

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Adam Šimek

Temporální aspekty lidské existence u Sørenea Kierkegaarda
Negativita lidské existence jako klíč k temporální interpretaci Kierkegaardova
pojetí lidství

Praha 2014

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Marek, Ph.D.

Srdečně děkuji Jakubovi Markovi za nesčetné inspirativní rozhovory i za nepolevující trpělivost a ochotu, s nimiž mne provázel závěrem mého bakalářského studia. Taktéž bych rád vyjádřil vděčnost své rodině a přátelům za neustálou podporu a povzbuzování, bez nichž by tato práce nebyla nikdy spatřila světlo světa.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23.6.2014

.....

Adam Šimek

Obsah

Úvodem.....	5
Kapitola I.: Perspektiva interpretace	9
Filosofická antropologie	9
Statická ontologie	10
Dynamická antropologie.....	12
Profécie a maieutika lidskosti.....	14
Kierkegaardova metafyzika	19
Kierkegaardovo dílo	22
Korpus	25
Kapitola II. Opora a problém existence	29
Obrat k subjektivitě	30
Individualita a subjektivita	31
Pochybnost jako podmínka subjektivity.....	34
Jistota a thetický charakter subjektivity.....	46
Kapitola III.: Trhlina	56
Problém existence.....	56
Negativita, pozitivita, sebevztah.....	59
Pozitivita a pravda	62
Nastávání, stávání se někým a trhlina	64
Dvě syntézy	68
Závěr.....	72
Seznam literatury	77

Úvodem

Je tomu dvě stě jedna let od narození jednoho kodaňského „religiozního autora“. Minulý rok byl tedy velkým rokem výročí počátku existence Søreny Aabye Kierkegaarda a snad shodou okolností byl onen rok – rok, jenž se od jiných roků v neustávajícím plynutí času přísně vzato lišil pouze svým počítáním – i rokem, kdy se jistý pražský student filosofie poháněn nejasnou fascinací jeho dílem rozhodl napsat o tomto svérázném mysliteli své bakalářské pojednání. Během povšechného seznamování se s menším počtem Kierkegaardových klíčových spisů narazil student na ne jeden problém, otázku, literární figuru nebo i na podivná slovní spojení, která jen stále více a více prohlubovala jeho zájem, avšak zároveň prohlubovala i zmatek, jež nedůsledné a nesystematické čtení Kierkegaarda s sebou přinášelo. Až se nakonec v okamžiku nekonečné významnosti student obrátil na svého učitele, jehož prostřednictvím se ostatně s Kierkegaardem setkal a jehož perspektivu *chtě* nechtě přebíral, aby mu poradil s volbou vhodného tématu pro jeho bakalářskou práci. Učitel jistě netušil, že se čas stane studentovou druhou, ještě hlubší fascinací, jistě netušil, že téma času bude studentovou múzou i jeho Nemesis, Augustinovou *implicitissimum aenigma*, jež nenechá jednoho klidným. A přece právě to se stalo.

Fascinace tematem by možná mohla být dostatečným vysvětlením volby zaměření této práce, jistě však nikoli jejím zdůvodněním. Nuže, pražský student filosofie během minulého roku postupně pronikal do otázek, jež se kladou v dnešních kierkegaardovských studiích. Jejich množství, zajímavost a také intenzita akademických oslav minulého roku jej přesvědčila o tom, že Kierkegaard je živým a podnětným myslitelem, a to jak z hlediska dějin filosofie, tak co se týče námětů pro současné myšlení. Samozřejmě, jak je tomu ve filosofii snad zákonem stále znovu se prosazujícím, Kierkegaard je předmětem zájmu obou aspektů filosofické činnosti, recepce i kreativity. Současná interpretace se věnuje Kierkegaardovi na jedné straně pokud jde o zdroje pozitivní inspirace pro podniky, jež se potýkají se současnými otevřenými filosofickými otázkami, tak i na straně druhé, pokud jde o inspiraci negativní, jež se při formulaci vlastních stanovisek proti Kierkegaardovi vymezuje. Krátce řečeno, předmětem zájmu zůstává jak minulost, tak budoucnost Kierkegaardova díla a myšlení.

