

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií



Bakalářská práce (Bc.)

Pojem úzkosti mezi Kierkegaardem a Heideggerem

Vedoucí práce: Doc. Aleš Novák, Ph. D.

Vypracovala: Martin Vácha

Praha 2009

Pojem úzkosti mezi Kierkegaardem a Heideggerem

Obsah:

Úvod	1
Souvislosti evropské myšlenkové tradice	2
Bližší přiblížení cesty filosofie	3
Myšlení Sörena Kierkegaarda	16
Rozbor <i>Pojetí úzkosti</i>	21
„Fenomenologická“ úzkost Heideggerova	30
Závěrečné porovnání	34

Úvod

V této práci se pokusím nalézt především styčné body a rozdíly v chápání pojmu *úzkosti* u dvou myslitelů, kteří tento pojem nejvíce proslavili. Jsou jimi Sören Kierkegaard (1813-1855) a Martin Heidegger (1889-1976). Aby však toto hlavní téma bylo srozumitelné, je třeba předvést i hlavní proudy evropské myšlenkové tradice, ze kterých se tyto dva propracované filosofické systémy rozvinuly.

Porovnání to nebude jednoduché už z toho důvodu, že oba tito velcí filosofové se pokusili filosofii jakoby založit znovu, což s sebou na první pohled přináší problém nesouměřitelnosti jejich myšlenek. Na druhou stranu je ovšem také pravda, že filosofie jako taková spočívá od počátku na předpokladu možnosti vzájemného srovnání různých myšlenek v dialogu. Rovněž mi nepůjde o to rozhodnout, který z obou náhledů je bližší pravdě (kterou lze samu o sobě nahlížet různým způsobem) či více v souladu se skutečností. Pokud toho budu schopen, mohu nanejvýš na závěr uvést svůj osobní názor na to, které stanovisko je mi nějak bližší a proč. U Sörena Kierkegaarda budu vycházet především z jeho *Pojetí úzkosti*¹, ale i z jeho dalších prací jako je např. *Nemoc k smrti*². Mezi práce Martina Heideggera, které nejvíce přibližují jeho chápání úzkosti patří *Bytí a Čas*³ a především *Co je metafyzika?*⁴. Jednotlivé části Kierkegaardova *Pojetí úzkosti* se pokusím rozebrat ve světle Heideggerových více systematictějších koncepcí. Heidegger Kierkegaardova psychologizující zkoumání velice uznával a pokládal je za jeden z nejprínosnějších výsledků dosavadní filosofické tradice.

Úzkost představuje pro oba tyto myslitele základní naladění zpřístupňující podstatu člověka. Tematizace úzkosti je pak nástrojem pro překonání odtažitě všeobecné filosofie, která podle Kierkegaarda neoslovuje konkrétního člověka v jeho jedinečné životní situaci. Kierkegaard klade důraz na lidskou svobodu a vytýká Descartovi, že svobodě nadřadil myšlení.⁵ V jedné ze svých *Meditací*⁶ Descartes vysvětluje možnost omylu odvoláním se na nadřazenost svobody k myšlení v člověku, nicméně vykládá myšlení, a nikoli svobodu, jako absolutní.⁷ Podle Descarta závisí chybování člověka na *chápavosti* a *vůli*. *Vůli* (svobodu rozhodování) v sobě chápe jako nejrozsáhlejší (největší) ideu, což znamená, že vůle „sahá“ dále než chápavost a proto také mohou chybovat když se rozhodují tam, kam ještě chápavost „nedosáhla“. Na druhou stranu však podle něj podstatu „já“ tvoří pouze myšlení.⁸ Priorita svobody lidského jedince leží i v základu Kierkegaardovy kritiky Aristotela, podle kterého skutečný subjekt nakonec spočívá v myšlení, a následný rozjímavý život je zdrojem jeho nejvyšší spokojenosti. Souhlasí s Aristotelem v tom, že v etice nelze dosáhnout vědecké přesnosti.⁹ Vědecká znalost lidské existence je nedosažitelná, protože její prvotní založení je ze svobody a nikoli z nutnosti. Podle Kierkegaarda však „Aristoteles tomuto subjektu neporozuměl dostatečně, protože pouze v estetickém smyslu má myšlení *entelechií*, a blaženost bohů nespočívá v kontemplaci, ale v ustavičné komunikaci.“¹⁰ Pro Kierkegaarda je

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

tedy nedostatečné Aristotelovo přesvědčení, že lidský etický život zcela naplňuje kontemplativní pozice.

Kierkegaard byl přesvědčen, že k poznání lidství, jehož základního smyslu se nelze dosáhnout vědeckým výzkumem, se lze přiblížit pouze přes sebepoznávání každého konkrétního jedince. Toto prohlubování vlastní *niternosti* rovněž není nějakou racionální spekulací, ale dospívá se k němu skrze *existenci* člověka. Toto Kierkegaardovo přesvědčení zastávali všichni existencialističtí myslitelé včetně Heideggera, podle kterého není možné přiblížit se k Bytí skrze objektivní realitu, nýbrž skrze člověka (*pobyt*) chápaného jakožto „Existenční Bytí“. Objektivní svět (*Das Vorhandene*) je podle Heideggera pozdním produktem bezprostřední osobní zkušenosti.

Důraz je tedy kladen na individualitu, jejíž význam je Kierkegaardem v opozici vůči Hegelově abstrakci znovu obnoven.

1 – protože česky tato práce ještě nevyšla, řídil jsem se překladem anglickým *The Concept of Anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin* z roku 1980.

2 – Søren Kierkegaard; *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti.*, 1.vyd. - Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

3 – M. Heidegger; *Bytí a čas (Sein und Zeit)*, OIKOYMENH, Praha, 2002.

4 – M. Heidegger; *Co je metafyzika? (Was ist Metaphysik?)*, OIKOYMENH, Praha, 1993.

5 – Kierkegaardovy deníky II 1241 (List IV C 39).

6 – René Descartes; *Meditace o první filosofii* (česky vyšlo v nakladatelství OIKOYMENH, Praha 2001).

7 – *ibid.*, str. 81-83 „*A nemohu si také stěžovat, že jsem od Boha neobdržel dost rozsáhlou a dokonalou vůli čili svobodu rozhodování, neboť zakouším, že není vůbec vyměřena žádnými omezeními. A co se mi zdá zvlášť pozoruhodné – nic jiného ve mně není tak dokonalé či velké, abych nemohl chápat, že by to mohlo být ještě dokonalejší či větší. Když totiž uvažuji například schopnost chápat, hned poznávám, že je ve mně skromňoučká a rozhodně konečná, a přitom utvářím ideu jakési jiné, daleko větší, ba největší a nekonečné schopnosti, u níž vnímám už jen na základě toho, že ji dokážu utvořit, že patří k přirozenosti Boha. Podle stejného úsudku, vyšetřuji-li schopnost vzpomínat či představovat si (či jakoukoli jinou), nenacházím vůbec žádnou, kterou bych v sobě nechápal jako skromnou a vyměřenou, a v Bohu jako nezměrnou. Jen vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahuji k Božímu obrazu a podobě.*“

8 – *ibid.*, str. 41 „*... je to myšlení, jedině to se ode mne nedá odloučit. Já jsem, já existuji, to je jisté. Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych. Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně pouze věc myslící ...*“

9 – Kierkegaardovy deníky II 2281 (List IV C 23).

10 – Kierkegaardovy deníky IV 3892 (List IV C 26).

Souvislosti evropské myšlenkové tradice

V nejstarší evropské tradici je základní mýtus – otázka: Co je člověk? – vyprávěn trojím způsobem. První lze nalézt v nejstarší dochované písemné památce, v *Eposu o Gilgamešovi*. Člověka v tomto příběhu určuje to, že je nepřirozené zvíře. Je stvořen v podobě „živoka“, jehož existence je spíše zvířecí, a k tomu aby se stal člověkem je třeba nějakého dalšího

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

zásahu. Je zajímavé, že k tomuto „zcivilizování“ (pokud vychází od zvířete), nebo „polidštění“ (pokud vychází z božského původu) je použito stejných nástrojů i v biblické Genesis. Jsou to jídlo a sex.

Člověk se navíc musí vyrovnávat s vlastní smrtelností, neboli s uvědomováním si vlastní smrtelnosti. Z tohoto pohledu je možno považovat zvířata za nesmrtelná, neboť si neuvědomují vlastní smrtelnost. V Gilgamešově příběhu musí jeho polidštěný přítel Enkidu zemřít, jelikož se bohům oba znelíbili díky svým hrdinským skutkům. Gilgameš se tak setkává se smrtí, a bude hledat cestu k nesmrtelnosti. Touto cestou se po prvotním neúspěchu stane vybudování města, tedy vlastně jakési hráze proti přírodě. V biblickém Edenu roste kromě stromu poznání i strom nesmrtelnosti. Člověk dokud nepojedl plod stromu poznání neví, že je smrtelný, nehrozí tedy, že pojí ze stromu nesmrtelnosti. Když se tak stane, musí Bůh člověka vyhnat, aby se nestal nesmrtelným. V obou příbězích je tedy patrný onen specificky lidský způsob bytí na světě, jeho smrtelnost.

Člověk se také stává člověkem tím, že poznává dobro a zlo. Je také bytost napjatá mezi dva počátky. Na jedné straně božský, duchovní původ, na druhé zvířecí, instinktivní. Z těchto dvou okolností vzniká lidský stud. Již zde tedy můžeme vidět ty základní otázky, které budou později ústřední i pro Sorena Kierkegaarda. Napětí mezi různými protiklady (duchovnost – tělesnost, věčnost – časnost či obecnost – jedinečnost) a z něj povstávající rozpory tvoří podle něj samu podstatu lidské existence, ze které se člověk sice nemůže vymanit, a přesto o to nesmí přestat usilovat.

K otázce „Co je člověk?“ směřuje veškerá filosofie, nebo je s ní přinejmenším bytostně spojená. Později byla zkoumání zaměřující se v rámci filosofické tradice na člověka jako takového nazvána filosofickou antropologií. Nejobecnější zkušenost skutečnosti je s člověkem vždy spjatá. Filosofie vždy činí člověka tématem ohledně jeho *bytnosti* (podstaty), jejíž různá chápání vyznačovala různé pohledy na člověka. Toto zachycování samozřejmě probíhá v rámci širšího kontextu určeného otázkami zabývajícími se jeho vztahem k živému, přírodnímu či naopak tím, co ho z okruhu přírody vyčleňuje a vyvazuje. Člověk je vždy určen pouze relativně a tudíž nedostatečně; podle Aristotela je člověk „rozumným zvířetem“, křesťanství mělo člověka za „obraz Boží“ (*imago dei*). V novověku je člověk spontánní rozumovou bytostí, což je však zobecňování, díky němuž uniká člověk jakožto jedinec. Filosofie tematizovala člověka tím, že se snažila uchopit jeho bytí, přičemž se držela základního rozlišení *essentia (ens) X existentia (res)*.

Člověka se tedy můžeme snažit zachytit buď tak, že vyjdeme z předpokladu o jeho základním určení jakožto živočicha. Následně bychom se snažili určit, co vyčleňuje člověka právě jako člověka mezi ostatními živočichy neboli, které jeho vlastnosti či znaky náleží pouze jemu jakožto člověkově.

Za jednoho ze zakladatelů filosofické antropologie je pokládán Immanuel Kant. Ve své *Kritice čistého rozumu* tento velký myslitel zformuloval tři základní otázky, na něž lze obecnou otázku „Co je člověk?“ rozdělit¹: 1. *Co mohu vědět?* na níž se snaží odpovídat teorie poznání (gnoseologie), 2. *Co mám činit?* jež je předmětem etiky a 3. *V co mohu doufat?* řešená různými teoriemi náboženství a filosofickými představami o Bohu. Mezi hlavní otázky filosofické antropologie následně patří: 1. Jaký je náležitý obraz člověka; co člověka určuje. 2. Jak může takový člověk vědět, že je jeho jednání správné; problém obecného vymezení morálky a její následné závaznosti pro konkrétního člověka. 3. V jaké míře je člověk svobodný a zda určuje svůj osud. 4. O co člověk usiluje; co je smyslem jeho života. 5. Jak má rozumět svému vztahu k Bohu, a 6. Jaký je vztah obecného určení „člověk“ ke konkrétnímu jedinci jakožto osobě; zda je člověk jednotlivcem.

1 – Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 805, AA III.522.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Bližší přiblížení cesty filosofie

Kierkegaard i Heidegger se snaží člověka zachytit jinak než celá dosavadní filosofie, chápající ho od Aristotela tradičně jako ANIMAL RATIONALE (rozumného živočicha). Tento tradiční přístup vrcholí u Hegela, pro něhož je člověk „absolutní duch v malém“. Nejdůležitější filosofické přístupy se nyní pokusím přiblížit.

To, co později dostane název *Metafyzika*, počíná Aristotelovou myšlenkou „*Existuje věda (EPISTÉMÉ), jež zkoumá (sleduje) jsoucno jako jsoucno (TO ON HÉ ON) a to, co mu náleží o sobě. Tato věda není totožná se žádnou takzvanou vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží (TO SYMBEBÉKOS).*“¹ Každá věda se tedy zabývá pouze určitými částmi (ohledy, případy) (SYMBEBÉKOS, AKCIDENT) jsoucna, na rozdíl od metafyziky, která se snaží zohlednit jsoucno samo, jsoucno jako jsoucno. Metafyzika, jako první filosofie (PROTÉ FILOSOFIA) nejobecnější a teoretické vědy (fyziku, matematiku a teologii) završující věda, má pak podle Aristotela zkoumat počátky (ARCHAI) a první příčiny (AITIAI) jsoucna jako jsoucna, jelikož se věda má zabývat příčinou a původem svého předmětu.

Podle první věty Aristotelovy *Metafyziky*² každý člověk touží po vědění. Člověk jako ZÓON LOGON ECHON (Živočich vlastníci logos) realizuje ve vědění své určení, a to nejvíce ve „vědění kvůli vědění“, jež nemá žádný vnější cíl (vědy teoretické). XII. kniha *Metafyziky* rozlišuje tři druhy podstaty³: jde o 1) smysly vnímatelnou, která se dále dělí na pomíjející (např. rostliny a zvířata) a nepomíjející (tj. čtyři základní prvky, v nichž tkví smyslovost jako taková; v sublunární oblasti jde o zemi, vodu, vzduch a oheň), a 2) nehybnou (matematické předměty a případně ideje). Jelikož se však smysly vnímatelná podstata v čase mění ve svůj opak, musí existovat něco, co tvoří základ pro tuto změnu, a tím je Aristotelovi látka (HÝLÉ). Následně jsou rozlišeny tři druhy příčin neboli počátků⁴: opak pojmu (LOGOS) a tvaru (EIDOS); zbavenost (STERÉISIS) a látka (HÝLÉ). Přírozenou cestou tedy věci vznikají z látky, základního tvaru, který tato věc přijímá, a ze zbavenosti tvaru, který měla látka před vznikem této věci. Tak např. třemi počátky barvy jsou běl, čern a plocha; a třemi počátky, z nichž vzniká den a noc, jsou světlo, tma a vzduch.⁵ Jelikož však existuje věčný a neustálý pohyb, musí existovat také věčná příčina, která vším pohybuje.⁶ Je nutné, aby existovalo něco nehybného, od čeho je vše pohybováno a co je zdrojem bytí. Důvodem existence tohoto boha jakožto prvního hybatele je rovněž možnost existence věcí, která je zároveň i nástrojem, kterým se bůh ve světě projevuje. Podstatou prvního hybatele je sjednocení možnosti a skutečnosti, a jeho dokonalost plyne z toho, že je nejvyšším objektem jak pro myšlení, tak pro žádání – je první pravdou i nejvyšším dobrem. První hybatel tedy, stejně jako první předmět myšlení a poznání (první pravda), musí být plně skutečnou substancí a tedy jednoduchostí.⁷ Jelikož je bůh předmětem žádosti i myšlení, může ve světě působit svou mocí. Tak je současně v klidu spočívajícím účelem i pohybující činnou silou. Pro přírodní bytosti je touto hybnou silou žádostivost a rozum, a tyto bytosti tak naplňují nejvyšší, nejkrásnější a nejlepší účel jak nevědomě (pudem), tak vědomě (rozumem).⁸ Člověk se tak díky přirozenosti, kterou mu poskytuje bůh, dotýká sféry nepodléhající času, a jakožto poznávající nepomíjivý ohled světa se tomuto bohu (s jeho nezbytnou pomocí) přibližuje.

V aristotelické linii se tedy první filosofie zabývá neměnným a věčným ve dvou ohledech; jednak jako tím nejobecnějším (jsoucne), a rovněž jako tím nejvyšším – završeným počátkem a svorníkem veškerého jsoucna (Bohem). Nezabývá se v čase se odehrávajícími a tudíž proměnlivými ohledy světa a člověka jakými jsou vznik, zánik, zrození či smrt; záležitosti, které později mají naopak zásadní důležitost pro Kierkegaarda. Podle Aristotela filosof podle svých možností vystupuje z proměnlivosti lidského bytí, čímž se blíží k Bohu, a

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

v tomto smyslu je následně ve středověku pro Tomáše Akvinského člověk obrazem Božím (IMAGO DEI). Svůj úděl člověk završuje v metafyzickém zření a smrt se ho dle Aristotela týká tak, že rozumím-li tomu, co je věčné, unikám smrti, neboli když filosofuji, napodobuji Boha.

Aristotelés tedy stejně jako Kierkegaard vidí protiklad konečného a věčného jakožto týkající se člověka, jeho zásadní naléhavost, kterou řeší Kierkegaard ovšem necítí, protože se pohybuje v oblasti obecného a je pro něj nemožné myslet člověka jako zcela samostatného, nezávislého a od společnosti abstrahovaného jedince.

To je vidět i na Aristotelově spise *O duši*⁹, kde vůbec nemůže vyvstat otázka jedinečnosti konkrétního člověka. Aristoteles se snaží, v návaznosti na své předchůdce vymezit, co je duše. Nejdříve však v nejširší obecnosti rozliší podstatu, což (jak již víme z *Metafyziky*¹⁰) je látka, která ovšem ještě není konkrétní jsoouco, určitá konkrétní „podoba a tvar“, podle níž se již určuje daná věc jako určité jsoouco, jako určité „toto zde“, a poté celek, skládající se z těchto dvou částí.

Dále jsou určena přírodní tělesa (SOMATA FYSIKA), která jsou původní (nemají známého výrobce - člověka), a z nich pocházejí všechny ostatní. Přírodní tělesa se dále dělí na živá a neživá. Životem je přitom míněno vyživování, růst a úbytek, které vznikají a dějí se samy ze sebe, tzn. jejich průběh nezapřičiňuje cokoli vnějšího. Každé přírodní těleso, jehož znakem je tato okolnost „je účastno na životě“. Tato tělesa jsou pak podstatou ve smyslu prvního výkladu, ovšem podstatou složenou. Tělo samo o sobě ovšem není „určujícím činitelem“ samo sobě, nýbrž je pouze podkladem, který musí být určen čímsi dalším. Touto „určující“ součástí těla je duše, která tak musí patřit k jeho podstatě. Duše je skutečností v tom smyslu, že patří k podstatě těla tím, že mu udílí jeho formu, a tedy život. Skutečnost je pak rozlišena ve dvojitým smyslu; jednak skutečnost jako nečasová danost (např. vědění), a jednak jako „časový proces“ (např. zkoumání), přičemž skutečnost duše je toho typu jako vědění.¹¹ Jednotu duše tvoří její podstata jakožto počátek neboli princip, spojující v jednotu mohutnosti vyživování, pohybu, smyslového vnímání a myšlení. Lidskou duši činí lidskou to, že rozum objímá ostatní tři mohutnosti, a pouze v duši člověka jsou tak provázané všechny tyto čtyři složky.¹² Rozum byl pro Aristotela samostatnou, od těla oddělitelnou (a tudíž věčnou) skutečností, narozdíl od mohutností smyslových, které jsou neoddělitelné od svých tělesných orgánů.¹³ Rozlišení věčného (nečasového) a časového v rámci skutečnosti však Aristotela nevede do problému spojení těchto jejich dvou stránek.

