležitější než všechno domnělé pozemské štěstí<sup>82</sup> a je na něm ještě k tomu nezávislá. Jób v Boha věří, i když mu to nic, co by ho činilo šťastným, nepřináší. To odporuje běžnému lidskému chápání cíle vlastního života, za který

---

<sup>81</sup> *Opakování*, str. 104. Světoznámý filosof a *professor publicus ordinarius* je G. W. F. Hegel, který Kierkegaarda mimo mnoha jiného dráždil důrazem, který kladl na rozumové řešení všehomíra, a proto je v citaci s Jóbem porovnáván. Přítelem je míněn Kierkegaard sám, za přítele je označen kvůli publikaci *Opakování* pod pseudonymem.

<sup>82</sup> Ve smyslu řeckého pojmu εὐδαιμονία.

je všeobecně považováno štěstí, a tím se okruhem opět dostáváme k motivu opuštění rozumu ve víře.

Skutečným cílem lidského života je zkrátka podle Kierkegaardova víra, která nemá nic společného s rozumem nebo klasickým chápáním štěstí jako cíle, který je do jisté míry rozumově dosažitelný, jak tvrdilo právě „řecké symposium“, ať už se jednalo o platónský střet rozumu a žádostivosti, ve kterém měl rozum zvítězit, Aristotelovy ctnosti určované rozumem, epikurejskou slast nebo stoické rozumem pochopitelné universum, s jehož strukturou je třeba sladit lidskou přirozenost. Tím, že víra odporuje běžnému lidskému chápání, je také podle Kierkegaardova dosažitelná jenom pro malé množství jedinců a vymyká se běžným rámcům, ve kterých lidé žijí svůj život. Zkrátka řečeno, jedná se o cestu otevřenou pro všechny, ale její úspěšné projití je jenom pro někoho.

#### 4.4 Podmínka

Ve *Filosofických drobcích* Kierkegaard opakovaně zmiňuje, že člověk má nějakým způsobem od Boha svěřenou<sup>83</sup> podmínku k pochopení pravdy a porozumění paradoxu. Tedy, že bez Boží pomoci nelze v Boha věřit. Co přesně je ale podmínkou míněno, je značně nejasné. Otázka, kterou si kladu, je, co je vlastně onou svěřenou podmínkou a o jakou konkrétní Boží pomoc se jedná. Pokusím se v této části poskytnout několik možností, jak podmínku chápat, a vyložit, která a proč mi přijde jako nejrozumnější.

Na úvod tohoto zkoumání vložím poněkud delší citaci, ze které hodlám primárně vycházet, a kterou Kierkegaard sám označuje za důležitou část<sup>84</sup> *Filosofických drobků*, co se pojednává o podmínce týče:

„Má-li žák pravdu dostat, musí mu ji učitel sdělit, a nadto mu také musí přidat podmínku k pochopení. Je-li žák k pochopení pravdy sám sobě podmínkou, pak si ovšem vzpomenout může. S podmínkou k pochopení pravdy se to má jako se samotným tázáním se po ní, protože podmínka i otázka přinášejí jak to, co se podmiňuje, tak i odpověď. Ten, kdo dává žáku nejen pravdu, ale i podmínku pro pochopení této pravdy, je ale více než učitel. Veškeré předložené učení závisí na přítomnosti podmínky;

---

<sup>83</sup> *Filosofické droby*, str. 37.

<sup>84</sup> To odvozují z toho, že přímo na tuto pasáž odkazuje, hovoří-li o podmínce ve *Filosofických drobcích* na jiných místech.