Abychom uvedli alespoň některé příklady: otevřenou zůstává otázka vztahu Kierkegaarda k G.W.F. Hegelovi a celému německému idealismu včetně jím zprostředkovaného vlivu I. Kanta, míra Kierkegaardovy inspirace německým romantismem, vliv Aristotela na ústřední motivy Kierkegaardova myšlení a mnoho dalších otázek, které se spíše řadí do oblasti zájmu kritických dějin filosofie. Nemluvě o zdánlivě nekonečných paralelách

mezi Kierkegaardem a F. Nietzschem nebo částečné příbuznosti Kierkegaardových témat s mysliteli jako K. Marx či L. Feurbach, vždyť všichni tito myslitelé se vzájemně liší jako dvě strany téže mince, jejíž hodnotou je kritika modernity a myšlenka alienace ducha sobě samému nebo tomu podobné diagnózy stavu doby a lidství. Také často slýcháváme, že Kierkegaard lze pokládat za jednoho z duchovních otců myšlenkového hnutí, kterému se říká existencialismus. Je možné, že existencialismus není zrovna nejvýraznějším filosofickým směrem dneška, ale problémy, jimiž se na jeho rozmanité a bohaté půdě lze zabývat, jistě nelze odbýt jako starý případ razítkem „uzavřeno“. Kierkegaard otevírá mnohé, co lze později v rozmanitých podobách nalézt u nejrůznějších myslitelů počínaje M. Heideggerem, K. Jaspersem, J. P. Sartrem, pokračuje přes E. Lévinase, M. Bubera nebo přes vliv Kierkegaard na autory jako je G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Derrida, J. Habermas nebo dokonce na myslitele jako byl S. Freud nebo L. Wittgenstein a na mnoho a mnoho dalších.¹

Avšak opravdu důležité a zajímavé kierkegaardovské otázky, domníváme se, nejsou ty historicko-kritické, ale ony vecně-kritické, jež zakládají podstatnou reflexi tradice a především rozhodujících filosofických náhledů, jež v ní vyvstávají jako její tep, jež ji oživuje jako tradici naší a pro nás, dnešní čtenáře. Tyto otázky slibují nalezení nových cest a přístupů, jimiž bude možné pokračovat v onom zvláštním podniku, jemuž říkáme filosofie. Mezi ně můžeme zařadit spory jako jsou: lze Kierkegaardu vůbec pokládat za filosofa? A pokud ano, tak v jakém smyslu? Není spíše teologem, významným religiozním myslitelem a skvělým literátem, národním dánským spisovatelem, ale vposledku filosofem až v druhé řadě? Není dokonce jeho „filosofie“ plně podřízena jeho nefilosofickým zájmům a účelům? Jaký je tedy náležitý interpretační přístup k jeho dílu? A podstatněji: jakého způsobu myšlení je Kierkegaard proponentem? Jakou podobu lidství a existence předkládá a jakým způsobem? Jaká rozhodnutí a které předpoklady stojí v základu jeho „systému“ či lépe jeho *hodnocení* světa, života, člověka, společnosti, dějin, náboženství, etiky, vědy, filosofie samé?