Duše je tedy „prvním vyústováním“ (PRÓTÉ ENTELECHEIA) živého, přírodního těla. Přírodní těleso, které je živé, ovšem musí být zároveň ústrojně (SOMA ORGANIKON), tzn. složené z částí ve správném poměru (systému) vedoucímu k určitému cíli. To se ovšem týká i rostlin, proto Aristoteles přisuzuje duši i jim. V duši rostlin se však nachází pouze mohutnost (neboli jejich život nespočívá v ničem jiném nežli ve) vyživování, ubývání a růstu.¹⁴ Obecně tedy můžeme duši určit také jako „nejmenšího společného jmenovatele“ všech živých jsooucen.

Každé jsoouco je jakožto spojení *možnosti* a *skutečnosti*, kterou lze dále rozdělit na skutečnost ve smyslu vědění a skutečnost jakožto činnost, aktuální průběh (zkoumání a rozjímání).¹⁵ Určovaná (pasivní) možnost je *látkou* (podkladem) a v našem problému tělem, určující (aktivní) skutečnost v obou smyslech je *tvarem* (podobou) a vzhledem k tělu duší. Skutečnost ve smyslu vědění by se u duše v pozdější tradici dala nazvat rozumem či myšlením, a skutečnost jako činnost, aktuální průběh pohybem (spontaneitou). Např. Platón v mýtu dialogu *Faidros* určuje duši jako dvojspréží zdrženlivosti/umírněnosti a žádostivosti, řízené vozatajem rozumem. Tato duše je jednak transcendentní, je „v nadsvětí“ neboli „na hřbetě světa“, prezentuje se v oduševnělém jako jeho oduševnělost, což Platón ve svém mýtu vyjadřuje tak, že „obchází svět hned v té, hned v oné podobě.“¹⁶ a za třetí je tím, odkud je

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

smysluplný pohyb jako pohyb, je počátkem (ARCHÉ) pohybu a změny, podle Platóna „pečuje o vše bezduché“¹⁷.

V jiném smyslu Aristotelés určuje „toto zde“ (TODE TI) (dělené na látku a tvar) jakožto *první podstatu* (ÚSIA) proti druhým podstatám jakožto pojmovým (ke kterým tedy odkazuje tvar v rámci první podstaty). V tomto založení je tedy duše „tvarem“ těla, neboli to, podle čeho poznáme, že jde o živé jsoucné. Navíc pěkně obsahuje i nutnost specifičnosti látky, která musí být „možností“ pro život – musí mít předpoklady pro život.

Z dosavadního je tedy zřejmé, že pro Aristotela je nesmyslná otázka, jestli duše a tělo jsou jedno, protože je to stejné, jako se ptát zda jedno jsou např. vosk a jeho tvar, anebo obecně každá látka a to, kterou konkrétní věc tato látka je. Duše je „bytností“ každého živého těla. Lépe nahlédnout to lze na příkladu sekery. Kdyby totiž byla přírodním tělesem, pak by její podstatou, a tedy její duší, bylo „být sekrou“. Jestliže bychom teoreticky tuto podstatu oddělili, pak by tento předmět přestal být sekerou ve vlastním smyslu, a stal by se pouze něčím, co se sekerou pouze nazývá. Sekyra ovšem není přírodním tělesem (protože je vytvořena člověkem) a proto její bytností (podstatou) není duše.

Dalším možným přiblížením je příklad oka. Kdyby totiž oko bylo živé, pak jeho bytností, jeho duší by byl zrak. Látkou zraku je tedy oko, proto jakmile zrak není nebo zaniká, ztrácí oko svou podstatu a stává se pouze něčím stejného jména (např. oko vytesané z kamene nebo namalované). To, co jsme nyní ukázali na části, musí platit i pro tělo jako celek, protože vnímání jako takové se má k celému vnímajícímu tělu tak, jako se má zrak k oku.

Duše může být navíc pouze ve stavu možnosti, to znamená, že těleso mající duši nemusí být živé jaksi „aktuálně“, ale může být živé jen v možnosti, jako např. semeno nebo plod. Pokud promyslíme naše dvě přirovnání, pak vidíme, že bdění je skutečnost ve stejném smyslu jako sekání u sekery a vidění u oka. Duše je potom jako zrak oka a způsoblost sekery, ve stejném smyslu je pak tělo jsoucné v možnosti. Ovšem jako je oko okem až jednotou panenky a zraku, stejně tak je živá bytost až jednotou těla a duše. Z toho tedy vyplývá, že duši nelze oddělit od těla. Duše tedy smrti zaniká a věčná stránka člověka, jeho připodobňování se Bohu, se pak musí odehrávat nějak nezávisle na smrtelné duši.

Aristoteles se cele rozchází s Platónovým pojetím duše. Pro Platóna je duše nesmrtelná, z čehož plyne, že je oddělitelná od těla a důležitější nebo „cennější“ než tělo, které je pouhou „slabostí duše“. Aristotelés přistupuje k problému z jiného náhledu na bytí (bytí jakožto skutečnost) a jelikož přiznává duši všemu živému, musí se kvůli udržení výjimečnosti člověka přesunout do oblasti netělesného myšlení. Člověka pak jako člověka určuje to, že pouze on má LOGOS – myšlení jakožto třetí část duše po vegetativní duši, kterou jedinou mají rostliny a smyslovém vnímání, které mají i zvířata.

V *Rétorice* podal Aristotelés první vymezení strachu ve filosofické tradici. Strach je pro něj nepříjemným pocitem, který vzniká spolu s představou určité bolesti, špatnosti či zánikem, jež se jeví jako v budoucnu možné.¹⁸ Čím bližší tato budoucnost je, tím je strach silnější. Poté se Aristotelés pro nás pozoruhodně dotýká tématu smrti když tvrdí, že důvodem proč se lidé smrti nebojí, i když zemřou, je to, že smrt „není blízko“.¹⁹ Z hlediska Kierkegaardova je takovýto postoj pouze potlačováním a neuvědomováním si základní lidské podstaty, jíž je smrtelnost. Tuto Aristotelovu výpověď je nicméně třeba brát s odstupem, neboť účelem druhé knihy *Rétoriky* je zachytit metody a prostředky, jimiž řečník ovlivní posluchače. Strach tak může způsobit vše, o čem je člověk přesvědčen, že je schopné přivodit mu škodu či bolest.²⁰ Aristotelés si všimá, že strach je spojen s nadějí, která je jeho předpokladem. Věc, které se člověk bojí, musí totiž být pouze v možnosti (kdyby byla jistá, změnil by se strach v beznaděj).²¹ „Možnost“ je další klíčovou kategorií filosofie Kierkegaardovy. Právě v možnosti je totiž založen neřešitelný rozpor člověka jako bytosti existující na rozmezí neslučitelných extrémů (smrtelnost – nesmrtelnost, nicota – božství, časovost – věčnost). Z hlediska etického zachycuje Aristotelés strach v třetí knize *Etiky Nikomachovy*. V rámci

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

svého pojetí ctnosti jakožto středu mezi dvěma protiklady zde statečnost určuje jakožto střed mezi bázní (strachem) na jedné straně a smělostí na straně druhé.²² Jak původce strachu zde Aristotelés uvádí „zla“ a mezi jinými příklady jmenuje i smrt,²³ což by nasvědčovalo tomu, že i pro něj má smrt hlubší význam.

Široké rozmezí, které Aristoteles zahrnul pod svůj pojem duše, kritizoval později Descartes a stalo se mu rovněž důvodem, proč se snažil pojem duše vůbec nepoužívat. V poslední VI. meditaci svých *Meditací o první filosofii*²⁴ postuluje nedělitelnou, netělesnou mysl a dělitelné, rozprostrané tělo jako svou podstatou naprosto odlišné entity. Novověká filosofie následně pro myšlení a rozumovost vyhradila pojem „duch“ jako třetí článek nutný ke spojení protikladů duše a těla. Descartes se vymezoval především vůči podobě, kterou aristotelskému pojetí dala scholastická filosofie, pro kterou bylo tělo pouhým mrtvým objektem, jež musí být zvnějšku ožívován duší. Aristotelés ovšem nezamýšlel vztah duše a těla tolik radikálně protikladně a scholastický výklad ho vyhrocuje platónským směrem. Pojmu duše se Descartes vyhýbá, protože ho podle něj Aristotelés užíval pro různé obsahy; jak pro příčinu vyživování, růstu a pohybu, tak pro myšlení. První oblast „Aristotelovy“ duše pak spojí s tělem a pro myšlení, které nabývá nejvyšší důležitosti, užívá pojmy „mysl“ či již zmíněný „duch“.²⁵ K popření Aristotela předvedením, že tělo může fungovat i bez vegetativní či růstové duše, nutí Descarta nutnost udržení jeho radikálního dualismu ducha a hmoty, které právě v případě člověka ukazuje své meze.

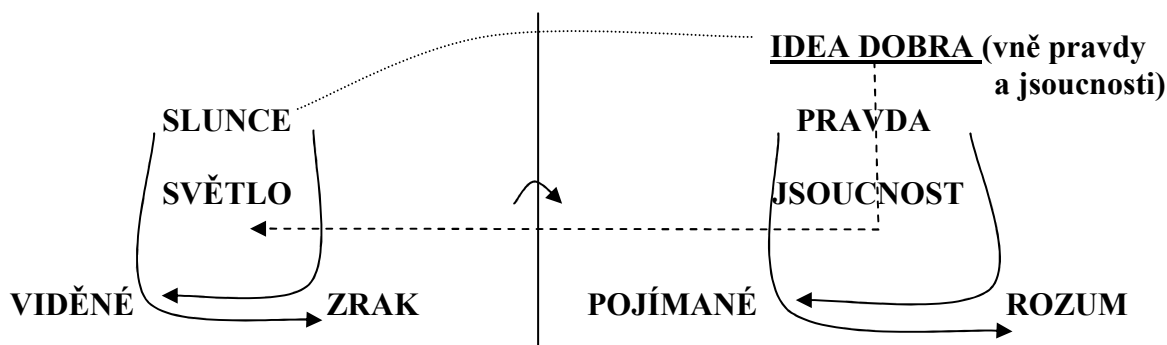
Strach a bázeň počítá Descartes, a s ním i celá racionalistická filosofie, mezi „afekty duše“, tvořící pomezí ducha a těla. Ve *Vášních duše*²⁶ definuje Descartes tyto afekty jako ty vjemy, které jsou spojené s duší, jejichž příčinou je však s tělem spojený „pohyb duchů“.²⁷ Tento různý „pohyb duchů“ a jeho změny odehrávající se v nervech a cévách, jsou jedinou příčinou afektů neboli „hnutí duše“. Vycházejí od šišinky jakožto té části lidského těla, která je význačná v tom smyslu, že právě jejím prostřednictvím na sebe vzájemně působí duše a tělo. Tak např. strach vznikne tak, že se díky duši na šišince „promítne“ obraz předmětu, který v nás již dříve strach vyvolal, a od tohoto obrazu se „duchové“ „odrazí“ do nervů tak, že způsobí náležitě tělesné reakce útěku či bušení srdce, které je zase příčinou změny obvyklého proudění krve (a tedy „duchů“), což vede k tomu, že do mozku (a tedy do šišinky) „proudí“ „duchové“ opětně udržující, posilující a vzbuzující afekt strachu v duši.²⁸ Smyslem afektů je ovlivňovat duši tak, aby chtěla „provozovat“ tu činnost, ke které stejné afekty připravují tělo.²⁹

Descartem pokračuje metafyzická tradice v chápání správného vývoje člověka od konkrétního, osamocenému, a tudíž nevědoucího jedince k všeobjímajícímu, univerzálnímu vědění obecného rozumu. Později uvidíme, že vůči Kierkegaardovu pojetí jde o opačné směřování vývoje člověka-jedince mezi stejnými póly obecnosti a univerzálnosti na jedné straně, a konkrétnosti a jedinečnosti na druhé straně.

Podle Descarta lze určit podstatu lidství jakožto rozumovost, sebeutváření člověka skrze rozum, které je rovno správnému bytí před Bohem, jelikož zákonitost světa a Bůh jsou v bytostném vzájemném vztahu.³⁰ Veškeré vědy (pojem, jehož význam je Descartem rovněž proměněn) se zakládají na lidské moudrosti, která jakožto rozum či zdravý smysl zůstává pro všechny stejná a teoreticky pro všechny stejně přístupná.³¹ Zdokonalují-li tedy sám sebe, zdokonalují tím rovněž pojem člověka obecně, přičemž obě tyto roviny jsou si podle Descarta rovny. Tak v Descartově chápání pravdy a rozumění vidíme již Platónem daný náhled přednesený v jeho podobenství o slunci. Z rozumu vyplývá moudrost, která zachycuje pravdu věcí, tak jako ze slunce vychází světlo, díky němuž můžeme věci poznávat.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Platónovo podobenství o slunci (Ústava VI. 508e1-509b9)



Obecný a univerzální lidský rozum je tak sluncem světa v jeho poznávanosti a poznatelnosti. Ve shodě se svým založením budeme žít tehdy, budeme-li se snažit o to, aby rostlo přirozené světlo tohoto rozumu neboli, aby se rozšiřovala oblast světa, kterou tento rozum sám sobě připodobní, rozum díky němuž intelekt toho kterého konkrétního člověka předloží v jednotlivých životních situacích vůli to, co má zvolit. V poznání tedy nejde pouze o vědy (jedinou vědu jakožto univerzální vědění), ale o „celé lidské bytí“. Tak budeme ve shodě s ustanovením Boha.

Nesprávné je pak dle Descarta takové bytí, kterému vládne smyslovost a autority. V *Pravidlech pro vedení rozumu*³² se Descartes vymezuje vůči aristotelskému pojetí vědy jakožto zvyku a návyku, který vede k habitu (získané schopnosti k něčemu), k němuž vedle ovládnutí věci náleží i přizpůsobení se věci, které s sebou zase nese omezení svobody. Pro Aristotela i scholastiky byly vědy habitusy. K vědeckému bádání však dle Descarta nepatří „mít ve zvyku“, stejně jako posuzování na základě asociací, obrazotvornosti. Staří myslitelé dostatečně nenahlédli nutnost vlastní činné aktivity při zabývání se vnějším světem, a proto provozovali vědy špatně.

Nesprávným cílem, odvádějícím od správné cesty dobré (zdravé) mysli (života ve shodě se svým založením), je usilování o poznání užitečného pro životní pohodlí, jelikož této snaze je co do důležitosti nadřazeno a má jí předcházet zdokonalení sebe jakožto člověka. Primárním účelem rovněž nemá být potěšení z nahlížení pravdy. Ke správnému postupu rozumu totiž potěšení nepatří, protože nejde o nabývání stále většího počtu znalostí, ale naopak o stálé odkrývání pochybného (tudíž jeho odmítnutí) a tedy o omezování a redukci znalostí (které nám přináší stále větší jistotu).

Svět se nás týká v tom smyslu, že nás odvádí od „pravého bytí“ jakožto neustálého zdokonalování lidského rozumu skrze neustálé rozšiřování své vlastní jistoty pomocí správného úsudku. Skrze svět pak sami sebe chápeme jako věci. Lidskost přitom spočívá v myšlení, a smrt se nás týká pouze ve smyslu nebezpečí propadnutí světu. To je samozřejmě z pohledu Kierkegaardova i Heideggerova nepředstavitelné, protože smrt je tím nejzákladnějším činitelem určujícím člověka. Základem vymezení člověka tedy pro tyto myslitele již není určení ZÓON LOGON ECHON („živočich vlastnící rozum“), ale „smrtelnost“. U Kierkegaardova je pramenem úzkosti, ve které se zjevuje podstata člověka jakožto jedince, právě možnost, že se po smrti ukáže nesprávnost mého jednání z pohledu věčnosti. U Heideggera je podobně smrtelnost celkovostí, ze které se základní struktura člověka jakožto pobytu rozehrává a vymezuje.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Naplňování určení člověka znamená tedy pro Descarta co nejvíce se podílet na správné aplikaci rozumu, a tím rovněž rozšiřovat obecnou lidskou moudrost, kterou tvoří jednotlivé vědy. Univerzální moudrost, dobrá mysl či rozum jakožto schopnost správně soudit a rozlišovat pravdu od nepravdy jsou totiž stejné pro všechny. Tento pro všechny stejný lidský rozum je lidskou bytostí, přirozeností.

Svůj pohled na metafyziku rozvíjí Descartes v již zmíněných *Meditacích o první filosofii*,³³ kde rovněž zavádí radikální určení člověka jakožto *res cogitans* (věc myslící). Zatímco v *Rozpravě o metodě*³⁴ Descartes ukazuje směr, kterým je dle něho třeba postupovat při získávání jistot vědění, v *Meditacích* tento postup užívá k osvětlení podstaty člověka, vztahu duše a těla a jistoty Boha. V první meditaci se snaží zjistit základní danosti, které nelze zpochybnit. Pokládá za jediný možný způsob to, že podrobí kritice veškeré vědění, které až doposud pokládal za jisté, a vrátí se takto k dále nezpochybnitelným, a tedy jistým základům. Není třeba věci jednu po druhé rozebírat, ale stačí najít sebemenší pochybnost v té vrstvě, na které jsou vystavěny. Poté můžeme odvrhnout vše, co je na těchto základech vystavěno. Jelikož předpokládá, že vše co pokládá za pravdivé, získal prostřednictvím smyslů, shoduje se tento postup v prvním plánu se zavrnutím smyslového vnímání. Nepokládá ho tedy za schopné odhalit dané základy.

Správným postupem při poznání je tedy pochybování naprosto o všem. Tzn. nenamítat je to, co skeptikové obvykle namítají, ale také vše co se namítat dá (např. existence vlastního těla, světa).

Descartes v *Meditacích* navazuje na sv. Augustina, který se již na konci čtvrtého století ve svých *Vyznáních*³⁵ skrze základní snahu po nalezení či pochopení Boha zamýšlel mimo jiné nad pamětí, jejím vztahem k duši a tak se dotkl i problému „já“. Zjišťuje, že Boha nepoznává smysly spojenými s tělem.³⁶ Silou, která podle něj překračuje rovinu pouhé smyslovosti, je síla paměti,³⁷ ve které nachází i jiné poznatky (čísla, pravidla, zákony a především pojmy věci)³⁸ než ty, pocházející ze smyslů. Paměť také umožňuje představit si citová hnutí (pro Augustina jsou čtyřmi základními ctižádostivost, veselost, strach a zármutek),³⁹ aniž by jimi byla duše zasažena tak, jako když je aktivně prožívá. Díky paměti navíc chápu i to, co znamená zapomenutí,⁴⁰ což je paradox, který Augustina nutí povznést se i nad paměť (kterou mají i zvířata) a hledat své spojení s Bohem jiným způsobem.⁴¹ Dospívá k přesvědčení, že stejně jako tělo závisí na duši, tak duše závisí na Bohu.⁴² Augustin se tak dotýká stejného okruhu témat, ovšem nedospívá až do důsledků, neboť jeho primárním záměrem není přesné určení či definice „já“, nýbrž snaha o pochopení vlastního spojení s Bohem.

