

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky

## DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Justina Trlifajová

**Zápas o věčné a nekonečné  
(S. Kierkegaard a J. Patočka)**

The Struggle for the Eternal and the Infinite  
(S. Kierkegaard and J. Patočka)

Praha 2013

Vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba

Děkuji prof. PhDr. Pavlovi Koubovi za skvělé připomínky k práci i za trpělivost, ochotu a  
vstřícnost při jejím vedení.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citované literatury a dalších níže uvedených zdrojů.

V Praze, 7. ledna 2013

Justina Trlifajová

**Klíčová slova**

Sören Kierkegaard, Jan Patočka, existence, transcendence, věčnost, konečnost, nekonečnost, pozitivita, negativita, dialektika

**Keywords**

Sören Kierkegaard, Jan Patočka, existence, transcendence, eternity, finality, infinity, positivity, negativity, dialectic

## **Anotace**

Tématem diplomové práce je zápas o věčné a nekonečné v díle S. Kierkegaarda a J. Patočky. Vycházím z Kierkegaardova a Patočkova pojetí lidské existence, na jehož základě popisují pozitivní a negativní momenty vztahu existence a transcendence. Hlavním vodítkem popisu je pohyb nekonečné rezignace a pohyb víry v *Bázi a chvění*, který srovnávám s odpředmětnující a všezakládající silou Ideje v *Negativním platonismu*. Ukazuje se, že ve vztahu existence k transcendenci je možné rozlišit dvojí význam transcendentní skutečnosti. Tato dvojí transcendence pak, spolu s pozitivními a negativními momenty vztahu existence a transcendence, vytváří dialektiku pozitivního a negativního, v níž se odehrává zápas o věčné a nekonečné, stejně jako zápas o autentickou lidskou existenci.

## **Abstract**

The thesis deals with the struggle for the Eternal and the Infinite in the works of Kierkegaard and Patočka. It starts with their respective concepts of existence. Based on them, positive and negative aspects of the relation of existence and transcendence are described. The main guiding principle of the description is the movement of the infinite resignation and the movement of the faith in *Fear and Trembling*, which is compared with the de-objectifying and all-founding force of the Idea in *Negative platonism*. It turns out that in the relation between existence and transcendence, one can discern the two basic meanings of the transcendent reality. These meanings, together with the positive and negative aspects of the relation of existence to transcendence, form the dialectic of positive and negative, in which the struggle for the Eternal nad the Infinite is set, as well as the struggle for an authentic human existence.

# Obsah

1. Úvod.....	7
2. Dílo S. Kierkegaard a J. Patočky.....	8
3. Lidská existence (a transcendence).....	12
3.2 Existence jako syntéza (S. Kierkegaard).....	13
3.2.1 <i>Pojem úzkosti</i> (1844).....	13
3.2.2 <i>Nemoc k smrti</i> (1849).....	16
3.2 Existence jako pohyb (J. Patočka).....	23
3.2.1 <i>Co je existence?</i> (1969).....	24
3.3 Způsoby přítomnosti transcendence v existenci.....	28
4. Existence ve vztahu k transcendenci.....	31
4.1 Dialektika pozitivního a negativního. S. Kierkegaard. <i>Bázeň a chvění</i> (1843), J. Patočka. <i>Negativní platonismus</i> (poč. 50. let 20. stol.).....	31
4.2 Moment negativity.....	39
4.3 Moment obratu.....	43
4.3.1 Obrat k první transcendenci.....	44
4.3.2 Obrat k druhé transcendenci.....	49
4.4 Moment positivity.....	52
5. Shrnutí.....	54
5.1 Problematická místa a další rozdíly obou koncepcí.....	56
6. Závěr.....	60
7. Literatura a použité zkratky.....	60

## 1. Úvod

Cílem této práce je zachytit klíčové momenty zápasu jednotlivého člověka o „věčné a nekonečné“, a to v díle dvou existenciálně laděných autorů<sup>1</sup> – S. Kierkegaarda a J. Patočky.

Vycházíme z přesvědčení, že otázka po transcendentní skutečnosti, po „věčném a nekonečném“,<sup>2</sup> je podstatným způsobem kladena z neuzavřenosti, časové situovanosti a konečnosti lidské existence, a proto není pozitivně zodpověditelná. Její zodpovídání tak představuje zápas, ve kterém se nebojuje pouze pozitivními, objektivními a logicky-argumentativními zbraněmi, ale ve kterém se používají také zbraně negativní a subjektivně zabarvené.<sup>3</sup> Těmito zbraněmi budeme, s pomocí našich autorů, bojovat také v naší práci. Nejprve přitom vymežíme pojetí lidské existence (a transcendence) u S. Kierkegaarda a J. Patočky (3) a dále se budeme soustředit již na samotný vztah existence a transcendence (4), ve kterém se rozehrává dialektika pozitivního a negativního (4.1). Postupně popíšeme její jednotlivé momenty (4.2 – 4.4) a nakonec shrneme, co v této dialektice považujeme za nejpodstatnější, stejně jako klíčové rozdíly obou představených koncepcí (5).

Domníváme se, že téma vztahu existence a transcendence stojí ve středu zájmu jak S. Kierkegaarda, tak J. Patočky. Zároveň toto téma ani jeden z autorů zcela nevyjasňuje; ani jeden autor nenabízí jednoznačné, pozitivní a konečné odpovědi na lidskou otázku po transcendenci, ale spíše vztah existence a transcendence opakovaně a z různých stran promýšlí. Proto také my nehledáme souhrnné a pozitivní *odpovědi*, ale snažíme se zachytit klíčové *momenty* zápasu člověka o „věčné a nekonečné“, které se v průběhu díla obou autorů objevují a které jsou pro lidskou existenci charakteristické.

Srovnání díla S. Kierkegaarda a J. Patočky je pro nás zajímavé zejména ze tří důvodů.

---

<sup>1</sup> „Existencialismus“ vymezuje spolu s W. Jankem jako „takový výklad jsoucího v celku, který činí lidskou existenci východiskem porozumění bytí“. J: FE, s. 13.

<sup>2</sup> „Věčným a nekonečným“ zde chápeme transcendentní skutečnost, která stojí v protikladu k časnému a konečnému. Blíže tento termín prozatím nebudeme vymezovat, i když se nevyhneme jeho další specifikaci v průběhu práce.

<sup>3</sup> Negativními zbraněmi myslíme způsoby výkladu, které vycházejí z negativity lidské zkušenosti, subjektivně zabarvenými zbraněmi myslíme způsoby výkladu, které vycházejí z individuální lidské zkušenosti a jsou tak obtížně racionálně zdůvodnitelné.

Za první proto, že Kierkegaard je jedním z prvních filosofů, pro které se autentická lidská existence stala jasným a explicitním tématem jejich zájmu, zatímco Patočka se k jejímu promýšlení dostává téměř o století později a v návaznosti na fenomenologickou tradici. Rozdíl v jejich přístupu tak odráží zajímavou historickou proměnu a posun v chápání lidské existence v dějinách filosofie.

Za druhé proto, že téma zápasu o „věčné a nekonečné“ nabízí možnost jak ateistického, tak náboženského přístupu a potažmo náboženského „řešení“. Patočka tak reprezentuje přístup autora, který téma promýšlí bez výslovných náboženských předpokladů.<sup>4</sup> Kierkegaard je oproti tomu autor specifickým způsobem náboženský, který ke svému dílu přistupuje vždy s více či méně výslovnými náboženskými úmysly a předpoklady. Zajímá nás, zda celkový religiózní rámec, v němž se otázka po „věčném a nekonečném“ u Kierkegaarda nachází, určuje její charakter natolik, že je principiálně odlišná od otázky, kladené z nenáboženského stanoviska v díle J. Patočky.

Za třetí proto, že naše téma je tématem sókratovsko-platónským. Je to Platónův Sókratés, který jako jeden z prvních klade otázku po Ideji jako posledním cíli a zároveň první skutečnosti a základu veškeré reality.<sup>5</sup> Je to Platón, který navrhuje hypotézu Idejí jako odpověď na tuto otázku a je to Platón, který si všímá *chórismu* a neodvoditelnosti Idejí ze smyslového světa. Domníváme se, že platónské pozadí můžeme vidět jak v Kierkegaardově, tak v Patočkově pojmání otázky po „věčném a nekonečném“, stejně jako v jejich způsobu chápání lidské existence. Naši autoři tak nabízejí jedinečnou možnost sledovat ozvuky a proměny platonismu v novodobých dějinách filosofie.

## 2. Dílo S. Kierkegaarda a J. Patočky

V následujících řádcích stručně charakterizujeme dílo S. Kierkegaarda a J. Patočky, přičemž se pokusíme ukázat oprávněnost hlavního předpokladu práce, totiž že „ústředním tématem díla Kierkegaarda a Patočky je lidská existence a její vztah k transcenci“.

Sören Kierkegaard (1813 – 1855) je jedním z nejoriginálnějších náboženských myslitelů, označovaný, mimo jiné, za „nejhlubšího interpreta psychologie náboženského života od dob

---

<sup>4</sup> Vztah Patočky k víře a náboženství byl zřejmě komplikovaný. Jak se domnívá Ivan Chvatík, tak do poloviny 50. let Patočka filosofuje z pozice věřícího křesťana, poté jeho vztah k náboženství nabývá „jiné podoby“. ICH, s. 1.

<sup>5</sup> Jak píše Patočka: „Platón si uvědomuje se vši energií, že sókratovské přehodnocení lidského života a jeho daných hodnot je možné překlenout, převýšit ‚přehodnocením‘ veškerého jsoucna, ...“ P: P, s. 290.



Augustina“ nebo za „největšího protestanta 19. století“.<sup>6</sup> Nicméně 19. století, ve kterém žil, jeho myšlení příliš nepřálo. Žil v době, ve které se náboženství stávalo pouhou formální záležitostí a ztrácelo svoji vnitřní odůvodněnost a opravdovost. V jeho době jsou „všichni křesťané“ a „být křesťanem“ je tak tou nejjednodušší a nejpřirozenější věcí na světě,<sup>7</sup> ke které není zapotřebí sebemenšího úsilí. V takto pojatém křesťanství musí být podle Kierkegaarda nějaká chyba.<sup>8</sup> Kierkegaard se vrací k původní víře a se vší vážností a naléhavostí znovu ukazuje obtížnost úkolu „stávat se křesťanem“, před který svého čtenáře staví.<sup>9</sup> Klade důraz na individuum, protože víra není věcí veřejnou, ale především záležitostí jednotlivce. Vždy je to jedinec, který stojí ve vztahu k Bohu.<sup>10</sup> Při své kritice křesťanství si bere na mušku nejen ne-víru, vyprázdněné a bezduché pojmání náboženství, ale také lehkovážné „buržouství“ měšťanské společnosti 19. století. Stává se břitkým a vtipným ironikem současné společnosti, nepříliš oblíbeným v měšťanských a církevních kruzích.<sup>11</sup>

Veškeré Kierkegaardovo dílo je, jak sám tvrdí, vedené úmyslem přivést jednotlivce k tomu, aby se stal opravdovým křesťanem.<sup>12</sup> Svůj záměr autor uskutečňuje prostředky přímými a prostředky nepřímými. Nepřímé prostředky jsou důležité proto, že většina křesťanů žije podle Kierkegaarda v natolik iluzorním pojetí křesťanství, že je není možné seznámit s křesťanstvím přímo. Je třeba začít nepřímo od místa, na kterém se nacházejí,<sup>13</sup> to znamená vyjít od estetického, případně esteticko-etického chápání skutečnosti. Jen tímto způsobem je možné křesťany zbavit jejich iluze s dostatečnou radikalitou.<sup>14</sup> Svě dílo pak Kierkegaard rozděluje do dvou (až tří) kategorií, podle toho, zda v něm mluví jako estetický autor, nebo sám za sebe, jako autor náboženský.<sup>15</sup> Do estetické skupiny patří pojednání, napsaná výhradně mezi léty 1843 – 45:<sup>16</sup> *Bud' – nebo, Bázeň a chvění, Opakování, Pojem úzkosti, Filosofické drobký, Stádia na cestě životem, Předmluvy* aj.; do náboženské skupiny

---

<sup>6</sup> A, s. xvii.

<sup>7</sup> A, s. xxvii.

<sup>8</sup> „Und alle diese Menschen, selbst die, welche das Dasein Gottes leugnen, sie sind alle Christen, nennen sich Christen, sind staatlich als Christen anerkannt, werden von der Kirche als Christen begraben, als Christen in die Ewigkeit entlassen! Dass hierin eine ungeheure Verwirrung, eine schreckliche Sinnestäuschung stecken muss, kann doch gewiss keinem Zweifel unterliegen.“ *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. In: K: GW10, s. 16.

<sup>9</sup> „Jsme si opravu tolik jisti, že jsme nejvyšších vrcholů už dosáhli? ...Nepotřebovali bychom spíše poctivou vážnost, jež by nám bez bázně a neúplatně na úkoly ukazovala, poctivou vážnost, jež by s láskou tyto úkoly podporovala, namísto aby provokovala lidi, aby se honili za věcmi ještě vyššími?“ K: BCHNS, s. 105.

<sup>10</sup> J: FE, s. 11; *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. In: K: GW10, s. 164.

<sup>11</sup> Např. jeden z nejčtenějších zábavných časopisů, týdeník *Korzár*, pravidelně otiskoval Kierkegaardovy karikatury, které Kierkegaard vyprovokoval pod svým pseudonymem Frater Taciturnus. K: J, s. 26; CKK, s. 4.

<sup>12</sup> *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. In: K: GW10, s. 3, 9.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 9.

<sup>16</sup> Vydání jednotlivých děl zde i dále datujeme podle K: J, s. 35 – 37 (*Chronological table*).

patří knihy, napsané zejména od r. 1845: *Vzdělavatelné řeči*, *Skutky lásky*, *Křesťanské řeči* aj. Mezi těmito dvěma skupinami stojí *Závěrečný nevědecký dodatek k filosofickým drobtům* (1846), ve kterém Kierkegaard představuje téma, které celou problematiku autorství vytváří, totiž jak se stát křesťanem.<sup>17</sup> Vůči textům, které přímo nevyjadřují autorovo stanovisko, se Kierkegaard distancuje používáním různých pseudonymů, sám se většinou označuje za vydavatele pseudonymního díla.<sup>18</sup>

Spíše než za filosofa se Kierkegaard považoval za náboženského myslitele a zejména vůči systematické a Hegelově filosofii se často vymezuje.<sup>19</sup> Jeho dílo však jistě obsahuje mnoho filosoficky nosných myšlenek a nakonec byl i sám Kierkegaard označen za zakladatele filosofického směru. Jakkoliv svými současníky přehlížen, byl po své smrti objeven dánským kritikem Georgem Brandem a jeho dílo se rozšířilo do skandinávských zemí. Na přelomu století je pak přeloženo v Německu, kde iniciuje vznik filosofie „existencialismu“ za jehož „otce“ je dále Kierkegaard považován. V následujících letech je existencialismus rozvíjen mnohými dalšími mysliteli, v návaznosti na Kierkegarda zejména pak Karlem Jaspersem a Martinem Heideggerem,<sup>20</sup> jejichž vlivem vstoupí ve známost i v Čechách.

Dílo Jan Patočky (1907 – 1977) je obtížné charakterizovat, protože Patočka se nesoustředí na jedno nebo více jasně vymezených filosofických témat.<sup>21</sup> Někteří se tak domnívají, že v ústředí jeho zájmu stojí problematika přirozeného světa; jiní, že se jedná o fenomenologii, dějiny filosofie nebo filosofii dějin.<sup>22</sup> V naší práci se budeme držet periodizace Patočkova díla z pera Martina Cajthamla.<sup>23</sup> Cajthaml se domnívá, že všechna výše zmíněná témata sice zaujímají význačné místo v Patočkově díle, že však ani jedno z nich není možné označit za téma ústřední nebo hlavní. Podle Cajthamla není jednota Patočkova myšlení jednotou systematické filosofické koncepce, ale spíše jednotou základního filosofického zaměření, a to zaměření na *pravé lidské bytí*. Téma pravého lidského bytí pak zahrnuje další dvě otázky, někdy spadající v jedno, jednak otázku po *vlastní podstatě lidského bytí* a dále otázku po

<sup>17</sup> *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. In: K: GW10, s. 9.

<sup>18</sup> Pseudonymy, pod kterými si Kierkegaard přeje být citován, jsou například Nicolaus Notabene, Johannes Climacus, Constantin Constantinus, Johannes Anti-climacus nebo Vigilius Haufniensis. *Anxiety in the Concept of Anxiety*. In: CCK, s. 309 – 310; K: J, s. 35 – 37.

<sup>19</sup> Kierkegaardův vztah k Hegelově filosofii je složitý. Jakkoliv se vůči Hegelovi vymezuje, tak jeho dílo dobře zná a jistě na něj, zejména ve svých raných textech (*Pojem ironie* – 1841, *Bud' – anebo* – 1843), v mnohém navazuje. Viz *Kierkegaard and Hegel*. In: CCK, s. 107; P: FSII, s. 344.

<sup>20</sup> P: FS II, s. 344; A, s. xviii.

<sup>21</sup> C: EP, s. 14.

<sup>22</sup> První názor podle Cajthamla zastává M. Petříček, další zmíněné názory F. Karfík a J. Moural. C: EP, s. 14.

<sup>23</sup> C: EP.

*pravém bytí*. Důraz na pravé lidské bytí stojí podle Cajthamla nejen v centru Patočkovy fenomenologie, ale také dalších okruhů jeho filosofického zájmu: jeho interpretace Sókrata a Platóna a pojetí evropských dějin jako dějin péče o duši.<sup>24</sup>

Cajthaml Patočkovu dílo rozděluje do čtyř skupin, chronologicky (a zároveň tematicky) řazených. Texty z prvního období, mezi které patří Patočkova habilitační práce *Přirozený svět jako filosofický problém*, spadají do doby, kdy se Patočka nejprve ukazuje jako bezvýhradný zastánce Husserlovy fenomenologie.<sup>25</sup> Téma podstaty lidského bytí se zde objevuje okrajově, jen jako motivační pozadí zkoumání přirozeného světa, protože je to „krize moderního člověka“ která vede k potřebě jejího překonání fenomenologickým pojetím přirozeného světa.<sup>26</sup> Později se Patočka od Husserlova stanoviska odklání a kritizuje jeho transcendentální vědomí, v jehož důsledku se lidská existence jeví jako absolutní a nekonečná,<sup>27</sup> a posléze se přiklání k uznání konečnosti lidského bytí – i když i zde vždy zdůrazňuje jistou formu nekonečnosti. Jsou zde načrtnuty základní rysy Patočkova pozdějšího pojetí lidské existence: chápání existence jako stálého boje proti úpadku a pojetí filosofie (ne náboženství nebo víry) jako příhodné metody tohoto boje.<sup>28</sup> Do tohoto období spadá mj. text *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* (1936).<sup>29</sup>

Následující druhé období, datované léty 1936 – 1945, je dosud málo probádané. Ve svém pojetí lidské existence se Patočka volně inspiruje Heideggerovou analýzou pobytu z *Bytí a času*.<sup>30</sup> Jsou sem řazeny texty tzv. „strahovské pozůstalosti“, např. *Nitro a duch – nitro, čas, svět* nebo *Studie k pojmu světa I, II*.<sup>31</sup>

Do třetího období Patočkova filosofického vývoje spadá jeho rozsáhlý esej *Věčnost a dějinnost*, pojednávající o dějinnosti lidského bytí,<sup>32</sup> stejně jako jeho přednášky z antické filosofie a interpretace sókratovsko-platónské „péče o duši“. V této době byl nepsán také relativně samostatný text *Negativní platonismus*, v němž se Patočka snaží o uchopení metafyziky po jejím zániku.<sup>33</sup> Do poslední, čtvrté skupiny textů jsou řazeny texty z 60. a 70.

---

<sup>24</sup> C: EP, s. 11.

<sup>25</sup> C: EP, s. 17 – 18.

<sup>26</sup> C: EP, s. 17.

<sup>27</sup> C: EP, s. 19.

<sup>28</sup> C: EP, s. 19.

<sup>29</sup> C: EP, s. 21.

<sup>30</sup> C: EP, s. 23.

<sup>31</sup> C: EP, s. 21, pozn. 33; s. 23.

<sup>32</sup> C: EP, s. 26.