není-li podmínka, žádný učitel nic nezmůže. Jinak by pro učitele bylo nutné před učením nejen žáka transformovat, ale i znovu jej stvořit. Ale to znamená udělat něco, co žádný člověk nedokáže. Má-li to být vykonáno, musí to udělat sám Bůh. Žák je ale již stvořen, a proto jej Bůh musel vybavit podmínkou k porozumění pravdě. Jinak by jeho předchozí existence byla spíše zvířecí. Učitel, který žáku dal Pravdu a s ní i podmínku je původním stvořitelem lidské přirozenosti. Dokud má pak okamžik rozhodný význam (...) žák tuto podmínku postrádá a musel o ni tedy být připraven. Tato deprivace nemohla být učiněna Bohem (to by byla kontradikce), nemohla se stát náhodou (neboť by bylo kontradikcí předpokládat, že nižší by mohlo překonat vyšší); deprivace se tedy musela stát žakovou vlastní vinou. (...) Podmínka pro pochopení Pravdy je esenciální podmínka. Nepravda potom není pouze mimo Pravdu, ale stojí polemicky vůči Pravdě; což je vyjádřeno v tom, že žák podmínku utratil a utrací.<sup>85</sup>

Z této citace vychází několik zásadních tvrzení.

- (i) Podmínka byla člověku svěřena Bohem a není bez ní možné pochopit Pravdu (tím rozumím, že bez ní není možné přijmout paradox, tedy učinit skok víry).
- (ii) Podmínku svěřil člověku Bůh už v rámci toho, že jej stvořil.
- (iii) Člověk podmínku svojí vlastní vinou (tedy hříchem, vyloženým již dříve) nějakým způsobem postrádá a má ji znovu nalézt.

Domnívám se, že na základě toho je možné položit tři možné odpovědi na to, co podmínka je. Pokusím se je posléze prozkoumat jedno po druhém.

- (i) Je to Ježíš Kristus.
- (ii) Je to přímo dispozice věřit.
- (iii) Je to něco, co už je součástí syntézy a co člověku umožňuje dojít k paradoxu a překonat jej.

---

<sup>85</sup> *Filosofické drobký*, str. 35. Původní překlad byl upraven na základě německého překladu.

První možnou odpovědí je, že člověk dostal podmínku v tom, že Bůh seslal sám sebe na zem v podobě paradoxu, Ježíše Krista. Bez toho se člověk nikdy nemůže stát sám sebou, protože je předmětem pohybu víry, který má učinit.

Podle mě ale tuto možnost vyvracuje Kierkegaard na jiném místě *Filosofických drobků* explicitně sám:

„Boží přítomnost v lidské podobě, ano v ponížené postavě služebníka, je sama právě tím učením, a Bůh musí **společně s ní** dát podmínku, jinak žák ničemu neporozumí. Teprve prostřednictvím takového předchůdce je žák upozorněn, ale nic víc.“<sup>86</sup>

Tady Kierkegaard totiž jasně řekne, že podmínka je něco, co je přidáno ještě navíc k paradoxu Ježíše Krista, aby bylo možné Boží přítomnosti v lidské podobě porozumět, přijmout ji. Říká, že podmínka je něco, bez čeho nelze dojít k uvědomění, že je třeba vykonat skok víry vstříc božskému vtělení v Ježíši Kristovi. Korespondují s tím, dle mého názoru, i Kierkegaardovy výklady Starého zákona, v němž jeho rytíři víry, Abrahám i Jób, v Boha věřili i bez paradoxu Ježíše Krista. Podmínkou k víře tedy podle mě nemůže být Kristus sám.

Tím je naznačeno, stejně jako je to naznačeno v úvodní citaci, že podmínka je součástí lidské přirozenosti tak, jak byla Bohem stvořena.<sup>87</sup> Zůstává ovšem otázka, zda je to buď:

- (i) Dispozice věřit, která vyvstává z celkové struktury lidské existence.
- (ii) Nebo že je to něco z toho, co již bylo rozebíráno dříve v průběhu této práce a co člověk potřebuje k tomu stávat se sám sebou. Mezi takové věci lze zařadit například zoufalství, díky kterému si člověku uvědomuje, že sám sebou není, vašeň myšlenky, která člověku ukazuje cestu, rozum, kterým člověk dochází k uvědoměním, a tím pádem vykonává existenciální pohyb právě směrem za vášní myšlenky, nebo svoboda vyrůstající z toho, že se vztah vztahuje k sobě samému, což

---

<sup>86</sup> *Filosofické drošky*, str. 69. Původní překlad byl upraven na základě německého překladu.