Ve druhé meditaci Descartes nachází základ v jistotě pravdivosti tvrzení „Já jsem, já existuji.“⁴³ To proto, že i při zpochybnění naprosto všeho musí existovat „něco“, co provádí samotný tento akt pochybování. Toto „něco“ jsem já. Buď tedy existuje nějaký démon, který mne neustále klame, pak ovšem musí klamat „někoho“ (tedy mne), anebo existuje dobrý Bůh a kromě mne existují i věci, které vnímám. Dále je rozvinuta snaha pojmut podstatu existence onoho „Já“. Označit člověka za rozumného živočicha není krok správným směrem, neboť je to rozdělení otázky na dvě složitější. V minulosti onu podstatu hledal buď v oblasti lidského ducha, kterého však samotného „o sobě“ nikdy neuzřel, pouze si ho „představoval“, anebo ji srovnával s psychofyzickým tělem, které však mohu vnímat pouze smysly, a navíc „samo o sobě“ není nikdy aktivní, síla hýbat sám sebou není jeho součástí. Při předpokladu existence zlomyslného démona je tedy pátrání zatím neúspěšné. Jestliže totiž neexistuje tělo, potom neexistují ani činnosti ducha spojené s tělem, ani vnímání samo. Dostáváme-li se však k otázce zda myslím – je „Já“ myslící jsoucno? – pak odpověď musí být kladná. Myšlení nemůže být odloučeno od „Já“, patří k jeho podstatě.⁴⁴ „Já“ je tak myslící věc, což znamená – „Věc pochybující, poznávající, tvrdící, popírající, chtějící, nechťející, představující si a vnímající.“⁴⁵ Tyto atributy musí nutně patřit k podstatě „Já“. Taková je cesta ke slavnému Descartovu vymezení *cogito, ergo sum* (Myslím, tedy jsem.) Při bližším pohledu však „Já“

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

jako takové, jeho podstata, stále uniká. Když totiž řeknu, že „Já“ je myslící věc, pak to znamená, že „Já“ má schopnost myslet. Nelze ovšem zaměňovat tuto schopnost myšlení za onu podstatu „Já“, to je jako bychom říkali: „Jsem chodící, tedy jsem chůze.“ (jak ukazuje Th. Hobbes).⁴⁶ Schopnost myšlení tedy patří k „Já“, ale není totožná s jeho podstatou, jejíž určení tak stále uniká.

Ve třetí meditaci Descartes ukazuje, že idejím není nutné připisovat ode mě různého původce, ovšem jediná idea, která nemůže pocházet pouze ode mne, je idea nekonečné, nezávislé, nanejvýš chápající substance – idea Boha (I kdyby ve mně totiž byla idea substance díky tomu že já jsem substance, nebude ve mně proto idea nekonečné substance).⁴⁷ Descartes tedy nevnímá nekonečno jako nedostatek „konečna“ (jako pokračování „konečna“), ale jako prvotnější či základnější. Přitom nevadí, že nekonečno „neuchopuji“, protože jako konečný je uchopit nemohu. Zde se dostáváme k problému, nad kterým se sice Descartes dále nepozastavil, který je ovšem zásadní pro Kierkegaarda i jiné. Jde o vzájemný vztah věčnosti a časnosti, spolu s pozicí člověka existujícího v situaci tohoto vztahu. Descartes sice nekonečno „neuchopuje“, zároveň je mu však nejjasnější ideou. Vztah této věčnosti a homogenního, libovolně dělitelného, bezobsažného času souvisí s Descartem provedeným striktním oddělením oblasti ducha na jedné straně a oblasti rozprostraněnosti, hmoty a těla na druhé. Vzájemné propojení těchto sfér, které se tak zásadně týká právě člověka, je největším problémem Descartovy filosofie.

Na počátku čtvrté meditaci se Descartes dostává k zajímavému poznatku, že „já jsem *cosi pro středního mezi Bohem a ničím*.“⁴⁸ To je přesně ta pozice, která musí být podle Kierkegaarda řešena daleko závažnějším způsobem, než to činí Descartes. Mé postavení mezi těmito radikálními nesrovnatelnými protiklady sebou nese tragiku situace vlastní existence. Tento paradox, o němž vím, že se jeho řešení nelze vyhýbat a zároveň jsem si zcela vědom toho, že je neřešitelný, je Kierkegaardovou podstatou „já“.

Spojení mysli s tělem je v rámci *Meditací* řešeno v poslední šesté úvaze. Descartes vidí své tělo jako odlišné od „Já“, jelikož mám „jasnou a rozlišenou ideu sebe sama pouze jako *věci myslící*“. Na druhé straně ve svém myšlení nacházím zvláštní *mody myšlení*, které „potřebují tělo“ (představování, smyslové vnímání). Musí tak existovat jakási činná schopnost vytváření či způsobování idejí, která nemůže být ve mně, protože ideje jsou vytvářeny bez mé spolupráce a často mně navzdory – Ideje musí být v ode mne odlišné substanci (v Bohu). Já (mysl) jsem se svým tělem „propleten“ a smyslové vjemy (žízně, hladu, bolesti) jsou jakési smíšené mody myšlení, vyrůstající z tohoto propletení.⁴⁹

Fenomén těla je ve filosofické tradici pouze okrajový. Lze z něj vyvozovat některé ohledy etické a na zřeteli ho musíme mít také, když se zabýváme teorií poznání. V křesťanské tradici bylo důležitým tématem „filosofie těla“ Kristovo tělesné zmrtvýchvstání, v rámci jejího morálního postoje však bylo nutné tělo poznat jen potud, abychom ho mohli potlačit. Jiným problémem je samotné filosofické uchopení tohoto pojmu, jelikož máme – na rozdíl od ostatních témat, ke kterým se můžeme filosoficky vztahovat jaksi „od počátku“, „od základů“ – vždy nejdříve „žitý“ vztah k tělu (tělo vždy nějak patří ke mně) a až na tomto vztahu lze dále stavět filosofii či vědy. Podobným momentem, zapříchující malý filosofický zájem o tento fenomén, je metodologické založení novověké filosofie, pro kterou bylo tělo na pomezí rozdělení *subjekt – objekt*, a tělo proto spadalo do oblasti „přírody“ a bylo spíše tématem medicíny a přírodovědy.

V *Principech filosofie* (1644) určil Descartes tělo jako *substanci* (stejně jako stvořená substance myslící neboli mysl), jelikož ke své existenci potřebuje pouze Boží součinnost. Substancí je tedy jednak Bůh, jakožto jediná substance nestvořená, stvořené tělo (tělesnost) (substance rozlehlá) a mysl (*mens*) (substance myslící). Znovu tak vidíme, že klíčovým ohledem Descartovy filosofie je rozdělení veškerenstva (veškerých jsoucen) na *myšlení* a *rozlehlost*. Všechny *atributy* (takové mody nebo kvality (vlastnosti), které k substanci

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

neodmyslitelně patří) jsou buď atributy myšlení nebo atributy rozlehlosti. Tělesné substanci (tělu) náleží *rozlehlost* a myslící substanci (mysli) *myšlení (cogitatio)*, které jsou na sebe navzájem nepřevoditelné.

Naše tělo pokládáme za jedno v dětství i v dospělosti, i když všechny jeho obsahy (části) jsou již proměněné. Spojení těla a duše se Descartovi nikdy nepodařilo celkově a uspokojivě vyložit. V dopisech z roku 1643 dokonce uvádí, že z hlediska pojmů je spojení těla a duše novou oblastí, jako je duše poznávána chápavostí, tělo chápavostí podporovanou představivostí, tak jejich spojení pojmáme pouze smysly (citem). Racionální myšlení nás od uchopení spojení těla s duší oddaluje. To je od tohoto velkého filosofa, který určil samotné rozumové nazírání jako nejvyšší (protože jediný možný) druh přibližování pravdivé skutečnosti, obdivuhodná kapitulace – vzdání se nároku na rozumové pochopení.

Asi nepřekonatelné nesnáze vyplynuly Descartovi z tohoto reduktivního metafyzického založení, které mu mimo jiné přineslo problém se vzájemným působením věcí (neprostupnost). Toto nasazení souvisí zejména s Descartovým kritickým postojem ke středověké scholastice, která stála především na pojmu *síly*. Snaha vyloučit tento pojem z fyziky je jeho základním postojem, který byl terčem největší kritiky jeho následovníků (Spinoza, Leibniz).

S pojmy těla a duše úzce souvisí pojmání života (životnosti). Podle moderní biochemie není kvalitativní rozdíl mezi živým (organickým) a neživým (anorganickým). Jejich rozlišení je určeno pouze různými druhy látek a nezakládá se na žádném základním vnitřním rozdílu. Tradice hlubšího myšlení o životnosti a duši počíná u Platóna, který duši určil dvě funkce – *pohyb (spontaneitu)* a *myšlení*, a zejména u Aristotela (viz výše).

Descartes se, jak jsme již naznačili, vymezuje vůči podobě, kterou aristotelskému pojetí dala scholastická filosofie. Ta vidí duši jako podstatně odlišnou od těla, které je pouze mrtvým objektem, který musí být zvnějšku oživován duší. Vzhledem k Aristotelovi se dá tento pohled považovat za vyhocení platónským směrem. Pro Platóna byl totiž reálným světem pouze svět idejí a svět setkávaný jeho pouhým odrazem. Duše pak měla výjimečnou pozici jediného jsoucna existujícího na pomezí těchto světů a schopného zaujímat podobu setkávaného (když oživuje tělo) či ideje. Ve *Vášních duše* (1649) se Descartes snaží popsat, jak by vyživování, růst a pohyb mohly patřit k tělu a duše by se stala pouhou myslí, duchem (*mens*). Snaží se vyhnout pojmu *duše (anima)*, protože je podle něj v tradici od Aristotela používána pro odlišné obsahy – jednak pro příčinu vyživování, růstu a pohybu a jednak pro myšlení. Všechny aktivity těla se snaží vysvětlit na základě tepla (ohně). Mezi nimi i *pohyb*, který byl jak víme pro Aristotela (jakožto spontaneita) základní funkcí duše, vyživování a růst. Ukazuje, že studenost a nehybnost mrtvého těla lze vysvětlit nepřítomností duše (jak to činila tradice od antiky), ale rovněž lze příčinu nepřítomnosti tepla v těle hledat pouze v jeho nefunkčnosti. Takový postoj odkazuje k Descartově představě, že zvířata nemají duši (myšlení, mysl) a jsou tak pouhými „stroji“ (dnes by se dalo říct roboty).

Descartovy nesnáze plynuly i z toho, že mu chyběla bližší specifika živých těl (s pohybem, růstem a vyživováním jako z nich pocházejících) oproti strojům. Touto okolností se zabývá Immanuel Kant v *Kritice soudnosti* (1790). Pokud chceme podle Kanta určit co je živé, potřebujeme pojem *účelu* (nestačí nám kauzalita příčina – následek). Už u Aristotela je duše (mimo jiné) účelovou příčinou těla. Kant tedy určuje (§ 64) živé jsoucno jako *přírodní účel*, ve kterém se spojují dvě formy kauzality; (slepý) přírodní mechanismus (*nexus effectivus* – „spojení vykonávací“) s kauzalitou techniky, neboli lidského jednání, které má záměr (účel) (*nexus finalis* – „spojení konečné“). Přírodní účel je pak *sám sobě příčinou i účinkem*. Kant nepoužívá pojem života a předem daný účel je mu pouze způsobem vysvětlení z hlediska posuzování, neexistujícím na rovině skutečnosti, kde je jen přírodní mechanismus. Ze spojení dvou druhů příčin (mechanismu a účelnosti) vyplývá určení živých organismů jakožto toho,

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

co se samo opravuje a samo nahrazuje své části. Tato jsoucna mají totiž kromě pohybující síly (jako stroje) také *utvářející sílu* (účel, sama se vytvářejí).

Jiným, z židovské tradice vycházejícím, pohledem na podvojnost těla a duše je náhled Benedikta Spinozy. Ten vychází z Descarta a v *Etice vyložené geometrickým způsobem* (1677) určuje jako jedinou *substanci* Boha. *Myšlení* na jedné straně a *rozlehlost* na druhé jsou pak dvěma *atributy*, které člověk z nekonečného množství atributů patřících k Bohu může poznávat. Myšlení a rozlehlost jsou tak dvěma různými přístupy k téže esenci světa (Bohu). Jednotlivé věci a k nim příslušející ideje jsou pak různými způsoby z atributů (myšlení, rozlehlost) vycházejících náhledů na jednotlivé *mody*, které mohou být nahlíženy pouze přes některý z atributů.⁵⁰ Kauzalita může být v tomto pojetí chápána buď jako mezi rozlehlými věcmi, nebo jako mezi idejemi, přičemž tato podvojnost je pouze dvojitým náhledem na jedinou božskou skutečnost. Naše mysl je jako idea (soubor idejí, myšlenek samotných) součástí božského myšlení. Tomuto souboru (naší mysli) odpovídá soubor vztahující se k tělu (tělo) – naší mysli (myšlení) odpovídá tělo (rozlehlost).⁵¹ Jednota lidské mysli a těla je tak jednotou ideje a jejího předmětu; stejně jako se má idea kruhu (idea) ke kruhu (předmět), má se mysl (idea) k tělu (předmět). Dalo by se tedy říci, že mysl a tělo je ontologicky tatáž věc, vyjádřená v různých „diskurzích“.

Strach podle Spinozy, stejně jako podle ostatních novověkých myslitelů, patří mezi „afekty“. Těmi Spinoza rozumí „stavy těla“ ovlivňující jeho schopnost jednat nějakým způsobem.⁵² Vzhledem k duši jsou „zmatenou (neadekvátní) ideou“⁵³ na jejímž základě mysl souhlasí se snahou těla o určitou změnu existence (mysl je v „trpném stavu“),⁵⁴ jelikož je tímto afektem nucena přemýšlet o dané konkrétní věci a tím nepřemýšlet o ostatních. Rozlišeny jsou tři jednoduché, základní afekty radosti, smutku a žádosti,⁵⁵ ze kterých pocházejí všechny ostatní, přičemž strach je proměnlivým (díky nejistotě o věci, které se bojíme) smutkem, majícím příčinu v ideji věci budoucí či minulé.⁵⁶ Je-li idea věci, které se bojíme, zbavena nejistoty a pochybností, změní se strach v zoufalství.⁵⁷

Následkem Spinozova náhledu je mimo jiné odlišnost od Descarta v pohledu na vztah duše a těla v tom smyslu, že pro Descarta když je duše aktivní, je tělo pasivní a naopak, protože mezi nimi probíhá vzájemné působení; zatímco pro Spinozu jsou aktivní či pasivní duše a tělo vždy současně, jelikož jsou pouze jiným obrazem téhož.

Tento výběr některých náhledů na otázku po vymezení duše (přeneseně i těla), života (životnosti), člověka, Boha a jejich vzájemných souvislostí naznačuje ten přínos novověkého filosofického myšlení, že při promyšlení bytí člověka a jeho existenciální situace rozpoznalo nutnost rozšíření dichotomie duše a těla o třetí moment v podobě roviny, na které je dva předchozí členy možné společně uvažovat. Tímto třetím momentem je *Duch* jakožto pojem, který v novověku prodělal dlouhý vývoj. Asi nejnámější vymezení ducha podal ve své filosofii G.W.F Hegel (1770-1831). Na základě „objevu“ filosofické důležitosti dějinnosti už nechápe svět jako neměnné, stálé uspořádání. Řád světa se projevuje v postupném vývoji, chápaném jako neustálé sebenaplňování či sebeuvědomování ducha, který je jakožto absolutní duch dá se říci existencí s nejvyšší mírou skutečnosti, avšak završovanou vývojem v čase. Do pojmu ducha přináší význam utváření (Bildung). Ve slavné pasáži své *Fenomenologie ducha*⁵⁸ vysvětluje Hegel ducha jako utváření na základě střetu dvou žádostí. Tento střet vyústí v to, že se slabší žádost dostane do okamžiku smrtelné úzkosti. V tomto okamžiku pocítí svou smrtelnost – že může i nebýt, čímž přestává být pouhou žádostí. Cítí strach. Jde o ni samu, pocítuje, že „je“, konstituuje se jako něco, co má tendenci k sebezachování. Rozhodne se zvolit život – zadrží žádost a začne silněji sloužit. Tak se konstituuje individualita – rab (Knecht), která potlačuje své sebeuvědomí ve prospěch života a slouží jiné, která tím však na druhé straně má žitý vztah k věci (věc je pro něj samostatná) – tvořící základ dalšího rozvoje. Druhá žádost se stává pánem (Herr) a bude vykonávat pouze požitky a strašit, bude mocí nad pro něj pouze záporným bytím, na druhé straně však tím, že má vztah k věci pouze

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

prostřednictvím raba, přenechává mu tím i její samostatnost.⁵⁹ Setkání dvou žádostí tak vyústí ve vztah panství a rabství, což je součástí konstituce ducha, a tedy lidství. Je ovšem důležité mít stále na mysli, že v tomto boji dvou žádostí nejde o nějaký časový průběh, časovou posloupnost, ale o utvářející významovou strukturu.

Strach ze smrti je tak pro Hegela základním antropologickým určením. Nijak významně přitom nerozlišuje mezi pojmy strach a úzkost (vztah „k tomu či onomu“).⁶⁰ Rabské bytí zakouší bytnost ryzí negativity, což je tolik důležitý moment pro Kierkegaarda i Heideggera. Rab pociťuje úzkost ze smrti, z nebytí nikoli jako nějaké vnější ohrožení, ale jako vnitřní záležitost, nebytí je jeho vnitřní součástí, jelikož je celkově založen zápor (ústupem před pánem) a tedy překonáváním a tedy časově. V úzkosti z nebytí tedy pramení „závrat z času“ jakožto neustálého rozplývání vši ucelenosti a stálosti, což není nic jiného než vznik subjektivity, vnitřního světa, do kterého rab prchá, jelikož nemá možnost se prosadit ve světě panském. V rabově vědomí jakožto úzkosti je předmětem smrt neboli absolutní pán a zároveň sebevědomí v podobě čisté zápornosti, ve které se rozplynula veškerá věcnost, a i to je příčinou toho, že je následně rab daleko více než pán obeznámen o povaze věci.⁶¹

Hegelem vrcholí německý idealismus jako pokus o zachycení veškeré reality jakožto projevu ducha a její vysvětlení vycházející čistě a pouze „z pojmu“. Z křesťanské teologie je přejímána myšlenka dějin spásy a povznesena na základní účel, ze kterého následně vychází veškerá realita, jež je redukována na zjevování či projevování ducha, který se ovšem skrze ni navrácí od sebe sama nevědomého k sobě samému vědomému sebe sama. Hegelovský duch je tak sebevědomím, které si je vědomo schopnosti vytvářet ideje. Je to duch tvořící, přičemž toto tvoření patří k jeho podstatě. Každý jednotlivý člověk je v rámci Hegelovy filosofie součástí vývoje absolutního ducha.