<sup>33</sup> C: EP, s. 26.

let, ve kterých Patočkovu pojetí přirozeného světa získává podobu nauky o třech pohybech lidské existence.<sup>34</sup>

Patočkovu filosofické působení nezůstává na úrovni psaných textů. Podobně jako Kierkegaard, byl i Patočka ve své době trnem v oku oficiálnímu státnímu zřízení, s nímž nesouhlasil a proti kterému vystupoval bez ohledu na možné následky své činnosti. Proto je možné nejen v jeho díle, ale také v jeho životě spatřovat odkaz postavy Platónova Sókrata, jehož neohroženost a odevzdanost pravdě sahala daleko za hranice jeho spisů, až k obětování vlastního života.<sup>35</sup> Téma lidské existence tak u obou našich autorů není pojímáno ryze teoreticky, ale skutečně existenciálně.

Z výše uvedených důvodů můžeme říct, že „ústředním tématem díla Kierkegaarda a Patočky je lidská existence a její vztah k transcenci“. V následující práci se budeme snažit lidskou existenci a její vztah k transcenci blíže uchopit a ukázat konstitutivní momenty tohoto vztahu.

Z textů obou autorů se přitom omezíme na jejich malou část, zejména na ty texty, které vykazují určité paralely v pojetí vztahu existence a transcendence. U Kierkegaarda půjde o texty psané pseudonymem, *Pojem úzkosti*, *Nemoc k smrti*, a *Bázeň a chvění*. U Patočky o jeden text ze čtvrtého období jeho filosofického vývoje (60. a 70. let) a o úvahy, týkající se platonismu. Domníváme se, že Patočkova interpretace platónské Ideje, jakkoliv výhradně negativní, má snad nejbliže k transcenci tak, jak ji pojímá Kierkegaard.

Mnohé budeme muset vynechat. Z Kierkegaardova díla vynecháme především jeho *Závěrečný nevědecký dodatek*, který je natolik myšlenkově nabitý, že ho v práci nemáme možnost zpracovat. Z Patočkova díla veškeré jeho texty, odstiňující a posouvající význam transcendence mimo oblast, kterou bychom měli možnost ve srovnání s Kierkegaardem zachytit.

### **3. Lidská existence (a transcendence)**

Chceme-li zkoumat vztah existence a transcendence, je třeba začít vymezením lidské existence, a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že je to vždy lidská existence, která se na

---

<sup>34</sup> C: EP, s. 37; K: PTP, s. 1.

<sup>35</sup> ICH, s. 15.

transcendenci táže a v tomto smyslu transcendenci obsahuje a nějak ji rozumí;<sup>36</sup> a za druhé proto, že lidská existence – jakkoliv obsahuje transcendentní momenty – je založená podstatně odlišným způsobem než transcendence, což, jak ještě uvidíme, zapříčiňuje proměnlivost, různorodost, ba dokonce rozporuplnost jejího vztahu k transcendenci.

U obou autorů se nyní soustředíme na texty, zdůrazňující transcendentní moment uvnitř existence. V díle Kierkegaarda je pro nás stěžejní myšlenka pojetí existence jako syntézy, u Patočky jeho vymezení existence jako stále se ustanovujícího pohybu.

## 3.2 Existence jako syntéza (S. Kierkegaard)

### 3.2.1 Pojem úzkosti (1844)

Ve svém díle *Pojem úzkosti* Søren Kierkegaard (Vigilius Haufniensis – Hlídač Přístavu) obšírně a z různých hledisek pojednává problematiku dědičného hříchu (I. *Úzkost jako předpoklad dědičného hříchu, vysvětlující dědičný hřích zpětně z hlediska jeho počátku*, II. *Úzkost vysvětlující dědičný hřích postupně*, III. *Úzkost jako důsledek dědičného hříchu, který je nepřítomností vědomí hříchu*, IV. *Úzkost z hříchu aneb úzkost jako důsledek hříchu v jednotlivci*). Objasňuje přitom centrální pojem *úzkosti*, která nejen souvisí se vznikem dědičného hříchem, ale je také, jak se ukazuje v poslední kapitole, předstupněm k víře (V. *Úzkost zachraňující skrze víru*). Mezi komplikovaným předivem různorodých myšlenek, obsažených v této knize, je zde možné nalézt také základní charakteristiky Kierkegaardova pojetí existence a jejího vztahu k transcendenci, které dále rozpracovává ve svém spise *Nemoc k smrti*.

Vznik existence, jakožto vědomé syntézy mezi tělem a duší, je vysvětlován v souvislosti s Adamovým prvotním hříchem.<sup>37</sup> Příběh o Adamově hříchu podle Kierkegaarda není pouhým vyprávěním, ale jediným logicky konzistentním pohledem na hřích<sup>38</sup> a na jeho důsledky pro individuum i celý rod<sup>39</sup>. Adamův prvotní hřích tak ukazuje proces, který se opakuje u každého jednotlivce, i když pokaždé pod jiným kvantitativním určením.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Viz H: BČ, s. 41 – 42: „Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my ... je to bytí, o něž vždy každému tomuto jsoucnu samému jde.“

<sup>37</sup> Viz *Gen.* 3, 1 – 7.

<sup>38</sup> K: CA, s. 32; *Anxiety in the Concept of Anxiety*. In: CCK, s. 314.

<sup>39</sup> K: CA, s. 29.

<sup>40</sup> K: CA, s. 56.

Stav, ve kterém se jedinec nachází před prvotním hříchem, je stavem počáteční nevinosti. Nevinnost je nevědomost ducha o určení sebe sama i o určení dobra a zla.<sup>41</sup> Duch, který je v člověku, ještě „sní“.<sup>42</sup> Není si pořádně vědom ani sebe sama ani určení dobra a zla, a tak své vědomí promítá do „nesmírného nic“ nevědomosti.<sup>43</sup> Stav nevinosti se tak vyznačuje zvláštní ambivalentní úzkostí z něčeho, co nic není.<sup>44</sup> Tato úzkost souvisí s možnostmi a se svobodou jednotlivce, a proto se nemůže vztahovat k žádnému konkrétnímu předmětu, ale k možnosti, která ovšem ještě není plně přítomná. Duch, který prozatím sní, se však chystá „probudit“ a začíná své možnosti tušit. Úzkost, kterou prožívá, je tak ve svém jádru „skutečnost svobody jako možnost možností“ nebo „závratí svobody [ducha], která se nás zmocňuje, když chce duch provést syntézu a svoboda se pak dívá dolů na své vlastní možnosti“.<sup>45</sup>

Poté, co je počáteční nevinost porušena v „kvalitativním skoku“<sup>46</sup> hříchu, přichází duch k aktualitě a ustanovuje se vědomá existence jako syntéza těla a duše, držená duchem.<sup>47</sup> Již v přecházejícím stádiu byl člověk syntézou těla a ducha, avšak duch, jako třetí a spojující prvek v této syntéze, nebyl zcela přítomný. Aby pak duch, který je věčný, mohl být v syntéze skutečně přítomný, musí držet kromě syntézy těla a ducha také syntézu věčnosti a časnosti.<sup>48</sup>

Kvalitativním skokem ze stavu původní nevinosti se tedy ustavuje lidská existence jako syntéza. Syntéza je v každém jednotlivci odvozená od předcházejících syntéz a je v ní tak ukryta historie celého rodu, zároveň však je každá nová existence zcela jedinečným individuem. Adamův příběh se tak opakuje vždy znovu, i když pokaždé jiným způsobem.<sup>49</sup> Klíčové přitom je, že duch, který při pádu procitne ze svého snění, zcela neztrácí svoji původní úzkost (a zároveň možnost svobody), ale jeho úzkost je pouze přetransformována do jiné podoby.<sup>50</sup> Úzkost je proto jak předpokladem, tak důsledkem pádu člověka (hříchu).

---

<sup>41</sup> K: CA, s. 44.

<sup>42</sup> K: CA, s. 91.

<sup>43</sup> „das ungeheure Nichts der Unwissenheit“ K, s. 490. Podle K: CA, s. 44.

<sup>44</sup> K: CA, s. 43.

<sup>45</sup> Podle K: CA, s. 42, K, s. 488.: „...die Angst dagegen ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit.“ Podle K:CA, s. 61, K, s. 512: „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzhen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten.“

<sup>46</sup> „Kvalitativní skok“ je přechodem, zde od nevinosti k vině, který není logicky vysvětlitelný. K: CA, s. 82.

<sup>47</sup> K: CA, s. 48, s. 52.

<sup>48</sup> K: CA, s. 91.

<sup>49</sup> K: CA, s. 52.

<sup>50</sup> K: CA, s. 111.

Úzkosti jsou dále velmi různé a Kierkegaard jejich rozlišení věnuje několik dlouhých kapitol své knihy.<sup>51</sup> Existuje úzkost subjektivní a úzkost objektivní.<sup>52</sup> Existují úzkosti nevědomé, úzkosti bezduché nebo úzkosti pod určením osudu a viny.

Důležité je, že ve stavu, který následuje po prvotním pádu, ve kterém jedinec již chápe rozlišení mezi dobrem a zlem, přestává být úzkost zcela ambivalentní a získává také konkrétní podobu. Úzkost z ničeho se tak mění také v úzkost z něčeho.<sup>53</sup> S ohledem na důsledek hříchu pro jednotlivce Kierkegaard v tomto stádiu rozlišuje dva hlavní druhy úzkostí: „úzkost z hříchu“ a „úzkost z dobra“.<sup>54</sup> „Úzkost z hříchu“ je úzkost jedince, který se bojí, že klesne ještě hloub, než se nachází – bojí se možnosti dalšího hříchu; oproti tomu „úzkost z dobra“ je démonický, stále se upevňující, stav nesvobody a uzavřenosti jedince před dobrem.<sup>55</sup>

Všechny úzkosti mají být překonány<sup>56</sup> ve víře. Překonávání se ovšem neděje jinak než znovu úzkostí. Člověk se, podle Kierkegaarda, musí naučit být dostatečně a správným způsobem úzkostný<sup>57</sup> a tím být úzkostí vychován. Nedostatek úzkosti je pouhou bezduchostí,<sup>58</sup> a čím větší je úzkost jedince, tím větší je jedinec, protože nakonec je to on sám, který úzkost vytváří.<sup>59</sup> Stav jedince v úzkosti je tak na jednu stranu těžší, na druhou stranu je o to pravděpodobnější, že z něj jedinec bude – úzkostí – zachráněn.

„Výchova úzkostí“ je děsivou záležitostí a souvisí s možností, která se k úzkosti váže. Úzkost, jakožto možnost svobody, postupně ukazuje, jak jsou všechny konečné cíle – oproti možnosti – zavádějící.<sup>60</sup> Všechny konečné cíle možnost pohlcuje a idealizuje je do nekonečné podoby.<sup>61</sup> Úzkost pak zcela zaplavuje individuum. Člověk si začíná uvědomovat, že už mu žádný „Tom, Dick ani Harry“ nepomůžou,<sup>62</sup> že už od života nemůže chtít vůbec nic, že „děsivost, ztráta a znicotnění bydlí v sousedství každého z lidí“.<sup>63</sup> Tehdy, když už je jedinec naprosto nešťastný a když klesne tak nekonečně hluboko, že už ani hloub klesnout nemůže, tak teprve tehdy může přestat mít úzkost a začít věřit. A to ne proto, že by v životě

---

<sup>51</sup> Podobněji je zde nebudeme rozebírat.

<sup>52</sup> „Objektivní úzkost“ je důsledek hříchu pro jinou než lidskou existenci. K: CA, s. 57.

<sup>53</sup> K: CA, s. 111 – 112.

<sup>54</sup> *Anxiety in the Concept of Anxiety*. In: CCK, s. 324.

<sup>55</sup> K: CA, s. 123.

<sup>56</sup> K: CA, s. 53.

<sup>57</sup> K: CA, s. 155.

<sup>58</sup> K: CA, s. 157.

<sup>59</sup> K: CA, s. 155.

<sup>60</sup> K: CA, s. 155.

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 157.

<sup>62</sup> K: CA, s. 156.

<sup>63</sup> K: CA, s. 126.

unikl hrozným věcem, ale proto, že se naučí, že v porovnání s opravdovou možností konečné věci ničím hrozným nejsou.<sup>64</sup> Teprve v tuto chvíli může začít mít konečnou skutečnost rád.

Pokud pak jedinec možnost neoklame, pokud je jí opravdu vychován (a stále vychováván), tak získává víru, vnitřní jistotu, která předjímá nekonečno.<sup>65</sup> Spolu s ní získává všechno konečné zpátky – ale ne tak, jako v konečnosti, kde je něco možné získat jednou, nebo vícekrát – ale nekonečným způsobem, protože spolu s možností získává nekonečno.<sup>66</sup> Oproti tomu ten, který možnost oklame, k víře nikdy nedospěje<sup>67</sup> a sebe sama ztratí v konečnosti.

### 3.2.2 *Nemoc k smrti* (1849)

V *Nemoci k smrti* lze vidět zřetelnější rozpracování myšlenek, týkajících se existence a jejího vztahu k transcenci, které Kierkegaard anticipuje ve svém ranějším díle *Pojmem úzkosti*. Zatímco v *Pojmu úzkosti* se na lidskou existenci nahlíží z psychologického hlediska a na pozadí dogmatiky; v *Nemoci k smrti* se Kierkegaard rovnou táže na to, co to je já; a odtud odvozuje různé formy *zoufalství* já, které pak vykládá jako možné předstupně víry.

Formy zoufalství, které Kierkegaard (Anti-climacus – Proti-žebřík<sup>68</sup>) předkládá v *Nemoci k smrti*, vykazují obdobné rysy jako druhy úzkostí v *Pojmu úzkosti*; nicméně hlavní paralela, ústřední pro vztah existence a transcendence, je, podle nás, v obdobném vztahu úzkosti – víry a zoufalství (hříchu) – víry. Podobně jako úzkost, je i zoufalství na jednu stranu největším neštěstím a zatracením; ale na druhou stranu je jedinou záchranou, protože pouze skrze zoufalství může jednotlivec (já) dojít k víře.

### Pojetí „já“

„Co však je já?“<sup>69</sup> ptá se Kierkegaard ve svém spise *Nemoc k smrti*. A následně si odpovídá: „Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě

---

<sup>64</sup> K: CA, s. 156.

<sup>65</sup> Kierkegaard zde přejímá Hegelovu definici víry. K: CA, s. 157

<sup>66</sup> K: CA, s. 158.

<sup>67</sup> K: CA, s. 157.

<sup>68</sup> Kierkegaardův pseudonym Anti-climacus je vymezen v protikladu k jeho dalšímu pseudonymu, Johannes Climacus, který údajně odkazuje na Jana Klimaka, teologa 7. století, a jeho dílo *Žebřík božského výstupu* (*Klimax tou paradeisou*). Zatímco Johannes Climacus stoupá po žebříku vzhůru, prostředky filosofické reflexe, Anti-climacus klesá dolů, do hlubin lidské duše. M: A, s. 136 – 137.

<sup>69</sup> K: BCHNS, s. 123.



samému.<sup>70</sup> Zřejmé je, že já není jednoduchý poměr, ale poměr několikerý, totiž „poměr, který má poměr k sobě samému“ nebo „stojí v poměru, že poměr má poměr“.

Kierkegaard dále tuto mnohost poměrů vyjasňuje. Nejprve přitom říká, co je člověk.

Člověk je syntéza, která se ustanovuje mezi dvěma extrémy. Jedná se zde, na rozdíl od *Pojmu úzkosti*, především o syntézu mezi nekonečností a konečností a mezi svobodou a nutností.<sup>71</sup> V naší práci tuto syntézu označíme za *poměr 1*. Sama syntéza, pokud odhlédneme od dvou extrémů, je něčím třetím, jakási negativní jednota dvou extrémů. Označíme ji za *poměr 2*. Platí pak, že dva krajní extrémy se k této syntéze (*poměru 2*) vztahují, a to opět v poměru. Pokud se však sám poměr (tedy *poměr 2*) vztahuje k sobě samému (tedy také *poměru 2*), tak se jedná o něco třetího, co je pozitivní, a to je člověkově já.<sup>72</sup> Můžeme prozatím uzavřít, že člověk je já tehdy, když se sama syntéza jako třetí prvek mezi dvěma extrémy, vztahuje k sobě samé.

Já podle Kierkegaardů není dáno samo sebou samým. Já, jakožto poměr, který má poměr k sobě samému, je určeno nějakým dalším poměrem, „něčím třetím“. Tento další poměr je zase poměrem a je v poměru k tomu, co celý poměr určuje.<sup>73</sup> Já je tedy odvozeno z něčeho základnějšího, čím je původně ustaveno (od základu), a to pomocí systému různých poměrů, které jsou na sobě závislé. Později se dozvídáme, že tímto základem je Bůh, který člověka „pouští z ruky“, čímž se já dostává do poměru k sobě samému.<sup>74</sup> Protože je já takto ustanoveno, tak se jakýkoliv nepoměr v poměru já se (nekonečně) reflektuje v základu/moci, která já určila. Naopak pokud žádný nepoměr v poměru já neexistuje, tak já „průhledně spočívá“ v moci, která ho určila, a chce být samo sebou.<sup>75</sup> Z tohoto určení syntézy já pak plyne úkol pro já, který zní, že se já má stát se sebou samým a průhledně spočívá v moci, která ho určila/ základu/Bohu.<sup>76</sup>

O já (o člověku) se dále dozvídáme, že je to duch.<sup>77</sup> Toto tvrzení zde Kierkegaard blíže nerozvádí, ale zřejmě se jedná o pojetí ducha, které Kierkegaard představil již v *Pojmu úzkosti*. Vymezení já jako ducha je třeba mít na paměti, protože bude hrát důležitou roli ve vztahu já k transcendentní skutečnosti.

---

<sup>70</sup>K: BCHNS, s. 123, K, s. 31: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, dass sich zu sich selbst verhält...“

<sup>71</sup>K: BCHNS, s. 123. Syntézu mezi věčností a časností a tělem a duchem zmiňuje Kierkegaard v *Nemoci k smrti* jen okrajově. Domníváme se, že klíčové je, že já je „prostě syntéza“ mezi dvěma extrémy, přičemž protipóly, mezi nimiž se já nachází, jsou do velké míry analogické.

<sup>72</sup>K: BCHNS, s. 123.

<sup>73</sup>K: BCHNS, s. 123.

<sup>74</sup>K: BCHNS, s. 126.

<sup>75</sup>K: BCHNS, s. 124.

<sup>76</sup>K: BCHNS, s. 123.

<sup>77</sup>K: BCHNS, s. 123.

Shrneme-li základní určení lidské existence z *Nemoc k smrti*, tak víme, že: 1) já je poměrem, jenž stojí v poměru k sobě samému, 2) poměr já je ustaven něčím jiným, nazývaným základem nebo mocí nebo Bohem a 3) já je duchem.

### **Druhy zoufalství**

Pro bližší pochopení já a jeho vztahu k transcendenci je nutné sledovat různé druhy *zoufalství*.

Zoufalství je totiž „nepoměr v poměru syntézy, jenž má poměr sama k sobě“<sup>78</sup>, kdy já není samo sebou a nespočívá ve svém základu, a proto se na něm negativně ukazuje, jak je já ustanoveno.

Zoufalství je nemocí, ovšem velmi podivnou nemocí. Je nemocí *k smrti*. To znamená, že zoufající je na smrt nemocen, že by i chtěl umřít, nicméně umřít nemůže, a to proto, že žádné zoufalství a žádná smrt nemůže ubít já, které je v člověku.<sup>79</sup> Zoufalství je zvláštní nemocí také z toho důvodu, že na rozdíl od fyzické nemoci, kterou člověk dostane a pak ji má, se zoufalství obnovuje každým okamžikem. Protože se každý skutečný okamžik zoufalství vztahuje k možnosti a k tomu, co je v já věčné, tak si já v každé chvíli, kdy si zoufá, zoufalství znovu, „uhání“<sup>80</sup>.

Kierkegaard rozlišuje zoufalství podle dvou hlavních kritérií, odpovídajícím určení já: podle momentů syntézy já a podle vědomí věčnosti (ducha) v já. Zatímco rozdělení zoufalství „podle momentů syntézy já“, se soustředí na to, jakým způsobem je poměr v já nevyrovnaný; zoufalství „podle vědomí věčnosti“ poukazuje na možnost vztahu já k transcendenci.

Do každé z obou skupin zoufalství je řazeno několik forem zoufalství. Zoufalství většiny lidí pak nespadá čistě do jednoho ze zmíněných typů, ale pohybuje se mezi různými druhy zoufalství.

Rozdělení zoufalství je následující:<sup>81</sup>

#### **A Podle momentů syntézy**

##### **A.1 Zoufalství pod určením konečna – nekonečna**

---

<sup>78</sup> K: BCHNS, s. 125.

<sup>79</sup> K: BCHNS, s. 130.

<sup>80</sup> K: BCHNS, s. 126.

<sup>81</sup> Názvy druhů zoufalství překládáme z němčiny, podle K., s. 50 a dále.