Je zřejmé, že tato práce si nemůže činit ambice na zodpovězení těchto širokých a obecných otázek, ačkoliv se jimi autor ve větší či menší míře zabýval, právě tak jako si nečiní ambice na důkladné historicko-filosofické pojednání o Kierkegaardově vztahu k jiným myslitelům a historický rozměr ponechává stranou. V následujícím pouze tvrdíme, že Kierkegaardovo uchopení a užití motivu času či časovosti lidského bytí je pro zodpovězení

¹ Ke Kierkegaardově historickým kořenům a k jeho vlivu na myšlení 20. století např. viz Westphal, M. a M. Matušík (eds.), *Kierkegaard in post/modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; dále viz Hannay, A. a G.D. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; také viz řadu Kierkegaard Studies Yearbook: Schulz, H., Stewart, J. a K. Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin a New York: Walter de Gruyter, 1996-2014.

většiny těchto otázek přinejmenším jedním z potřebných interpretačních kroků, ne-li jedním z kroků hlavních, neboť zjednává porozumění motivu, jenž procházejí jako Ariadnina nit Labyrintem Kierkegaardova myšlení. Tvrdíme, že motiv času je u Kierkegarda motivem klíčovým ba i rozhodujícím, že je motivem, kolem kterého lze rekonstruovat velkou část jeho myšlení, a to zejména část, kterou bychom mohli považovat za filosofickou, tedy myšlenky, které mají kořeny ve filosofické tradici a které se také dočkaly ohlasu v myšlení, jež dnes za filosofické považujeme. Naším hlavním zájmem proto bude pokusit se zrekonstruovat cestu Kierkegaardovým myšlením takovým způsobem, aby byl uskutečnitelný záměr reinterpretovat Kierkegaardovo myšlení prostřednictvím jeho tematizace času. Takový podnik předpokládá, že motiv času bude vůbec nalezen v náležitém kontextu ostatních motivů interpretovaného myslitelského sdělení, dále že čas bude uchopen ve své význačnosti z hlediska celku Kierkegaardova díla a že tímto způsobem bude umožněno uskutečnění záměru předvést motiv času jako motiv z hlediska Kierkegaardova myšlení klíčový. Věříme, že uskutečněním tohoto záměru vystoupí plasticky a naplno Kierkegaardova myslitelská specifická a speciálnost, jeho originalita, a že reinterpetací Kierkegaardova díla prostřednictvím takto získané perspektivy bude možné docenit mnohé Kierkegaardovské myšlenky v novém světle. Krátce řečeno, domníváme se, že teprve reinterpetací klíčových motivů Kierkegaardova díla z hlediska temporality bude možné docenit význam jeho filosofujícího myšlení vůbec.

Kierkegaardova tematizace času je pevně spjata s jeho tematizací lidské existence, jež je z toho důvodu druhým, komplementárním motivem, který musí temporální interpretace celku Kierkegaardova díla sledovat. Tvrdíme, že temporální aspekty Kierkegaardova myšlení nelze promýšlet bez uchopení problému konstituce lidského bytí vůbec. Proto předkládaná práce zamýšlí interpretovat lidskou existenci z hlediska její časovosti. Záměr interpretovat lidskou existenci časově předpokládá předběžné interpretativní rozhodnutí o tom, co pro Kierkegarda znamená tematizovat lidské bytí jako časové. Tážeme se, jak proměňuje perspektivu tematizace absence či prezence zřetele k času v jakékoli jeho formě. *Kapitola I.* předkládá úvahu nad touto problematikou: tvrdíme, že různé způsoby antropologické tematizace lze chápat jako různé roviny téhož hermeneutického pole, jež je strukturováno a organizováno právě specifickým postojem tematizace k otázce času. Odtud se pak výklad vrací zpět ke Kierkegaardovu myšlení (od něhož se koneckonců mohl vzdálit pouze zdánlivě) a stanovuje metodický postoj této interpretace.