Absolutní duch je vyvrcholením vývoje a představuje navrácení či znovusjednocení ducha po jeho prvotním vystoupení ze sebe v podobě světa. Jde o vývoj probíhající ve třech fázích: 1) Z říše animality se vynořuje „subjektivní duch“ když si člověk uvědomuje své subjektivní vědomí – neboli jinými slovy když si duch uvědomuje sebe sama skrze žádostivost a z ní vycházející dialektický rozvoj panství a rabství.⁶² 2) Z plně vědomých individuálních sebevědomí vzniká „objektivní duch“ v podobě nadosobních projevů ducha, kterými jsou např. rodina, společnost, stát. Na této úrovni vzniká rovněž prvotní objektivní řád dějin.⁶³ 3) Završením vývoje je absolutní sebepoznání ducha, kdy je překonán neduchovní stav jeho ideje (materialita), „subjektivní“ a „objektivní duch“ jsou sjednocené, stejně jako protiklady duchovního a materiálního, myšlení a bytí, subjektu a objektu či konečna a nekonečna.⁶⁴ Absolutno je tak opět zceleno, narozdíl od počátečního stavu je však „absolutní duch“ zcela vědomý. „Absolutního ducha“ pak Hegel chápe jako totožného s Bohem, a svět jako způsob, jímž se Bůh nechává poznat. Celé dějiny tak lze chápat jako Boží sebenaplnění.

Lidství představuje pro Hegela, na základě jeho dialektické metody, vzájemně na sebe odkazující a zprostředkující se momenty (extrémy), které ustavují svobodu i když jsou jednotlivě nesvobodné. Jako lidé jsme sebevědomí, které nás zakládá i překračuje, a toto tvoří náš vztah ke světu. „Já“ se vztahuje k předmětu, a prostřednictvím tohoto vztahu k předmětu si je vědomo sebe. V každém „býti vědom“ je „býti vědom sebe“. Sebevědomí však může vystoupit jako sebevědomí pouze jakožto předmět pro jiné sebevědomí (předmět), protože jako sebevědomí musí být i pro jiné. Pouze jako vztah dvou sebevědomí tak sebevědomí vystupuje jako celek a tak je „uznané“ (významově dovršené). Je vztahem dvou sebevědomí mající tři části: 1. Uznání jednoho sebevědomí druhým (neuznaným, uznávajícím) (panství a rabství), 2. Uznání druhého sebevědomí prvním, 3. Celek jakožto „duch“ (rozum).

Tento stručný přehled nejdůležitějších filosofických přístupů snad naznačil, v čem spočívá přelom počínající filosofií Sorena Kierkegaarda.⁶⁵ Hegelovo dílo představuje nejdokonalejší stavbu vystavěnou na základě představy člověka jako bytosti, jejíž podstata je neoddelitelně spojená se sférou animality, z níž člověk jakožto druh pochází. Člověk je „rozumný

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

živočich⁶⁶ a jako takový je s ostatními živočichy bytostně spjat. Tato základní představa odsunuje do pozadí rozlišení člověk/jedinec – člověk/druh a tím každému jednotlivému člověku jakoby přiděluje místo, které je nezměnitelné a nepřekonatelné. Člověku/jedinci je obecně nadřazena také idea vývoje ve smyslu vývoje společnosti, světa a absolutna. Člověk/jedinec je jakoby „rozpuštěn“ v celkovosti a nejen že z ní v rámci uvedených myšlenkových systémů nemůže „vykročit“, ale navíc toho ani sám o sobě není schopen, neboť nemá k dispozici potřebné myšlenkové postupy, které by ho vedly po cestě úplného sebeuvědomění. Prostředkem k tomu je především uvědomění si neustálé přítomnosti úzkosti, na kterou ukázal až Kierkegaard. Klíčovým motivem, na kterém můžeme vidět to, že uvedené přístupy dostatečně nepostihovali individualitu jako takovou, je rozlišování (respektive nerozlišování) mezi strachem a úzkostí. Teprve Kierkegaard ve svém díle poprvé odlišuje strach jako předmětný vztah k nějakému jsoucnu (strach je vždy „z něčeho“) od úzkosti, která je pro něj „bezpředmětná“, neboť zjevuje a dává pocítit „Nic“.

- 1 – Aristoteles; *Metafyzika* 1003a20-25.
- 2 – Aristoteles; *Metafyzika* 980a21: „Všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po věděni (*to eidenai*).“
- 3 – Aristoteles; *Metafyzika* 1069a31-35.
- 4 – Aristoteles; *Metafyzika* 1069b33-34.
- 5 – Aristoteles; *Metafyzika* 1070b21-22.
- 6 – Aristoteles; *Metafyzika* 1071b8-13.
- 7 – Aristoteles; *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Rezek, Praha 2003, poznámka A. Kříže k 1072a27.
- 8 – Viz. pozn. 7, poznámka A. Kříže k 1072b4.
- 9 – Aristotelés; *O duši*, přel. A. Kříž, Rezek, Praha 1995.
- 10 – viz. výše na této straně.
- 11 – Aristotelés; *O duši*, 412a23-24.
- 12 – Viz. pozn. 9, poznámka A. Kříže k 412a5.
- 13 – Viz. pozn. 9, poznámka A. Kříže k 413a8.
- 14 – Aristotelés; *O duši*, 413a25+413a35.
- 15 – Viz. výše na této straně.
- 16 – Platón; *Faidros* I, 246c.
- 17 – Platón; *Faidros* I, 246b.
- 18 – Aristotelés; *Rétorika* 1382a22-23.
- 19 – Aristotelés; *Rétorika* 1382a26-27.
- 20 – Aristotelés; *Rétorika* 1382a28-29.
- 21 – „... abychom měli strach, je třeba, aby tu byla ještě nějaká naděje na záchranu toho, o co jsme v úzkostech.“ (Aristotelés; *Rétorika* 1383a6-7).
- 22 – Aristotelés; *Etika Nikomachova* 1115a6-7.
- 23 – Aristotelés; *Etika Nikomachova* 1115a11.
- 24 – René Descartes; *Meditace o první filosofii*, OIKOYMENH, Praha 2001. (VI. meditace: *O existenci materiálních věcí a o reálné odlišnosti mysli od těla*)
- 25 – René Descartes; *Vášeň duše*, Mladá fronta, Praha 2002.
- 26 – *ibid.*
- 27 – „... vjemy, pocity nebo také hnutí duše, které vztahujeme především k ní a které jsou zapříčiněny, udržovány a posilovány určitým pohybem duchů.“ (viz. René Descartes; *Vášeň duše*, Mladá fronta, Praha 2002, str. 50, článek 27)
- 28 – Viz. pozn. 25, str. 56, článek 36.
- 29 – Viz. pozn. 25, str. 58, článek 40.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

- 30 – „... logika a Bůh jsou v hlubokém podstatném vztahu; Bůh pak se stává vlastním klíčem k světu. Duch nemá původně svět, nýbrž „ideje“; teprve pravdivost Boží otvírá jistotu světa, který nám „ideje“ představují.“ (viz. René Descartes; *Rozprava o metodě*, nakladatelství Svoboda, Praha 1992, str. 66-67)
- 31 – „... neboť co se týče rozumu nebo zdravého smyslu, protože je jedinou věcí, činící nás lidmi a odlišující nás od zvířat, věřím, že je celý v jednom každém, a budu sdílet v této věci obecné mínění filosofů, kteří praví, že větší nebo menší míra je toliko v nahodilých přivlastcích, a nikoli ve formách čili v přirozenostech individuí téhož druhu.“ (viz. René Descartes; *Rozprava o metodě*, nakladatelství Svoboda, Praha 1992, str. 3)
- 32 – René Descartes; *Pravidla pro vedení rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2000.
- 33 – Viz. pozn. 24.
- 34 – René Descartes; *Rozprava o metodě*, nakladatelství Svoboda, Praha 1992.
- 35 – Augustin; *Vyznání*, přeložil Mikuláš Levý, páté vydání v nakladatelství Kalich, Praha 2006.
- 36 – ibid. Hlava VII., str. 310-311.
- 37 – ibid. Hlava VIII., str. 311.
- 38 – ibid. Hlava XII., str. 319.
- 39 – ibid. Hlava XIV., str. 322.
- 40 – ibid. Hlava XVI., str. 324.
- 41 – ibid. Hlava XVII., str. 327-328.
- 42 – „*Neboť jako mé tělo žije z duše mé, tak má duše žije z Tebe.*“ (Viz. pozn. 35, Hlava XX., str. 331.)
- 43 – Viz. pozn. 24, (str. 39).
- 44 – Viz. pozn. 24, (str. 41).
- 45 – Viz. pozn. 24, (str. 43).
- 46 – Viz. Thomas Hobbes, *Námítky k úvahám o první filosofii René Descarta (K druhé úvaze: o přirozenosti lidské mysli)* (in. Th. Hobbes, *Výbor z díla*, Praha 1988, překlad V. Balík).
- 47 – Viz. pozn. 24, (str. 67).
- 48 – Viz. pozn. 24, (str. 79).
- 49 – Viz. pozn. 24, (str. 113).
- 50 – Benedikt Spinoza, *Etika vyložená geometrickým způsobem*, (část 2, tvrzení 7)
- 51 – ibid. (část 2, tvrzení 13)
- 52 – ibid. (část 3, definice 3)
- 53 – „*Jednání mysli mají svůj původ v adekvátních idejích, její trpné stavy závisí jen na neadekvátních idejích.*“ (Benedikt Spinoza, *Etika vyložená geometrickým způsobem*, část 3, tvrzení 3).
- 54 – ibid.
- 55 – Benedikt Spinoza, *Etika vyložená geometrickým způsobem*, (část 3, tvrzení 11)
- 56 – ibid. (část 3, Definice afektů, definice 13)
- 57 – ibid. (část 3, Definice afektů, definice 15)
- 58 – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha*, nakladatelství ČSAV, 1960. (str. 154-161)
- 59 – ibid. (str. 158)
- 60 – ibid. (str. 159)
- 61 – ibid. (str. 502-3, poznámka 14)
- 62 – ibid. kapitoly A. Vědomí a B. Sebevědomí.
- 63 – ibid. kapitola (BB) Duch.
- 64 – ibid. kapitoly (CC) Náboženství a (DD) Absolutní vědění.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

65 – Za počátek nového druhu filosofování lze považovat rovněž o něco pozdějšího Friedricha Nietzscheho.

66 – Viz. str. 3.

Myšlení Sörena Kierkegaarda

Sören Kierkegaard se ve svém díle snaží vyrovnat jednak s ideou descartovského racionalismu a hegelovské „spekulace“ a rovněž s výzvou křesťanství. Racionalismu vytýká obecnost, která neříká nic člověku řešícímu svůj život. Hegelově systematickosti snahu o ovládnutí křesťanství jeho vyložení jakožto součásti „nadsvětové“ základní logiky. Striktně odlišuje filosofii od křesťanství – „skokem do víry“ musí dokonce člověk rozum suspendovat, musí ho překonat. Rozvinutím úvah o jedinečnosti každé jednotlivé lidské existence stojí na počátku směru nazývaného existencialismus.

Základním naladěním celé filosofie je podle Kierkegaarda údiv. Klade otázku „Co to vlastně znamená, že něco jest?“ jako tu, která není v zajetí údivu. Určuje čtyři způsoby existence: 1. Jednotlivé věci se vyznačují *nedokonalou existencí*, nedokonalou proto, že bytí a myšlení v ní nejsou v jednotě. 2. Existence ideje, rodového pojmu je *dokonalá, úplná existence*, neboť je zde bytí v identitě s myšlením. 3. Zvláštním způsobem existence je ta, kterou je *Bůh*. Je to způsob, jak je jiné. 4. *Existence jedince* – Specifický význam, ve kterém je sice každý, ale specificky každý sám tehdy, když zohledňuje svět. Čtvrtý způsob existence (existence jedince) má prioritu v tom, že pouze na jeho půdě je možná diferenciací jednotlivostí, abstrakt a Boha (ostatních tří druhů existence). Existence jedince se tak vyznačuje jiným druhem transcendence. Tyto čtyři způsoby existence jsou také čtyřmi způsoby toho, jak se nám dávají jsoucna nebo nejsoucna. (způsoby naléhání jsoucna) Největší slabinou předchozí filosofické tradice bylo podle Kierkegaarda zaměňování jedince za subjekt a tak i různých statusů existence. Pouze v bytí jedince se může konstituovat smysl ostatních jsoucna. Problém bytí abstrakt a bytí Boha je proto ve skutečnosti problém vnitřní struktury jedince (subjektivita, niternost). Subjektivita je imanence, která je transcendencí – *transcendence v imanenci*.

Kierkegaard se nepokládal za filosofa, jelikož v jeho době byla filosofie spekulativní filosofií Hegelovou. Vůči ní se vymezuje stejně jako vůči spekulativní teologii. Zrůdná pro něho byla snaha o spojení Hegelova systému s křesťanskou zvěstí, která by se tím nepřijatelně redukovala, ne-li překroutila. Proti učitelům (Hegelovi) se snaží postavit nový počátek filosofování, které by se nezabývalo pouze obecným systémem, ale skutečnou problematičností člověka. Proto napadá předpoklady systému, předpoklady racionalistického myšlení vůbec.

Hegel chce vypovídat o celku světa, podává universální vědu o všem. Jeho svět je rozumně uspořádaný celek, jehož základem je jeho duchovní povaha. Sebevědomí člověka žijícího v tomto světě se vyznačuje tím, že hledá pravdu o sobě samém, neboli aby to, čím je pro sebe, bylo skutečně to, jak je o sobě. Přitom za vším děním, za vší aktivitou na světě je dialektickými kroky stále se rozvíjející *Duch*.

Kierkegaard ukazuje, že nevědomým předpokladem racionalismu (i celé tradice filosofování) je domněnka, že myšlení a bytí je totéž, že myšlení má realitu. Z toho plynou nezpochybňované, ale problematičké závěry:

1) Když něco nedokážeme myslet, jako by to nebylo. Myšlení je nástrojem odkrývání pravdivého vědění a jeho nástrojem je *abstrakce*, odmítající jedinečné.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

2) Na rozum se nahlíží nejen jako na kontemplaci, ale i jako na působení. Rozumu se přiznává schopnost aktivní činnosti. Rozum způsobuje, že se člověk stává člověkem, a sám se určuje jako snahu prosadit sám sebe ve všem.

3) Bytí je pouze *myslitelné bytí*. Zajímá nás jen to, co dokážeme myslet. Rozhodující je *esence (podstata)* – trvající určení, které má odstranit jedinečnost člověka jakožto jedince. Každý člověk je nadále jen rozumovou bytostí. *Konkrétní* je diskvalifikováno ve prospěch *obecného*.

V Descartesově větě „(Ego) *cogito, ergo (ego) sum.*“ („Myslím, tedy jsem.“) se „ego“ vynechává. Ve skutečnosti by se tedy měla překládat „Myslím, tedy jsem myslící.“ Vědění „jsem teď a tady“ má nepochybnou platnost, problematické je ovšem spojení s myšlením. Racionalismus neřeší časový rozměr („Budu i zítra?“) – zůstává problém „teď jsem, ale co když nebudu.“

Je proto třeba rehabilitovat konkrétní, jedinečné, proměnlivé. Být jednotlivým člověkem znamená v racionalismu nebýt vůbec nic. „Mysli rozumově obecně a budeš celým lidstvem!“ – to je příkaz racionalismu. Každý systém je nejistý, protože vše je proměnlivé (mění se) a racionalistické abstrahování od proměnlivosti a jedinečnosti je nesprávné. Proměňuje se i „já“, které se každým pojmenováním přesouvá do pole obecnosti. Nikdy proto nemohu přesně zachytit co konkrétně jsem jako jedinec, přesto však je mé „jsem“ jisté; aniž bych byl schopen vydat svou esenci.

Kierkegaardovým hlavním tématem je proto já, jakožto *mé konkrétní já*, ke kterému nelze podat *esenciální určení*, ale *vztahové určení* (jak se k sobě vztahuji). „Jak mi je“ vím pouze já a žádná věda to vědět nemůže. Kierkegaardův *duch* znamená být dán sám sobě afektivně. Toho, že jsem konkrétní člověk, si nejde nevšimnout v náladě *úzkosti*. Úzkost je tak *zpřístupňující zkušeností* jak se sebou samým, tak i se svým zdůvodňujícím základem (Bohem). Dochází zde k odlišení *was-sein* („co-bytí“, esence) a *das-sein* („že-bytí“, existence). Tím, že se v racionalismu vztahujeme ke světu vždy rozumem, se otázka po tomto vztahování samotném („Jak se vztahujeme?“) vůbec neřeší.

Člověk je tedy primárně jedinec, jednotlivec, z čehož plyne jeho vždy nutná osamocенost. Důležitá je žitá, osobní zkušenost jednotlivého člověka; jeho *medium existence* – oblast mezi póly „absolutně být“ (racionalismus) a „absolutně nebýt“. Do tohoto prostoru se vztahuje *interes, zájem* o sebe sama. V existenci není žádná jednota „myšlení = bytí“; lidská existence obsahuje ideu, ale není ideální existencí.

V Kierkegaardově schématu vývoje jedince lze přesto vidět inspiraci Hegelovým dialektickým pohybem. Jeho *dialektika jednotlivce* obsahuje hegelovskou figuru vývoje přes jednotlivá stádia. *Fáze 1. estetická, 2. etická a 3. religiózní* vyznačují *niterný pohyb* (vývoj) jedince. Výchozím bodem je „*spící duch*“ – stav, ve kterém vůbec nevím o svém „já“, a ve kterém se ještě neobjevil problém, že člověk existuje. (netematická existence). V tomto estetickém vztahu k věcem mne „zajímá“ (ve smyslu pohlcuje) to, co vidím (vnímám); jde o stav charakterizovaný *jednotou s věcmi*, od kterých člověk nemá odstup. Tento stav (*absolutní vztah k věcem*), ve kterém není rozdíl mezi vnějším a niterným, je v celé tradici filosofie odsuzovaná základní pozicí člověka („přežívání“), k níž patří *nevinost* a *nevědomost* (pozice Adama v ráji).

Tento estetický vztah k věcem, neboli jednota s nimi (netematizovaná jistota), ovšem obsahuje trhliny. Srozumitelnost se světem je obsažná – Svět je souborem věcí, které jsou mi k užítku. Do takového postoje ke světu jsme přiváděni výchovou – Člověk je do světa uváděn jinými („tlakem tradice“, „setrvačností“). V takovém postoji ke světu mu jsme schopni povrchně rozumět – je to *světскost*, ke které patří *nevědomost*, *nevinost* a zároveň klid a mír. Takový svět poskytuje oporu, bez níž bychom padali do propasti prázdnoty. Věci člověka v takovém stavu nemohou překvapit. Překvapivé může být pouze něco, co má charakter bezpředmětnosti, a taková je *nálada*. Potřebnou smysluplnost světa člověk udržuje prostým

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

myšlením, substancializací, ustalováním, zvěčňováním, na jejichž základě svět není srozumitelný jako proměna, ale jako setrvávání a trvání. K substančnímu nazírání světa jsme předurčeni i jazykem (podstatná jména) a na jeho základě je nám dán i vztah k sobě samému. Vnímáme „já“ jako stále přetrvávající „psychofyzickou jednotu“ (substancializování sebe sama). Člověk tak nejen neví, čím je, ale ani neví, že to neví; pouze existuje, „žije“ („přežívá“).