A.1.1 Zoufalství nekonečna spočívá v nedostatku konečna

A.1.2 Zoufalství konečna spočívá v nedostatku nekonečna

A.2 Zoufalství pod určením možnost – nutnost

A.2.1 Zoufalství možnosti spočívá v nedostatku nutnosti

A.2.2. Zoufalství nutnosti spočívá v nedostatku možnosti

B. Podle stupně vědomí (ducha) – tedy také vztahu já k jeho základu<sup>82</sup>

B.1 Zoufalství, které si není vědomo, že je zoufalství, nebo zoufající nevědomost o tom, že člověk má já, věčné já

B.2 Zoufalství člověka, který si je uvědomuje, že zoufá, takže si uvědomuje, že je já, v němž je cosi věčného, a tak si dále zoufá, že nechce být sebou samým, nebo že chce být sebou samým

B.2.1 Zoufalství nechtít být sám sebou, zoufalství slabosti

B.2.1.1 Zoufalství nad pozemskostí nebo nad něčím pozemským

B.2.2 Zoufalství kvůli věčnosti nebo nad sebou samým

*(B.2.2.0 Zoufalství kvůli věčnosti nebo nad sebou samým – zoufalství nad slabostí)*

B.2.2.1 Zoufalství toho, kdo si zoufá, že chce být sám sebou, vzdor

### **A. Podle momentů syntézy**

Úkolem já je stát se sebou samým. Pro syntézu já tento úkol znamená protikladné extrémy v syntéze já propojit a stát se konkrétním. Jak se ještě ukáže, tento úkol je možné uskutečnit jen poměrem já základu.<sup>83</sup>

#### **A.1 Zoufalství pod určením konečna – nekonečna**

V momentu konečna – nekonečna syntézy já „stávat se sebou samým“ tedy znamená nestávat se nekonečným, ale ani nestávat se konečným, ale konečno a nekonečno určitým způsobem propojit.<sup>84</sup>

Zoufalství nekonečna je vychýlením syntézy já do extrému nekonečna. Pro syntézu já to znamená, že jí chybí konečno. Já, které nemá jakékoliv meze, se stává fantastickým. Jeho

---

<sup>82</sup> K: BCHNS, s. 124.

<sup>83</sup> K: BCHNS, s. 137.

<sup>84</sup> K: BCHNS, s. 137.

fantastičnost je takové, že se já od sebe sama vzdaluje a není schopné se k sobě vrátit.<sup>85</sup> Fantastickým se stává cit, poznání i vůle já.<sup>86</sup> Cit se promění v jakousi abstraktní citlivost, která nikomu nepatří a vztahuje se jen k abstraktním pojmům.<sup>87</sup> Poznávání se odděluje od toho, kdo poznává, a přestává tak platit, že čím více člověk poznává, tím více poznává také sebe. Vůle se stává nekonečnou a ztrácí tak smysl pro to, co se dá v nejbližším časovém okamžiku udělat.<sup>88</sup> A tak se to nejdůležitější, celé lidské já, zcela tiše a jakoby nic, ztrácí v nekonečnu.<sup>89</sup>

Zoufalství konečna je protikladné zoufalství nekonečna – já tedy nechybí konečnost, ale chybí mu nekonečnost. Tato forma zoufalství se pozná zvláště obtížně, protože je charakteristická tím, že se člověk přizpůsobí svému okolí a splyne s davem. Člověk se tak „upíše světskosti“, že zapomene na své zvláštní určení a tím ztratí své já.<sup>90</sup>

## A.2 Zoufalství pod určením možnost – nutnost

Podobně jako s momentem konečnosti a nekonečnosti je to i s momentem možnosti a nutnosti.<sup>91</sup>

Zoufalství možnosti spočívá v nedostatku nutnosti. Člověk není omezený nutností, a tak se mu zdá, že možnosti je stále více. Střídá se jedna možnost za druhou, ovšem žádná z těchto možností se neuskutečňuje, protože k uskutečnění možnosti je třeba také trochu nutnosti.<sup>92</sup> Proto když už se zdá, že všechno je možné, tak je zcela jisté, že lidské já možnost pohltila.<sup>93</sup> S člověkem, který bloudí v možnosti, je to pak jako s rytířem z pohádek, který uvidí vzácného ptáčka a rozběhne se za ním. Ptáček už je velmi blízko a rytíř je skoro u něj – když tu mu ptáček náhle uletí. Mezitím se však již stmívá a rytíř nemůže najít cestu zpátky. Stejně jako zbloudilý rytíř nemůže najít cestu zpátky, tak jedinec, ztracený v možnosti, nemůže najít cestu ke svému já.<sup>94</sup>

Zoufalství nutnosti je protikladem zoufalství možnosti a spočívá v nadbytku nutnosti a nedostatku možnosti. Tento typ zoufalství se projevuje především ve dvojí podobě: v podobě deterministy (fatalisty) a v podobě „buržousta“. Deterministovi se stalo všechno

---

<sup>85</sup> K: BCHNS, s. 138.

<sup>86</sup> K: BCHNS, s. 138.

<sup>87</sup> K: BCHNS, s. 138.

<sup>88</sup> K: BCHNS, s. 138 – 139.

<sup>89</sup> K: BCHNS, s. 139.

<sup>90</sup> K: BCHNS, s. 140 – 142.

<sup>91</sup> K: BCHNS, s. 142.

<sup>92</sup> K: BCHNS, s. 142.

<sup>93</sup> K: BCHNS, s. 142.

<sup>94</sup> K: BCHNS, s. 144.

nutným, a proto postrádá jakoukoliv možnost ulehčení – je jako král, který umírá hladem, protože se se mu všechno jídlo promění ve zlato. Protože mu chybí možnost ulehčení, tak si je svého zoufalství vědom. „Buržoust“ oproti deterministovi o svém zoufalství neví. Zoufá si triviálně a duchaprázdňe, takže si myslí, že si vůbec nezoufá. „Možnost“ nazývá „pravděpodobností“ a domnívá se, že je všechno v pořádku.<sup>95</sup> U obou dvou typů zoufalství vše závisí na tom, jestli jedinec najde nějakou možnost. V případě „buržousta“ se to může stát například tak, že ho potká nějaké neštěstí, které ho vytrhne z triviálního pojetí lidské zkušenosti,<sup>96</sup> v případě deterministy by se mohlo jednat o „bytotný otřes“ ve kterém by pochopil, že vše je možné.<sup>97</sup> Pro oba případy je však klíčové, že možnost lze hledat pouze u Boha, protože jediné „pro Boha je všechno možné“. V tomto smyslu se východiskem ze zoufalství nutnosti stává víra.<sup>98</sup>

## **B. Podle stupně vědomí (ducha)**

Vlastní vymezení zoufalství je však jeho vymezení podle stupně vědomí, protože čím více má člověk vědomí sebe sama (ducha), tím více má já. Kvalitativní rozdíl mezi různými zoufalstvími tak záleží v míře uvědomělosti jejich zoufalství a zároveň v míře uvědomělosti sebe sama.<sup>99</sup>

Na nejnižším stupni zoufalství (B.1), na kterém se nachází většina lidí,<sup>100</sup> je zoufalství zcela nevědomé a je charakterizované naprostou duchaprázdňostí (podobně jako nevědomá úzkost v *Pojmu úzkosti*). Já si vůbec není vědomo sebe sama a svého určení jako ducha, a proto si myslí, že si vůbec nezoufá. Ve skutečnosti je však toto zoufalství ze všech zoufalství nejhorší, protože já má nejdále k tomu, aby se sebou samým stalo.<sup>101</sup>

Na dalších stupních zoufalství (B.2) já obsahuje vždy alespoň nějaký stupeň vědomí sebe sama. Já si začne uvědomovat, že si zoufá, že je duchem a že v něm tedy je cosi věčného.<sup>102</sup>

Protože je já určeno svým základem, tak existují dva hlavní stupně vědomého zoufalství, „zoufalství nechtít být sám sebou – zoufalství slabosti“ (B.2.1 a B.2.2.0) a „zoufalství chtít být sám sebou – zoufalství vzdoru“ (B.2.2.1). Zoufalství slabosti se dá

---

<sup>95</sup> K: BCHNS, s. 147.

<sup>96</sup> K: BCHNS, s. 147.

<sup>97</sup> K: BCHNS, s. 146.

<sup>98</sup> K: BCHNS, s. 146.

<sup>99</sup> K: BCHNS, s. 136.

<sup>100</sup> K: BCHNS, s. 150.

<sup>101</sup> K: BCHNS, s. 150.

<sup>102</sup> K: BCHNS, s. 152.

převést na zoufalství vzdoru, ve kterém se já chce odtrhnout od moci, která ho určila,<sup>103</sup> a obě formy tak v posledku odkazují k tomu, že člověk dokáže být sám sebou jen tehdy, když vstoupí do poměru k tomu, co celý poměr určilo.<sup>104</sup>

Zoufalství slabosti, které Kierkegaard nazývá zoufalstvím ženským,<sup>105</sup> je poměrně častým druhem zoufalství, zejména ve své nejlehčí, nereflektované podobě,<sup>106</sup> a projevuje se jako zoufalství nad něčím pozemským nebo nad pozemskostí vůbec (B.2.1.1). Začíná tím, že bezprostředně žijícího člověka potká nějaká vnější nepříjemnost, nějaká „rána osudu“, kterou je prolomena jeho bezprostřednost.<sup>107</sup> Tento člověk si pak zoufá a chce své já ztratit – chce být někým jiným. Zoufalství „nechtít být sám sebou“ má různé podoby a týká se všech období života: stejně jako mladík může nechtít být sám sebou při (iluzorní) představě o budoucnosti; starší člověk může nechtít být sám sebou při (iluzorní) představě o minulosti.<sup>108</sup> Rozdíl mezi zoufalstvím „nad něčím pozemským“ a „nad pozemskostí“ je pak v tom, že pokud si člověk zoufá „nad něčím pozemským“, tak si zoufá nad konkrétní věcí. Když však začne tuto věc nekonečně „přehánět“, vkládat do ní celou časovost a pozemskost, tak si vlastně už nezoufá nad konkrétní věcí, ale „nad pozemskostí“ jako takovou. Totalizace konkrétní věci do podoby pozemskosti však nepochází ze samotné věci, ale je myšlená člověkem, který si zoufá. Zoufalství tohoto člověka tím přechází k vyššímu stupni vědomí.<sup>109</sup>

Člověk si začne uvědomovat nejen to, že si zoufá, ale také to, že zoufat si nad něčím pozemským, jako by to byla pozemskost, je slabost, že jeho slabost je slabostí. Zoufá si tedy nad vlastní slabostí (B.2.2.0).<sup>110</sup> Znamená to nejen, že ví, že pozemským věcem připisoval příliš velký význam, ale že také ví, že jeho zoufalství ve skutečnosti nebylo zoufalstvím *kvůli* něčemu pozemskému, ale především *kvůli* věčnosti, kterou v zoufalství nad pozemskostí ztrácel.<sup>111</sup> Tento stupeň zoufalství je již o něco vyšší a ve světě se vyskytuje řidčeji. Zoufalec je velmi uzavřený, vyhledává samotu a zabývá se vlastní slabostí.<sup>112</sup>

Posledním stupněm zoufalstvím je zoufalství vzdoru (B.2.2.1), a Kierkegaard ho nazývá také zoufalstvím mužským. Oproti zoufalství slabosti je tento typ zoufalství zcela

---

<sup>103</sup> K: BCHNS, s. 129.

<sup>104</sup> K: BCHNS, s. 124.

<sup>105</sup> K: BCHNS, s. 155.

<sup>106</sup> K: BCHNS, s. 161.

<sup>107</sup> K: BCHNS, s. 156.

<sup>108</sup> K: BCHNS, s. 162 – 163.

<sup>109</sup> K: BCHNS, s. 164.

<sup>110</sup> K: BCHNS, s. 165.

<sup>111</sup> K: BCHNS, s. 166.

<sup>112</sup> K: BCHNS, s. 168.

pod určením ducha – zoufalec si je jasně vědom toho, že si zoufá. Zoufalství vzdoru vzniká ve chvíli, když si zoufající já, které se nechce stát sebou samým, uvědomí, že se sebou samým stát chce. Zoufalec si pak zoufá pomocí věčného vědomí, které v sobě má. Navzdory všemu a zejména navzdory moci, která ho určila, se chce stát, se svým nekonečným abstraktním vědomím, sebou samým.<sup>113</sup> Toto zoufalství může vyústit až v démonickou podobu zoufalosti (navenek skrytou), ve které se chce já tvrdošíjně být sebou samým a odmítá jakoukoliv pomoc, která by ho vyléčila ze zoufalství, protože by zároveň zkazila jeho protest. Sám zoufalec chce zůstat jako důkaz proti moci, která ho určila. Kierkegaard toto zoufalé já přirovnává k chybě, které se dopustí spisovatel. Chyba si spisovatelův přečin uvědomí. Ve své nenávisti proti spisovateli se vzbouří a zabraňuje spisovateli, aby ji opravil.<sup>114</sup>

Různé druhy zoufalství, které jsme zde vyjmenovali, na jednu stranu zachycují podstatné struktury lidského já, na druhou stranu poukazují na možný vztah já k transcenci. Ústředním pojmem, který mění zoufalství ze vztahu k neosobní transcenci (vědomí věčnosti a ducha) ve vztah k Bohu, je *hřích*. Hřích má analogické struktury jako zoufalství, nicméně to je zoufalství, které se děje s vědomím o Bohu.<sup>115</sup> Platí přitom, že čím více má já představy o Bohu, tím více je já a čím více je já, tím více má představy o Bohu. Já se tak vůči Bohu, vzhledem k němuž je poměřováno, stává nekonečným<sup>116</sup> a toto nekonečné já hřeší. Každý hřích, který není litovaný, je pak podle Kierkegaarda jak pokračováním hříchu, tak hřích nový,<sup>117</sup> a to proto, že existence žije pod určením ducha, a tak to, se v ní děje, má nekonečné důsledky.<sup>118</sup>

Protikladem hříchu, stejně jako protikladem zoufalství, je víra. Víra znamená, že „člověkově já spočívá průzračně v Bohu tím, že je sebou samým a že sebou samým být chce“.<sup>119</sup>

### 3.2 Existence jako pohyb (J. Patočka)

---

<sup>113</sup> K: BCHNS, s. 173.

<sup>114</sup> K: BCHNS, s. 177.

<sup>115</sup> Vědomí hříchu podle Kierkegaarda nikdy není zcela negativní, protože jakožto vědomost hříchu je negativitou negativity, je tedy pozitivní. K: BCHNS, s. 177.

<sup>116</sup> K: BCHNS, s. 180. Kde se toto vědomí o Bohu najednou v jednotlivci bere, nám není příliš jasné.

<sup>117</sup> K: BCHNS, s. 204.

<sup>118</sup> K: BCHNS, s. 204.

<sup>119</sup> K: BCHNS, s. 182.

Z Patočkova rozsáhlého díla, které se více či méně zřetelně dotýká tématu lidské existence, se budeme soustředit na jeho vymezení „třetího pohybu lidské existence“, ve kterém je tematizován vztah člověka k celku či k bytí. Za výchozí text si vybíráme Patočkovu stať s názvem *Co je existence?*, v níž Patočka explicitně navazuje na Heideggerovo pojetí existence,<sup>120</sup> zároveň však přichází se svěbytným pojetím lidského života, motivovaným Aristotelovou naukou o pohybu.<sup>121</sup>

Další texty, v nichž třetí pohyb lidské existence Patočka promýšlí, necháme stranou, protože pojetí třetího pohybu existence se v nich proměňuje a posouvá se také význam transcendentní skutečnosti, ke které se člověk vztahuje.

### 3.2.1 *Co je existence?* (1969)

Patočkova studie, napsaná v době úmrtí filosofa existence Karla Jasperse,<sup>122</sup> začíná obecnou úvahou o způsobu, jakým lze lidskou existenci chápat. Lidskou existenci je podle Patočky možné myslet jen velmi obtížně, protože myšlení se zakládá na tom, že pojmy, kterými myslíme, jsou jasné a totožné a že v nich jsou tak myšlenky fixovány. Pojem „existence“ však takovým pojmem není a jeho objektivní vymezení nám tedy chybí.<sup>123</sup> Existenci je proto nutné „myslet“ jiným způsobem než pojmově a objektivně.<sup>124</sup>

Existenci je třeba chápat jako *fenomén*. Fenomén není vědeckým faktem, který by byl objektivně zjiřitelný a dokazatelný, nic *nedokazuje* ani *neprokazuje*, avšak něco *ukazuje*. Jeho smysl tak, na rozdíl od vědeckého faktu, netkví ve vytváření „objektivní reality“, ale v něm samém, zároveň je však pro vytváření objektivní reality podstatný: „...*objektivní realita (také) není dána sama o sobě, nýbrž skrze fenomény...*“.<sup>125</sup>

Patočka přistupuje k uchopení fenoménu existence nejprve rozbořením tří literárních děl, jejichž autorům se, podle Patočky, podařilo vystihnout „to, oč v životě běží“, zvláštní životnost existence (Faulknerových *Divokých palem*, *Doktora Fausta* Thomase Manna a Dostojevského *Idiota*).<sup>126</sup> Společným rysem vybraných literárních děl je, že se jejich dějství odehrává na různých úrovních. Tyto úrovně podle Patočky poukazují na různé etapy lidského života, či různé způsoby, jakými jsme.<sup>127</sup>

---

<sup>120</sup> ICH, s. 13.

<sup>121</sup> ICH, s. 13.

<sup>122</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 644.

<sup>123</sup> *Ibid.*, s. 355.

<sup>124</sup> *Ibid.*, s. 336.

<sup>125</sup> *Ibid.*, s. 339.

<sup>126</sup> *Ibid.*, s. 336.

<sup>127</sup> *Ibid.*, s. 336.



Pro existenci je tak charakteristický život na různých úrovních a výkladem těchto úrovní je možné se k fenoménu existence přiblížit. Různými úrovněmi existence prochází jednota *sebeztracenosti*, *sebehledeání* a (eventuálně) *sebenalézání* člověka,<sup>128</sup> čímž se ukazuje hlavní určení lidské existence, důležité pro všechny její úrovně. Totiž skutečnost, že existenci na sobě samé záleží, že je na sobě zainteresovaná.<sup>129</sup>

Výklad existence, jakožto na sobě zainteresované bytosti, Patočka dále sleduje u několika existenciálních autorů: u S. Kierkegaarda, a u dalších tří, na něj navazujících, filosofů, K. Jasperse, M. Heideggera, J.-P. Sartra; a poté přichází s vlastní koncepcí lidské existence.

Pojetí existence u Kierkegaarda interpretuje Patočka fenomenologicky. Kierkegaardův náhled, že lidská bytost je rozpor, protože všeobecné v ní existuje pouze jako jedinečné, podle Patočky poukazuje na skutečnost, že člověk své já na jednu stranu nemůže pasivně přijmout, na druhou stranu že se nemůže zcela vytvořit, a že tedy *jasnost o sobě* je něco, na čem člověk spolupracuje a za co (spolu)zodpovídá.<sup>130</sup> Kierkegaard dále podle Patočky klade důraz na skutečnost, že existence může existovat jen jako ta která, jako individuální a jedinečná, že není obecností, ale konkrétní osobou. Konkrétnost lidské existence Patočka vykládá jako spojení nahodilosti a ne-nahodilosti (nutnosti), naprosté historické singularity a obecnosti, nezbytnosti vyjít z dané situace a odkázanosti na ni; přičemž toto spojení umožňuje svobodné rozhodování životních projektů a možností.<sup>131</sup> Nejhlubší rys Kierkegaardova pojetí existence však Patočka vidí v myšlence syntézy, v níž se existence vztahuje k sobě samé. Tuto syntézu Patočka interpretuje jako zájem existence o sebe sama a uskutečňování svých možností. Existence totiž podle Patočky není výskytem, ale spíše *skutkem sebeuskutečňování*, aristotelskou *energieí* či *entelecheí*, a proto ji je možné vymezit také jako pohyb: „Proto je existence cosi jako pohyb a pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak je *životem v možnosti* existence.“<sup>132</sup> Prostředkem, kterým se pohyb existence uskutečňuje, je reflexe, uvědomělé vnitřní jednání existence. Tato reflexe pak není pouhým přemítáním, ale vztažením života k polaritě pravdy a nepravdy, ve kterém se existence odemyká, nebo uzamyká sobě samé i

---

<sup>128</sup> Ibid., s. 339.

<sup>129</sup> Ibid., s. 339. Srv. H: BČ, s. 41 – 42.

<sup>130</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 341.

<sup>131</sup> Ibid., s. 341.