<sup>87</sup> Přímo tím myslím následující pasáž tamtéž: „Žák je ale již stvořen, a proto jej Bůh musel vybavit podmínkou k porozumění pravdě. Jinak by jeho předchozí existence byla spíše zvířecí. Učitel, který žáku dal Pravdu a s ní i podmínku je původním stvořitelem lidské přirozenosti.“



zajímavě koresponduje s možností, že skok víry je plnou realizací svobody, kdy se lidské já napíná vstříc věčnosti.

V rámci druhé možnosti vyvstává zásadní problém: pokud by mezi těmito věcmi byla hledána pouze jedna, která by byla kýženou podmínkou, musela by to být pravděpodobně věc ostatním lidským vlastnostem, díky kterým se člověk stává sám sebou, nadřazená, aby bylo možné odůvodnit, proč je to zrovna ona a je nějaká jiná. Nebo by bylo nutné za tuto podmínku označit všechny pod souhrnným názvem lidské přirozenosti, které jsou součástí. Kierkegaard totiž o podmínce mluví vždy v jednotném čísle. Podmínka je jedna věc – i kdyby pod sebou měla zahrnovat množství jiných.

Přikláním se ke kombinaci obou možností. Z celkové struktury lidské existence vyvstává dispozice věřit. Za podmínku tedy považuji strukturu lidské existence, tedy syntézu a vztah k ní, se vším, co se k ní váže – svoboda, zoufalství, vášeň myšlenky i rozum. Takový závěr sice na první pohled působí překvapivě, ale z nabízených možností je podle mě nejpřijatelnější. Identitu podmínky s Kristem vyvrací sám Kierkegaard a předložení něčeho zcela nového, o čem by nebylo řečeno nic bližšího, podle mě nekoresponduje s výkladem, který Kierkegaard v rámci svých děl provádí. A konečně, kdyby to byla jenom jedna z lidských dispozic (například svoboda), nevidím důvod, proč by ji Kierkegaard s podmínkou explicitně nespojil. V posledku tedy podle mě dává smysl tvrzení, že struktura lidské existence tak, jak je stvořená, je podmínkou k naplnění svého údělu, tedy skoku víry.

Myslím, že je to také takřka explicitně vyjádřeno tím, že Kierkegaard píše, že je „žák k pochopení pravdy sám sobě podmínkou“.<sup>88</sup> Uznávám, že podmiňovací způsob, kterým je věta uvozena, ovšem neznačí nutnost mého výkladu. Více korespondující je věta: „podmínka i otázka přinášejí jak to, co se podmiňuje, tak i odpověď“.<sup>89</sup> Lidská existence je podle Kierkegarda tím, díky čemu člověk upadá i vstává. Vlastní vinou hřeší, vlastním přičiněním může za velkého vypětí sil projít životem až ke skoku víry a doopravdy skočit. A mluví-li se konečně o tom, že „žák podmínku utratil a utrácí“, je možné toto utrácení chápat jako hřešení, tedy

---

<sup>88</sup> *Filosofické drobký*, str. 69.

<sup>89</sup> Tamtéž.

nebytí sám sebou, a to právě spočívá ve špatném vztahu k vlastní existenci – dalo by tedy smysl o něm mluvit jako o utrácení podmínky.

Takže v podstatě jde v závěru o prosté tvrzení, že člověk je stvořen tak, aby svůj úděl mohl zvládnout, byť podle Kierkegaarda, jak bylo již dříve citováno „každý, kdo se narodí, tím, že se narodí, je zatracen, že Bůh chce – z lásky -, aby člověk odumíral“.<sup>90</sup> Proto možná je také podmínka, umožňující opětné sjednocení se s Bohem, Kierkegaardem v rámci *Filosofických drobků*, zdůrazňována – je možné ji v sobě vynajít i navzdory tomu, jak zatraceně lidská existence v protestantském pojetí působí. Takový závěr může samozřejmě působit značně překvapivě, každopádně se domnívám, že všechny ostatní možnosti dávají ještě menší smysl než tato.

---

<sup>90</sup> Okamžik, str. 175.