Hovořit o jedinečnosti je nemožné, protože řeč jsou obecné pojmy; myšlení je médiem obecnosti, a obecný člověk je bezvýznamný. Trhliny jednotného srozumitelného světa spočívají ve skutečnosti *vzniku a zániku*, které jsou jeho bytostnou součástí, ale jelikož otrásají běžným lidským světem, snaží se je člověk suspendovat na pouhé přechody mezi stavy. Prostý svět obsahuje nepředmětné póly *věčnosti* („naprostého bytí“) a *vzniku a zániku* („naprostého nebytí“), jakožto netematickou, v pozadí stojící horizontalitu, mez naprosto plného a naprosto nicotného. Tento horizont si člověk musí uvědomit, ale k tomu nestačí jen prostá reflexe, nýbrž jakési překročení řeči, *suspendování řeči*, a to v *úzkosti*.

Úzkost se rodí z *nicoty* („Nebýt“), která v lidském životě skrytě vždy byla. Strach je pouze předmětný; patří do běžného světa předmětnosti (Strach je vždy „z něčeho“). V úzkosti se naproti tomu hroutí každodenní jistota; svět nefunguje. Je to niterný pocit, kdy je člověku „divně“. Věci se stávají jinými, najednou je nevnímám jen po způsobu „co je to“, ale i po způsobu „jak to vnímám“. Tuto úzkost, kterou si nemohu přivodit vlastní vůlí – jde o mne postihující *cizí moc* -, je třeba prohloubit a tím dát vzniknout něčemu dalšímu. Jsem naladěn na strunu sebe samotného a dochází k uvědomění jiné skutečnosti onoho „mi“ (v „Je „mi“ divně“).

Má dojít k *reflexi úzkosti*, která však není rozumová a každému se nestane. Dospět sám k sobě, přijmout to, jak se to se mnou má, znamená 1. zahlédnutí možnosti vlastního nebytí a 2. zrození možnosti vůbec něco být („Co když mohu něco být“). To je *rozevření pole bytostné existence* – vstup negativity (moci nebýt). V úzkosti se tak ukazuje jak člověku na sobě záleží – Jsem nic nebo něco? Jak mohu být ve vztahu k Bohu, když mne třeba vůbec neřeší? Vztahuji se k sobě, který nemusí být, vztahuji se k vlastní nicotnosti, ale zároveň k možnosti naplnění, k *věčnosti*, k *nekonečnosti*, k možnosti, že něco jsem. Takové vztahování je *Duchem* – Když se vztahuji ke vztahu, k sobě jako k *syntéze protikladů*, jako k *vztahu protikladů*, to teprve jsem „já“ – *Duch*.

Rozumím-li sobě substančně (estetický vztah), jako věci mezi jinými věcmi, neumožňuje mi to nějak „ustát“ vlastní existenci. Vědecký svět, jakožto pouhá neustálá změna mezi stavy, neřeší zásadní problém toho, že jedinec nebude! existovat. Podle Hegela člověk sám sobě nakonec rozumí tak, že je konkrétní (odlišný od přírody) a současně trvá (sebevědomí). Problémem je, jak mohu trvat a současně trvat jako jedinec v pomíjení. Každá filosofie identity musí řešit problém časovosti. V úzkosti se člověk obrací od věcí k sobě („Je mi divně“) a ukazuje se v ní *předreflexivní duch* („dotek nicoty“), který je normálně zakryt běžným přežíváním. Ozvání se ducha v úzkosti je *probuzení ducha* – uvědomění si, že já nejsem ten, kdo se vztahuje k věcem, ale ten původně se vztahující k sobě (sebevztah).

Já se nahlížím jako stojící v *médiu existence* – mezi dvěma neslučitelnými póly obecnosti (nekonečnosti) a jednotlivosti (konečnosti) (pod nutností přírodních zákonů). *Vztahuji se ke vztahu nesouměřitelností* a tento *původní sebevztah je Duch*. Sám sebe odkrývám jako možnosti – To je původ *svobody* – Člověk „může“ volit, ale tato svoboda je ještě uzavřená sama v sobě, protože toto „moci“ naléhá jako ono „úzkostnění“. V trojčlenné dialektice nutnost – svoboda – možnost a jednotlivé – konkrétní – obecné znovu vidíme Kierkegaardovu inspiraci Hegelem. Svoboda je jako možnost vždy zajata nutností – Rozhoduji se pro svou nekonečnost, ale současně musím udržet spojení se svou konečností (nutnost být v *médiu existence*). Celá filosofická tradice umísťovala člověka pouze do pólu nekonečnosti, což z něj ale dělalo abstraktum.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Problémem tak je, jak mohu vůči času být stejný a jako mohu v čase uvažovat o své věčnosti. Pro Kierkegaardra nepřijatelné je pojetí Hegelovo, který problém pojímal v dimenzi logických kategorií. Přechod v radikálním smyslu se tak totiž vytrácí, protože je radikálně *historický*. Běžné pojmání času jakožto abstraktně-prostorové minulosti a pole přítomnosti (Husserl) se láme v úzkosti, kdy se prohlubuje (vyzdvihuje) prožívaná přítomnost naplněná obsahem, minulost „nicotní“, a budoucnost je to, o co jde. Běžně neuvědomované (neprožívané) dimenze času se zvyrazňují když činíme *rozhodnutí*. Čas se „zastaví“ a samotný moment rozhodnutí je „mimočasový“, je ve vztahu k věčnému. Prvním způsobem, jak se odráží věčnost do času je tedy *okamžik*. V okamžiku se děje zastavení času – spojení s věčností, a člověk se vztahuje k syntéze času a věčnosti (vztahuje se ke vztahu) – má vztah k věčnosti i k času a stojí mezi nimi. Okamžik je syntézou věčnosti a časnosti.

Problém času jakožto „neustálosti (trvání) pomíjení (uplývání)“ je ve filosofii tradiční. Skutečně myšlený čas je uplývání – Nemůžeme najít pevný bod, ze kterého bychom definovali minulost, budoucnost, přítomnost. Čas by mohlo zastavit pouze neproměnlivé (neměnné) hledisko – Pouze věčnost (Platónské ideje) rozevívá čas do dimenzí. Věčnost není abstraktní čas – Věčné je to, co trvá, co má podstatu, co je naplněné. Dotykem času a věčnosti je úzkostný okamžik – Úzkost zakoušíme jako okamžik. V okamžiku úzkosti je člověk „zmražen“ – ohlašuje se ono „navždy“. Tím, že se snažím realizovat svou věčnost, se stavím „doprostřed“ poměru čas – věčnost. Zakouším 1. vlastní neproblematickou časovou danost, 2. úzkost („Třeba už nikdy nebudu.“) a 3. pozitivní ohled věčnosti („Třeba budu věčně.“). Póly věčnosti a nicoty se navíc zájmem o vlastní situaci neustále vzdalují a člověk padá do propasti. Lidský život má být prohlubováním zkušenosti se sebou, na druhou stranu je tento sestup do vlastního nitra – *imanence* – nikdy nekončícím pádem do propasti. V tom tkví tragika Kierkegaardovy filosofie.

Největší výzvou je ovšem Kierkegaardovi křesťanství. Jak mohu mít vztah k věčnému Bohu, když jsem časný, hříšný, a navíc se vztahuji pouze ke své představě Boha (estetický vztah k Bohu)? Člověk musí cestou imanence dojít na hranici existenciální situace – obětovat rozum – a pak je možný skutečný vztah k Bohu. *Víra* může nastoupit až tam, kde je obětován rozum. Člověk se totiž má vztahovat k Bohu (vírou) jakožto ke konkrétní historické bytosti (Kristu člověku) a současně věčnému, což je z hlediska rozumu paradox.

Křesťanství se má stát příležitostí pro věčnou blaženost. Člověk hledající jistotu (jistotu blaženosti), ji nemůže nalézt na rovině rozumu, ale může nalézt víru. Odlišeny jsou 4 roviny křesťanství: 1. Každodennost („Byl jsem pokřtěn.“, „Chodím do kostela.“) – Otázka mé vlastní blaženosti není nastolena; 2. Etická rovina (Hegelova spekulativní teologie) – Převedení křesťanství do média obecnosti (Člověk je pouze „kolečkem“ ve velkém koloběhu); 3. Religiózní rovina 1 – Důležitý je můj osobní vztah k Bohu (ne chození do kostela); 4. Religiózní rovina 2 – Paradoxní (absurdní) křesťanství – To, že se nekonečný, absolutní Bůh narodil jako člověk, je základní paradox křesťanství, nevysvětlitelný rozumem, jak se o to pokouší teologie. Je proto třeba dovést rozum na jeho mez uvědoměním si všech argumentů – uvědoměním si hranic rozumu. Teprve po tomto překonání rozumu může být křesťanství příležitostí.

Když se i toto podaří, jsme na prahu „skoku do víry“, který je „věčným okamžikem“, a kdy víra znamená vzdání se sebe sama, „odhodlání se“ (riziko, risk, sázka – jde jen o možnost). Skokem do víry člověk přestává být tím, kým byl dosud. Musí jít o naprosto vědomý krok (bez jakéhokoli alibi) opuštění sebe sama skokem do možnosti! věčné blaženosti (skok do neznáma), přičemž správnost tohoto rozhodnutí rozhodne až smrt. Tento skok sebou nese 1. Změnu poměru k sobě samému – Člověk se dostává mimo rovinu pravdy („Já je nepravdou.“), uvědomuje si, že je hříšníkem od narození (dědičný hřích)¹ a uvědoměním a absolutním přijetím tohoto paradoxu se jakoby rodí podruhé. Cítit se hříšníkem znamená nedělat si na nic nároky (natož na vztah k Bohu). 2. Přes vědomí své hříšnosti však nesmím

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

rezignovat (znovu paradox). Nic nezmůžu, ale musím usilovat, protože „Pro Boha je všechno možné.“. Jde tedy o naprostý vztah k absolutnu skrze událost křesťanství, čímž *se z imanence stává vztah transcendence*.

Ve spise *Nemoc k smrti*² tematizuje Kierkegaard úzkost jako zoufalství. Vysvětluje, že zoufalství není nemoc, protože nepřítomnost nemoci znamená automaticky zdraví. Zoufalství však nemůže pouze chybět, nemůže pouze nebýt tak jako nemoc, protože chybění zoufalství je také zoufalství. Dalším rozdílem mezi nemocí a zoufalstvím je jakýsi jiný typ časové příčinnosti. Nemoc má příčinu danou v jistém pevném bodě v čase. Nejčastěji stojí na počátku nemoci, nebo jí předchází. Zoufalství si naproti tomu svou příčinu neustále zpřítomňuje, nese v přítomnosti. A to proto, že se stále vztahuje k možnosti, k možnosti nezoufat si. V zoufalství je tak přítomnost bezobsažná a prázdná, neboť vyvstává z věčnosti a neobsahuje tak minulost, odkazy k minulosti, ani budoucnost, jak je to obvyklé ve stavu „nezoufání“. Nemoc k smrti má pak dvojitý význam. Jednak ten, který vidíme na první pohled, totiž negativní stav člověka končící smrtí. Ve druhém smyslu je pak „nemoc“ vnímána jako „nemožnost“, nemoc k smrti tedy jako nemoci umřít. Na tuto stránku věci však nelze pohlížet jako na něco pozitivního, protože se tím nemyslí, že by člověk stále žil, ale naopak to, že v zoufalství člověku chybí i ta poslední naděje, naděje že zemře. Tato neukončenost je tedy další stránkou zoufalství, která ho činí skutečným zoufalstvím. Vidíme na ní znovu, jak je zoufalství úzce spjato s věčností.

Dalším momentem je rozpornost situace zoufalého člověka. Ta spočívá v jeho snaze zbavit se sebe sama a stát se někým jiným. Tím by se tento člověk svého zoufalství zbavil. Na druhé straně si však zoufá, aby zůstal sám sebou. Jeho stav tedy pramení i z této neřešitelné situace. Zoufalství nikdy nemůže mé já zcela ovládnout a zničit, protože to by představovalo naději konce. Druhý důvod je ten, že já i zoufalství jsou pevně spojeny s věčností. Možnost i nutnost zoufat si totiž vychází z věčnosti v člověku. A zoufalství by naopak neexistovalo, kdyby v člověku nebyla věčnost přítomna. Tato věčnost vyplývá z oné neuvěřitelné věci, že člověk „má já“, že si uvědomuje sebe sama, svou existenci. Zoufalství je tak univerzální, že neexistuje ani jediný člověk, který by si nezoufal. Zoufalý by nebyl pouze takový člověk, který by cele a úplně přijal křesťanství. To tak nabízí člověku jedinou možnou odpověď.

Běžná představa zoufalství ho chápe jako jeden z řady možných lidských pocitů. Tedy jako něco, co být může a nemusí. Pokud člověka náhodou takový pocit přepadne, pak když se hodně snaží, dokáže se „z něj“ dostat. To je ale možné pouze přijetím pocitu jiného. Člověk se totiž zbavuje nějakého pocitu pouze přechodem k jinému, protože vždy nějaký pocit má, nebo možná lépe řečeno „pocit má jeho“. Člověk je vždy nějak naladěn. Naše zoufalství ovšem není pocitem tohoto typu. Z předchozího víme, že je daleko základnější. Nelze se ho zbavit tak jednoduše jako běžného pocitu, protože to, že nejsme zoufalí, neznámá, že v nás zoufalství není přítomno, nýbrž pouze to, že si ho neuvědomujeme.

K znalosti toho, zda člověk je nebo není skutečně nemocen, nemůže nikdy stačit jakékoli přesvědčení daného člověka, ale vždy pouze určení lékaře. Stejně tak člověk sám o sobě nikdy neví, zda je zoufalý nebo ne. Vliv na to, jak již víme, nemají žádné jeho pocity zoufalství nebo čehokoli jiného. Nemoc je vždy časově omezená. To znamená, že v minulosti proběhlo období, kdy člověk nemocný nebyl, a v budoucnosti přijde okamžik, kdy člověk nemocný nebude – ať už bude tímto okamžikem uzdravení nebo smrt. Zoufalství má zcela jinou povahu. Je nadčasové, protože má onen zvláštní vztah k věčnosti, podíl na věčnosti. Ukáže-li se tedy, že člověk je zoufalý, pak je tím dáno, že byl tento člověk zoufalý vždy.

Je-li člověk tvor duchovní, pak součástí takového určení je i jeho neustálý kritický stav, jelikož nemůžeme nikdy určit jeho duchovní stav jako zdraví. Zoufalství znamená, že si člověk není vědom toho, že je určen jakožto duch. Popíráním zoufalství se ho nikdy nemůžeme zbavit. Toto „zbavení se“ zoufalství závisí na uvědomění si jeho rozsahu a dosahu a jeho plném přijetí. Člověk není člověkem, dokud si neuvědomí, že je duch, že jeho já je určeno vztahem k věčnosti a tedy k Bohu, že jeho já je nejzákladnějším způsobem dáno tím,

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

že je spojeno s Bohem. Toto spojení s Bohem a věčností si člověk uvědomuje až v zoufalství. Z pohledu věčnosti je tedy nejdůležitější, zda člověk když žije v zoufalství, si to uvědomuje, neboli zda je člověkem nebo není.

Co se týče Hegela stojí tedy Kierkegaard ve zvláštní pozici. Celým svým myšlením se staví proti jeho pozici obecnosti a univerzálnosti, na druhou stranu přijímá a užívá celé jeho metodologické pojmosloví a způsob uvažování ve formě dialektické metody. Toto spojení pak přináší cosi, co lze nazvat „karikaturou Hegela“.

1 – Viz. následující kapitola.

2 – Sören Kierkegaard; *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti.*, 1.vyd. - Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

Rozbor Pojetí úzkosti

Nejpodrobněji se Kierkegaard úzkosti věnuje ve spojení s objasňováním problematiky dědičného hříchu. V základu náležitého chápání dědičného hříchu je rozpor, neboť spojení těchto dvou slov je nesmyslné. „Dědičný“ je určením přírody, zatímco „hřích“ je kategorií jedince. Poznání toho, co je podstatou hříchu, nemůže dosáhnout žádná věda. Psychologie zkoumá skutečnou možnost hříchu, dogmatika vysvětluje dědičný hřích neboli ideální možnost hříchu. Etika vycházející z řeckého antického myšlení („První etika“) chápe člověka jako rozvzpomínajícího se do metafyzické reality a chce vnést idealitu do skutečnosti. Je to etika zákona, která pouze požaduje, soudí a trestá. Podstaty hříchu se dotýká pouze křesťanská etika („Druhá etika“), která vychází z dogmatiky, člověk je pro ni hříšníkem a jeho hřích je zlomem v jeho harmonickém vývoji, přinášejícím to, že se již nelze rozvzpomenout do metafyzické reality. To, co bylo pro „První etiku“ neznalostí či slabostí, je pro „Druhou etiku“ hříchem, a podmínkou překonání tohoto nedostatku již není obnova původního souladu světa ideálního a skutečného, ale nový počátek. Člověk jedinec je hříšníkem a veškeré požadavky směřují na něj jako na jedince. Nejde o tvoření ideálních požadavků, ale o zachycení vědomí skutečnosti hříchu.¹

Žádná z tradičních křesťanských systematických teologií však nevysvětluje existenci a podstatu dědičného hříchu náležitě. Důvodem je to, že chápou Adama a jeho prvotní hřích jako stojící mimo veškerý další lidský druh. Přitom je nutné chápat Adamův hřích na kvalitativně stejné úrovni jako hřích každého dalšího člověka. Tradiční teologie totiž nezahledly ten lidský paradox, že je každý člověk jedincem i celým druhem tak, že se oba tyto ohledy na sobě vzájemně podílejí. Kdykoli je tedy Adam chápán jako z hlediska lidstva výjimečný, nemůže být správně porozuměno hříchu ani člověku jako takovému.²

Rozdíl mezi Adamovým prvním hříchem a prvním hříchem každého jiného člověka chápaly tradiční teologické koncepce tak, že zatímco hřích Adamův stanovuje hříšnost jako následek, jiný první hřích předpokládá hříšnost jako stav. Takový náhled však Adama od lidského druhu odděluje, a jakožto počátek ho staví vně či mimo tento lidský druh.³ To je ovšem nepřijatelné, neboť původ či počátek lidského druhu musí být jeho součástí. Platí sice věta, že „Skrze první hřích přišel hřích na svět“, je ji však třeba chápat tak, že se nejedná pouze o hřích Adamův, ale o první hřích kteréhokoli (každého) následujícího člověka-jedince, jelikož neexistuje kvalitativní rozdíl mezi hříchem Adamovým a hříchem jakéhokoli dalšího člověka-jedince.⁴ Z takového chápání vyplývá zcela odlišný tlak na jedincovo jednání. Ten se již ani sám před sebou nemůže vymlouvat na to, že na něm lidská hříšnost v jistém smyslu nezávisí. Je to naopak on sám a jedině on sám, který vnáší hřích do světa. Naladění, které je následkem tohoto uvědomění, je úzkost z vlastní odpovědnosti a současně slabosti. Součástí tohoto pojetí Adamova prvního hříchu je nicméně nemožnost jeho úplného rozumového objasnění a přijetí.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Z věty „Skrze první hřích přišel hřích na svět“ totiž plyne, že hřích předpokládá sám sebe; přichází na svět tak, že sám fakt, že existuje, ho předpokládá, neboť jinak by to nebyl hřích. Skokem či „náhle“ tak na svět vstupuje nejen hřích, ale současně i jemu odpovídající kvalita či „stupeň existence“, který je zase zpětně předpokládán samotnou skutečností skoku jako takového. To však, jak již jsme řekli, pochopit nelze, a jde o mýtus, kterému se musí věřit.⁵

Dále se Kierkegaard vymezuje rovněž vůči pojetí nevinosti jak ho chápe Hegelova filosofie, pro kterou je nevinost (jakožto stav, ve kterém není rozdíl mezi dobrem a zlem) bezprostředností. V souladu s pro hegelianismus typickým motivem „tvořivého pohybu“ člověk v tomto stavu bezprostřednosti nesmí zůstat, musí ho překonat či postoupit za něj, přičemž toto překonávání je Duchem.⁶ Podle Kierkegaarda je však Hegelův pojem bezprostřednosti prázdný, bezprostřednost nikdy neexistovala, a proto je ve své samozřejmosti bezobsažná rovněž myšlenka, že bezprostřednost musí být zrušena. Obrovská závažnost jednání každého člověka-jedince nesmí být redukována jakoukoli celkovou obecnou teorií o lidství. Každý člověk se provinuje neboli ztrácí nevinost stejným způsobem, a tedy se stejnou závažností důsledků, jako se provinil a tedy ztratil nevinost Adam. To plyne již ze vzájemné provázanosti pojmů provinění a nevinosti, které by jeden bez druhého nebyli tím, čím jsou. Nevinost může být ztracena pouze proviněním, a k provinění se již nelze vztahovat ve smyslu sebevíce zaujatého a přitom nezúčastněného diváka.⁷ Na rozdíl od bezprostřednosti nevinost nemusí být zrušena ve smyslu svého základního pojmu, své kvality. Spíše je to tak, že se stává existující („vstupuje do existence“) jako taková, jaká byla před svým zrušením, až jako výsledek tohoto zrušení. Nevinost je kvalita, je stavem, je právě tím, co je vymazáno transcencí. Tedy nikoli bezprostřednost, ale nevinost je dle Kierkegaarda překračována transcencí.⁸ V historii lidského druhu lze vymezit hříšnost kvantitativně, tedy ve formě neustálého navyšování jejího „množství“, to je však striktně odděleno od přesvědčení, že nevinost je vždy ztracena kvalitativním skokem jedince.