<sup>132</sup> Ibid., s. 342.

ostatním. Pokud se existence odemyká a otevírá, tak sebe samu *volí*, pokud se uzamyká, tak se ztrácí např. v *zoufalství* slabosti nebo vzdoru.<sup>133</sup>

V souvislosti s výkladem Kierkegaardových myšlenek zde Patočka podává první náčrt vlastního, Heideggerem inspirovaného, výkladu lidské existence, které v poslední části své studie dále rozvíjí. Mezitím se ale vrací k pojetí existence u Kierkegaardových následníků.

Karl Jaspers poukázal na důležitost existenciálních motivů, objevujících se u Kierkegaarda. Sám se pokusil existenci zachytit ryze filosoficky, bez spojení vírou, a posunul téma lidské existence do oblasti etiky.<sup>134</sup> U Heideggera se měla existence stát základem celé jeho filosofie. Měla být klíčem k ontologii, k otázkám vědomí, vědění i pravdy;<sup>135</sup> avšak jeho velkolepý rozvrh filosofie zůstal nedokončený. J.-P. Sartre, poslední zmiňovaný Kierkegaardův nástupce, problematiku existence radikálně zjednoduší tím, že existenci ztotožní s vědomím, chápaným jako předmětný vztah. Toto vědomí je však neobjektivovatelné a jeho neobjektivovatelnost Sartre vysvětluje tím, že existence nemá, a bytostně nemůže mít kladný obsah. Existence je naprosto negativní, je pouhým souborem negací či způsobů, jak se odlišit od předmětu.<sup>136</sup>

V závěrečné části svého pojednání předkládá Patočka vlastní pojetí existence jakožto tří pohybů, které odpovídají třem základním možnostem a nezbytnostech lidského života.<sup>137</sup> Ve třech pohybech lidské existence se odehrává odhalování věcí, porozumění sobě sama i způsobu života ve světě.<sup>138</sup> Tyto pohyby lidské existence podle Patočky mají charakter svobodného rozvrhování možností člověka, které je spojené s jejich realizací: „Já“ nejsem substrát pasivně určovaný přítomností nebo nepřítomností jistého *eidos*, podobou či postrádáním, nýbrž něco, co se určuje samo a v tomto smyslu svobodně zvolilo své možnosti.“<sup>139</sup>

Způsob, jakým se lidská existence realizuje, předpokládá, že se člověk ve světě ujal a zakotvil; že se v něm poté ztratil, že se ztotožnil s prací ve věcech a s rolí, která se od něj vyžaduje; a že pak sebe znovu nalézá skrze svůj vztah k bytí. Odtud vychází hlavní určení

---

<sup>133</sup> Ibid., s. 343 – 44.

<sup>134</sup> Ibid., s. 344.

<sup>135</sup> Ibid., s. 348.

<sup>136</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 348 – 349.

<sup>137</sup> Ibid., s. 354.

<sup>138</sup> Ibid., s. 352.

<sup>139</sup> Ibid., s. 353, s. 358.

tří pohybů lidské existence: první pohyb je pohybem *zakotvení*, druhý pohyb je pohybem *reprodukce* nebo *sebepromítnutí* a třetí pohyb je pohybem *sebepochopení* nebo *průlomu*.<sup>140</sup>

Časovou dimenzí prvního pohybu je minulost. V tomto pohybu je člověk poután na jsoucnu v jeho ojedinečnosti a konečnosti.<sup>141</sup> Člověk se vztahuje k tomu, co už je ve světě připravené, osvojuje si a přijímá to, co je dáno, a sám je přijímán.<sup>142</sup> Dimenzí druhého pohybu je přítomnost. Člověk se konfrontuje a vyrovnává s věcmi a lidmi, vstupuje do světa obstarávání, práce a boje.<sup>143</sup> Vlastním pohybem lidské existence je však až pohyb třetí, jehož dimenzí je budoucnost a ve kterém se člověk výslovně vztahuje k tomu, co umožňuje vztah ke jsoucňům (věcem i lidem) v předcházejících dvou pohybech.<sup>144</sup>

Ve třetím pohybu existence je nejvíce tematizován bytostný vztah existence a transcendence, a proto je pro nás tento pohyb mimořádně zajímavý. Třetí pohyb značí průlom v sebepochopení lidské existence. Nejde v něm již, jako v předcházejícím pohybu, o konfrontaci s jinými věcmi a lidmi, ale o setkání se sebou samým ve své nejvlastnější lidské podstatě a možnosti. Člověk se zde setkává se sebou samým „ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a universu“.<sup>145</sup>

Ve třetím pohybu se ukazuje, že člověk není poután pouze k jednotlivým věcem, ke jsoucňům ve světě, k nimž se vztahuje v bytí. Člověk se může bytí otevírat také jiným způsobem a tím může svoji vazbu k jednotlivému, k sobě samému i k universu proměnit.<sup>146</sup> Třetí pohyb lidské existence tak vyvažuje první dva pohyby existence, které ukazuje jako pouhé možnosti, nikoliv jako nutné reality života.<sup>147</sup>

Svůj výklad o třech pohybech lidské existence Patočka završuje reinterpretací biblického příběhu o pádu člověka z knihy *Genesis*<sup>148</sup> a mýtu o dokonale pravdivém člověku, jeho nezbytném konci a zmrtvýchvstání.<sup>149</sup> První pohyb lidské existence, pohyb zakotvení, podle Patočky odpovídá blaženému stavu člověka v zahradě Eden, kdy člověk žije v bezpečí, bez vědomí smrtelnosti, pocitu studu a bez rozlišení mezi dobrým a zlým. Poznání dobrého a zlého značí přechod k druhému pohybu lidské existence. Druhý pohyb

---

<sup>140</sup> Ibid., s. 458, s. 359, s. 361.

<sup>141</sup> Ibid., s. 358.

<sup>142</sup> Ibid., s. 354 – 355.

<sup>143</sup> Ibid., s. 360.

<sup>144</sup> Ibid., s. 354.

<sup>145</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 361.

<sup>146</sup> Ibid., s. 361.

<sup>147</sup> Ibid., s. 361.

<sup>148</sup> Viz. *Gen. 3, 1 – 7*.

<sup>149</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 365.

existence je doprovázen pochopením odpovědnosti za vybočení z dosavadního pořádku. Existence je vnímána jako trest, který musí být snášen, s vědomím zodpovědnosti za svůj úděl a tváří v tvář smrtelnosti.<sup>150</sup> Poslední, třetí pohyb lidské existence je v Patočkově interpretaci vyjádřen postavou zcela pravdivého a dokonalého člověka, který žije v naprostém odevzdání se, mimo péči o vlastní zájmy a ve světle bytí.<sup>151</sup> Dokonale pravdivý člověk je vykládán jako konkurent vlády nad světem; ve skutečnosti však poukazuje na rozlišení mezi tím, co bude vládnout člověku, před které je stavěn každý z lidí, – „zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí“.<sup>152</sup> V postavě tohoto člověka (či bohočlověka) se pak před každým z lidí otevírá budoucnost, „...z níž vzhází nové já, já v odevzdanosti...“, ovšem „...tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu...“<sup>153</sup>

V třetím pohybu lidské existence, ztělesněném postavou osobou bohočlověka, se jedná o úplný obrat zájmů člověka,<sup>154</sup> který se týká člověka samého, věci ve světě i druhých lidí. Jde zde o život v odevzdání se, který se projevuje proměnou vztahu ke jsoucnu a bytí: „Mé jsoucno už není definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otevírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž i já i druzí.“<sup>155</sup>

Třetí pohyb existence je v určitém ohledu životem věčným, protože je to život, který ve svém odevzdání žije „mimo sebe“, přičemž pravdivost tohoto „mimo sebe“ dosvědčuje tím, čeho se vzdává.<sup>156</sup> Na druhou stranu jde o život v prohloubeném slova smyslu světský a konečný. Člověk nalézá další dimenzi přirozeného světa, která uniká tomu, co je dané, která však zároveň podstatným způsobem podmiňuje svět.<sup>157</sup>

### 3.3 Způsoby přítomnosti transcendence v existenci

Vymezení lidské existence (s ohledem na transcendenci) tvoří jakousi vstupní bránu k dalšímu zkoumání vztahů existence a transcendence. Avšak dříve, než k tomuto zkoumání přistoupíme, shrneme podstatné rysy lidské existence (ve vztahu k transcendenci), které

---

<sup>150</sup> Ibid., s. 363.

<sup>151</sup> Ibid., s. 365.

<sup>152</sup> Ibid., s. 365.

<sup>153</sup> Ibid., s. 365.

<sup>154</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 364.

<sup>155</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 364.

<sup>156</sup> Ibid., s. 366.

<sup>157</sup> Tato dimenze světa není podle Patočky ničím mystickým, pokud tedy pod „mystickým“ nerozumíme svět, bytí a vztah člověka k nim. *Co je existence?* In: P: FSII, s. 366.

jsou, přes veškerou odlišnost obou pojetí, u našich autorů srovnatelné. Zmíníme také hlavní způsoby, jakými se přítomnost transcendence v existenci může projevovat, abychom si tak připravili půdu pro následující zkoumání.

Domníváme se, že transcendenci uvnitř existence je v námi interpretovaných textech možné zachytit jednak ve smyslu nehotovosti či nedokonalosti lidské existence a dále ve smyslu přesahu lidské existence za jednotlivou danost.

Existence je, jak u Kierkegaarda, tak u Patočky, chápána jako nehotová, stále se utvářející skutečnost. Patočka existenci pojímá jako stálý pohyb rozvrhování a realizace možností, Kierkegaard jako stále se obnovující vztah k sobě samému (poměr, jež má poměr k sobě samému). U obou našich autorů tak existence obsahuje moment zápornosti či nezachytitelnosti, protože existenci chybí jasně daná a přítomná podstata. Existence obou autorů obsahuje určení, které přesahuje její momentální stav, a které je tak uvnitř existence, ale zároveň vůči ní transcendentní. Z toho pak také Patočka dovozuje celkovou nevymezitelnost a neuchopitelnost existence na rovině pojmů.

Takto vypadá přítomnost transcendence v existenci jako nehotového momentu uvnitř existence. Tímto druhem transcendence se po většinu práce nebudeme zabývat.

Existence obsahuje transcendentní určení také ve smyslu přesahu existence přes jednotlivou danost – ve smyslu otázky existence po transcendenci a ve smyslu přítomnosti transcendence, jakožto „něčeho vyššího“ či celkovějšího, uvnitř existence. Tak jsou veškeré negativní stavy, v souvislosti s nimiž Kierkegaard já vymezuje, znamením přítomnosti této transcendence v existenci. Úzkosti a zoufalství jsou u Kierkegaarda druhou stránkou skutečnosti, že já je duch a že obsahuje „věčnost“, „nekonečnost“ a „možnost svobody“ – transcendentních mohutností, které se v já, více či méně vědomě, hlásí ke slovu. U Patočky lze transcendenci v podobném smyslu, jakkoliv zřejmě s odlišným ontologickým určením, vidět v bytí, ke kterému se existence různým způsobem vztahuje.<sup>158</sup>

Zajímavá je stupňovatelnost přítomnosti této transcendence v já: Kierkegaard rozděluje zoufalství podle různých úrovní vědomí věčnosti v já, tedy podle uvědomělosti přítomnosti transcendence v existenci; u Patočky můžeme sledovat různé úrovně vztahu já k bytí, kdy teprve třetí pohyb existence znamená úplnou otevřenost člověka k bytí, tedy plný vztah existence a transcendence.

---

<sup>158</sup> Toto přirovnání má jistě velké meze, např. proto, že bytí se v Patočkově pojetí neukazuje primárně negativně, není spojeno s vírou atd. Jak ještě uvidíme, tak u Kierkegaarda i u Patočky budeme muset rozlišit více významů transcendence.

Stupňování transcendence v já souvisí u obou našich autorů se svobodou a možností. V Kierkegaardově *Pojmu úzkosti* je to možnost, která skrze úzkost vyvolává vztah člověka k transcendenci. U Patočky teprve třetí pohyb lidské existence ukazuje vlastní *svobodu* lidské existence<sup>159</sup> a mění tak vztah existence k prvním dvěma pohybům, které jsou vnímány jako *pouhé možnosti* lidského života.<sup>160</sup>

Přítomnost transcendence v existenci se pak ve své vyhrocené podobě ukazuje v podobě dvou, navzájem se vylučujících a hodnotově protikladných, možnostech lidského života, mezi kterými je nutné volit: buď se člověk nechá možnostmi vychovat, nebo ztratí své já (*Pojem úzkosti*);<sup>161</sup> buď bude vládnout „pravda bytí“,<sup>162</sup> nebo „jsoucno a jeho přesila“ (*Co je existence?*).<sup>163</sup> Pouze pokud je zvolena pravá možnost, tak se existence stává v plném slova smyslu sebou samou, a to tak, že nově získává konečné jsoucno svým vztahem k nekonečnu (bytí).

Oba naši autoři využívají biblického příběhu prvotního hříchu a pádu člověka jako přirovnání k počátečním stádiím lidské existence. U Kierkegaarda i u Patočky se původní, blažený stav člověka prolamuje v časový a smrtelný život ve světě, pohlcený konečnými věcmi, či starostmi o udržování lidské existence, ve kterém se lidské já ztrácí. Já může nabýt samo sebe až změnou perspektivy – obratem a otevřeností vůči pravému bytí ve třetím pohybu existence, nebo Kierkegaardovou výchovou možností. Patočka pak za jakýsi prototyp způsobu existence na úrovni třetího pohybu volí život bohočlověka a sahá tak znovu k jednomu z největších křesťanských paradigmat.

Nicméně zatímco u Kierkegaarda je biblické vyprávění, ve kterém se pojednání odehrává, chápáno doslovně a dogmaticky a tvoří motivační rámec celého pojednání; u Patočky jde, jak se nám zdá, o přirovnání, na kterém chce autor především ilustrovat vlastní myšlenky, a jeho původní náboženský význam je tak potlačený.

Nyní jsme v hlavních rysech vymezili lidskou existenci (a transcendenci) a můžeme se vrhnout do samotného zkoumání vztahu existence a transcendence, do zápasu o „věčné a nekonečné“.

---

<sup>159</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 364.

<sup>160</sup> *Ibid.*, s. 364.

<sup>161</sup> K: CA, s. 157

<sup>162</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 365, K: PTP, s. 11 aj.

<sup>163</sup> *Co je existence?* In: P: FSII, s. 365.

## 4. Existence ve vztahu k transcenci

### 4.1 Dialektika pozitivního a negativního. S. Kierkegaard. *Bázeň a chvění* (1843), J. Patočka. *Negativní platonismus* (poč. 50. let 20. stol.)

Za odrazový můstek pro zkoumání jednotlivých momentů vztahu jedince k transcendentní skutečnosti si vybíráme popis „nekonečné rezignace“ a „víry“ v Kierkegaardově spisu *Bázeň a chvění*, který stavíme do analogie s „odpředměňující“ a „všezakládající“ silou Ideje v Patočkově *Negativním platonismu*. Na dialektice těchto momentů se ukazuje základní charakter vztahu lidské existence k transcendentní skutečnosti, jehož prizmatem budeme nahlížet také další Kierkegaardovy a Patočkovy texty.

Popis „nekonečné rezignace“ a „víry“ se v *Bázi a chvění* odehrává na pozadí starozákonního příběhu o Abrahámovi a Izákovi. Podle tohoto příběhu byl Abrahám Bohem zkoušen a byl jím vyzván, aby obětoval svého jediného a dlouho očekávaného syna. S bázní a chvěním Abrahám Boží příkaz uposlechně. Dá zavolat svého syna Izáka, osedlá osla a jede s ním na horu v zemi Mórija, kde tasí nůž, aby svého syna zabil. Na poslední chvíli však Bůh Abraháma zarazí a Boží posel Abrahámovi přikáže, aby svého syna nezabíjel. Abrahám tak namísto Izáka obětuje berana, který se objeví poblíž, a Izák zůstane živý. Hospodin pak přísahá, že mu Abrahám svého jednorozeného syna neodepřel a přislíbí mu požehnání a rozmnožení jeho dalšího potomstva.<sup>164</sup>

Kierkegaard (Johannes de Silentio – Jan z Ticha) v několika variacích líčí příběh Abrahámovy cesty na horu Mórija<sup>165</sup> a ukazuje tak napětí a velikost, které se v Abrahámově příběhu skrývá. Abrahám musel podle Kierkegaardova prožít úzkost toho, co je to být jedincem, který stojí tváří v tvář Bohu a jeho příkazu, který nikdo jiný než on sám nemůže pochopit. Úzkost Abrahámovy cesty spočívá v tom, že z etického hlediska je Abrahámov čin neobhajitelný.<sup>166</sup> Z etického hlediska platí, že Abrahám chtěl svého syna zavraždit a tím porušil v dané situaci nejvyšší etickou povinnost, která říká, že otec má svého syna milovat.<sup>167</sup> Z náboženského hlediska však platí, že Abrahám uspěl ve zkoušce a splnil svoji povinnost vůči Bohu.

---

<sup>164</sup> Podle *Gen. 22, 1 – 19*.

<sup>165</sup> K: BCHNS 11 – 14.

<sup>166</sup> K: BCHNS, s. 26.

<sup>167</sup> K: BCHNS, s. 49.

Etika je obecná<sup>168</sup> a jako taková si žádá zjevnost.<sup>169</sup> Etické příkazy po jednotlivci požadují, aby se vzdal svých přání a podřídil je obecnosti. Jedinec pak sám na sebe rezignuje, rezignuje na vše časné a konečné, na kterém mu záleží, aby vyjádřil obecno. Oblíbencem etiky je pak „tragický hrdina“, člověk, který svým jednáním vyjadřuje v dané situaci nejvyšší obecně platný etický příkaz. Tento příkaz může být sice velmi náročné splnit, nicméně je to příkaz srozumitelný a pochopitelný. Příkladem postavy tragického hrdiny je pro Kierkegaarda král Agamemnón, který se pro blaho svého lidu vzdává své dcery Ifigénie.<sup>170</sup> Tragický hrdina pak bývá lidmi ctěn a opěvován<sup>171</sup> a nalézá klid a usmíření v obecně, kterému náleží.<sup>172</sup>

Pohyb, kterým se jedinec vzdává konečného a časného, a získává věčné vědomí,<sup>173</sup> je pohybem nekonečné rezignace. Je k němu zapotřebí dostatek síly k tomu, soustředit všechnu skutečnost do jednoho přání, a dostatek rozhodnosti, odvahy a svobody ducha<sup>174</sup> na tuto skutečnost rezignovat. Nekonečná rezignace je pohybem velmi nesnadným a bolestným, avšak je pohybem uskutečnitelným lidskou silou. Je jako košile, která „je ušita v slzách“ a kterou si každý musí ušít sám, která však poté „ochraňuje lépe než železo a ocel“.<sup>175</sup> Jedinec, který nekonečně rezignuje na veškerou konečnost, není obtížený konečnými starostmi a radostmi. Proto se, v určitém smyslu, pohybuje světem lehce. Zdá se, jakoby si lehounce tančil, ovšem při jeho dopadu na zem si můžeme všimnout drobného zakolísání, které prozrazuje, že je ve světě cizí.<sup>176</sup>

Jinak je tomu s pohybem víry. Víra je pohybem, který se ve světě pozná jen stěží, protože je pohybem směrem od nekonečné rezignace zpět ke konečnosti.<sup>177</sup> Poté, co jedinec soustředí všechnu realitu do jedné konečné skutečnosti a zjistí, že ve sféře konečnosti je tato

---

<sup>168</sup> Kritérium obecné etiky není v *Bázní a chvění* jasně vymezeno. W. Janke charakterizuje etickou sféru, v návaznosti na Hegelovo pojetí takto: „...obecné je výš než jednotlivé a etično se ukazuje jako onen *telos* v existenci člověka, který není opět prostředkem k dosažení nějakého dalšího účelu mimo něj, nýbrž je nevyšším účelem samým.“ J: FE, s. 19. K dalším možnostem výkladu etické sféry viz „*Developing Fear and Trembling*“. In: CCA, s. 263 – 268.

<sup>169</sup> K: BCHNS, s. 75.

<sup>170</sup> K: BCHNS, s. 50. Král Agamemnón dostane věštbu, že pokud chce se svým loďstvem vyplout na moře a dobýt Illiadu, musí obětovat svoji dceru Ifigénii bohyni Artemis. Viz E: IA, s. 25 aj.

Tento příklad je, domníváme se, problematický, protože není všeobecně přijatelné, že „dobýt Illiadu“ je v dané chvíli nejvyšší etický příkaz, který má být vykonán blaho národa.

<sup>171</sup> „... lidi vždycky nadchne, vzdá-li se někdo sebe sama kvůli obecně.“ K: BCHNS, s. 66.

<sup>172</sup> K: BCHNS, s. 68.