## Závěr

Na úplný konec práce se pokusím z výše uvedeného výkladu vyvodit odpovědi na několik otázek. Za první, jak se vztahuje Bůh k člověku a člověk k Bohu. Za druhé, co se děje s lidskou syntézou v rámci skoku víry. Za třetí pak, jak rozřešit spor víry v paradox Kristovy existence a víry před Kristem.

Jak se tedy vztahuje Bůh k člověku a člověk k Bohu? Domnívám se, že Bůh se k člověku podle Kierkegaardova vztahuje tím, že jej tvoří. V rámci tohoto stvoření člověka jako syntézy je zakomponovaná podmínka, kterou člověk navazuje vztah k Bohu. Právě skrze podmínku je podle mého názoru v rámci Kierkegaardova výkladu člověk coby vztah „ve vztahu k tomu, co celý vztah určuje“, <sup>91</sup> a tímto, co vztah určuje, měl autor dle mého názoru pravděpodobně na mysli Boha. Důvodem stvoření člověka je potom právě Boží záměr vyložený v druhé části třetí kapitoly, akcentovaný i na jiných místech Kierkegaardova díla.

Tím se ovšem opět jenom dostáváme k tomu, jak se člověk vztahuje k Bohu. Ohledně vztahu Boha a člověka se v posledku, myslím, nedostaneme dál nežli k tomu, že Bůh umožňuje vztah člověk-Bůh stvořením člověka a tím se zkrátka ukazuje, že pro Kierkegaardova je důležitá právě lidská perspektiva na tento vztah.

Na otázku, jak se člověk vztahuje k Bohu, odpovídám, v souladu s předcházejícím výkladem, že se člověk k Bohu vztahuje vírou. Co si pod pojmem víry u Kierkegaardova představím, jsem načrtla v předposlední části čtvrté kapitoly. Zaměřila jsem se na pojetí víry jako opuštění rozumu vstříc paradoxu a zdůraznila motiv utrpení, který na rozdíl od jiných výkladů klade důraz na to, že víra s sebou nenese žádné štěstí, uspokojení nebo vnitřní klid. U Kierkegaardova je primárně známé jeho odloučení víry od etiky, které lze uvést do souladu s tvrzením o nepropojenosti víry se štěstím, které je často ve filosofických koncepcích uváděno do přímé souvislosti s etikou. Pokusila jsem se na to ovšem poskytnut i druhou perspektivu, kladoucí důraz přímo na odloučení víry od štěstí, která si také podle mého názoru zaslouží akcent k dokreslení toho, co se Kierkegaard snažil říci.

Předchozí nástin ovšem spíše ukazoval víru skrze negativní vymezení. Ukazoval, že víra podle Kierkegaardova znamená negaci rozumu a nemá nic společného se

---

<sup>91</sup> *Nemoc k smrti*, str. 123. Slovo „poměr“ bylo opět nahrazeno slovem „vztah“.

šťěstím během lidského pozemského života. Co si lze pod pojmem víry představit pozitivně? Co se děje během skoku víry? Jakým způsobem se během něj kvalitativně mění vztah k syntéze, který strukturuje lidskou existenci? Domnívám se, že jasnou či explicitní odpověď na tyto otázky Kierkegaard nedává, a pokusím se rozvinout vlastní představu, kterou lze z výše uvedeného vyvodit.

Na základě četby Kierkegaardových textů, primárně pak *Filosofických drobků*, *Nemoci k smrti*, *Bázně a chvění* a *Okamžiku*, se pokusím zformulovat následující hypotézu o tom, jaké by vlastně podle Kierkegaarda mohly být okolnosti tohoto skoku víry, v rámci kterého se člověk vzdává rozumu.

Otázka, kterou si v tomto ohledu kladu a na kterou Kierkegaard, nakolik je mi známo, nepodává přímou odpověď, je, v jakém stavu se nachází syntéza před a po skoku víry a jakým způsobem ji skok víry mění. Zmínky v textech o časových úsecích blízkých momentu skoku jsou relativně nejednoznačné, a proto bude následující výklad spíše pokusem domyslet, co Kierkegaard mohl chtít říci, případně co je možné z jeho výkladů odvodit.