Dvě další kapitoly již představují první část temporální interpretace Kierkegaardova myšlení. Bohužel předevést důsledně a v úplnosti celou temporální interpretaci je nad poměry

bakalářské práce. Předkládáme proto práci, která provádí analýzy směřující k uskutečnění prvního kroku, totiž k nalezení motivu času v náležitém kontextu *uprostřed* Kierkegaardova filosofujícího myšlení. Je nasnadě, že naše interpretace se obrací k pojmu existence. *Kapitola II.* vychází od deskripce problematičnosti existence, která je podmíněna dialektičností situace lidského bytí. Ukazuje se, že být individuálně je možné pouze jakožto subjekt. Odtud pokračuje přes analýzy, které ukazují genezi subjektivity a zároveň ji charakterizují jakožto sebevztah. V druhé polovině druhé kapitoly se mimo jiné ukazuje, že subjektivita je pohyb vědomé aktualizace ideje, která slibuje existenci pozitivitu. Taktéž se ukazuje, že negativní v existenci je dvojitý, což umožňuje charakterizovat pohyb aktualizace jako niterné prohlubování, v jehož uskutečňování se stále více rozkrývá význam a rozsah negativity v lidské existenci. *Kapitola III.* poté ukazuje, že negativita v lidské existenci je pro Kierkegarda způsobena skutečností, že člověk je jakožto věčný duch v existenci, což vede v naší interpretaci ke dvou formulacím teze o konečnosti lidské existence, z nichž druhá ukazuje, že napětí mezi časem a věčností je fundamentálním konstituentem lidského bytí. Tím je završen záměr nalézt motiv času ve středu Kierkegaardova myšlení.

V Závěru jsou stručně představeny kroky, o nichž se domníváme, že jsou nezbytné k dokončení temporální interpretace Kierkegaardova myšlení, jak ji byla původně zamýšlena. Také představujeme hlavní pozitivní výsledek provedených analýz.

Kapitola I.: Perspektiva interpretace

Filosofická antropologie²

Kierkegaardových výhradním zájmem je existující člověk a jeho situace, jeho bytnost a jeho život. Odvažujeme se proto tvrdit, že nejvhodnější a neslibnější – a možná jedinou smysluplnou – perspektivou interpretace Kierkegaarda je přístup vycházející z filosofické antropologie, resp. z jedné z jejích variant.³ V následujícím představujeme variantu, již koncipujeme s neustálým zřetelem k akcentům Kierkegaardovy tematizace člověka. Nejedná se tedy o formulaci jednoho z přístupů filosofické antropologie obecně se záměrem přispět k této zvláštní disciplíně na pomezí vědy a filosofie, k jejím diskuzím nemáme mnoho co říci, ale pouze se pokoušíme ustavit vhodné hermeneutické pole pro naše kierkegaardovská studia, nadto užší kierkegaardovská studia motivu času. Následující interpretační schéma tedy vychází z Kierkegaardova díla a jeho myšlenek, jak jim autor této práce předběžně porozuměl a jak je vyvodila z četby Kierkegaarda, jež se počátku soustředila právě na motiv času – schéma je tudíž silně interpretativní a takové bylo také zamýšleno, avšak může-li o něčem vypovídat, je to právě Kierkegaardovo dílo. Platnost schémata z hlediska dějin filosofie je proto pochybná a nebyla ani záměrem této práce, přesto se domníváme, že obdobná napětí a prvky tematizací, jež představujeme v následujících úvahách, lze v nejrůznějších modifikacích nalézt v téměř každém filosofickém díle evropské vzdělanosti. Zde si ovšem pouze slibujeme, že tato úvaha *nad* Kierkegaardem nám umožní dodat našemu výkladu času u Kierkegaarda hloubku.