<sup>173</sup> K: BCHNS s. 42.

<sup>174</sup> K: BCHNS, s. 37, s. 41.

<sup>175</sup> K: BCHNS, s. 37, s. 39 – 40.

<sup>176</sup> K: BCHNS, s. 35 – 36. 33.

<sup>177</sup> K: BCHNS, s. 35.



skutečnost nemožná,<sup>178</sup> poté, co na tuto skutečnost nekonečně rezignuje, tak získává možnost tuto skutečnost získat zpět. Takový pohyb pak provede rytíř víry, nebo spíše takový pohyb vykonává stále: rytíř víry ztrácí rozum a s ním všechno konečno, které potom silou absurdna znovu získává.<sup>179</sup> K pohybu víry je zapotřebí dostatek síly k nekonečné rezignaci, ale také dostatek vášně k pohybu víry, protože víra je vášně.<sup>180</sup> V posledku však víra není v lidských silách, které jsou vybity v nekonečné rezignaci,<sup>181</sup> a je možné ji vykonat jen mocí absurdna. Pohyb víry tak není racionálně vysvětlitelný ani sdělitelný a spočívá v paradoxu. V paradoxu, že jednotlivec vztahem k absolutnu převyšuje obecně. Pohyb víry je obhajitelný jen jakožto absolutní povinnost vůči Bohu. Pokud tato povinnost neexistuje, tak je víra pouhým estetickým pohnutím a Abrahám je vrahem.<sup>182</sup>

Pohyb víry je tedy nevysvětlitelný a nadmíru obtížně proveditelný či neproveditelný.<sup>183</sup> Jak potom vypadá rytíř víry, pokud nějaký existuje? Kupodivu nijak zvláštně. Jeho chůze se podobá chůzi měšťáka.<sup>184</sup> Není na něm nic výjimečného či vznešeného, žádné znamení nesourodosti se světem. Vše ho těší, všeho se zúčastní a má radost, z toho, co dělá. Zdá se, že zcela náleží pozemskosti. Kierkegaard ho popisuje například takto: Večer ho můžeme sledovat, jak se po práci ubírá domů. Jeho krok je jistý jako krok listonošův. Cestou domů si představuje, že pro něj má manželka doma připravené nějaké teplé jídélko, například jehněčí hlavičku se zeleninou, a kdyby někoho potkal, dokázal by o takovém jídélku dobrou chvíli rozmlouvat. Manželka takový chod doma přichystaný nemá. Zvláštní věc, on se chová úplně stejně. K večeru si zapálí dýmku a sedí si na zápraží jako nějaký lehkomyšlný budižkničemu.<sup>185</sup> A přes to přes všechno, že rytíř víry vypadá jako ten nejpozemštější člověk, tak ustavičně vykonává pohyby silou absurdna, a to ne tak, aby konečnost neztratil, ale naopak tak, aby ji celou zachoval.<sup>186</sup> Rytíř víry provádí ty nejobtížnější pohyby: každým okamžikem rezignuje na všechno konečné, které zároveň silou absurdna znovu získává.<sup>187</sup>

---

<sup>178</sup> K: BCHNS, s. 41.

<sup>179</sup> K: BCHNS, s. 37.

<sup>180</sup> K: BCHNS, s. 37, pozn. 1.

<sup>181</sup> K: BCHNS, s. 43.

<sup>182</sup> K: BCHNS, s. 57.

<sup>183</sup> Ani sám autor prý Abrahámovu víru nechápe a provést nedokáže: „Když však mám přemýšlet o Abrahámovi, jsem úplně zmaten. Ustavičně mám před sebou onen ohromný paradox, jenž byl náplní Abrahámovy života. Neustále na něj narážím a má myšlenka jím přes všechnu vášnivou zaujatost nemůže proniknout, nedostane se ani o vlásek dál. Napínám každý sval, abych do záhady pronikl, ale v téže chvíli jsem paralyzován“ ... „Pohyb víry provést nedovedu; neumím zavřít oči a vrhnout se do absurdna. Nemohu!“ K: BCHNS, s. 28; 29.

<sup>184</sup> Ibid., s. 33.

<sup>185</sup> Popis rytíře víry: K: BCHNS 33 – 35.

<sup>186</sup> K: BCHNS, s. 32.

<sup>187</sup> K: BCHNS, s. 35.

Tímto způsobem je celá pozemská osobnost rytíře víry silou absurdna učiněna novým stvořením.<sup>188</sup>

Tak tedy vypadá pohyb víry a Abrahám tento pohyb dokázal, mocí absurdna, vykonat. Bojoval přitom nejprve s časem, protože mu bylo přislíbeno, že bude mít syna, a on věřil, že bude mít syna, i když to už dávno nebylo – z hlediska konečnosti – možné. Nakonec, ve stáří, se jeho ženě Sáře opravdu narodil syn Izák. Ten mu však neměl být v klidu ponechán a Abrahám měl být opět zkoušen.<sup>189</sup> Tentokrát bojoval v jediném okamžiku a měl obětovat svého syna, kterého tak dlouho očekával.<sup>190</sup>

Abrahám tedy bojoval se samotným Bohem a zvítězil silou, jejíž mocí je bezmocnost<sup>191</sup>. Ve svých sto třiceti došel k víře. Ukázal tak, že víra není samozřejmým a bezprostředním prožitkem, ale obtížným úkolem na celý život, který v posledku není v lidských silách.<sup>192</sup> Přes nesplnitelnost úkolu Abrahám úkol splnil, a proto může být nazván „otcem víry“.

V *Negativním platonismu* Patočka podává vlastní výklad platonismu, kterým reaguje na zánik klasické, vědecky pojaté metafyziky a snaží se takto chápanou metafyziku překonat a uchovat ji v hlubším slova smyslu.<sup>193</sup> Vrací se přitom k jejím historickým základům, k postavě Sókrata, z jehož působení metafyzika vyrostla.

Pro postavu Sókrata bylo charakteristické vědoucí nevědění a toto vědoucí nevědění mělo podobu otázky. Sókratés byl velkým tazatelem a zároveň také velkým zápasníkem v diskuzi.<sup>194</sup> Suverenita, s jakou se Sókratés tázal, vycházela z jeho naprosté svobody. Sókratés byl svobodný od tradice, od majetku, od vlastních i cizích myšlenkových schémat. Sókratés „nebyl poután ničím konečným ani na nebi, ani na zemi“.<sup>195</sup> Svým tázáním tak poukázal na jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento celek ve formě konečného vědění.<sup>196</sup> Sókratova filosofie je tak filosofie velmi smělá, protože zdánlivě se opírá o model umění (*techné*), o vztah prostředku a cíle, ve skutečnosti však jde o skok do prostoru, kde nic reálného neposkytuje oporu. Tímto skokem Sókratés upozorňuje na jinou

---

<sup>188</sup> K: BCHNS, s. 34.

<sup>189</sup> K: BCHNS, s. 18.

<sup>190</sup> „Kdo je ten, který odjímá starci hůl; kdo je ten, který žádá, aby jim sám zlomil!“ BCHNS, s. 18.

<sup>191</sup> K: BCHNS, s. 16.

<sup>192</sup> K: BCHNS, s. 8.

<sup>193</sup> P: NP, s. 44.

<sup>194</sup> P: NP, s. 17.

<sup>195</sup> P: NP, s. 18.

<sup>196</sup> P: NP, s. 17.

než předmětnou skutečnost: „Tak se Sókratés dostává proti běžnému způsobu a směru života na novou úroveň, kde již nelze formulovat předmětné, obsahové a kladné teze, nýbrž kde se vsutku – při vší životní suverenitě – pohybuje úplně v prázdně; svou novou pravdu – poněvadž o problém pravdy zde jde – formuluje nepřímě, ve formě otázky, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí.“<sup>197</sup>

Ze sokratovské pozice pak spolu s Platónem, Aristotelem a Démokritem vyrůstá podle Patočky metafyzika jako kladná a obsahová odpověď na položenou otázku. V sókratovské nevědomosti se odhaluje vyšší, pravé vědění. Takto pojaté vědění je však vědění velmi zvláštním a konfučním. Na jednu stranu totiž „ví“ o absolutním transcendování, o přesahu člověka k celku jakožto ne-*jsoucím*u a ne-reálnému, na druhou stranu se toto transcendování vykládá *mundánně*, snaží se z něj objasnit a vysvětlit svět.<sup>198</sup> Hlavním prostředkem vznikající metafyziky se přitom stává reflexe na *logos*, kterého bylo použito při transcendování. Reflexe na *logos* se stává základem nauky o Idejích a tří velkých metafyzických disciplín: logiky, kdy je Idea pochopena jako jednota nad mnohostí a princip hierarchického pořádku; fyziky, kdy se Idea stává základem interpretace universa a etiky s politikou, kdy se Idea stává regulativem dokonalého lidského života.<sup>199</sup>

Takto založená metafyzika však podle Patočky vykazuje „fundamentální záměnu transcendentního a nejsoucímho bytí za věčné *jsoucno*“<sup>200</sup> a ruku v ruce s touto záměnou také pochopení *jsoucímho* jako trvalého a strnulého. Transcendentní skutečnost tak přestává být životní silou a namísto sókratovského boje proti životnímu úpadku nastupuje absolutní a pozitivní pravda, která se zdá být zaručena universální pojmovou systematikou a realizována dokonalou státní formou.<sup>201</sup> Zatímco Platón si je ještě vědom *chórismu*, principiální neodvoditelnosti světa Idejí,<sup>202</sup> vlastním dovršitelem metafyziky je Aristotelés a další dějiny filosofie a teologie navazují na jeho absolutní, pozitivní a systematické pojetí transcendentní skutečnosti.<sup>203</sup>

---

<sup>197</sup> P: NP, s. 18.

<sup>198</sup> P: NP, s. 19.

<sup>199</sup> P: NP, s. 20 – 21.

<sup>200</sup> P: NP, s. 21.

<sup>201</sup> P: NP, s. 21.

<sup>202</sup> P: NP, s. 22. Patočka se zde odvolává na *Resp.* 509b9: „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ – „mimo oblast *jsoucnosti*“ a *Ep. VII*, 341c: „ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν“ – „neboť to nijak nelze pověděti“, všem dále Platóna považuje za zakladatele pozitivní metafyziky.

<sup>203</sup> P: NP, s. 21 – 22.

Při své rehabilitaci metafyziky se Patočka snaží z metafyziky vyjmout její „filosofickou vůli“<sup>204</sup> a vést dál, aniž by ji ochudil o její podstatné motivy. Navazuje přitom nejen na původní sókratovské tázání, ale také na integrální humanismus, do kterého metafyzika podle Patočky vyústila.<sup>205</sup> Integrální humanismus je podle Patočky rozporuplný, protože se na jednu stranu metafyziku snaží zachytit do vědeckého systému, dedukcemi a konfrontací se zkušeností; na druhou stranu však neexistují žádná metafyzická fakta, která by do tohoto systému mohl zachytit. Jak se snaží ukázat logická analýza, tak metafyzické pojmy (jako je Idea, universálie, substance, kauzalita či vůbec jsoucno) jsou pouhými fikcemi, vyvozenými z jazykových schémat, a žádná realita jim neodpovídá.<sup>206</sup>

Jazyk však podle Patočky není ničím jednoznačným. Především není něčím daným, co by se neměnilo, co by se nevyvíjelo a vůči čemu bychom neměli odstup. Jazyk je historický, vzniká a vyvíjí se a jeho historičnost je dána tím, že je člověk má odstup od smyslových dat a v jejich interpretaci je svobodný. Smyslová data musí být zařazena do určitých jazykových schémat a konvencí, musí být uvedena v řád atd., a toto není samozřejmá danost. Teprve jejich utříbením je zajištěna jejich přehlednost, souvislost a relativní úplnost, která je nesena předpokladem jednoty jazyka.<sup>207</sup>

Lidská zkušenost svobody a volnosti vůči smyslovým datům v jazyce, stejně jako zkušenost historické proměny jazyka odkazuje k širší zkušenosti *svobody*. Svoboda přitom není vnímána jako nějaký fakt nebo pozitivní předmět. Jedná se o prožitek primárně negativní, o prožitek neuspokojenosti v daném a smyslovém, který ústí v pochopení, že dané a senzuační není vším, a že není ani rozhodujícím. Zkušenost svobody je zkušeností o celkovém smyslu (který není uchopitelný) a jako takovou je možné ji označit za zkušenost transcendence.<sup>208</sup>

Zakoušení svobody není pasivní a samozřejmá danost, jako tomu je v případě zakoušení smyslových dat. Svoboda se musí *vydobýt*.<sup>209</sup> Jakkoliv je tedy v principu každému přístupná a týká se „člověka vůbec“,<sup>210</sup> mnoho lidí si ji neuvědomuje a neprožívá, protože ji „neaktualizuje“.<sup>211</sup>

---

<sup>204</sup> P: NP, s. 34.

<sup>205</sup> P: NP, s. 34.

<sup>206</sup> Skrytým předpokladem této analýzy ovšem podle Patočky je, že řeč může reprodukovat jen objektivní fakta a reálné předměty – věci. P: NP, s. 37.

<sup>207</sup> P: NP, s. 40.

<sup>208</sup> P: NP, s. 44, 45.

<sup>209</sup> P: NP, s. 43.

<sup>210</sup> P: NP, s. 46.

<sup>211</sup> P: NP, s. 43.

Zkušenost svobody je podle Patočky základem metafyziky v jejím historickém vývoji.<sup>212</sup> Sókratés staví filosofii na *svobodném* tázání a vědoucím nevědomí. Platón pak sokratovskou svobodu vykládá jako transcensus od zdánlivého k pravému bytí, kdy přechod mezi zdánlivým a pravým bytím zprostředkovává dialektika. Tím je podán nárys první kladné, racionalistické metafyziky. Problém, který se objevuje, totiž že metafyzika pojatá jako věda neobstojí, pramení právě z negativní povahy původní zkušenosti o svobodě,<sup>213</sup> kterou vědecky pojatá metafyzika vynechává.

Jak tedy interpretovat platonismus, aby z něho nezmizela původní negativita zakoušení transcendentní skutečnosti? Negativní zkušenost svobody Patočka interpretuje jako *chórismos*, logickou neodvoditelnost Idejí. Tím se ukazuje transcendentní a negativní stránka Ideje. Každá předmětná i nepředmětná danost je podrobena kritice Ideje, která nad ní vyslovuje své „Ne“, výrok své transcendence.<sup>214</sup> Idea je tak primárně uchopena jako síla odpředmětňování a odrealizování. Z Ideje dále pramení možnost negace ve všech jejích formách: od schopnosti boje proti „pouhé realitě“<sup>215</sup>; přes konstatování toho, že něco není, že si něco odporuje; až ke znesvěcování skutečného ve jménu toho, co tu není.<sup>216</sup> Sama Idea pak není ani subjektivní, ani objektivní, ale je nezpředměnitelná a neuchopitelná, je nejsoucím ničím. Přesto a právě proto negativní a nevyomezitelná Idea umožňuje chápat lidský život v celku.<sup>217</sup> Idea je tím, co způsobuje, že ve stejném vidíme stále nové; co dává možnost spatřit něco jiného než pouhou danost.<sup>218</sup> Jakožto „ryzí apel transcendence“<sup>219</sup> vyzývá Idea k uskutečnění svobody: „ve skutečnosti dojem, prožitek a konečně i pojem nicoty, právě tak jako pojem záporu, pochází z apelu Ideje, pokud není adekvátně realizován a pokud jsme ještě od Ideje odvráceni, tj. dříve, než se v nás probudila nejen možnost, ale také skutečnost svobody.“<sup>220</sup>

Takto pojatý platonismus je tedy stálým apelem k překročení pouhé danosti, k vybědnutí z úpadku setrvávání v daném.<sup>221</sup> Ukazuje člověku jeho velikost, ale zároveň i jeho mez. Ukazuje, že je něco vyššího než on sám, s čím je jeho existence a historičnost

---

<sup>212</sup> P: NP, s. 47.

<sup>213</sup> Patočka ji také nazývá „vnitřní drama svobody“ P: NP, s. 51.

<sup>214</sup> P: NP, s. 61.

<sup>215</sup> P: NP, s. 56.

<sup>216</sup> P: NP, s. 57.

<sup>217</sup> P: NP, s. 61.

<sup>218</sup> P: NP, s. 56.

<sup>219</sup> P: NP, s. 65.

<sup>220</sup> P: NP, s. 65.

<sup>221</sup> P: NP, s. 66.

nerozlučně spojena.<sup>222</sup> Negativní platonismus je filosofie chudá i bohatá. Chudá, protože se vzdala nároku na vědecký systém a „nepretenduje na universální klíč, který otevírá všechny zámky“<sup>223</sup>; a bohatá, protože uchovává člověku možnost filosofie očištěné od metafyzických nároků<sup>224</sup> a „zachraňuje možnost opřít se o pravdu, která „není relativní a ‘světská‘, i když nemůže být formulována kladně a obsahově“. Je to „prekérní postavení filosofie, která se nemůže opřít o nic na zemi ani na nebi“<sup>225</sup> a které ukazuje, co je pravdy na odvěkém metafyzickém zápase člověka o věčné a nadčasové.<sup>226</sup>

### *Momenty vztahu k transcendenci*

Nekonečná rezignace v *Bázi a chvění* představuje negativní moment ve vztahu ke konečným jsovcům, ale moment pozitivní vzhledem k transcendenci, která je však skrze konečnost vnímána negativně. Následující pohyb víry obrací pohled lidské existence zpět ke konečnosti. Je to moment vzhledem ke konečnosti i vzhledem k transcendenci pozitivní, ale zároveň směřuje od transcendence. Vzhledem k transcendenci a vzhledem k jednotlivci jde o pohyb „dvojitý“, totiž takový, že se nejprve získává věčnost a nekonečnost, která se pak jako získaná opouští a znovu se s její pomocí získává konečnost/časnost. Zároveň zde vstupuje do hry těžko uchopitelný moment „absurdna“. Tento několikerý pohyb není pouze záležitostí jednorázovou, ale opakující se v časovosti lidské existence.

Podobně v *Negativním platonismu* je odpředmětující pohyb záležitostí negativní, zkušeností nedostatečnosti předmětného a pozitivního, konečného jsovců. Na druhou stranu tato negativní zkušenost umožňuje spatřovat „zpětně“ nové stránky konečného jsovců, skrze odvrát od konečného a časného k nekonečnému a věčnému (Ideji),<sup>227</sup> chápanému z hlediska konečnosti však pouze negativně. Jde tedy znovu o dvojitý pohyb, od konečna k nekonečnu (Ideji) a odtud zpět ke konečnu. Tento pohyb je opakovaně vykonávaný každou svobodnou existencí, která chce „vybřednout“ z ryzí danosti.

Momenty pozitivního a negativního vztahu jedince a transcendentní skutečnosti se opakovaně mění. Spolu s tím se proměňuje charakter, jakým je konečnost/časnost a

---

<sup>222</sup> P: NP, s. 67.

<sup>223</sup> P: NP, s. 67.

<sup>224</sup> P: NP, s. 68.

<sup>225</sup> P: NP, s. 68.

<sup>226</sup> P: NP, s. 69.

<sup>227</sup> P:NP, s. 45: „obrácením ke zkušenosti transcendence a pokusem vytěžit tuto zkušenosti“.

nekonečnost/věčnost jednotlivcem pojímána. Tak se rozehrává se „vážná hra“ vztahu jednotlivce k „věčnému a nekonečnému“. Ve zbývající části práce se budeme snažit uchopit jednotlivé momenty positivity a negativity vztahu existence a transcendence blíže a přesněji a za pomoci také dalších probíraných textů.

Budeme si přitom klást otázky:

1. Jak je možné charakterizovat momenty negativity? Z čeho vzniká, jak je pojímán a jak souvisí s transcendencí? (→ 4.2. Moment negativity)

2. Jak lze pozitivně uchopit transcendenci? Jak a čí silou je obrat od negativity k pozitivitě vykonáván? (4.3→ Moment obratu).

3. Je možné říct něco o pozitivním působení transcendence – do jakých oblastí spadá? (→ 4.4 Moment positivity)

Při zodpovídání položených otázek nám vyvstanou další nejasnosti – budeme je označovat za PROBLÉMY a číslovat –, na které znovu poukážeme v poslední části práce.

## 4.2 Moment negativity

Moment negativity nyní znovu popíšeme a budeme se přitom soustředit na jeho různé charakteristiky: z čeho moment negativity vzniká, jak je různě pojímán a v jakém smyslu souvisí s transcendencí (je jejím předstupněm).