Výchozími body této interpretace jsou následující tvrzení, která jsem uváděla už v průběhu výkladu, ale považuji za vhodné je uceleně představit.

- (i) Kdo věří, je sám sebou, a zároveň kdo je sám sebou, vztahuje se správně k syntéze, ze které je stvořený.
- (ii) Zoufalství je jakýsi tísnivý pocit, který člověku připomíná, že není sám sebou, tedy že jeho vztah k syntéze, z níž je tvořen, není tak, jak má být. Čím více je člověk konkrétní a čím více graduje jeho vědomí o něm samém, tím tísnivější je zoufalství.<sup>92</sup>
- (iii) Skok víry je existenciální pohyb, jehož prostřednictvím se děje v lidském vědomí kvalitativní změna.<sup>93</sup> Skok víry, stejně jako ostatní existenciální skoky, je podmíněn a umožněn svobodou, kterou se člověk dostává do vztahu s věčností.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> V třetí části poslední kapitoly jsem psala primárně obecně o utrpení, které Kierkegaard používá v širším slova smyslu (například jako reálné tělesné strádání, sociální odtržení od nevěřící většiny nebo citové utrpení nad ztrátou milované osoby). Zoufalství chápu jako pojem, který pod utrpení spadá a explicitně se vztahuje k lidskému sebe-vztahu jako takovému, a proto si dovoluji následující interpretaci uvést právě pojmem zoufalství tak, jak byl objasněn v druhé části první kapitoly.

<sup>93</sup> OLŠOVSKÝ, str. 202.

<sup>94</sup> Tamtéž, str. 207. Olšovský to popisuje jako napojení svobody na věčnost.

Domnívám se, že v momentu těsně před skokem víry je člověk zoufalý takřka k nevydržení a zoufalství se v momentu skoku zbavuje.<sup>95</sup> Vyrovnání syntézy a bytí sám sebou nastává až potom, co člověk přijme paradox a uvěří. Tedy: sám sebou je člověk až tehdy, když se ve víře vztáhne k Bohu. V momentu těsně před skokem je tomu člověk nejbližší, co může být, a zbývá mu k tomu, aby syntézu vyrovnal, učinit jenom jeden poslední akt – skok víry. Tím se zbavuje zoufalství a stává se sám sebou. Víra je totiž pro bytí sám sebou nutnou podmínkou. Dá se podle mne říci, že až ten, kdo věří, je sám sebou, ne, že věřit může jen ten, kdo je sám sebou.

Jak vypadá těsně před skokem a po skoku vztah k syntéze, tedy vlastní člověkově já? To se jeví jako ještě zapeklitější otázka, na kterou Kierkegaard žádnou uspokojivou a jasnou odpověď nedává. Popis toho, co se děje se syntézou v určitých fázích lidského života, je velmi obecný, a je to tak záměrně, protože Kierkegaard se nedomnívá, že by existoval jednotný návod pro kohokoliv, jak se stát sám sebou, popsateľný v konkrétních krocích.

Vzhledem ke Kierkegaardovu důrazu na absurdno a opuštění rozumu vstříc věcem, které jsou mimo jeho možnosti, se domnívám, že Kierkegaard naznačuje v rámci vztahu k Bohu určitý prim nekonečných aspektů lidské bytosti.

„Věřit znamená odvážit se tak rozhodně, jak jen člověku je možno, odtrhnout se od všeho, co člověk přirozeně miluje, abychom zachránili svůj život, odtrhnuvše se od toho, v čem přirozený život záleží. Ale těm, kdo věří, je také zvěstována ochrana od všech nebezpečností. (...) Odvaž se tedy rozhodného činu tím, že se odtrhneš od celé časnosti a konečnosti, od všeho, v čem nebo pro co člověk jinak žije, odvaž se takto rozhodného činu, aby ses stal křesťanem.“<sup>96</sup>

Domnívám se, že je možné tvrdit, že v momentu, kdy se člověk správně vztahuje ke svým složkám syntézy (což ovšem vynucuje proces, kterým se k tomu dojde)<sup>97</sup>,

---

<sup>95</sup> Což ovšem nemusí nutně znamenat, že se zbavuje veškerého utrpení. Zbavení se veškerého lidského utrpení bych spíše (byť jenom v rámci čirého dohadu) pokládala až při lidském vystoupení z konečného světa – tedy po smrti.