Filosofické antropologii zde rozumíme především jakožto filosofické tematizaci, jež se soustředí okolo člověka a problému určení lidství. V každé filosofické tematizaci člověka, jež je pokusem o celistvé porozumění člověku v situaci jeho bytí, vzniká fundamentální napětí

² Nejprve musíme poznamenat, že hermeneutický přístup této práce vychází z vynikající studie J. Marka *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence existence* (Marek, J., *Kierkegaard - Nepřímý prorok existence existence: filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství*, Praha, TOGGA, 2010, nadále citováno jako „*Nepřímý prorok existence*“), která, ačkoliv je jistě dosti interpretativní, podává koherentní a propracovaný výklad smyslu Kierkegaardovy literární a filosofické činnosti – úspěch, jenž tato práce může pouze následovat, nikoliv zopakovat. V následujícím přebíráme mnoho z terminologie a interpretací zmíněné studie, ačkoliv mnoho z nich upravujeme či reinterpreтуjeme, neboť se domníváme, že její perspektivu je třeba poněkud zpřesnit či lépe řečeno upravit, posunout, rozvinout a prohloubit pro naše potřeby promyšlení otázky času u Kierkegaarda. Autor této práce vděčí Markově studii, článkům i nesčetným osobním rozhovorům za celkový rámec svého porozumění Kierkegaardovi.

³ K problému definice člověka ve filosofické antropologii, tedy k určení filosofické antropologie jako disciplíny a její využitelnosti v případě interpretace Kierkegaarda, viz Marek, J., „Lidské určení jako problém definice člověka ve filosofické antropologii“, *Lidé města: revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2:3-27, 2007 (nadále citováno jako „*Lidské určení jako problém*“ a dále již zmiňovaný *Nepřímý prorok existence*).

mezi dynamickým a statickým výkladem lidského bytí. Toto napětí vyplývá z epistemických rozhodnutí a předpokladů o člověku i o tom, jak se jím lze zabývat, a je skutečným prubířským kamenem každé tematizace člověka, chce-li tato tematizace dostát ambici nezkreslovat a neredukovat předmět svého zájmu pouze na jeden z pólů tohoto napětí. Otázkou se tak stává sama možnost zkoumání člověka jakožto předmětu zájmu vědy, filosofie a myšlení vůbec. Má být uchopena problematičnost člověka v její plasticitě a má být o této problematičnosti rozhodnuto filosofickým či jiným způsobem myšlení. Následující schéma je vybudováno na základech interpretace jednoho takového filosofického pokusu o celistvé porozumění člověku v situaci jeho bytí a je možné jej považovat za drobný pokus o vlastní zamyšlení se nad problematičností tematizace člověka ve filosofii.

Statická ontologie

Ať už je směřování zkoumání člověka filosoficko-transcendentální, etické, náboženské nebo nějaké jiné, je vždy prvním gestem tvůrce koncepce onoho „právě a jedině lidského“ vytyčení místa člověka na světě co do jeho ontologického statusu. Je-li pak filosoficko-antropologická tematizace integrálním studiem člověka, je jejím prvním zájmem zajištění bytostného určení člověka, jeho *conditio humana*. Určení na této rovině pak nutně vycházejí z toho, co je nutné přisoudit člověku jakožto to, co je od něj neodmyslitelné, má-li být člověkem; vycházejí z toho, čím je vůbec člověk člověkem. Určení takového pojmu člověka jsou na jedné straně univerzální, predikují pojem člověka na základě toho, co je vlastní každému člověku, má-li vůbec být člověkem; a zároveň jsou to určení vymezující, říkají, čím člověk není vůči nelidskému, zakládají jeho výlučnost.⁴ Smyslem těchto určení je pak předmět s označením „člověk“ a soubor těchto určení ústí ve specifickou objektivaci člověka, objektivaci lidského v ono obecné „vždy lidské“, v to, čím člověk vždy již je, pokud *jest* člověkem.⁵ Proto tuto rovinu nazýváme rovinou *ontologickou*. Předpokladem takového

⁴ Problematičnost bytosti jménem člověk je z toho hlediska nasnadě, člověk je tradičně bytost, jež má právě tak blízko k animalitě a božství, jako se od nich propastně, nepřekonatelně a nekonečně liší. Exkluzivita lidského určení pak otevírá prostor pro hodnocení tohoto určení již z hlediska ontologického například v pojmech jako jsou (ontologická) dokonalost či omezení lidské schopnosti poznávat. Takto příkladně Cartesius ve slavných *Meditationes* či víceméně celý filosofický program Platónův, jež je ovšem, jak se domníváme, třeba číst co do hermeneutických otázek velmi podobně jako ten Kierkegaardův.