### Z čeho moment negativity vzniká?

Moment negativity není ani u Kierkegaard, ani u Patočky počátečním stavem lidské existence ve světě,<sup>228</sup> ale vzniká z předcházejícího pozitivního stádia. Kierkegaard neustále upozorňuje na skutečnost, že stav, ve kterém se většina lidí (a zpočátku každý člověk) nachází, je a natolik bezprostřední, že se ho žádná skutečná negativita nedotýká.<sup>229</sup> Takový stav Kierkegaard v některých svých spisech nazývá také estetickým stádiem. V knize *Bud' – anebo* vykresluje Kierkegaard estetické stádium na postavě Dona Juana, středověkého

---

<sup>228</sup> Ponecháváme nyní stranou otázku snící existence ve stavu původní nevinosti u Kierkegaard, stejně jako bližší charakteristiku prvních dvou pohybů existence u Patočky.

<sup>229</sup> Jak Kierkegaard zmiňuje také ve svých denících: „Moreover the world will learn that the thing is not to begin with negative, and the reason why it has succeeded up to the present is that it has never really given itself over to the negative, and so has never seriously done what is said (1841).“ K: J, s. 68.

rozkošníka a svůdce.<sup>230</sup> Don Juan žije ve víru smyslových žádosti a v honbě za okamžitými prožitky, v nichž se jeho estetická osobnost rozplývá. Je zmítán neustálými žádostmi „...podoben moři, které se nikdy nepřestane vzdouvat“.<sup>231</sup> Jiným způsobem se estetická existence projevuje v pravidlu tzv. střídavého hospodářství, které učí střídat pěstované rostliny a způsoby obhospodařování půdy. Toto „chytré“ pravidlo ukazuje, že je třeba si vždy užívat tak, aby žádný životní vztah nebyl fixován a aby tak vždy zůstávala otevřená možnost stávající nudu vystřídat změnou.<sup>232</sup>

Podobně jako u Kierkegaarda, je i u Patočky původní stádium existence ve světě vzhledem ke konečným jsoucnům pozitivní, či přinejmenším neproblematické. Vycházíme-li z *Negativního platonismu*, je původní zkušenost ve světě označena za zkušenost smyslovou a předmětnou. Tato zkušenost je pasivní, samozřejmá a všeobecná.<sup>233</sup>

Původní pozitivní a bezprostřední stádium je pro nás důležité proto, že jeho prolamováním vznikají první stupně negativity.

### **Jak různě je moment negativity pojímán?**

Z počátečního bezprostředního stádia, které je vzhledem ke konečným jsoucnům pozitivní, se jedinec dostává k negativitě tak, že se mu z nějakého důvodu nedostává toho, k čemu byl dříve zaměřen. Jeho pozitivní vazba k určité konečné skutečnosti se tak mění v negativní vazbu k této skutečnosti a je nahrazena vazbou k jiné, méně konečné skutečnosti atd., až k negativní vazbě k sobě jako k tomu konečnému jsoucnu, které negativní vazby vytváří. Tato charakteristika platí do nějaké míry o všech typech negativity u Kierkegaarda, které jsou však v jednotlivých jeho dílech dále specifikovány:

V *Bázní a chvění* je negativním momentem pohyb nekonečné rezignace, kterým se člověk vzdává toho, čeho v konečnosti konečně nemůže/z vyššího důvodu nechce dosáhnout a do čeho předtím koncentroval veškerou realitu. Příklady nekonečné rezignace ukazují tento tento pohyb v různém světle: Kierkegaard za nekonečnou rezignaci označuje jak případ, kdy je jedinec *okolnostmi donucen* pochopit konečnou neuskutečnitelnost jednotlivé věci a

---

<sup>230</sup> J: FE, s. 42.

<sup>231</sup> J: FE, s. 43.

<sup>232</sup> J: FE, s. 45.

<sup>233</sup> K: BCHNS, s. 170 – 171.



poté na tuto věc rezignuje (učení se zamiluje do princezny a je naprosto vyloučeno, že by ji kdy získal<sup>234</sup>), tak případ, kdy se jedinec *dobrovolně* vzdává jednotlivé věci kvůli vztahu/povinnosti k absurdnu (Abrahám se vzdává Izáka<sup>235</sup>). Zatímco v prvním případě se nekonečná rezignace děje částečně z vnějších důvodů, i když samotný pohyb je již pohybem jednotlivce, v druhém případě je rezignace podmíněná nepochopitelným vnitřním příkazem a je tedy již spojená s vírou.<sup>236</sup> V obou případech se k nekonečné rezignaci váže další důsledek či cíl – ať již zamýšlený nebo nezamýšlený –, s nímž je nekonečná rezignace spojena a bez nějž by zřejmě nebyla uskutečnitelná. V prvním případě je to důsledek na úrovni ducha, věčna a nekonečna: nemožné věci vyjadřuje rytíř rezignace *duchovně* (tak, že se jich vzdává)<sup>237</sup>, zároveň je však zachovává *ve věčnosti*<sup>238</sup> a sám se ukazuje v *nekonečné* platnosti.<sup>239</sup> V druhém případě je pohyb nekonečné rezignace bezprostředně následován pohybem víry, a proto má nekonečná rezignace důsledky nejen ve vztahu k věčnosti, nekonečnosti a duchu, ale také ve vztahu k absurdnu.

V *Pojmu úzkosti* je moment negativity vyjádřen různými druhy úzkostí. Úzkost je přítomná v člověku již od počátku, nicméně její různé modality se rozvíjejí spolu s přechodem syntézy já do stádia časové existence a dalšími proměnami této syntézy. Pojem úzkosti je tedy pojmem víceznačným. Zatímco v původním nevinném stavu existence je úzkost dvojznačnou náladou, nutkáním, ve které je člověk něčím neurčitým (nebo ničím) přitahován i odpuzován, v dalších stádiích lidské existence úzkost ztrácí svůj ambivalentní charakter<sup>240</sup> a stává se zřetelněji negativní. Negativita úzkosti je stupňována ve výchově možností. Možnost ukazuje nejen negativitu všech konečných věcí, ale postupně i negativitu abstraktních představ a pojmů, která ústí až v absolutní a celkovou, dále nestupňovatelnou negativnost, ze které je jediným východiskem víra.<sup>241</sup>

V *Nemoci k smrti* je negativním stavem existence zoufalstvím. Kierkegaard zde představuje celou plejádu zoufalství, systematicky utříděných do kategorií podle dvou hlavních kritérií. Typy zoufalství jsme již poměrně podrobně klasifikovali a vymezili, proto nyní jen stručně zopakujeme, že zoufalství je vychýlením syntézy já do jednoho extrému a

---

<sup>234</sup> BCHNS, s. 36 a dále.

<sup>235</sup> I tento pohyb Kierkegaard označuje za pohyb nekonečné rezignace. K: BCHNS, s. 30.

<sup>236</sup> Pohybu víry vždy předchází pohyb nekonečné rezignace. K: BCHNS, s. 40.

<sup>237</sup> K: BCHNS, s. 38.

<sup>238</sup> „Láska k princezně se rytíři nekonečné rezignace stává výrazem věčnosti.“ K: BCHNS, s. 38.

<sup>239</sup> K: BCHNS, s. 40.

<sup>240</sup> K: CA, s. 111.

<sup>241</sup> K: CA, s. 158 – 9.

že je přítomné již v původní bezprostřední situaci člověka, z níž se hlubší stupně negativity rozvíjí. Stupně zoufalství pak poukazují na stupně vědomí věčnosti a ducha v já.

Ze všech charakterizovaných děl vyplývá, že negativita není u Kierkegaarda ryzí negativitou, ale že je negativitou jen vzhledem ke konečnosti, ke které je existence zaměřená – a z toho důvodu ji jako negativitu vnímá. Vzhledem k věčnosti, nekonečnosti, svobodě a možnosti<sup>242</sup> (které budeme v tomto ohledu chápat analogicky<sup>243</sup> pod pojmem „určení ducha“) může být negativita pozitivní – pokud totiž jednotlivci umožní vztah víry. Platí pak, že čím větší je negativita, tím zřetelnější je určení ducha a tím větší je možnost positivity.

V Patočkově *Negativním platonismu* z původní pozitivní a pasivní zkušenosti vzniká negativita jako neuspokojenost s předmětnou a smyslově danou realitou. Neuspokojenost je prožívána jak v tom smyslu, že se pasivně daný obsah skutečnosti zdá být nicotným a uplývajícím, tak v tom smyslu, že se zdá, že je možné samotné já, nakolik podléhá smyslovosti, ponechat stranou jako pouhý „předmět studia“.<sup>244</sup> Nespokojenost se stupňuje až ve vědomí, že dané a smyslové není vším a že dokonce není ani tím hlavním a rozhodujícím.<sup>245</sup>

Důvodem neuspokojenosti já v daném a smyslovém je nedostatečnost předmětného jsoucna vzhledem k celkovému smyslu. Ukazuje se, že člověk je vůči pasivně dané skutečnosti svobodný, že bytostně transcenduje přes jednotlivé jsoucno a že mu je vlastní určitá představa, či alespoň ponětí o „celku“ a o „smyslu“. Negativita dané a předmětné skutečnosti tak poukazuje k dalším vymezením lidské podstaty: k její svobodě a k jejímu vztahu k celku.

### **Jak moment negativity souvisí s transcendencí?**

Jak u Kierkegaarda, tak u Patočky vychází najevo, že jimi popisovaná negativita není ryze negativní. Váže se k ní další, pozitivní stránka, která je transcendentní.

V jakém smyslu ale negativita vede k transcendenci?

---

<sup>242</sup> Vyjma aktivní mohutnosti možnosti v *Pojmu úzkosti*.

<sup>243</sup> Analogicky zde myslíme v podobném slova smyslu.

<sup>244</sup> P: NP, s. 44.

<sup>245</sup> P: NP, s. 44.

Domníváme se, že s ohledem na položenou otázku je nutné rozlišit dva základní druhy transcendence. První transcendenci, která je vymezená s ohledem na lidského ducha. Ukazuje člověka jako bytost, která není pouze konečná a která má přístup k něčemu, co konečné není, má svobodu a je schopna odstupu od jednotlivé danosti. Druhou transcendencí je oproti tomu transcendence vůči první transcendenci ještě transcendentní – odlišná a samostatná transcendence, která přesahuje lidská určení.

U Kierkegaardra označíme za první druh transcendence již zmíněná „určení ducha“ – věčnost, nekonečnost, svobodu a možnost; za druhou transcendenci pak samotného Boha, nazvaného absurdem nebo absolutnem v *Bázi a chvěni* (popř. základem nebo zakládající silou v *Nemoci k smrti*),

U Patočky označíme za první transcendenci svobodu; za druhou transcendenci pak Ideu v *Negativním platonismu* (případně bytí ve třetím pohybu lidské existence). Idea se sice projevuje skrze první transcendenci, svobodu člověka a jeho odstup od daného, avšak její projevení je výhradně negativní. Proto ji můžeme označit za „vyšší“ druh transcendence, která je, přinejmenším do nějaké míry, odlišná od první transcendence, vycházející z lidské podstaty (a již také proto, že nese název Idea jako zvláštní a samostatná entita; či nad-entita).

Negativita tak může vést k transcendenci ve dvojitým základním slova smyslu či na dvou „úrovňích“. Vzájemný vztah obou transcendencí je dost nejasný, zvláště při jejich zkoumání „zdola“, kdy se transcendence projevuje výhradně negativně. Zdá se pak, že k pozitivnímu a určitému pochopení obou transcendencí je třeba (nějak) zaujmout opačné stanovisko, stanovisko „vzhůru nohama“ či „shora“, ze kterého jedině je transcendenci možné vidět pozitivně a určitě.

### 4.3 Moment obratu

Nyní se budeme se soustředit na moment obratu od negativně vnímané skutečnosti k pozitivitě. Moment obratu lze chápat v několikerém slova smyslu: jako obrat od konečné skutečnosti k pozitivně vnímané transcendentní skutečnosti v prvním slova smyslu; jako obrat k pozitivní transcendenci v druhém slova smyslu; nebo jako obrat k pozitivní konečné skutečnosti; přičemž tyto různé významy obratu od negativity k pozitivitě mohou být navzájem propojené. Za hlavní význam „obratu“ ovšem budeme nyní považovat obrat k transcendenci v druhém slova smyslu, který je zásadním zlomem ve vnímání skutečnosti,

<sup>246</sup> avšak popíšeme i obrat k první transcendenci, který mu, jak se domníváme, předchází. Následující (třetí) obrat ke konečné skutečnosti, ve kterém se konečná skutečnost, stejně jako samotná osobnost jedince, ukazují v novém světle, probereme společně s momentem pozitivivity, protože se jedná v podstatě o stejné pohyby (4.4).

Při zkoumání obratu k první a k druhé transcendenci si budeme pokládat otázky: Jak lze pozitivně<sup>247</sup> uchopit transcendenci? Jak a čí silou je obrat od negativity k pozitivitě vykonáván?

### **4.3.1 Obrat k první transcendenci**

Obratem k transcendenci v prvním slova smyslu se získává první transcendence. Tento moment zahrnuje jak nevědomé získávání této transcendence, tak její uvědomělé a určité vlastnění, stejně jako postupný přechod mezi různými stupni jejího nabývání.

#### **Jak lze pozitivně uchopit první transcendenci?**

U Kierkegaardra jsme první transcendenci nazvali „určením ducha“ – možnost, věčnost, svobodu, nekonečnost. Tato „určení ducha“ jsou pozitivně vymezena v kontrastu s předcházejícím pozitivním zaměřením člověka ke konečné skutečnosti, která se ukazuje negativně. Protože nelze uchopit skutečnost jako konečnou, je tato skutečnost popřena, negována a její negace poukazuje k pozitivnímu určení ducha jako nekonečného. Určitost první transcendence je tedy vymezena (negativně) vzhledem k předcházející určitosti konečnosti, zároveň však v rámci jistého předchůdného pojetí člověka (jako ducha, svobodné bytosti apod.), kdy se ukazují jeho další, více transcendentní a niternější určení.

Vědomé, pozitivní a transcendentní určení člověka jsou ale zpřítomněna až v určitém „druhém pohybu“. Zatímco v samotné negativitě, v negativním momentu zaměřením ke konečné skutečnosti, je transcendence v člověku sice přítomná, ale ne vědomě, tak teprve v negaci konečné skutečnosti a s představou o člověku jako ducha, lze transcendentní určení ducha uchopit pozitivně. „Obrat“ k první transcendenci je tak na jednu stranu kontinuální – transcendentní určení získává duch postupně a zároveň s negací konečné skutečnosti –, ale zároveň jde o obrat zlomový, protože teprve v závěrečné části, v negaci negativitě konečné skutečnosti ve skutečnost pozitivní a duchovní, si duch sebe sama jako ducha zřetelně

---

<sup>246</sup> Odkazy.

<sup>247</sup> „Pozitivitou“ zde myslíme dva významy – jednak určitost a vymežitelnost (transcendence); za druhý způsob vztahu člověka ke skutečnosti. Z textu by měly být jednotlivé významy zřejmé, proto je nebudeme stále rozlišovat.

uvědomuje. „Obrat“ k první transcendenci tak má více stupňů či momentů, ve kterých nakonec dochází k pozitivnímu pojetí skutečnosti – nyní však chápané jako skutečnost nikoliv vnější, ale vnitřní.

Obrat k první transcendence ukážeme ve vybraných Kierkegaardových textech, přičemž si budeme všimnout, jak se v nich první transcendence pozitivně projevuje:

V *Bázní a chvění* je hlavním určením ducha *nekonečnost* a *věčnost*, které obojí úzce souvisí s pohybem nekonečné rezignace. Nekonečná rezignace je, jak víme, negativní proces od-konečňování pohledu na svět, kdy se rezignuje na konečné věci do té míry, že absolutně – nekonečně. Právě tehdy, když člověk rezignuje nekonečně, tak si uvědomí své transcendentní určení, v nekonečné rezignaci se člověk sám sobě ukazuje v nekonečné platnosti a získává věčné vědomí.<sup>248</sup>

*Bázeň a chvění* představuje první transcendenci jako transcendenci, která ve své pozitivitě přináší určité pozdvihnutí a ulehčení ducha. Když už člověk nekonečně rezignuje, tak se nezaobírá tím, co se děje s konečnými věcmi. Proto s sebou poctivě provedená nekonečná rezignace, jakkoliv je obtížným pohybem, přináší usmíření, klid a mír.<sup>249</sup> Jak již víme, nekonečná rezignace je jako košile, která ochraňuje lépe než železo a ocel.<sup>250</sup>

V *Pojmu úzkosti* je první transcendencí *svoboda* a *možnost* (určení já jako ducha<sup>251</sup>). Transcendence se v této knize ukazuje v různých stupních jejího získávání, její aktualizace. Svoboda a možnost nejsou vyvozovány jako něco vnějšího, přístupujícího k člověku na základě negativní zkušenosti, ale čím dál zřetelněji se ukazuje, že je to samotný člověk, který negativitu a s ní první transcendenci vytváří. Je zde také odhaleno přímé propojení negativity s duchem člověka.

V *Nemoci k smrti* je první transcendencí *věčnost* já. Já je sice věčným duchem za všech okolností a tohoto určení se zbavit nemůže, zároveň však věčné určení získává na aktuálnosti a uvědomělosti až stupňováním zoufalství. Podobně jako v *Bázní a chvění*, je tak uchopení první transcendence na jednu stranu kontinuální – odkláněním se od konečnosti se já postupně stává negativnějším a věčnějším – , zároveň ale uvědomělé a pozitivní uchopení věčného já přichází až v posledním stádiu zoufalství, v negaci dosavadního (negativního) zaměření ke konečnosti a v zaměření se na věčné já. Na rozdíl o *Bázně a chvění* však

---

<sup>248</sup> K: BCHNS, s. 40, 42.

<sup>249</sup> K: BCHNS, s. 39.

<sup>250</sup> BCHNS, s. 40.

<sup>251</sup> Kierkegaard svobodu a ducha v některých pasážích ztotožňuje. Např. K: CA, s. 91.

vědomé uchopení první transcendence nepřináší přílišné ulehčení, ale naopak stupňuje zoufalství do největší zoufalosti – a to proto, že první transcendence je zde uchopená v zoufalství, navzdory druhé transcendenci.

*Bázeň a chvění* tedy ukazuje první transcendenci jako transcendenci přinášející zároveň s negativitou všeho konečného jisté ulehčení,<sup>252</sup> *Pojem Úzkosti* ukazuje propojení negativity s první transcendencí, *Nemoc k smrti* systematicky popisuje proměnu zoufalství z negativity vzhledem ke konečnosti v pozitivní duchovní určení člověka.

U Patočky jsme první transcendencí nazvali svobodu v *Negativním platonismu*. Jak lze pozitivně svobodu uchopit?

Patočka svobodu chápe v souvislosti se sókratovskou oproštěností o čehokoliv „na nebi i na zemi“. Sókratés se podle Patočky „...uvolňuje od všech pásek přírody, tradice, cizích i vlastních schémat, majetku fyzického i duchovního.“<sup>253</sup> Svoboda, kterou má Sókratés, tedy není pouze svobodou od konečné skutečnosti, ale také svobodou od duchovního vlastnictví a tradice. Vždy je to pak svoboda *od* něčeho tedy svoboda po všech stránkách negativní. Oproti tomu svoboda, uchopená v metafyzickém systému, je podle Patočky svobodou pozitivní – vymezenou a spravovanou společensky.<sup>254</sup>

Negativní vymezení svobody se dále ukazuje v jazyce. Jazyk, oproti tvrzení logických pozitivistů, není podle Patočky ničím jednoznačně daným, ale je něčím, co se stále se utváří. Je to opět volnost a odstup *od* jazyka, kterým se svoboda a jazyce projevuje. Naše schopnost vytvářet jazykové konvence, stejně jako schopnost vytvářet smysluplné věty bez nějakého předmětného významu a zkušenost historického vývoje jazyka, je jen druhou stránkou tohoto svobodného odstupu.<sup>255</sup>

Svoboda je zkušenost *neuspokojenosti* v daném a smyslovém,<sup>256</sup> *není* zkušeností o žádném faktu, ani předmětu,<sup>257</sup> jsou pro ni rozhodující *negativní* zážitky, které ukazují veškerý pasivní obsah skutečnosti jako mizivý<sup>258</sup>

Patočka tedy klade velký důraz na negativní ráz svobody. Negativní určení svobody, které Patočka vymezuje, však odpovídají jinak formulovaným pozitivním vymezení

---

<sup>252</sup> Které by se dalo zdůvodnit obecnou uchopitelností rezignace, případně srovnat s Kierkegaardovým etickým stádiem.

<sup>253</sup> P: NP, s. 18.

<sup>254</sup> P: NP, s. 21 – 22.

<sup>255</sup> P: NP, s. 39 – 40.

<sup>256</sup> P: NP, s. 44.