Kvalitativní skok je právě ten moment, který je nepostižitelný jakoukoli vědou, protože je čistě niternou záležitostí každého člověka-jedince, a tím se vymyká všem zobecněním. Zcela vyjádřen nemůže být ani na půdě psychologie, která je jinak právě vědou, snažící se mimo jiné o vysvětlení lidské hříšnosti. Aby však toto její vysvětlení neztratilo smysl, nesmí se pokoušet o objasnění kvalitativního skoku, kterým teprve vzniká vina.

Nevinost není bezprostředností, ale nevědomostí. V tomto stavu není o co usilovat, a důležité tak je, že kromě míru a klidu, je zde přítomné i „*nic*“. Dostáváme se tak do bodu, ze kterého Kierkegaard poprvé tematizuje úzkost jako takovou. Právě „*nic*“ totiž vyvolává úzkost, která je tedy s člověkem neoddělitelně srostlá a prvotnější než kterákoli jiná naladění či jakékoli jiné momenty lidství, rozehrávající se až po dalším rozvinutí lidského ducha (ať už ho chápeme „kierkegaardovsky“ jako prohlubování vlastní niternosti či „hegelovsky“ jako vývoj lidství obecně). Přestože je nevinost nevědomostí, probíhají již v tomto stavu určité aktivismy, ovlivňující následný stav člověka po pádu do hříšnosti. Duch je totiž sice v nevinosti „spící“, ovšem již zde „zasněně“ projektuje svou vlastní skutečnost, která je však zde ještě bezobsažná a je právě oním „*nic*“.⁹ I zde se tedy vytváří jakási základní dichotomie, a to mezi neviností a „ničím“, přičemž nevinost toto „*nic*“ cítí jako cosi od ní odlišné a mimo ni setrvávající. Skutečnost ducha má ten zvláštní charakter, že se neustále ukazuje v podobě, která pokouší svou možnost, ovšem jakmile se pokusí ji přesně vymezit, zmizí. Narozdíl od strachu, jehož předmětem je vždy něco definitivního, a úzkosti již probuzeného vědomého ducha, spočívající v možnosti věčného bytí, je úzkost ještě nevědomého snícího ducha jakousi možností „na druhou“, jelikož tento duch má ještě pouze nejasnou předtuchu o svobodě, která následuje po probuzení vědomí.¹⁰

S úzkostí je spojen rovněž protiklad příjemných a nepříjemných pocitů. Spojeno je s ní totiž nejen provinění či trápení, ale důležité je, že stejně tak i pocit riskování či příjemného

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

vzrušení z velikosti nekonečnosti. Člověk je tak rozpolcen; to, čeho se bojí, ho zároveň láká. Následkem toho je i oslaben a ve slabosti náchylný k prvnímu hříchu.

Člověk je syntézou psychického a tělesného, ovšem syntézu musí sjednocovat nějaká třetí složka, a tou je v tomto případě duch. Způsob, jakým duch člověka sjednocuje, je však dvojznačný. Na jedné straně vztah mezi duší a tělem rozrušuje, jelikož je rozděluje. Na druhé straně je duch právě tím, co tento vztah konstituuje. K této dvojznačné síle se pak člověk vztahuje úzkostí. Nevinost dosahuje svého nejzazšího bodu, když je duch k úzkosti současně přitahován a současně od ní utíká, a naplnění obou těchto „žádostí“ se tak vzájemně vylučuje. Nevinost je tedy nevědomostí, která je narozdíl od nevědomosti zvířecí způsobila duchem, což probouzí úzkost, neboť „vzniká nic“.

Biblický zákaz „Pouze ze stromu poznání dobra a zla nesmíš jíst“¹¹ tak v Adamovi probouzí úzkost, neboť v něm procítá možnost svobody. Ta sama o sobě je přitom ničím, pouze možností bytí schopným jakožto vyšší formou nevědomosti a tedy vyšším vyjádřením úzkosti.¹²

Že je člověk syntézou duše a těla nesenou duchem lze vidět i z nutnosti rozlišení dvou následků pádu. Jedním je vstup hříchu do světa a druhým ustavení sexuality. Tyto dva následky je možné chápat rozlišeně, a přesto je třeba, aby byl jeden od druhého neoddělitelný. Skutečnost dvou, i když spojených, následků ukazuje tedy na původní stav člověka ve formě syntézy. V okamžiku, kdy si duch uvědomuje sebe sama (v okamžiku pádu), ustavuje duch rovněž tuto syntézu, ovšem k jejímu ustanovení je třeba, aby ji duch pojmul zcela rozlišeně, přičemž nejzazším bodem tělesného je právě pohlavní. Plné vědomí vlastní sexuality člověka je tak dosaženo až spolu s ustavením ducha. Znovu se tak ukazuje, že ve stavu nevinosti (před úplnou konstitucí ducha) člověk není zvířetem, jehož pohlavní určenost je jeho podstatnou součástí „od počátku“, ale ani skutečným člověkem. Lze tedy říci, že se člověk stává člověkem i zvířetem současně.¹³

Hegel ve svém logickém světovém systému může říci, že možnost přechází ve skutečnost. Zabýváme-li se však člověkem, musíme do tohoto přechodu umístit nutný prostředkující člen, jímž je úzkost, která se stejnému systému vymyká i tím, že není ani kategorií nutnosti ani kategorií svobody. Je omezenou, protože sama sebe komplikující a do sebe zapletenou svobodou. Úzkost je dokladem toho, že hřích nepřišel na svět ani nutností, ani absolutní na čemkoli nezávislou svobodou, protože v obou případech by úzkost neexistovala. Dědičný hřích tak předpokládá úzkost jako svoji nutnou podmínku stejně, jako ji u každého dalšího člověka-jedince probouzí.

Hříšnost a sexualita byly ustaveny ve stejném okamžiku, do kterého lze rovněž klást počátek lidského druhu. Jako následek této situace se úzkost přesunula do kvantitativní oblasti navyšování v lidském pokolení. V každém člověku-jedinci tak lze úzkost považovat za důsledek přítomnosti dědičného hříchu, a tato úzkost se od úzkosti Adamovy liší pouze kvantitativní určeností. Neustálé kvantitativní navyšování pak přináší to, že v každém dalším jedinci je tato úzkost zřetelnější, jakožto následek jeho účasti v dějinách druhu. Úzkost je tak nejen tím stavem, ze kterého propuká hřích, ale následně i jeho souputníkem, který je s ním neoddělitelně spojen. Stejně, jako se Adam úzkosti současně obával a současně pro něj byla přitažlivá, jelikož jde o vztah jedinečnosti k možnosti, cítí i následný jedinec současně obavy a lásku k možnosti spásy, což opět prohlubuje jeho úzkost. Úzkost, která spolu se sebou nese hřích, je v člověku obvykle méně zřetelná, jelikož její podmínkou je jedincovo ustavení hříchu, a rovněž je jakoby zakryta úzkostí přinášenou druhovým kvantitativním navyšováním.¹⁴ Důsledkem velkého tlaku, způsobeného spojením člověka-jedince s druhem, je obvykle rovněž obtížné rozlišování mezi kvantitativním navyšováním a kvalitativním skokem jako takovým. Kierkegaard tedy rozlišuje dvojí typ úzkosti: *Subjektivní úzkost*, která ve stavu nevinosti tvoří půdu pro jedincův kvalitativní skok přinášející hřích, odpovídá úzkosti Adamově, od které se odlišuje v důsledku zatížení účastí jedince v historii

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

druhu; a *objektivní úzkost*¹⁵ spojenou se hříchem, která se kvantitativně navyšuje spolu s každým dalším hříchem každého dalšího člověka, a která tak odráží hříšnost pokolení v celém světě. Tvrzení ortodoxie, že kromě člověka je hříšná i celá příroda, se v rámci tohoto rozlišení týká pouze objektivní úzkosti, jelikož subjektivní úzkost je spojena s člověkem jakožto duchem. Neopakovatelná úzkost Adamova (neopakovatelná, protože je zdrojem veškeré další hříšnosti a úzkosti) má tedy dvě analogie: méně se jí podobající, s přírodou spojenou (a s člověkem jakožto součástí přírody samozřejmě také) objektivní úzkost, a více se jí podobající, s člověkem jakožto duchem a jedincem svázanou subjektivní úzkost.

V podobě subjektivní úzkosti lze úzkost přirovnat k *závrati*, k závrati ze svobody. Tak, jako leží příčina vzniku závrati v hloubce i v člověku samotném, ve stejném smyslu má i úzkost dvojí příčinnost, a to člověka-jedince a jeho možnost. Úzkost vzbuzuje pohled svobody do hloubky vlastní možnosti a nutnou oporu představuje vlastní konečnost. Takto se dostáváme k nejbližšímu možnému psychologickému popisu okamžiku, ve kterém dochází k nezachytitelnému kvalitativnímu skoku – a svoboda, když se vzpomíná, vidí, že je viná.¹⁶ Propuknutí viny v úzkosti je tak ve své podstatě velice dvojznačné, jelikož jedna z jeho příčin je jistým způsobem vnější, a přesto vinu poznáváme jako zcela spojenou se sebou samými.

Tento obraz převzal i Martin Heidegger, podle kterého přináší pohled do bytostné negativity „*nic*“ naprostá *nuda* probouzená nitrosvětskými jsoucnými. S nudou je pak bezprostředně spojená *úzkost* jakožto *závrát*. V přednášce *Co je metafyzika?*¹⁷ nachází, narozdíl od Kierkegaardovy konečnosti, Heidegger oporu ve zpětném odkazování k pozitivitě celkovosti bytí.¹⁸ Konečnost, jak ji chápe Kierkegaard, se od Heideggerova zpětného odkazování „ke světu“ odlišuje především tím, že jde o konečnost člověka-jedince a zdrojem či původem opory vůči závrati je tedy primárně vlastní „já“, zatímco u Heideggera je „já“ (*pobyt*) vždy spojeno se světem (*bytí-ve-světě*).

Každý následný jedinec o úzkosti potenciálně více přemýšlí. „*Nic*“ úzkosti se tak v podobě naléhajícího tušení stále více přibližuje jedinci. Vzájemnost „*nic*“ a nevědomosti nevinosti člověka-jedince je prázdným ničím, dokud nepropuká vina. Jakmile se člověk-jedinec stane kvalitativním skokem viným, stává se tato vzájemnost predispozicí a základem pro jeho sebepřekračování, jelikož (jak již víme) hřích samotným svým ustavením „předpokládá sám sebe“.¹⁹ Oním jedinci se stále více přibližujícím tušením ohlašovaným skrze „*nic*“ úzkosti, neboli dědičným hříchem je *důsledek příbuznosti pokolení a historické příbuznosti*.²⁰

Větu „Hříchem se stala živočišnost hříšností“ je třeba chápat ve dvojitým smyslu; jednak tak, že se živočišnost stala kdysi v minulosti hříšností Adamovým hříchem, a rovněž tak, že se živočišnost stává hříšností neustále v přítomnosti skrze kvalitativní skok jedince. Hříšnost v prvním smyslu je hříšností pokolení, která neustále vzrůstá, jelikož vzrůstá živočišnost. Následkem toho v tomto smyslu neustále vzrůstá rovněž úzkost, a tomuto vzrůstání nemůže v důsledku své příbuznosti s pokolením uniknout žádný člověk-jedinec. Tento neustálý nárůst úzkosti probíhá vzhledem k Adamovi, ovšem žádný jedinec se díky němu nikdy nemůže stát od Adama kvalitativně podstatně odlišným.

Nevinost je nevědomostí, která se od nevědomosti zvířete či dítěte liší tím, že je způsobila ve směru znalosti. V nevinosti leží počátek znalosti, jejíž možnost aktivního působení vzniká v nevědomosti. Zde leží kořen *čudnosti*, se kterou je spojena úzkost, neboť duch se v tomto naladění nachází v extrémním bodě rozlišení syntézy duše-tělo a nahlíží, že jeho způsobilost není spojena pouze s tělem jako takovým, ale s tělem druhově rozlišeným (muž a žena).²¹ Původ *studu* leží ve snaze o skrývání toho paradoxního rozporu, že nesmrtelný duch existuje v podobě muže či ženy, tedy v podobě rodového rozlišení. Duch je nejvíce nepřítomen (a úzkost největší) v okamžiku početí nového člověka, v ženě navíc úzkost podruhé kulminuje při porodu. Nový jedinec tedy přichází do bytí a na svět v okamžiku největší úzkosti. Každý další jedinec má tedy svůj původ v navýšení živočišnosti, tělesnosti a úzkosti, které je univerzálním navýšením těchto momentů v pokolení ve vztahu k Adamovi. Čím více

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

živočišnosti, tím větší je i úzkost. Do konce dovedeným důsledkem této skutečnosti je ovšem děsivé zjištění, že *úzkost ze hříchu tvoří nový hřích*.²² Hřích totiž nemá za následek žádnou jinou proměnu (i když by ji měl mít) kromě navýšení úzkosti. Od těchto následků, vycházejících z jedincova spojení s lidským rodem, odlišuje Kierkegaard jedincovo historické podmínění, na základě kterého se může stát zjevným, že živočišnost může znamenat hříšnost. Tato zřejmost není založena v jedinci samotném, ovšem zvyšuje v něm jeho úzkost. Zahnat úzkost pak znamená podřídít sexuální omezením ducha, čímž v člověku vítězí láska a duch natolik, že je sexuální zapomenuto a vrací se na mysl pouze v okamžiku nepozorného opomenutí.

Další kapitola definuje a zabývá se úzkostí pramenící ve hříchu, jehož základ tvoří neuvědomování si vlastní hříšnosti. Hegelovskou logiku Kierkegaard kritizuje za to, že není schopna vysvětlit podstatu *přechodu* ve smyslu změny.²³ Tím jí ovšem podle Kierkegaarda uniká základní předpoklad pro pochopení času jako takového. Následkem podřizování veškeré skutečnosti logice, již uniká podstata kategorie přechodu, je ovšem špatné chápání oblasti historie a veškerých znalostí spočívajících na historickém předpokladu. Toto neporozumění spočívá ve vynechávání *okamžiku* jakožto základní součásti, nezbytné pro správné pochopení nejen historie, ale veškerého dění. Dialektická abstrakce hegelovské filosofie vrcholí v čistém bytí, které je současně vyjádřením pro věčnost a jakožto „nic“ je i okamžikem. Tak je sice okamžiku přiřazována náležitá důležitost, na druhou stranu jsou věčnost a okamžik chápány jako stejná věc, přestože ve skutečnosti jsou extrémními protiklady. Správné rozumění pojmu časovosti, okamžiku a smyslovosti přineslo podle Kierkegaarda až křesťanství, protože učinilo základní kategorií věčnost.

Tak, jako je člověk syntézou duše a těla nesenou duchem, je rovněž syntézou časového a věčného, jejímž nutným sjednocujícím třetím momentem je okamžik. Tento okamžik pak není chápán jako nejmenší částka času, ale jako atom věčnosti. Tímto způsobem je věčnost s časem spojená, odráží se v něm a snaží se ho jakoby zastavit. Dané syntézy (duše-tělo-duch a věčnost-čas-okamžik) k sobě patří, jelikož jsou pouze různými vyjádřeními téže lidské existence a jakmile je ustaven duch, je spolu s ním přítomný i okamžik. Význam času je spojen pouze s nepřírodní „duchovní“ částí člověka, a v přírodě jako takové žádný smysl nemá. Křesťanství nahlédlo „plnost času“, čímž nabyly všechny věci nového významu. „Plností času“ je okamžik jakožto věčnost, která je budoucností i minulostí.²⁴ Pokud má v případě Adama i každého následného jedince (odlišujícího se od Adama pouze tím, že je pod vlivem kvantitativního rozlišení) věčný duch ustavit syntézu duše a těla, které jsou časové, je nutné, aby spolu s tím ustavil i syntézu časového a věčného. Ve stavu nevinosti se ještě snícímu duchu ukazuje věčnost jako budoucnost, a stejně tak jako ustavování syntézy duše a těla duchem přináší možnost ducha a tedy svobodu a tedy úzkost,²⁵ tak se budoucnost postupně stává možností věčnosti (svobody). Naléhání možnosti svobody ve směru svobody je však příliš obtížné, a svoboda podléhá tím, že se vynoří časové stejně jako se vynořuje živočišnost ve významu hříšnosti.²⁶ Tedy ve stejném smyslu jako je hříšností živočišnost, je hříšností i časovost a žití v okamžiku, vytrženém z věčnosti.

Úzkost je tím naladěním, kterým můžeme nejvíce přiblížit psychologický stav, ve kterém dochází kvalitativním skokem ke hříchu. Rozhodujícím ovšem musí zůstat kvalitativní skok každého člověka-jedince, který nelze redukovat jakýmkoli kvantitativním určením, jak se o to pokouší i ta část křesťanské ortodoxie, kterou je proto potřeba odmítnout. Tato pojetí jsou ve skutečnosti spojena s *bezduchovostí*, snažící se o zachycení hříchu všeobecnými kvantitativními určeními. Duch je čistě niterná záležitost, a nelze ho nalézt či dokonce prokázat jakýmkoli sebedůkladnějším vnějším zkoumáním jakéhokoli člověka. Důkaz ducha lze nalézt pouze uvnitř sebe sama.²⁷ Bezduchovost se na první pohled jeví tak, že v ní úzkost není přítomná. To platí v tom smyslu, že je vyřazen duch a s ním i úzkost, ovšem ve skutečnosti je úzkost i tak přítomná, je však skrytá a vyčkává.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

V pohanství je „nic“ úzkosti *osudem*, který je v jednom okamžiku nutností a v dalším nahodilostí; proto s ním pohan nemůže vejít do vztahu a i přesto je k němu vztažen, a sice úzkostí. Pro pohanský náhled i křesťanské založení je tak sice společné, že je samostatný jedinec jako samostatný jedinec ustaven hříchem a vinou, výsledkem pohanského náhledu je ovšem špatné chápání dědičného hříchu. Z křesťanského hlediska se úzkost pohanství ve vztahu k hříchu nachází všude tam, kde je duch sice přítomný, ale pouze „nerozvinuté“, v základu neustavený jakožto duch. Když se svoboda v možnosti úzkosti hroutí, je zdolána osudem, čehož následkem je to, že svoboda sama sebe vysvětlí tak, že se stala vinou. Tak to vypadá, že se jedinec stává viným už v nejkrajnějším bodě úzkosti, kde však z křesťanského hlediska úzkost ještě vinou není. Příchod hříchu tak v tomto pojetí není spojen ani s nutností ani s nahodilostí, a proto se s ním pojí prozířetelnost. Jako příklad člověka, se kterým je spojeno toto dialektické určení viny jakožto osudu, uvádí Kierkegaard bezprostředního génia, která neprošel náboženskou reflexí,²⁸ jehož existence je navzdory nádhře, slávě a významu hříchem, jelikož jeho talent může být ospravedlněn (jako talent každého jedince) pouze skrze náboženskou reflexi.