<sup>96</sup> *Okamžik*, str. 137.

<sup>97</sup> V *Nemoci k smrti* jsou popisována zoufalství způsobená upnutím se k nekonečnu a možnosti. Tím rozumím, že je třeba nejprve syntézu vyrovnat a mít dobrý vztah jak ke konečným, tak i

může se určitým dodatečným způsobem nahnout k těm nekonečným – k nekonečnu, věčnosti a možnosti. A v určitém smyslu se oprostit od konečných aspektů své bytosti. Spíše nežli celkové zřeknutí se pozemských věcí, k nimž se člověk upíná, případně osvobození se od konečna v rámci syntézy, bych to ovšem pojmenovala spíše tak, že se konečna člověk vzdává v tom smyslu, že na něm přestává lpět, ne v tom smyslu, že by o ně zcela přišel. Proto mluvím o primu nekonečna, ale ne o nahrazení konečna nekonečnem. Při navázání vztahu k Bohu plně realizuje svůj vztah k nekonečnu v rámci sebe sama, byť je stále konečným člověkem, žijícím v limitech konečného světa.<sup>98</sup>

Skokem víry člověk otevírá svoji bytost nekonečným složkám sebe sama za limitami svého rozumu. Vzhledem k tomu, že je pro něj Bůh nepochopitelný, může jej přijmout právě a pouze vzdáním se vlastního rozumu. Tím chápu to, že jej sice nadále používá, ale zároveň jej odevzdává vstříc k něčemu, co ho přesahuje a zároveň je to jeho součástí. Činí tedy něco absurdního, a právě o to podle Kierkegaarda jde. Až když toto člověk učiní, je zcela průhledný sám před sebou i před Bohem. Skokem víry zkrátka dokonává svoji cestu a prochází onou branou, o které hovoří v bibli Ježíš.<sup>99</sup>

V rámci popisu syntézy takovémuto výkladu nejvíce přizvukuje v *Nemoci k smrti* pasáž o možnosti. O nekonečnu a konečnu se hovoří spíše čistě v rámci vyrovnaného vztahu k oběma bez diskriminací jednoho na úkor druhého, a naopak, a o věčnosti a časnosti v rámci uvědomování si věčnosti vlastního já. V rámci výkladu zoufalství nutnosti se ale začne hovořit právě o víře.

„Takový je zápas víry, která, řekl bych, šíleně bojuje o možnost. Jedině možnost ji zachrání. Když někdo omdlí, shání se voda, eua de Cologne, Hoffmanovy kapky, ale když si někdo začíná zoufat, platí: najdi možnost, honem najdi nějakou možnost, neboť jedině možnost jej může zachránit! Dejme zoufalému možnost a on lehčeji vydechne, oživne; bez možnosti jakoby člověk ani nemohl dýchat. Někdy to lidská vynalézavá fantazie dokáže a možnost najde, ale nakonec, tj. když se má uvěřit, pomůže jenom

---

k nekonečným složkám syntézy, nežli přijde konečný skok. Jinými slovy, k nekonečným aspektům je třeba se neupnout předčasně.

<sup>98</sup> Popis takového člověka Kierkegaard provádí v *Bázni a chvění* na stranách 33 až 35.

<sup>99</sup> Viz str. 36 této práce.

jedno: pro Boha je možné všechno. Takto se zápasí. Zahyne-li člověk v tomto boji či nikoliv, závisí jenom na tom, najde-li možnost, tj. uvěří-li. Pochopí přitom, že musí nevyhnutelně zahynout. Toto je dialektika víry.<sup>100</sup>

Text naznačuje, že právě v momentu limitního zoufalství, tedy momentu, kdy je zoufalství takřka k nevydržení, přichází moment, kdy má člověk začít věřit. A věřit v souvislosti s nekonečnou složkou svojí syntézy – s možností. Protože pro Boha jsou možné všechny věci.