<sup>257</sup> P: NP, s. 43.

<sup>258</sup> P: NP, s. 44.

svobody: svoboda je zkušenost člověka jako historického tvora<sup>259</sup>, je zkušeností o celkovém smyslu (který žádná konečná skutečnost nezodpoví)<sup>260</sup> a jako taková je zkušeností o transcenci.<sup>261</sup>

Svoboda dále získává určité autonomní rysy. Stává se výzvou, kterou je třeba naplnit, rizikem, které je třeba podstoupit.<sup>262</sup> Taková svoboda není pouhým odstupem od dané reality, ale nesamozřejmou zkušeností, která se musí *vydobýt*.<sup>263</sup>

Projevy první transcendence v *Negativním platonismu* tak, přinejmenším formálně, odpovídají projevům první transcendence u Kierkegaarda. Vycházejí z odklonu od konečné skutečnosti, která je shledána jako nedostačující a která se posléze proměňuje v pozitivní zkušenost jiné, duchovní skutečnosti. Svoboda je tedy určena jako *negace (odstup od)* konečné skutečnosti, která je znovu negována a tím se dochází k určitému a pozitivnímu vymezení první transcendence. Obrat ke svobodě pak je, podobně jako u Kierkegaarda, na jednu stranu kontinuální – svoboda je přítomná v každém odstupu od smyslově dané zkušenosti; na druhou stranu je svoboda plně realizována až aktivním a vědomým uchopením této zkušenosti, vydobytím svobody.

Důležitý rozdíl Patočkova a Kierkegaardova pojetí spočívá v tom, že negativně vymezená první transcendence u Patočky odkazuje nejen k pozitivnímu vymezení této transcendence, ale přímo k Ideji – k druhé transcendenci. Svoboda je hlavním projevem Ideje v člověku. Zato u Kierkegaarda je první transcendence získávána sama o sobě, beze vztahu k druhé transcendenci. První transcendence je tak sice určitá a v tomto smyslu pozitivní, ukazuje člověka jako ducha, ve vztahu k nekonečnu a věčnosti; zároveň však nepřítomňuje vztah člověka k druhé transcendenci, ani naopak k druhému, konečnému pólu syntézy já. V tomto smyslu je tedy negativní. Abychom se dostali k její naprosté pozitivitě, tak musíme získat nejen první, ale i druhou transcendenci.

### **Jak a čím silou je obrat od negativity k pozitivitě vykonáván?**

V některých pasážích Kierkegaardových knih se zdá, že člověk může dosáhnout alespoň jistých „určení ducha“ negativním způsobem v plné míře a vlastní silou (třebaže zpočátku nevědomě), v jiných, že je třeba zásahu další moci. V *Bázni a chvění* je pohyb nekonečné

---

<sup>259</sup> P: NP, s. 43.

<sup>260</sup> P: NP, s. 44.

<sup>261</sup> P: NP, s. 45.

<sup>262</sup> P: NP, s. 43.

<sup>263</sup> P: NP, s. 43.

rezignace popisován výhradně jako pohyb, který je v moci člověka a k jehož vykonání stačí síly jednotlivce. Jakkoliv je k němu zapotřebí dostatek síly, energie, odvahy a vášně a jakkoliv jsou v něm všechny lidské síly spotřebovány, tak ho jednotlivec dokáže udělat sám (nikdo jiný ho za něj také udělat nemůže<sup>264</sup>) a získává jím nekonečnost a věčnost.<sup>265</sup> Ve stejné knize však autor nekonečnou rezignaci chápe v souvislosti s příběhem víry Abraháma a Izáka, přičemž do Abrahámovy života již od počátku zasahuje Bůh, tedy síla druhé transcendence. V *Nemoci k smrti* já získává zoufalstvím věčnost, která pak může být existencí zneužita v zoufalství vzdoru<sup>266</sup>, její získání tedy je v silách existence. Zároveň však Kierkegaard na jiných místech této knihy říká, že já být samo věčné nemůže<sup>267</sup> a že se stává nekonečným pouze ve vztahu k Bohu,<sup>268</sup> tehdy, když mu je Bůh měřítkem. Podobně ambivalentní se jeví vztah člověka k dalšímu „určení ducha“ – k možnosti v *Pojmu úzkosti*. Jakkoliv je možnost v jednotlivci přítomná vždy, přinejmenším latentně, a aktualizuje se v závislosti na tom, jakým způsobem se k ní jedinec vztahuje/jak ji vytváří, tak se na druhou stranu zdá, že se při výchově možností, kterou jednotlivec volí, mění v samostatnou sílu, která vede téměř až k víře. Ani zde tedy není naprosto zřejmé, jestli je to pouze jednotlivec, kdo „určení ducha“ vlastní silou vytváří či zpřítomňuje, a zda toto určení může aktualizovat v úplné míře.

Podobně u Patočky není zřejmé, zda první transcendenci zpřítomňuje samotná existence. Na jednu stranu se totiž zdá, že tato transcendence náleží k člověku jakožto člověku a že závisí na pouze tom kterém člověku, zda je aktualizuje – zda se totiž stává svobodným, nebo zda setrvává v úpadku pouhé danosti. Na druhou stranu je svoboda interpretována jako *chórismos*, a jako zkratka pro apel Ideje. Značila by tedy přítomnost a působnost Ideje, jako zvláštní, od člověka odlišné a celkové, skutečnosti na člověka, bez které by člověk žádnou svobodu *vydobývat* nemohl.

V „momentu obratu“ k první transcendenci tedy narážíme na následující otázky: PROBLÉM 1: Jaký je vztah obou transcendencí (nyní z pohledu získání první transcendence)? A souvisící PROBLÉM 2: Čí silou se první transcendence získává? Zahrnuje transcendence v prvním slova smyslu transcendenci v druhé slova smyslu a jak?

---

<sup>264</sup> K: BCHNS, s. 40.

<sup>265</sup> K: BCHNS, s. 42.

<sup>266</sup> K: BCHNS, s. 170 – 171.

<sup>267</sup> K: BCHNS, s. 172.

<sup>268</sup> K: BCHNS, s. 179 – 180.



### 4.3.2 Obrat k druhé transcendenci

Obrat k transcendenci v druhém slova smyslu je sice nejzásadnější, zároveň však ze všech obrátů nejproblematictější, protože je stěží dokazatelný a význam druhé transcendence je nejobtížněji zjištěitelný – pokud vůbec nějaká určitá, především u Patočky, existuje. Musíme tedy nejprve zjistit, jestli nějak a jak je možné druhou transcendenci uchopit.

#### Jak lze pozitivně uchopit druhou transcendenci?

U Kierkegaardova je obrat k druhé transcendenci obratem k Bohu, který budeme chápat jako pohyb víry. Z *Bázně a chvění* víme, že Kierkegaard klade velký důraz na racionální nevyvoditelnost a nepochopitelnost tohoto pohybu. Píše zde: „Toto stanovisko [víra] se nedá nijak zprostředkovat, neboť meditace se děje právě pomocí obecná; musí na věky zůstat paradoxem, myšlení nepřístupným.“<sup>269</sup> nebo „Filozofie víru nemá a nemůže ji dát“<sup>270</sup> a „Absurdnost nepatří do difference v dosahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným a netušeným“.<sup>271</sup> V *Nemoci k smrti* pak Kierkegaard přirovnává nevyvoditelnost víry k sókratovské nevědomosti, která byla podle Kierkegaardova druhem bázně a úcty před Bohem.<sup>272</sup>

Nevyvoditelnost, neuchopitelnost a určitá náhlost obratu k druhé transcendenci je patrná také ze struktury některých Kierkegaardových děl, kdy jsou například v *Pojmu úzkosti* a *Nemoci smrti* dlouhé pasáže věnovány popisům různých stupňů negativit a až v závěrečné části celé knihy dochází ke stručnému vymezení víry, např. ve smyslu tvrzení „protikladem zoufalství je víra“<sup>273</sup> nebo návodu: „aby člověk mohl být takto absolutně a nekonečně vychovaný možností, tak musí být čestný vzhledem k možnosti a mít víru“.<sup>274</sup>

Obrat k víře je tedy charakteristický svojí neuchopitelností. Přesto určité poukazy k tomu, co víra je a jak vzniká, máme. V *Pojmu úzkosti* se setkáme s hegelovskou, Kierkegaardem souhlasně zmíněnou, definicí víry jako „vnitřní jistoty, která předjímá nekonečno“.<sup>275</sup> Víme, že víra může vzniknout jako záchrana z posledního stádia úzkosti

---

<sup>269</sup> K: BCHNS, s. 48.

<sup>270</sup> K: BCHNS, s. 29.

<sup>271</sup> K: BCHNS, s. 40.

<sup>272</sup> K: BCHNS, s. 197.

<sup>273</sup> K: BCHNS, s. 153.

<sup>274</sup> K: CA, s. 157.

<sup>275</sup> K: CA, s. 157.

(*Pojem úzkosti*); že jí předchází uvědomění sebe sama jako věčného ducha – tedy určité získání první transcendence (*Nemoc k smrti*) a že vychází ze zmíněné absolutní (jakkoliv absurdní) povinnosti k absolutnu (*Bázeň a chvění*).<sup>276</sup> Víra je tedy jakýmsi posledním a neuchopitelným stádiem, ke kterému jedinec dospívá poté, co si je sebe sama schopný uvědomit jako ducha. Natolik víru pozitivně vymezit můžeme.

U Patočky je obrat k druhé transcendenci v naší interpretaci obratem k Ideji v *Negativním platonismu*.

Nejprve je třeba ujasnit, za vůbec má Idea jako pozitivní skutečnost v negativním rozvrhu platonismu nějaké místo. Jak píše Patočka, Idea není logicky vyvoditelná a tento její *chórismos* je třeba zachovat. Ovšem tento *chórismos* Patočka jedním dechem interpretuje jako zkratku pro lidskou zkušenost svobody a transcendenci za jednotlivou danost.<sup>277</sup> A je to právě lidská svoboda, kvůli které se, jak píše Patočka, k „metafyzice, přes její ‚prázdnost‘ a ‚neplodnost‘, stokrát zdůrazněnou, přes její neobhajitelnost, ba nesmyslnost z hlediska ryze objektivní racionality (se) lidský duch vždy znovu vrací do těch oblastí, v nichž nedovede učinit ani krok vpřed – podle měřítká a způsobu, jak z pozitivního vědění je tomu zvyklý.“<sup>278</sup> Svoboda (první transcendence) je tedy hlavním projevem Ideje.

Ale svoboda není jediným pozitivním znakem Ideje. Další pozitivní vymezení Ideje, které Patočka jmenuje, jsou: „Idea je původem a pramenem všeho lidského zpředměťňování“; „silou, od které pramení všechny naše schopnosti boje proti ‚pouhé realitě‘“<sup>279</sup>; silou zpřítomnění toho, co se samo nepředkládá; silou fantazie, kombinace a syntézy toho, co nebylo nikdy pospolu; mocí distance.<sup>280</sup> Idea je ryzí apel transcendence,<sup>281</sup> stálý apel k překročení pouhé dané předmětnosti;<sup>282</sup> tím, co dává vidět v „duchovním“ významu a co způsobuje, že v témže vidíme stále něco nového.<sup>283</sup> Žijeme sice odvrácení od Ideje, ale žijeme z její moci.<sup>284</sup>

Sama Idea je pak něčím vůči člověku ještě transcendentním: „V člověku se sice odehrává zkušenost svobody, člověk je jejím ‚místem‘ – ale to neznamená, že si v této zkušenosti sám postačí; tak jako je pasivní zkušenost svědectvím o universu předmětného

---

<sup>276</sup> K: BCHNS, s. 49.

<sup>277</sup> P: NP, s. 49.

<sup>278</sup> P: NP, s. 52.

<sup>279</sup> P: NP, s. 56.

<sup>280</sup> P: NP, s. 57.

<sup>281</sup> P: NP, s. 65.

<sup>282</sup> P: NP, s. 66.

<sup>283</sup> P: NP, s. 55 – 56.

<sup>284</sup> P: NP, s. 61.

jsoucná a spolu se souborem našich vědomých průběhů svědectvím o jsoucím v celku, tak je i naše aktivní zkušenost svědectvím – ale svědectvím o něčem, co se ‚jsoucím‘ v tomto předchozím významu nikdy nemůžeme dát na stejnou stránku a uvést na tutéž úroveň.“<sup>285</sup>

Idea tedy je a má tak v *Negativním platonismu* určité pozitivní místo. Je vymežitelná skrze své, Patočkou předpokládané, účinky, které se ukazují v člověku (první transcendenci), a skrze svoji transcendentnost vůči člověku.

### **Jak a čím silou je obrat k pozitivitě vykonáván?**

U Kierkegaardova je obrat k druhé transcendenci racionálně naprosto nevyvoditelný. Přesto ho, jak jsme viděli, Kierkegaard ve svých knihách představuje a popisuje a zdá se tak, že je přinejmenším racionálně přibližitelný. Lidskou silou je potom do nějaké míry dosažitelný – a to alespoň natolik, nakolik mu nutně předchází pohyb lidský. V té míře může také sám člověk získat „první transcendenci“ jako nutnou podmínku víry. Nakolik se však týká člověka jako jednotlivce, natolik je však racionálně nesdělitelný a nakolik vstupuje „do hry“ samotná druhá transcendence a její moc, natolik je samotným jedincem také neproveditelný.

Samotný důvod obratu k druhé transcendenci potom Kierkegaard nedokazuje, ale chápe ho jako osobní apel druhé transcendence na jednotlivce a jako největší povinnost jednotlivce, která však není obecně sdělitelná. Zároveň je zřejmé (*Pojem úzkosti, Nemoc k smrti*), že obrat k druhé transcendenci je podmíněný negativní zkušeností, z níž je druhá transcendence „poslední záchranou“.<sup>286</sup> Obrat existence k druhé transcendenci je tak v Kierkegaardově rozvrhu sice nezbytný, zároveň však v poslední instanci lidsky neuskutečnitelný.

Také Patočka zdůrazňuje, že druhá transcendence se projevuje negativně a v tomto smyslu stojí mimo možnost jakéhokoliv konečného uchopení a vyvození. Zároveň však víme, že Ideu lze do nějaké míry charakterizovat, totiž skrze svobodu, značící její *chórismos*, skrze další její (předpokládané) účinky a skrze její transcendenci vůči člověku. Zdá se pak, že obrat k Ideji je lidskou silou uskutečnitelný, a to přinejmenším natolik, nakolik ho chápeme jako obrat k lidské svobodě. Je však, kromě svobody, nutné předpokládat také další účinky Ideje, stejně jako samotnou Ideu – a obrat k ní?

---

<sup>285</sup> P: NP, s. 58 – 59.

<sup>286</sup> Jak Kierkegaard píše v *Bázní a chvění*: „Abrahám věřil silou absurdna, vždyť všechny lidské výpočty už dávno musely selhat.“ BCHNS, s. 31. Podobně BCHNS, s. 41.

Nutné to není. Nicméně se domníváme, že k existenci Idey poukazuje Patočka svým pojetím svobody. Negativně-pozitivní charakter zkušenosti svobody není v samotné svobodě dostatečně založený. Není důvod, proč by zrovna svoboda měla být apelem k překročení danosti, proč by svoboda měla vytvářet negativitu a zakládat nové vidění skutečnosti. Platónská Idea se zdá být pro tuto roli daleko příhodnější. Je dostatečně transcendentní skutečností, aby mohla být apelem a motivací k překročení danosti a k dějinné proměnlivosti, zároveň je však skutečností prvotní a zakládající, aby mohla ukazovat věci v novém světle. Proto může být jakýmsi předpokládaným úběžníkem běhu života, svírající jeho negativní i pozitivní stránky.

Obrat k Ideji tedy nakonec není ničím jiným než předpokladem této zastřešující Ideje, ke které svoboda negativně poukazuje. Předpoklad Ideje pak není předpokladem předmětným a obsahovým. Idea je pojímána jako oddělená, izolovaná, nadpředmětná skutečnost. Idea je předpokládána na základě záporné skutečnosti, která je spolu s obratem k druhé transcendenci interpretována jako její (pozitivní) apel: „ve skutečnosti dojem, prožitek a konečně i pojem nicoty, právě tak jako pojem záporu pochází z apele ideje, pokud není adekvátně realizován a pokud jsme ještě od ideje odvráceni.“<sup>287</sup> Zdá se pak, že předpoklad Ideje sice je v lidských silách, že však ho člověk k realizaci lidské svobody nutně nepotřebuje. **PROBLÉM 3:** Potřebuje Patočka předpokládat druhou transcendenci?

U Kierkegaarda tak známe průvodní okolnosti obratu k druhé transcendenci, i když samotný obrat již vysvětlit neumíme. Druhá transcendence je neracionální, neuchopitelná, absurdní, ale zato klíčová pozitivní skutečnost.

Oproti tomu se Patočkova druhá transcendence se projevuje svými (předpokládanými) účinky, především první transcendencí – svobodou. Zdá se pak, že svoboda (*chórismos* Ideje) je hlavním důvodem předpokladu Ideje a Idea je předpokládána především jako pramen zkušenosti svobody.

#### **4.4 Moment positivity**

V závěru našich třech momentů se dostáváme k momentu positivity, nebo, jinak řečeno, momentu obratu k pozitivní skutečnosti. Budeme si nyní klást otázky: Jak je možné charakterizovat pozitivní působení (druhé) transcendence? Do jakých oblastí spadá?

---

<sup>287</sup> P: NP, s. 65.

U Kierkegaardra je moment pozitivity momentem nového příklonu ke konečné skutečnosti. Z *Bázně a chvění* víme, že k němu dochází zároveň s obratem k druhé transcendenci, s pohybem víry, a že konečná skutečnost není získávána mocí člověka, ale právě mocí druhé transcendence. Abrahám, prototyp rytíře víry, v pohybu nekonečné rezignace ztrácí všechno konečno, které *silou absurdna* opět získává.<sup>288</sup>

Konečná skutečnost, která je mocí absurdna získána, není skutečnost nahlížená stejným způsobem jako dříve. Rytíř víry sice navenek vypadá jako ten nejpozemštější člověk, ve skutečnosti však ke konečné skutečnosti zaměřený není. To se ukazuje tehdy, když se stane, že některá konečná skutečnost není taková, jakou ji rytíř víry čekal.<sup>289</sup> Rytíř víry se nediví, není zklamaný, ale těší se dál z konečných věcí.<sup>290</sup> Ukazuje se, že obrat ke konečnosti není ani tak fyzickým, „reálným“ získáním konečné věci, ale že spíše spočívá v určitém důvěrném postoji člověka k moci absurdna, kterou lze vše konečné získat. V tomto smyslu věří Abrahám, že mu bude Izák ponechán (ať již ho „reálně“ získá nebo ne) a tomto smyslu používá Kierkegaard biblický citát, že „kdo má víru jako zrno hořčičné, může i hory přenášet“<sup>291</sup>.

Takovému postoji ke konečné skutečnosti odpovídá i popis jejího získání v *Pojmu úzkosti*, kde nejde o to, že by člověk získal nějakou věc „reálně“, jednou nebo dvakrát, ale že vše konečné získává zpět duchovním „získáním nekonečna“ a vírou.<sup>292</sup>

Obratem ke konečné skutečnosti je tak myšlena především proměna člověka, uskutečněná skrze druhou transcendenci, ve které člověk získává jiný, nový pohled na konečnou skutečnost. Působení druhé transcendence se proto nejvíce týká samotného člověka, jeho ducha, a teprve poté konečné skutečnosti. Proto je možné říct, že v pohybu víry je celá osobnost člověka učiněna novým stvořením<sup>293</sup> a že naopak ten, který není možností vychovaný k víře, svoji duši v konečnu ztrácí.<sup>294</sup>

Také v Patočkově *Negativním platonismu* je obrat ke konečné skutečnosti spojován s působením druhé transcendence. Jak jsme již řekli, Idea je síla zpřítomnění toho, co zde

---

<sup>288</sup> K: BCHNS, s. 31.

<sup>289</sup> Rytíř víry se vrací domů a očekává, že pro něho bude mít manželka připravené nějaké teplé jídélko. Manželka však žádné takové jídlo nemá „– a zvláštní věc, on se chová úplně stejně“. K: BCHNS, s. 34.

<sup>290</sup> Tento postoj je odlišný od postoje tragického hrdiny, který je vůči konečným věcem netečný. K: BCHNS, s. 39.

<sup>291</sup> K: BCHNS, s. 42. Podle *Mat.* 17, 20.

<sup>292</sup> C: KA, s. 158.

<sup>293</sup> K: BCHNS, s. 35.