Jinak rozumí úzkosti judaismus, který je pokročilejší než pohanská řecká kultura, protože chápe základní význam *viny*, který nelze eliminovat pojmy osudu, štěstěny či neštěstí. Jelikož jsou pro časové bytí svoboda a vina stále pouze možnostmi, je vztah svobody k vině úzkostí. Jako je svoboda neustále plně soustředěna na sebe, nemůže se přestat soustředit rovněž na vinu, a toto dvojznačné soustředění je úzkostí. Zde vidíme, že ono „více“ v úzkosti následného jedince ve vztahu k Adamovi, je větší „konkrétnost“ pojmu viny, spolu s její větší „pravděpodobností“ ve vztahu možnosti ke svobodě.

Úzkost není zrušena kvalitativním skokem, přestože pouze jím vstupuje hřích do světa, a přestože je úzkost definována jako odhalení se svobody sama sobě v možnosti. Úzkost nemizí spolu se zrušením možnosti, neboť svou roli nehraje pouze skutečnost, která je jakožto ustavená skutečností nejistou. Tak je úzkost spojená s budoucností rovněž součástí stavu po kvalitativním skoku, který ustavuje rozlišení mezi dobrem a zlem konkrétně, a úzkost se proto od úzkosti před kvalitativním skokem odlišuje tím, že její předmět, její „nic“ se stává něčím a úzkost ztrácí svou dialektickou dvojznačnost.²⁹ Život člověka-jedince se skládá z jednotlivých stavů a přechodů mezi nimi, které jsou obecně nezachytitelnými kvalitativními skoky. Každý hřích člověka-jedince vstupuje do světa stejným skokem jako ten první (ať už první hřích Adamův či první hřích daného jedince), a jeho závažnost tedy není nijak redukována jeho následností. Kvalitativnímu skoku se lze pouze přiblížit popisem stavu, který mu předcházel, a nejbližším přiblížením je přiblížení psychologické. Součástí každého stavu je pak určitá míra možnosti a stejná míra úzkosti. Rozlišení na stav a přechod se však týká pouze situace po ustavení hříchu.

K hříchu jakožto ustavenému se úzkost vztahuje dvojím způsobem. Jednak jako k minulosti, kdy je hřích chápán jako zrušená možnost a nezajištěná skutečnost, jejíž nezajištěnost je potlačována právě úzkostí. Tato úzkost směrem k minulosti je znatelnější. Její pohyb je opačný pohybu úzkosti v nevinosti, jelikož je úzkostí ze skutečnosti hříchu, která hřeší tím, že se tuto skutečnost snaží proměnit v možnost, zatímco úzkost nevinosti naopak plodí skutečnost z možnosti hříchu, z etického hlediska je však hřích zplozen kvalitativním skokem. K ustavenému hříchu se úzkost vztahuje rovněž jako k budoucnosti, a sice jako k jeho budoucímu důsledku, jehož vystoupení je možností nového stavu. V tomto směru neexistuje žádný pevný základ, na kterém by se mohlo zastavit noření do stále větší hloubky vlastní niternosti. Neustálá možnost tohoto ještě většího prohlubování vlastní niternosti je předmětem úzkosti, jejíž míra volnosti značí míru pevnosti spojení hříchu s danou individualitou. Tato úzkost je stále mizivější a důsledek hříchu tak vítězí.³⁰ Toto je utváření, vycházející od základu z dobra, a nese proto s sebou úzkost ze zla.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Zde se znovu ukazuje, že dovedou-li se důsledky Kierkegaardovy filosofie do konce, vrcholí v beznadějnosti a marnosti obvykle vedeného života. Jedinou alternativou k této beznadějnosti je zřítí se tohoto života. Toto opuštění zaběhnutého způsobu žití je ovšem tak radikální proměnou, že ho naprostá většina lidí není schopna. Touto proměnou je skok do víry skutečného křesťana, který s sebou nese mimo jiné opuštění rozumové argumentace a tedy opuštění oblasti filosofie jako takové. Tato víra, ve které se přijme skutečnost, že stav sám je novým hříchem, a která má odvalu přijmout úzkost jako uvědomělou součást svého vnitřního založení, je jedinou věcí, která je schopna odzbrojit rafinovanost hříchu. Ve víře tak není zrušena úzkost, člověk je však osvobozen od úzkostnosti okamžiku smrti. Toho lze dosáhnout pouze ve víře, protože pouze ve víře se syntéza duše a těla nesená duchem spojuje s věčností, a tedy i s každým okamžikem ve smyslu její možnosti v každém okamžiku.³¹

Kromě utváření na základě dobra se může odehrávat i utváření odlišné, a to pokud je založení člověka spojeno se zlem. Toto utváření, které vychází od spojení daného jedince se zlem, nazývá Kierkegaard *démonické* a vzniká z něho úzkost z dobra.³² Tak jako je podrobenost hříchu nesvobodným vztahem ke zlu, je démonické nesvobodným vztahem k dobru. Na démonické se tradičně nahlíží různými způsoby, z nichž Kierkegaard skládá tři základní náhledy: v esteticko-metafyzickém chápání je tento fenomén spojen s neštěstím, osudem a jinými podobnými pojmy, je analogií vrozené nenormálnosti a proto na něj v podstatě není nahlíženo jako na zlo; etika démonické odsuzuje, jelikož ho spojuje se zlem; a lékařsko-terapeutické chápání vidí démonické jako psychickou nemoc, kterou je třeba vyléčit. Tyto tři náhledy ukazují na dvojznačnost tohoto fenoménu a naznačují, že je spojen jak s oblastí duchovní, tak tělesnou i duševní. Odlišnost démonické úzkosti z dobra je v tom, že je oproti úzkosti v nevinosti, která je možností svobody, směřována opačně, jelikož je svoboda, když je ztracena, pochopena jako nesvoboda. Úzkost je tak ve vztahu k nesvobodě, která je úplným opakem nevinosti jakožto způsobivosti nakloněné ke svobodě. Snahou démonické nesvobody je uzavřít se, což je ovšem nemožné, protože vždy nutně existuje alespoň minimální vztah (s dobrem), se kterým je spojena úzkost.

Démonické je uvnitř sebe uzamčeným a skrytým obsahem niternosti, který je stykem se svobodou nedobrovolně odkrytý, čímž se stává úzkostným. Celkem trefně se o tomto běžně mluví, když se říká „Nevyšel s tím na světlo“ nebo „Nenalil čistého vína“. Časovým ohledem démonického je *náhlost*, jelikož uzamčený a skrytý obsah niternosti se stále více uzavírá před komunikací, která je stále více vyjádřením pro souvislost, jejíž negací je právě náhlost. Úzkost neustále postupuje, protože démonické je v člověku činné bez ohledu na to, zda ho zcela ovládá či je v něm pouze malá část. V běhu života tak démonická část jedincovy osobnosti nejčastěji povstává v náhlostní povaze jeho založení, démonické je od jedince neodlučitelné a proto je nesvoboda úzkostí.

Uzamčeným a skrytým obsahem niternosti je *bezobsažné a nudné*, jelikož ve snaze o uzavření sebe sama před okolím se tato část niternosti spojuje právě s bezobsažností a nudou za účelem vyvolání dojmu zbytečnosti komunikace. Nuda je, jak již víme,³³ důležitým pojmem i pro Heideggera, který jí přiřazuje význam toho naladění, ve kterém se stává zřejmou nicotnost veškerých jsoucen, se kterými se běžně ve světě setkáváme. Heidegger však nudě odnímá ten negativní význam, ve kterém ji Kierkegaard spojuje s démonickým a tedy se zlem.

V rámci démonického rozlišuje Kierkegaard dva způsoby, jimiž lze ztratit svobodu, neboli přejít od svobody k nesvobodě. *Tělesně-duševně* se svoboda ztrácí, pokud se tělo jakožto jedna část syntézy bouří proti nadřazenosti ducha a svoboda se s ním spojí. Úzkost tohoto stavu není úzkostí z dobra, ale úzkostí ze zla, protože je tělesné nadřazováno syntéze jako celku.³⁴ *Duchovní* ztrátou svobody je nepřítomnost niternosti neboli opuštění cesty neustálého prohlubování této niternosti. Zda jedinec je či není démonický závisí na tom, zda je přesvědčen o vlastní niternosti, což je stav, který může být završen pouze činem a v činu.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Pokud si je jedinec plně a neustále vědom tohoto svého přesvědčení, je pro něj pak již samozřejmé, že např. libovůle, nevíra, výsměch náboženství atd. nejsou tím, za co jsou obvykle pokládány, totiž nedostatkem obsahu, ale nedostatkem přesvědčení, stejně jako pověřivost, nesamostatnost či povrchní pobožnůstkářství. To vše jsou negativní fenomény postrádající přesvědčení právě proto, že jsou v úzkosti z obsahu.³⁵ Absence niternosti je vždy způsobena primárně dodatečnou reflexí. Zatímco obvykle byla ve filosofii bezprostřednost chápána v protikladu k reflexi (niternosti), jelikož byly způsobilosti ducha uvažovány abstraktně, ve skutečnosti je bezprostřednost spojená s niterností a reflexe znamená vzdalování se od této prvotní bezprostřední niternosti.³⁶ Tato reflexe hraje svou roli např. ve fenoménech nevíry a pověřivosti, které si co do podstaty odpovídají, ovšem úzkost z víry je v nich příčinou psychického procesu, který v každém z nich směřuje opačným směrem. Tak je nevíra pasivní skrze aktivitu, její počátek leží v aktivitě nesvobody, zatímco pověřivost je aktivní skrze pasivitu, a její počátek leží v pasivitě nesvobody.

Prohlubováním niternosti, jejímž nutným nástrojem je opravdová vážnost, se jedinec stále více zapojuje do věčného života. Opravdovost pak je zásadnějším určením pro náladu, která je tak pro Kierkegaardův základní součástí psychiky člověka, která je nepostradatelná pro zachycení jeho podstaty neboli jeho sebenaplnění. Správně je třeba rozumět i věčnosti; a sice ve spojení s niterností a opravdovostí zcela konkrétně. Tato věčnost pak přináší rozplynutí veškerých protikladů, a sjednocení času a věčnosti jejich vzájemným proniknutím. Myslet věčnost takto zásadně a opravdově je však pro většinu lidí přílišná zátěž, což v nich probouzí úzkost, která je schopna vymyslet množství různých výmluv a vytáček ospravedlňujících zběhnutí od jediné podstatné cesty člověka, a to je právě ono démonické v člověku.

Skrze úzkost, která je možností svobody, se všechny konečnosti odhalují jakožto nicotné a klamně. Úzkost spojená s možností uvádí člověka-jedince do souladu s jeho nekonečností. Možnost je tak vůbec nejzávažnější kategorií, a jakmile si člověk-jedinec uvědomí její hloubku, změní se zcela jeho život. Na jednu stranu se mu obrovsky uleví, protože pozná, že veškeré světské „zařizování“ a s ním spojené špatnosti a nepříjemnosti jsou neskutečně malicherné ve srovnání s možností nekonečnosti. Uvědomí si, že od života nemůže požadovat nic pro sebe důležitého či podstatného. Na druhou stranu se v něm probudí úzkost z toho, že jeho jednání v životě má následky, jež sahají do věčnosti, což je úzkost, jejíž kořeny sahají hlouběji než může cokoli konečného na tomto světě či jakékoli jiné naladění vzešlé ze světa. Oproti této možnosti věčnosti mu pak bude veškerá skutečnost tohoto světa, i se svou strašlivostí a děsivostí, připadat jako maličkost. Každý jedinec prohlubující chápání svého vztahu s možností je ohrožen sebevraždou, pokud na počátku své cesty nepochopil svou úzkost ve směru víry. Pokud svou úzkost pochopil ve směru opačném, a pokud vydrží neopustit cestu prohlubování svého vztahu s možností, je sebevražda jeho nevyhnutelným vyústěním. Pokud je na počátku jeho úzkost ustavena ve směru k víře, pak vykoření to, co sama předtím probudila – Úzkost tak např. objeví osud, ale jakmile mu chce jedinec důvěřovat, úzkost ho zase odstraní, a zůstane pouze propast nekonečné možnosti.³⁷ Čím klidnější je doba, ve které člověk-jedinec žije, tím snadnější je klamat se a zakrývat svou úzkost přesvědčováním sebe sama o dostatečnosti snahy o nějaký krásný cíl na tomto světě (a tedy v konečnosti). Kdokoli si nepřeje utápět se v těchto cílech, musí zanechat všech kalkulací své chytrosti (jako jsou např. všechna vysvětlení vlastní věčnosti ze spojení s jakkoli esteticky chápaným „absolutnem“), a dát se na cestu prohlubování své niternosti, a tedy možnosti své nekonečnosti. V rámci tohoto procesu pak úzkost s pomocí víry přivádí individualitu ke klidu v prozřetelnosti věčnosti. Kromě možnosti však úzkost ve spojení s věčností objevuje rovněž jedincovu vinu, což není vina chápána konečně, ve vnějším, právnickém smyslu a ve vazbě na cokoli ve světě, ale vina vnitřní, věčná a od jedince neoddělitelná. V okamžiku úplného úzkostného uvědomnění vlastní viny pak jedinec najde klid pouze v pokání. Znovu tedy

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

vidíme, že jakmile úzkost v rámci všech svých možností popíše psychologie, má být úzkost předána dogmatice.

Kierkegaard tedy nahlíží na úzkost z křesťanského východiska a chápe ji jako nutnou součást individuality jedince, jako základní složku lidské psychiky vygradovanou biblickou zvěstí o pádu člověka a dědičném hříchu. Úzkost je tak:

1) Podmínkou a předpokladem dědičného hříchu, který může být pomocí úzkosti vyložen z naší situace lidí jakožto „hříšníků“.

2) Dokladem neustálého navyšování dědičného hříchu skrze každé další pokolení.

3) Dokladem dodatečného hříchu, který vzniká neuvědomováním si vlastního hříšného založení.

4) Důsledek každého jednotlivého hříchu konkrétního jedince, nutně odkazující tohoto jedince k víře.

5) Nutný předpoklad klidného spočinutí ve víře v Boží prozřetelnost.³⁸

1 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 20-22.

2 – ibid. str. 29.

3 – ibid. str. 29-30.

4 – ibid. str. 31.

5 – ibid. str. 32.

6 – Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Part Three II., 3, Werke (2 vyd., 1840; ASKB 564-65), XII, p. 259; J. A., XVI, p. 259; *Lectures on the Philosophy of Religion*, I-III.

7 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 36.

8 – ibid. str. 36-37.

9 – ibid. str. 41.

10 – Kierkegaard mluví o „možnosti možnosti“ („possibility of possibility“). *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 42.

11 – Genesis 3:3-5.

12 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 44-45.

13 – ibid. str. 49.

14 – ibid. str. 53-54.

15 – ibid. str. 56.

16 – ibid. str. 61.

17 – M. Heidegger; *Co je metafyzika? (Was ist Metaphysik?)*, OIKOYMENH, Praha, 1993.

18 – K Heideggerovi viz. níže str. 32.

19 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 62.

20 – ibid. str. 62 a 73.

21 – ibid. str. 68.

22 – ibid. str. 73.

23 – Jedním z mála míst, kde se Hegel zabývá kategorií přechodu je *Malá logika*. Pohyb pojmu kupředu pro něj není žádným přechodem do pouhé reflexe něčeho jiného. Je to druh rozvoje. „Přechod do něčeho jiného je dialektickým procesem v oboru Bytí: reflexe (vnesení něčeho jiného na světlo) v oboru podstaty. Pohyb pojmu je rozvojem: kterým je zřejmé pouze to, co je již skrytě přítomné.“ (Hegel; *Encyklopedie filozofických věd I. Malá logika*, Praha 1992, § 161)

24 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 90.

25 – Viz. výše str. 22.

26 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 91.

27 – ibid. str. 95.

28 – ibid. str. 98-99.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

29 – ibid. str. 111-112.

30 – ibid. str. 113-114.

31 – ibid. str. 117.

32 – ibid. str. 119.

33 – Viz. str. 23 a 32 této práce.

34 – S. Kierkegaard; *The Concept of Anxiety*, vyšlo 1980, str. 136. Jako příklady různých odstínů tohoto stavu uvádí Kierkegaard přecitlivělost, přílišnou podrážděnost, neurózu, hysterii a hypochondrii.

35 – ibid. str. 138-139.

36 – ibid. str. 141-142.

37 – ibid. str. 159.

38 – Jednotlivé body vycházejí z názvů kapitol *Pojetí úzkosti*.

„Fenomenologická“ úzkost Heideggerova

Jiný přístup k fenoménu úzkosti propracoval Martin Heidegger. V mnohém na Kierkegaarda navazoval, ovšem jeho základním myšlenkovým postojem byla pozice fenomenologická, jejíž snahou bylo přiblížit se k bytí jako takovému jinou než tradiční cestou, založenou na Aristotelově určení metafyziky. Fenomenologie jakožto filosofický směr založený Edmundem Husserlem (1859-1938) měl znovu založit jistotu filosofického zkoumání nahlížením čistých „jevů“ neboli fenoménů. Princip tohoto způsobu zkoumání vysvětluje Husserl ve své přednášce *Idea fenomenologie*.¹

Nejdříve je rozlišena sféra transcendentní od sféry neobjektivizovaných, imanentních daností. Transcendentní sféra je přitom určena pouze v možnosti, nemá tu jistotu čisté imanence. Všechny jistoty vytvořené myšlením musí tedy patřit do této oblasti čistých fenoménů, které nejsou vně „vědomí“. Čistý fenomén je však třeba odlišit od fenoménu psychologického. Ten je spojen s určitým, konkrétním, mým „já“. Jestliže např. vnímám zrakem nějakou danost, pak si tento prožitek vzápětí osvojí mé konkrétní „já“, a daný vněm je tu dále spojený s touto osobou, ve smyslu psychologie.

Je tedy třeba provést „uzávorkování“ celého, vnějšího, transcendentního světa, včetně svého „já“ jako osoby a prožitků této osoby. Tento akt nazývá Husserl *epoché*, a je to základní první krok fenomenologie. Dokážu-li provést tuto fenomenologickou redukci, dostanu se na půdu čistých fenoménů. Zde je vyřazena veškerá skutečnost, která netvoří součást samotného vědomí, tedy, která je „ne-imanentní“, a jejíž základní součástí je „fenomenologické já“. Tyto danosti pak zkoumá fenomenologie bez ohledu na reálnou skutečnost, jejíž existence je pochybná. Vztah k objektivní, reálné skutečnosti je součástí těchto „absolutních daností“. Tyto objekty fenomenologie se jí dávají stejně, jako se dávají vědě její objekty, totiž naprosto čistě a jasně.