Skok víry tedy u Kierkegaarda chápu jako nejzazší bod lidského duchovního vývoje (ne ovšem života, protože lidský život pokračuje zvnějšku jakoby nezměněn i u těch, kteří skoku víry dosáhnou a vykonají ho), po kterém v rámci duchovní syntézy nastává konečná a zásadní změna, a ve kterém je navázán vztah k Bohu jak skrze sebe-vztah, tak skrze nekonečné aspekty lidské bytosti.

Závěrem této interpretace se ještě vrátím k problému předeslanému v závěrech první a druhé části čtvrté kapitoly.<sup>101</sup> Kierkegaard tvrdí, že skok víry se děje v okamžiku, kdy se člověk vzdává vlastního rozumu tváří v tvář paradoxu, ke kterému byl celý svůj život hnán vášní myšlenky. Kdo vykoná skok víry, věří v Boha, daří se mu vyrovnat vztah k syntéze, ze které je tvořen, a navazuje vztah k Bohu, což je podle Kierkegaarda vlastně jediným účelem a smyslem lidského života. V osobě Ježíše Krista, který člověku ukazuje, že logicky nemožné je pod boží taktovkou empiricky možné, se člověku zjevuje absurdno. Přídavkem k tomuto „upozornění“<sup>102</sup>, kterým je Kristus, člověk dostává ještě podmínku k tomu, aby byl schopen paradox přijmout – ta je podle mé interpretace zabudovaná přímo ve struktuře jeho existence a umožňuje vykonat skok víry. Zároveň s tím ale Kierkegaard předvádí jako jediné konkrétní příklady věřícího člověka, rytíře víry, dvě postavy Starého zákona – Abraháma a Jób, kteří žili před Kristem, s jeho existencí nekonfrontováni.<sup>103</sup> Jak je možné, že Abrahám a Jób věřili, když Krista neměli? Nadčasovost Kristovy existence je platná pouze,

---

<sup>100</sup> *Nemoc k smrti*, str. 145.

<sup>101</sup> Str. 28 a 30 této práce.

<sup>102</sup> *Filosofické drobký*, str. 69.

<sup>103</sup> Kierkegaard ještě předvádí popis věřícího člověka v *Bázní a chvění* na str. 33 až 35. Nemluví ale pravděpodobně o nikom konkrétním, spíše na vymyšlené postavě náhodného dánského občana ukazuje, že věřící člověk navenek působí zcela obyčejně.

co se týče vztahu k němu z pozice současníka a člověka žijícího po Kristu, nikoliv před Kristem (jak ukazuje třetí část čtvrté kapitoly).

Domnívám se, že tento rozpor lze vyřešit pouze, pokud bychom oslabili Kierkegaardovy teze o Kristu (tedy té, že víra je možná jenom skrze paradox Kristovy existence) a považovali skok víry čistě za pohyb absurdna, například tak, jak ho vykonal Abrahám, když byl ochoten popřít veškerý svůj rozum a hodnoty, podle kterých žil, a obětovat svého syna Bohu. Paradox by potom, spíše než přítomnost neslučitelných prvků v rámci jedné věci, znamenal obecně spor mezi realitou a rozumem – respektive fakt, že logická struktura konečného světa Boha plně nezahrnuje, tedy, že jí Bůh nepodléhá a stojí mimo ni (případně nad ní). Konečný svět by pak bylo třeba chápat jenom jako rámeček lidské cesty životem, jehož jediným účelem je uskutečnění Boží lásky tak, jak to bylo popisováno v druhé části třetí kapitoly. Člověka bychom potom chápali, coby syntézu konečna a nekonečna, jako bytost, která má za úkol žít v konečném světě a skrze sebe samého navázat kontakt s tím, co tento konečný svět dalece přesahuje.