<sup>294</sup> C: KA, s. 158.

není; síla fantazie, kombinace a syntézy toho, co nebylo nikdy pospolu.<sup>295</sup> Idea dává vidět v duchovním významu a způsobuje, že v témže nalézáme stále něco nového.<sup>296</sup>

Je však patrné, Idea působí na konečné věci skrze člověka. Člověk je bytost, která žije z moci Ideje<sup>297</sup>, je „místem“ hlavního projevu Ideje – svobody; proto je také tím, kdo může konečné jsoucno získávat novým způsobem a v novém ohledu. Obrat ke konečné skutečnosti se tedy neděje přímo z moci Ideje, ale na základě moci Ideje, působením člověka.

Obrat ke konečné skutečnosti je také popsán v textu *Co je existence?*, a to v souvislosti se třetím pohybem lidské existence. Třetí pohyb lidské existence má ten zvláštní charakter, že se v něm člověk na jednu stranu vzdává sebe sama v otevřenosti bytí; na druhou stranu ale sebe sama v pravém smyslu teprve nalézá. Na jednu stranu je třetí pohyb životem „mimo sebe“, životem, vztaženým k bytí; na druhou stranu se ale jedná o život v prohloubeném smyslu konečný a světský. Třetí pohyb lidské existence pak především souvisí s celkovou proměnou člověka, obratem jeho zájmů, díky které člověk nový pohled a konečnou skutečnost získává: „Ve třetím pohybu se ukazuje, že mohu pro bytí otevřít ještě jinak, že mohu modifikovat svou vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k universu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb vlastnímu životu...“<sup>298</sup> V tomto smyslu je třetí pohyb existence velmi blízký Kierkegaardově obratu ke konečné skutečnosti, ve kterém se jedinec proměňuje a získává nové zaměření ke konečnosti svým vztahem k transcenci.

U obou našich autorů se tedy obrat ke konečné skutečnosti děje jako proměna jednotlivého člověka a jeho vztahu ke konečným jsoucnům. Člověk je hlavním „místem“ působení druhé transcendence. Avšak zatímco u Kierkegaarda člověk získává nové uchopení konečnosti mocí absurdna – mocí druhé transcendence, u Patočky je Idea pouze zaštiťující síla, ale samotný pohyb příklonu ke konečné skutečnosti je již vykonáván člověkem.

## 5. Shrnutí

---

<sup>295</sup> P: NP, s. 57.

<sup>296</sup> P: NP, s. 55 – 56.

<sup>297</sup> P: NP, s. 61.

<sup>298</sup> P: FS II, s. 361.

Nastínili jsme hlavní momenty dialektiky pozitivního a negativního, které jsou charakteristické pro vztah existence a transcendence. Domníváme se, že u S. Kierkegaarda i u J. Patočky můžeme oprávněně hledat podobnou strukturu těchto momentů, které jsme se snažili uchopit v rozdělení na moment negativity, moment obratu a moment positivity a ve dvoustupňovém vymezení transcendence. Každý z těchto momentů je pak jen rámcovým vymezením, které nám umožňuje vztah existence a transcendence uchopit, který však v sobě zahrnuje další rozlišení a další negativně-pozitivní momenty.

Moment negativity se ukázal jako moment úzce souvisící s tím, co jsme nezvali první transcendencí. Objevování první transcendence je pak možné vidět dialekticky jako střídání negativity s pozitivitou (v rámci různých stupňů „celkovější“ negativity) a jako přechod z bezprostředního chápání skutečnosti k jejímu vyššímu a duchovnějšimu uchopení.

Moment obratu je naprosto klíčovým zlomem. Zde jde o hlavní otázku, totiž jestli vůbec, a jak lze uchopit transcendentní skutečnost, která není zdůvodnitelná a přímo vyvoditelná. Při zodpovídání této otázky se za podstatné ukázalo rozlišení první a druhé transcendence. Ani jedna z těchto transcendencí, podle nás, nelze dokázat, nicméně první transcendence se zdá být bližší a přijatelnější předpoklad, protože je předpokladem, vztahujícím se k člověku – se kterým má člověk jistou zkušenost. Druhá transcendence je předpokladem vzdálenějším a obtížněji uchopitelným. Každý z obou autorů se pak snaží tuto transcendenci přiblížit jiným způsobem: Kierkegaard přiznává nevyvoditelnost této transcendence a její absurdnost, zároveň však popisuje její „průvodní okolnosti“ – jak k ní člověk dospívá a co s sebou nese. Patočka pak sice také uznává oddělenost a nevyvoditelnost druhé transcendence, ale zároveň druhou transcendenci v podstatě vyvozuje z první transcendence, jejíž by měla být druhá transcendence příčinou.

Klíčový rozdíl je ve váze, která je kladena na druhou transcendenci. U Kierkegaarda je Bůh zcela klíčovou a hlavní skutečností a víra je nakonec jediným způsobem, jak člověk může sám sebou opravdu být. Vše jiné, než je víra, je zoufalství. U Patočky je sice Idea také skutečností klíčovou,<sup>299</sup> ale velmi upozaděnou v lidském životě, a to proto, že Idea sice existuje, ale na druhou stranu sama o sobě vůbec nelze uchopit. Obrat k Ideji se tak neděje jako obrat k Ideji, ale především jako získávání první transcendence, jako uskutečňování svobody. U Patočky tak pro autentický život „stačí“ realizovat svobodu, zatímco u Kierkegaarda je třeba udělat další krok do neznáma, další negaci, – a tou překročit zoufalství ve víře.

---

<sup>299</sup> „Vezmeme-li tedy metafyzicky ideu jako zkratku chórismu a ten symbol svobody, pak možno říct, že pojetím ideje stojí a padá a že nikdo nepochopí filosofii, komu není přístupná idea.“ P: NP, s. 55.

Jakkoliv se pak oba naši autoři snaží ukázat naprostou přesažnost druhé transcendence, její nevyvoditelnost a neuchopitelnost lidskými prostředky<sup>300</sup> a snad se jim to i do nějaké míry daří, tak při jejím vymezení nikdy nemohou tyto lidské prostředky opustit. Transcendence je nakonec vyvozována vždy s ohledem méně transcendentní skutečnosti, v její negaci a s tím, že je třeba předpokládat určitý náhled, jakým transcendence konečnější skutečnost přesahuje. Transcendenci není možné přiblížit pouze negativně a pouze na základě její transcendentnosti; mimo jiné proto, že k určité negativitě se zřejmě vždy váže určitá pozitivita. Pokud by však byla negativita naprosto neurčitá, tak ji, jak se domníváme, nelze učinit pramenem určitosti a positivity.

Moment positivity je pak v hlavních rysech u obou našich autorů podobný, zejména pokud vezmeme v potaz Patočkův text *Co je existence?*. Oba autoři se setkávají ve svém pojetí autentického života, který je v určitém smyslu životem v odevzdání se, zároveň však životem plného získání sebe sama. Je to nejzazší stádium (či pohyb) života člověka, charakterizované oběma póly lidské existence, „pozemšťanstvím, jenž je zároveň vztahem k bytí a universu“<sup>301</sup> nebo konečností, která je získána vztahem k transcendenci. U Kierkegaarda je získání sebe sama vyjádřeno rovnováhou mezi dvěma extrémními póly v syntéze já, kdy člověk, ve vztahu k Bohu, sám sebou je a sám sebou být chce. Zajímavé je také Patočkovu využití křesťanského motivu postavy bohočlověka,<sup>302</sup> kterým se jeho moment positivity přibližuje Kierkegaardovu náboženskému pojetí obratu ke konečné skutečnosti.

## 5.1 Problematická místa a další rozdíly obou koncepcí

Novým obratem ke konečné skutečnosti se uzavírá kruh vztahu existence k transcendenci. Znovu se vracíme k existenci, bez níž nakonec nelze vztah k transcendenci pojímat v žádném z jeho momentů. Zdá se, že dobrodružství získávání sebe sama a zároveň zápasu o „věčné a nekonečné“ končí poklidným spočinutím v konečnosti.

Ve skutečnosti ale nic nekončí, protože pohyb sebe-odevzdání a zároveň sebe-získání není pohybem jednorázovým, ale pohybem stále se opakujícím ve stále se obnovujícím ve

---

<sup>300</sup> P: NP, s. 58: „Naproti tomu je Idea určení, které má [tu] zvláštnost, že zbavíme-li je metafyzických strusek, stojí nad subjektivním i objektivním jsoucнем; právě chórismos zaručuje, že v ní se nesetkáváme se žádným jsoucнем ve smyslu jakéhokoliv obsahu nebo průběhu zkušenosti.“

<sup>301</sup> P: FS II, s. 361.

<sup>302</sup> Jak zmiňuje také Ivan Chvatík. ICH, s. 14.



vztahu jednotlivce k transcenci i k sobě samému. Podívejme se znovu na některá méně schůdná a problematická místa, na která jsme v jednotlivých momentech vztahu existence a transcence narazili. Problémy, na které jsme narazili, jsou následující:

PROBLÉM 1: Jaký je vztah obou transcencí (z pohledu získání první transcence)?

PROBLÉM 2: Čí silou se první transcence získává? Zahrnuje transcence v prvním slova smyslu transcenci v druhé slova smyslu a jak? (Je k získání první transcence zapotřebí existence také druhé transcence?)

PROBLÉM 3: Potřebuje Patočka předpokládat druhou transcenci?

Všechny tři problémy ukazují na jednu hlavní nejasnost, totiž jaký je vztah první a druhé transcence. První otázka tento problém vůbec formuluje a další dvě otázky ho specifikují: ptají na a působení druhé transcence vzhledem k první transcenci a vůbec na potřebnost samostatné existence druhé transcence (bez první transcence).

Z pohledu zcela „zdola“, z pohledu zcela negativního zřejmě vůbec nelze žádnou transcenci uchopit. Pokud ale první transcenci získáme, tzn. uvědomíme si, že v sobě máme cosi věčného, že jsme duch/že jsme svobodní, pak začíná být otázka vztahu první a druhé transcence důležitá. Znamená získání první transcence také získání druhé transcence – a jak? Potřebujeme k získání první transcence předpokládat také existenci druhé transcence? Potřebujeme vůbec předpokládat existenci druhé transcence?

U Kierkegaarda jsme vztah první a druhé transcence již popisovali (s. 42 – 43). První transcencí jsme při tom chápali jednotlivá určení ducha a usuzovali jsme na jejich spojení s druhou transcencí podle toho, kde se slova, označující určení ducha, v textech objevovala. Někdy se zdálo, že první transcence lze získat lidskými silami, jindy, že je k tomu zapotřebí druhé transcence. Pokud si však nebudeme všimnout jednotlivých slov, ale spíše celkového důrazu, který Kierkegaard klade na pohyby lidské (nekonečnou rezignaci, vědomí věčnosti apod.) a který klade na pohyby ne-lidské (pohyb víry), tak zjistíme, že první a druhá transcence jsou získávány vylučujícím se způsobem nebo protikladně, jak můžeme sledovat v zejména v *Bázi a chvění*: „...rezignací si získávám

své věčné vědomí ... Do rezignace víra nepatří, ale chci-li dosáhnout jen o málo víc než věčné vědomí, musím mít víru – a to je paradox.<sup>303</sup>

Zdálo by se potom, že Kierkegaard sice vidí určitou spojitost mezi první a druhou transcendencí, ale že z hlediska lidského lze získat první transcendenci jenom do nějaké míry – bez vědomí o druhé transcendenci, ne zcela a ne pozitivně. V plnosti by ji bylo možné získat až společně se získáním sebe sama a s druhou transcendencí. První transcendence by se pak lišila podle toho, zda je získaná lidskými silami, nebo zda je poté vlastněna spolu s druhou transcendencí.

V této interpretaci se také ukazuje pochopitelnějším Kierkegaardovo mnohovýznamové používání pojmů „možnost“, „nekonečnost“, „věčnost“, kdy jsou někdy používána pro první, lidsky dosažitelnou transcendenci, jindy pro označení druhé transcendence nebo vztahu člověka k druhé transcendenci.<sup>304</sup>

Samotnou druhou transcendenci pak Kierkegaard nevyvozuje z transcendence první, ale naopak klade velký důraz na její nevyvoditelnost. Zároveň je však druhá transcendence skutečnost zcela první a nejdůležitější, ke které chce Kierkegaard svého čtenáře dovést a od níž se odvíjí celá „dialektika pozitivního a negativního“. Pozitivita druhé transcendence tak vychází ze samotné druhé transcendence a má své oprávnění v ní samé. V tomto smyslu není Kierkegaardův Bůh/víra s Patočkovou Ideou srovnatelný.

U Patočky je vztah první a druhé transcendence problematický. Obrat k Ideji se děje jako obrat ke svobodě, která se vydobývá a která může být více či méně zřetelná, více či méně určující pro lidský život.<sup>305</sup> Zdá se, že k získání první transcendence člověk přísně vzato nepotřebuje nějakou další moc.

Patočka, podobně jako Kierkegaard, druhou transcendenci pouze *předpokládá*, jako apel, který umožňuje odstup od daného a jako pramen zkušenosti svobody. Na rozdíl od Kierkegaardovy druhé transcendence však sama Idea je uchopitelná jen (či výhradně) negativně. Není ale potom vůbec rozporuplné nějakou Ideu předpokládat? Vždyť buďto můžeme znát svobodu a další účinky a projevy Ideje, díky nimž Ideu nějak pozitivně uchopit schopni jsme, ale rušíme tím její naprostý chórismos; nebo Ideu pozitivně uchopit neumíme, kvůli jejímu nepřekročitelnému chórismu – pak ale její účinky znát nemůžeme.

---

<sup>303</sup> BCHNS, s. 42.

<sup>304</sup> Např. BCHNS, s. 144.

<sup>305</sup> P: NP, s. 46.

Další problém vidíme ve způsobu, jakým je svoboda aktualizována s ohledem na obě transcendence. Svoboda by měla být způsobována apelem Ideje a Idea by měla poskytovat nové světlo na to, co je dané. Je to ale pouze Idea, která poskytuje pravdivost<sup>306</sup> a přináší tak určitý pohled, či směr pohledu na věci – nebo je to spíše samotný člověk, který věci vidí v novém světle? A v podobném smyslu bychom se mohli ptát textu *Co je existence?* zda je bytí, kterému se člověk otevírá ve třetím pohybu lidské existence, samo něčím určitým a konkrétním, co vytváří pravdivost třetího pohybu existence, či zda tuto pravdivost ztělesňuje až postava pravdivého (boho)člověka.

Odlišný důraz obou autorů na jednotlivé transcendence dělá odlišným také jejich pojetí realizace autentické lidské existence.

U Patočky k uskutečnění autentické existence není třeba vědomé aktualizace druhé transcendence, ale „stačí“ vydobytí svobody, první transcendence. Svoboda pak je svobodou, která má stejnou strukturu pro všechny lidi, je to obecná, sdílitelná a srozumitelná transcendence. Idea, druhá transcendence, je skutečnost sice nenahlédnutelná, stojící nad subjekt-objektovým rozlišením, ale srozumitelná alespoň pro svůj apel k realizaci svobody. Proto je celá dialektika „zápasu o věčné a nekonečné“ méně dramatická, srozumitelnější a snáze zprostředkovatelná než u Kierkegaarda.

Oproti tomu u Kierkegaarda je k realizaci autentické existence zapotřebí především pohybu víry a vztahu existence k druhé transcendenci. K té musí člověk nejen získat první transcendenci, ale udělat ještě o krok dál a mocí absurdna „negovat“ veškerou obecně pochopitelnou zkušenost. Zápas o „věčné a nekonečné“ je tak o stupeň dramatičtější, nejistější, subjektivnější a nepochopitelnější než u Patočky. Zároveň se tak úkol získání sebe sama jeví jako poněkud neuskutečnitelná výzva, kvůli které je většina lidí – nakolik jsou „pouze“ lidé – odsouzena ke ztrátě sebe sama.

Patočkovo pojetí autentické existence tak nakonec vyznívá o něco optimističtěji. Realizace svobody je přístupná každému a do velké míry se také uskutečňuje, jakkoliv je vždy spojena s negativitou. Zato u Kierkegaarda je veškerý lidský život, kromě nepochopitelných pohybů víry, životem pohybujícím se na škále některé z negativit. Úkol stát se sebou samým je tak z lidského hlediska vlastně marný.

---

<sup>306</sup> P: NP, s. 68: „[Negativní platonismus je filosofie, která] ...zachraňuje člověku stále možnost opřít se o *pravdu*, která není relativní a ‚světská‘, i když nemůže být formulována kladně a obsahově.“

## 6. Závěr

V dějinách filosofie bylo již několikrát poukázáno na principiální nezodpověditelnost otázek, sahajících za hranice pozitivně vymezené zkušenosti a již několikrát byl ohlášeno „konec metafyziky“, jak upozorňuje i sám Patočka.<sup>307</sup> O to více se nám tyto otázky mohou zdát palčivé a tím důležitější nám může připadat snaha některých autorů je novým způsobem přibližovat a pokládat.<sup>308</sup>

V díle S. Kierkegaard a J. Patočky se ukazuje, že metafyzické otázky lze promýšlet i nadále a že jejich promýšlení rozhodně není nesmyslné. Jak S. Kierkegaard, tak J. Patočka představují vlastní pojetí vztahu existence a transcendence a tato dvě pojetí sdílejí určité podobné rysy – které jsme pojmenovali momentem pozitivivity, negativivity a obratu. S jednotlivými momenty si lze dále různě pohrávat v závislosti na tom, z jakého úhlu na skutečnost nahlížíme a co za nahlíženou skutečnost považujeme, a vytvářet tak různě se proměňující obrazy a struktury transcendentní skutečnosti. Zároveň nejde jenom o hru s pojmy, protože touto hrou se opravdu něco podstatného o tom, co je realita a co je člověk, dozvídáme. Především se dozvídáme, že ani člověk, ani realita, nejsou pasivně dané skutečnosti, že člověk má vždy zkušenosti s transcendencí a že tato transcendence není něčím, ležícím zcela mimo tento svět nebo mimo člověka – a že nakonec zápas o věčné a nekonečné není ničím jiným než zápasem o autentickou lidskou existenci.

## 7. Literatura a použité zkratky

A – *Kierkegaard anthology*. Edited by Robert Bretall. Princeton: Princeton University Press 1946.

B – *BIBLE*. *Písmo svaté starého a nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost 2001.

CCK – *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

C: EP – Martin Cajthaml. *Evropa a péče o duši*. Praha: OIKOYMENH 2010.

---

<sup>307</sup> P: NP, s. 7 – 8.

<sup>308</sup> Jak píše Ivan Chvatík: „Jeho (Patočkova) otázka zní: Je možno myslet po Kantovi a Nietzscheovi celkový neboli absolutní smysl?“ ICH, s. 16.

C: KH – A. Come. *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal: McGill-Queen's University Press 1995.

E: IA – Euripidés. *Ifigenie v Aulidě*. Přeložil Josef Topol. Brno: Větrné mlýny 2009.

H: BČ – Martin Heidegger. *Bytí a čas*. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Praha: OKIOYMENH 2002.

ICH – Ivan Chvatík. *Patočkovy studie o Masarykovi*. Nepublikovaný rukopis.

J: FE –Wolfgang Janke. *Filosofie existence*. Přeložil Jaromír Loužil. Praha: Mladá fronta 1994.

K – Sören Kierkegaard. *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern / Die Wiederholung / Der Begriff der Angst*. Übersetzt von Rosmarie Lögstrup [et al.]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2010.

K: E/O - Sören Kierkegaard. *Either/Or. Volume I*. Translated by David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. Princeton: Princeton University Press 1959.

K: BCHNS – Sören Kierkegaard *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Přeložila Maria Mikulová-Thulstupová. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas 1993.

K: CA – Sören Kierkegaard. *The concept of anxiety. A simple psychologically oriented deliberation on the dogmatic issue od hereditary sin*. Edited and translated by Reidar Thomte and Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press 1980.

K: PTP – Pavel Kouba. *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence*. Dostupné z: <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reporty/CTS-03-07.pdf>>. Navštíveno 10.11.2012.

K: J – *The Journals of Søren Kierkegaard 1834 – 1854*. Edited and translated by Alexander Dru. Glasgow: Collins 1958.

K: GW10 – Søren Kierkegaard. *Gesammelte Werke: BNd 10. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Jena: Eugen Diederichs Verlag 1922.

M: A – Marius Timmann Mjaaland. *Autopsia. Self, Death and God after Kierkegaard and Derrida*. Dostupné z:

<<http://books.google.cz/books?id=ZXDXkhUCxIYC&pg=PA137&lpg=PA137&dq#v>>

Navštíveno 10.12.2012.

P: NP – Jan Patočka. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH 2007.

P: P – Jan Patočka. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní nakladatelství v Praze 1992.

P: FSII – Jan Patočka. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH 2009.

P: TSJS – Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH 1995.