Fenomenologická redukce se však velice těžce popisuje obecně, protože je to právě odmítnutí zobecnování a obecnosti, tudíž jí lze popsat pouze jakousi oklikou. Je velmi obtížné zůstat při přemýšlení čistě na této půdě fenomenologie. Soustředíme se proto především na fenomény poznání. Chci-li zkoumat podstatu poznání, musím mít toto poznání jako danost. To znamená, že od něj musím odloučit všechny okolnosti, které se zdají jakkoli problematické. Poté budu zkoumat poznání na poli fenomenologie, a tedy mi bude dáno jasně a takové, jaké je. Mezi problematické okolnosti poznání patří především jeho transcendence, jelikož bytí onoho objektivního světa mně není jasně dáno. Ovšem ať už je to s objektivní předmětností a vztahem k ní jakkoli, je to něco, co lze uchopit v čistém fenoménu, jelikož smysl či platnost tohoto mínění směřujícího k předmětné objektivitě lze zkoumat pouze na té půdě, kde je mi tento smysl absolutně dán, tedy v čistém fenoménu vztahu (stvrzení a

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

oprávnění). Zkoumání vlastní existence se ze všech možných oblastí zdá být s touto fenomenologickou metodou v nejužším kontaktu, protože jejich společným předpokladem je snaha o oddělení a nepřihlížení ke všem okolnostem, které jsou k „já“ přiřknuty dodatečně a vnějšně.

Zde se však objevuje problém, zda je vůbec taková věda o základních fenoménech možná. Zda není neodlučitelnou součástí každé vědy její objektivismus neboli, zda může věda zjistit něco jiného než objektivní danosti neboli, zda lze zkoumat (a existuje-li vůbec) čisté založení vlastního „já“. Soudy o fenoménech totiž nemohou mít stejnou hodnotu jako soudy exaktních věd, i když jsou prapůvodní základnou, z níž vědecké teorie vycházejí.

Ptáme-li se, zda jsou možné objektivní soudy o fenoménech, ptáme se vlastně, zda je součástí každé objektivní transcendence a s ní související pochybnosti. Pokud totiž provedeme vyloučení transcendence gnoseologickou redukcí, jak se již stalo, vznikne otázka, zda jsou vůbec v takové situaci možné jakékoli vědecké výpovědi samotné teorie poznání. Pokud máme pochybnosti o transcendenci, nemůžeme vyslovit žádnou výpověď, která by jí obsahovala.

Zde se tedy objevuje nepříjemný bludný kruh, kdy nám akt *epoché* zakazuje používat cokoli transcendentního jako jisté daného, zároveň však k tomu, abychom našli jistou danost čehokoli potřebujeme transcendentní teze. Krok, který nás osvobodí z tohoto kruhu lze ukázat rozvedením Descartových úvah. Když Descartes určil evidenci *cogitatio*, zeptal se: „*Co to je, co mi dává jistotu o těchto základních danostech?*“, a zde lze pokračovat, a používat přitom každé *cogitatio*, které je dáno skrze jasnou a zřetelnou evidenci. Spolu s Descartem jsme tedy určili absolutní danost čistého *cogitatio*. Naopak danost vnějších věcí a vnějšího vnímání absolutní není. Nechápe, jak může vnímání postihovat něco transcendentního, jelikož transcendence předpokládá pochybnost. Jestliže na druhé straně imanentním vnímáním postihujeme něco tkvícího v podstatě, pak se nám to jeví zcela jasně a zřetelně. Je tomu tak proto, že to co takto nazýváme je samodanost, tzn. že uchopujeme pouze to, co je součástí tohoto „uchopování“, neboli tento jev nepředpokládá nic, co v něm samotném není dané. Toto mínění je pak tím posledním, samozřejmým a nezpochybnitelným základem. Mínění provázené problematičností je mínění transcendentující, které zdůvodňuje něco, co není v jeho rámci dáno.

Další otázkou je, zda je možné tyto absolutní samodanosti zobecnit. Zda může nějaká obecnina dospět k takové jistotě, aby se stala samodaností. Kdyby tomu tak nebylo, pak by ztratila smysl celá naše úvaha o evidenci, a každé *cogitatio* bychom museli vnímat jako něco pouze singulárního a jednotlivého. Je jasné, že tomu tak není, protože pronášením soudů o fenoménech překračujeme pouhé používání jednotlivých *cogitationes*. Musí zde tedy být cosi navíc, cosi co není jen hromadění nových *cogitationes*. Nejen jednotliviny, ale i obecná fakta mohou tedy dospět k absolutní samodanosti. Toto zjištění je důležité pro fenomenologii samou. Ta je totiž bádáním o podstatě v rámci absolutních samodaností, tzn. v rámci jistoty. Na tomto základě chce vyjasnit obecně problematické možnosti čistého poznání o sobě, které se zabývá podstatou a esencí jsoucna. Toto poznání lze nazývat jako dané předem, apriorní.

Můžeme však získat i jiný druh apriori. Když pod něj zahrneme všechny pojmy, ve smyslu kategorií, a podstatné zákony, které jsou na nich založeny. Fenomenologie pak zkoumá apriori prvního typu, tedy oblast původních počátků, daností a vztahů, které lze bezprostředně nazřít. Druhým typem apriori se zabývá kritika rozumu, ať už teoretického nebo praktického, řešící obecné formy a vztahy, které se dávají jako ony samy, a jejich prostřednictvím hodnotit logické a etické zákony.

Husserl chce nalézt čistou a původní zkušenost. Chce odlišit původní a vlastní zkušenost od nepůvodní, pouze domnělé. A tímto způsobem prováděl své hluboké analýzy lidské existence rovněž Martin Heidegger, který vychází z fenomenologické metody, snaží se založit člověka na jejím podkladě, a tedy již nikoli jako subjektivitu (chápání vycházející z metafyzicko-

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

racionalistického založení). Naše zkušenost, ze které se nutně musí vycházet, je však vždy již zprostředkována jazykem. „Svět“, se kterým je veškerá zkušenost spojena, a který je jakožto fenomén s člověkem („pobytem“) neoddělitelně spojen, je „předurčen“ jazykem. Je tedy velmi složité pojmut podstatu této základní zkušenosti, protože se jí můžeme přibližovat pouze v rámci jazyka. S tímto problémem se potýkal i Heidegger a byl donucen postupně ustavit vlastní, často obtížnou terminologii, což s sebou navíc nese obtíže překladatelské. Pojmu úzkosti se široce věnoval ve svém stěžejním díle *Bytí a čas*.² V pozdějším spise *Co je metafyzika?*³ představil v důsledku obecně jiného přístupu k problému bytí odlišné náhledy.

V *Bytí a čase* se Heidegger k bytí snaží přiblížit přes významově výjimečné jsoucnost. Tímto jsoucнем jest člověk jakožto *pobyt*, a jeho významová odlišnost od ostatních jsoucností spočívá v tom, že *mu v jeho bytí o toto bytí jde*. Základní fenomenální vrstvou pobytu, ze které se rozvíjí jeho další určení, je vrstva *naladění*, na které se primárně rozevívá podvojnost *býti vůbec tady – moci nebytí*, ze které vystupuje základní fakt *že-býti*. Neustálá *naladěnost* je elementárním způsobem zakoušení fenoménu *že-býti*, ve kterém dochází k tomu, že tomuto bytí právě o toto bytí jde (že-jest a býti má). Náladu *úzkosti* je specificky výjimečným naladěním, protože pouze ona nechává z nitrosvětského zařizování, v němž je *pobyt zabydlen*, vystoupit (pouze v ní se odhaluje) „svět jako takový“, tedy „svět ve své celkovosti“. Tento fenomén pak odkrývá základní významovou vrstvu setkání s Bytím. Úzkostí je proto, že tímto odhalením jsou paralyzovány existenciální významy nitrosvětských výskytových jsoucností, které tak přestávají oslovovat. Konkrétní významová artikulace světa nás neoslovuje a naléhá na nás pouze holé „*bytí-tady*“, což sebou nese zkušenost „*je divně*“ (unheimlich). Samo původní zakládání obratu ke světu (z podvojnosti *býti vůbec tady – moci nebytí* vyvstávající zájem o toto bytí) zůstává obvykle překryto nitrosvětským fungováním (zacházením s výskytovými jsoucny), přesto musí být neustále činné. Latentní úzkost se totiž již vždy musí odehrávat jakožto vůbec možnost všech ostatních nálad. Ve svém bytí jsme neustále ve vztahu k „*moci-nebytí*“ – v ustavování základu existence je vztah k motivu „*moci-nebytí*“, který je odkryt fenoménem úzkosti. To, co se při něm děje, nejsem s to popsat řečí, jelikož ta je ustavována v zaujetí jsoucností – při úzkosti se děje *nic* (nichts). V „*nic*“ se ohlašuje bytostná negativita obsažená v základním rozvržení spolupařičnosti *býti vůbec tady – moci nebytí*. Řeč je v *úzkosti* pouhou „mlčenlivou artikulací“, „bezhlasou naléhavostí“. Úzkost tak odkazuje k nejkrajnější možnosti *ne-moci* (*nic*), do které je však pobyt vždy svým rozuměním nakročen (do ní vystaven) (konečnost), je to mez rozumění i srozumitelnosti světa i artikulace (která je na této hranici „němá“). Rozevírání celostní naléhavosti bytí je neartikulovatelné v pocitu úzkosti (Řeč se dostává na svou hranici, z níž je však zároveň umožňována. – Je v modu oslovování, ale ne v artikulování.)

V přednášce *Co je metafyzika?* je bytostná negativita tematizována z jiného hlediska. Přístup k Bytí již není prostředkován významově výjimečným jsoucнем (pobytem), ale přímý, přibližovaný z výkladu o tradiční metafyzice, jež se k Bytí jako takovému snažila přiblížit přes jsoucnosti či jsoucí vcelku. Nepostřehnuo však zůstalo, že založení této metafyziky leží mimo její rámec, chápající bytí skrze jsoucnost. Tímto základem je původní nebytí, základní „*Nic*“, na jehož základě se teprve může rozehrávat Bytí a jsoucnost. Jsoucí vcelku na nás naléhá v naladěním naprosté *nudy* (To, co se ve světě děje, nás přestává oslovovat), jejíž druhou stránkou je náladu *úzkosti*. Toto naladěním sebou nese *absenci jakékoli opory (závrat)* – „*je divně*“ (unheimlich). Oproti *Bytí a času* jsme ovšem v propadání do bezmezné indiference odkazování k pozitivní celosti faktu bytí vůbec tady. Zatímco výklad v *Bytí a času* „končí“ v *konečnosti* (opozici vůči „*moci-nebytí*“), v *Co je metafyzika?* se Bytí může „rozsvěcovat“ pouze na půdě původního nebytí („*hele nacht*“ – „*prosvětlená noc*“).⁴ Toto rozsvěcované bytí ale následně zakrývá tento základ svého vzniku. *Nic* tak netvoří absolutní protějšek jsoucnosti v celku, ale samo teprve jsoucnost v celku umožňuje. Zřejmým se toto *Nic* stává až skrze *pobyt*, který je svým založením do Ničeho neustále vykloněn.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

Úzkost je tedy jak pro Kierkegaarda, tak pro Heideggera stejný pojem, ovšem s odlišným obsahem. Kierkegaard k ní přistupuje přes subjektivitu, jakožto *zakládání subjektivity*. Heidegger přes *existenci*, jakožto *zakládání Bytí*.

Pro pochopení Heideggerova náhledu je důležité si uvědomit, že fenomén „Já“ je ontologicky neoddělitelný od fenoménu „světa“.⁵ Pojmu světa můžeme v zásadě rozumět čtyřmi různými způsoby. Předně ho lze chápat jako souhrn veškerého jsoouca, jako souhrn veškerenstva. Bereme pak tento pojem onticky, jako souhrn všeho, co se může uvnitř světa vyskytovat. Za druhé lze svět chápat ontologicky, tedy v rámci ontologické diference nikoli jako jsoouco, ale jako bytí. Svět je pak bytí toho jsoouca popsaného před chvílí – bytí veškerenstva. Za třetí ho lze chápat jako ontologicko-existenciální pojem světskosti, neboli přeneseně jako podmínku jsooucnosti všech jsooucen. Ve čtvrtém smyslu může být svět uchopen jako to, v čem člověk jako pobyt „žije“. Takto je pak svět s člověkem svázán daleko zásadněji než v předchozích případech. V tomto významu používá pojmu „svět“ i Heidegger.

Svět v jeho analýzách tak nelze tematizovat samostatně, jelikož může být myšlen vždy pouze ve spojitosti s představou „Já“. Svět je vždy můj svět ve smyslu neoddělitelnosti. Svět je to, v rámci čeho jsou vůbec možné jakékoli teoretické analýzy myšlení. Každé přemýšlení tak již předpokládá jakousi základní předchůdnou danost, která nemůže být nahlédnuta „oboustranně“ právě proto, že je základní. Touto daností je prvotní rozumění světu, které máme vždy. Nikdy však současně nemáme pouze tuto nejzákladnější vrstvu, jelikož přemýšlení je vždy pojmové, a proto nějak odvozené. Svět je nám tak vždy nějak odemčen. „Já“ proto také nikdy nelze myslet mimo svět, nebo bez světa.

V rámci této prvotní odemčenosti se nám dávají vnitrosvětská jsoouca. A to tím způsobem, že na sebe vzájemně odkazují, podobně jako svět a „já“. Stejně také tato jsoouca neuchopujeme jednotlivě, ale pouze v rámci celkové strukturovanosti. Kromě toho, že tato jsoouca odkazují jedno na druhé, ukazuje také každé jedno a všechny společně na jakousi celkovost. Ta opět zpětně zapříčiňuje význam jednotlivých jsooucen. Tuto celkovost, tento celek lze také určit jako „svět“. Je tu tedy zajímavý hermeneutický kruh, kdy svět určujeme přes jednotlivá jsoouca. Ty však znovu nikdy jako jednotlivá jsoouca nenahlížíme, nýbrž vždy pouze ve vztahu k celku, ke světu.

Svět je nám tak předchůdně dán nejen ve smyslu základu a podmínky myšlení, jak jsme již řekli, ale také jako jako to, díky čemu rozlišujeme jednotlivá vnitrosvětská jsoouca. Vnímání těchto jsooucen jako věcí pak není základním postojem. Tím je vnímat tato jsoouca jako nástroje k nějakému celkovému dílu. Vnímání věcí je teprve druhotný krok, který vzniká až když jsou vnitrosvětská jsoouca nápadná tím, že „nejsou k ničemu“, že nejsou vhodné. To se stává tehdy, když tyto nástroje nefungují anebo nám chybějí.

Jsoouca jsou vždy ve světě. Svět je tedy také to, z čeho jsou nám tato jsoouca „uvolňována“. Jsoouca nám v tomto uvolňování vyvstávají ve své vhodnosti. Tato vhodnost vystupuje ve třech momentech, jsou to odkazování, nenápadnost a celkovost. Odkazování jsme již zmínili – význam jednotlivých jsooucen je nesen v jejich vzájemném vztahování se. Nenápadnost spočívá ve vnímání jednotlivých jsooucen jako náčiní k dosažení nějakého předem sledovaného díla. Jakmile vyvstanou v „nevhodnosti“, stávají se věcmi. Jednotlivosti také vždy ukazují k celku, s nímž si vzájemně skýtají významy.

Z pohledu „já“ určeného jakožto *da-sein*, tedy *pobyt* („bytí-tady“), je svět vždy také toto „tady“. Svět tak neoddělitelně patří k představě „Já“, stejně jako „Já“ patří k představě světa, a to tak, že je vždy „vrženo“ do světa. Je ovšem třeba vidět, že představa „Já“ je k tomuto účelu vytvořena, že není původní zkušeností. Je to pouze teoretická odvozenina, potřebná k tomuto výkladu. Svět je také to, kvůli čemu se snažím přes vnitrosvětská jsoouca dosáhnout nějakého díla. Smysl tohoto díla je tedy také nesen jeho vztahem ke světu.

Základní věcí je uvědomit si, že pojmy světa a já jsou druhotně vytvořené obrazy, a nejsou to tedy body naší zkušenosti. Když je za ně považujeme, vzdalujeme se poznání zkušenosti

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky

samé. V té totiž tyto dvě polohy nelze jednoznačně rozdělit, protože jsou nerozdělitelně provázané a skýtají si vzájemně význam a smysl. Bytí člověka (pobytu) je bytí-ve-světě. Člověk je ve světě původně tak, že ho obývá, a že se v něm zařizuje. Je tedy s ním předem důvěrně obeznámen. Vnímá ho jako celkovost a tedy to, v čem se vše odehrává.

1 – E. Husserl, *Idea fenomenologie*. Praha 2001.

2 – M. Heidegger, *Bytí a čas (Sein und Zeit)*, OIKOYMENH, Praha, 2002.

3 – M. Heidegger, *Co je metafyzika? (Was ist Metaphysik?)*, OIKOYMENH, Praha, 1993.

4 – ibid. str. 61.

5 – Toto spojení je fenomenálně vykazováno zejména v § 12-18 *Bytí a času*.

Závěrečné porovnání

Kierkegaard i Heidegger popisují určitou konkrétní zasaženost člověka, užívají stejného pojmu úzkosti, ovšem jejich chápání tohoto pojmu se v určitých ohledech odlišuje. Společné je pro ně to, že mají úzkost za náladu či naladění, které zpřístupňuje „metafyzicky“ řečeno podstatu člověka neboli to, co z člověka činí právě člověka. Oproti racionalistické filosofii, která hledá tuto podstatu v lidském myšlení, a tím se automaticky celá odehrává v oblasti obecného, spojují esenci člověka s určitou konkrétní náladou. Tento jejich přístup vychází z důležitosti, připisované fenoménům jedinečnosti člověka jako jedince, jeho existence a jeho spojení se světem. Rozdíly spočívají v odlišném založení jejich filosofování. Kierkegaard se sice vůči racionalismu a německé idealistické filosofii vrcholící G. W. F. Hegelem ve svém díle vymezuje, ovšem svým chápáním subjektivity stále zůstává na její půdě. Heidegger vychází z fenomenologické metody, a subjektu již nerozumí jako od vnějších vlivů a prostředí vymezitelnému a dále neredukovatelnému základu člověka, nýbrž jako podkladu nutnému pro existenci fenoménů a jejich vztahů.

Pro Kierkegaarda je tedy sice úzkost jakožto význačná nálada nejdůležitějším faktorem správného pochopení člověka, lidství jako takové však podle něj stále spočívá mimo oblast nálad, ve sféře duchovní chápané ve smyslu myšlení. Podle Heideggera spočívá význačnost úzkosti v tom, že pouze jejím prostřednictvím lze náležitě přistoupit k Bytí jako takovému (a tedy nikoli přes jsoucno, jak se o to snaží metafyzika). Úzkost, a obecněji nálada, je pro něj fenoménem (ve skutečně fenomenologickém smyslu), bez něhož je nepředstavitelný vůbec pojem člověka, jelikož jde o pojem až druhotně odvozený ze sféry fenomenální. Nálada obecně se tedy pro Heideggera nachází hlouběji u kořenů lidství než u Kierkegaarda.

Elektronická podoba nebyla úplná - chybí přední stránky