Víra je v rámci této interpretace zkrátka za rozumem, kterému je přístupné jenom konečné universum, ve kterém člověk žije. Pokud člověk chce navázat vztah s Bohem, musí se rozumu a konečných aspektů svým způsobem vzdát – tím se potom dokončí oblouk skrze konečný svět, který člověk opisuje. Kristus by potom byl doopravdy jenom upozorněním na to, že lidský svět není omezený jenom na to, co je konečné a rozumu přístupné. K samotnému skoku by tak v podstatě člověk Krista neměl potřebovat – skok je totiž umožněný podmínkou, kterou Bůh člověku dává do vínku jeho existence jako dispozici vykonat skok víry. Kristus pak jenom upozorňuje na to, že je třeba skok víry vykonat - je člověku dán jako „předmět víry“, který „je jen pro víru“,<sup>104</sup> namísto zkoušek kterými procházeli starozákonní proroci. Funguje tedy jako připomínka toho, že konečný, dočasný svět, ve kterém člověk žije, není všechno, co existuje – tedy, že je třeba, aby jej člověk překonal a navázal vztah k tomu, co jeho svět přesahuje.

V rámci takového tvrzení také dává smysl interpretace navázání vztahu k Bohu skrze nekonečné aspekty lidské bytosti. Ty považuji za návdavek, kterým se člověk liší od zbytku konečného universa. Má-li v sobě něco nekonečného,

---

<sup>104</sup> *Nácvik křesťanství*, str. 19.



překračuje rámeček konečného světa, ve kterém se pohybuje. A v rámci toho dává smysl, že právě skrze toto nekonečné se může dostat k Bohu, který přesahuje a tvoří konečný svět.

Stejně tak potom může dávat smysl podmínka jako struktura lidské existence. Je-li člověk umístěn do konečného světa, potřebuje mít možnost navázat kontakt s nekonečnem, které tento konečný svět přesahuje. A tu má podle Kierkegarda zabudovanou v sobě.

Tato interpretace zčásti vyrůstá z nesrovnalostí v Kierkegaardově díle. Předkládám ji pouze jako domněnku k zamyšlení. Jejím cílem je primárně akcentovat vztah k Bohu skrze lidský sebe-vztah, v rámci kterého se člověk vztahuje i k nekonečným aspektům, ze kterých je zároveň tvořen a zároveň je jimi, na rozdíl od těch konečných, přesahován (minimálně co se jeho rozumových schopností týče). Předložené tvrzení poukazuje na možnost, že právě v rámci lidského nekonečna je založen vztah k tomu, co vztah samotný stvořilo – k Bohu. Jednotlivé kapitoly pro tuto interpretaci připravovaly půdu primárně ve snaze ukázat na ne zcela klasické perspektivy na Kierkegaardovo dílo, které nepostupují výkladem existenciálních stádií, nýbrž se zabývají lidskou cestou z pohledu syntézy.

## Literatura

### Primární

- KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, nakladatelství Svoboda-Libertas, Praha, 1993, 1. vydání.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Concluding unscientific postscript*, Princeton University Press, 1968, 9. vydání.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Filosofické drobký, aneb drobátko filosofie*, Votobia, Olomouc, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství; Sud'ťe sami!*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002, 1. vydání.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik, Kalich*, Brno, 2005, 2. vydání.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, Vyšehrad, Praha, 2006, 1. vydání.

### Sekundární

- LARSEN, Robert E., *Kierkegaard's Absolute Paradox*, in: *The Journal of Religion* [online]. 1962, 42(1), 34-43 [cit. 2018-02-26].
- OLŠOVSKÝ, Jiří, *Kierkegaard - niternost a existence: Úvod do Kierkegaardova myšlení*, Akropolis, Praha, 2005, 1. vydání.
- PATIOS, Georgios, *Kierkegaard's Construction of the Human Self*, in: *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy* [online]. 2013, 18(1), 37-47 [cit. 2017-11-19].
- POJMAN, Louis P., *Kierkegaard on Faith and Freedom*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* [online]. 1990, 27(1/2), 41 [cit. 2018-02-26].
- TIAM-MIN LIN, Timothy. *Is Kierkegaard's paradox paradoxical?* in: *Journal of Religious Thought* [online]. 1971, 28(1), 21-26 [cit. 2017-12-08].
- TORRANCE, Andrew B., *Climacus and Kierkegaard on the Outward Relationship with God*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* [online]. 2014, 19(1), 167-186 [cit. 2017-10-13].

### Elektronické zdroje

- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/paradox>