⁵ Je vhodné říci, že pokud jde o Kierkegaardovo myšlení, představuje tato rovina především ono stanovování podstatně lidského, ale již ne onu výlučnost oproti nelidskému, neboť ta z hlediska Kierkegaardova zájmu lhostejná, zůstává v pozadí jeho výsostného zájmu pouze o *vedení* lidského života, tedy o lidství z hlediska ontiky podřazené maieutice, jak jsou popisovány níže.

pohledu je vždy minimum definovatelnosti toho, co je právě lidské a žádné jiné, předpokladem je tudíž specificky lidská *esencialita* coby oblast možností nalezení takových charakterů a podmínek, jež konstituují výlučnou předmětnost člověka a takto totalizují eminentní kvalitu lidství. Co ovšem zůstává mimo zorné pole této roviny tematizace člověka, je *rys vedení života*, resp. tato rovina je myslitelná pouze díky *absenci* tohoto rysu. Jedinečnost a konkrece zůstává na této rovině slepým místem univerzality. Je uchopeno pouze jedno lidství a jeden obraz lidství, totiž ten, který je obrazem, jež předpokládají všechny další obrazy lidství, *transcendentální obraz*, chcete-li.

Na této rovině tedy dochází k jakési elementární inventarizaci a k selektivnímu rozkladu lidskosti na její konstitutivní momenty, jde o rovinu, jež pluje v živlu abstrakce. Jejím zájmem je sumarizace a deskripce⁶: výsledkem je seznam mohutností, schopností, daností, empirických i neempirických určení, jež nakonec mají dát $\square\lambda\omicron\nu$ člověka: jsou uspořádány esenciální konstituenty lidského vůbec, čímž vzniká jakýsi Gestalt člověka vůbec, jenž je ovšem života prázdný, prázdnou univerzální osnovou každého lidství.

Cítíme, že v takovém obraze cosi chybí a že způsob této tematizace je v jistém ohledu vnitřně rozporný. Na jedné straně se jedná o člověka a právě jen o něj, avšak pouze potud, pokud je vymezen druhově co do svých univerzálních určení a na druhou stranu směřuje taková tematizace k exkluzi v zájmu inkluze, jedná se o vymezení člověka oproti nelidskému, o potvrzení jeho výlučnosti. Diference jedině lidského prochází pomezím lidského a nelidského a její zřetel je přivrácen k člověku pouze v té míře, v níž je potřebný k stanovení vymežující hranice lidského – není tedy vposled ve středu člověka, nýbrž na pomezí, kde lidské může být v situaci nejasnosti o tom, co to znamená vůbec být člověkem.⁷ Nakonec ale

⁶ Výsledkem takové tematizace je seznam schopností, mohutností, momentů, struktur a vztahů mezi nimi, jejich hierarchizace, jež nacházíme příkladně v Kantově *Kritice čistého rozumu*. Člověk je bytostí smyslovosti, myšlení a rozumu, který užívá v praktickém i teoretickém ohledu, je bytostí vědomou, bytostí, jež se vztahuje k představám, bytostí nadanou spontaneitou, bytostí konečnou, bytostí, jejíž nejvyšším zájmem jsou otázky metafyzické, atd. Nakonec však Kant přeci jen od člověka jako konkrétní bytosti jaksí odhlíží, vždyť jeho zájmem se namísto člověka stává vyšší koncept Vernunft, tedy pojem, jež zahrnuje více než lidské, byť právě člověk je význačným způsobem bytostí rozumné podstaty (Vernunftwesen), *rozumovou* bytostí. Jak říká Marek: „takovýto způsob definování „bytostně lidského“, člověka zobecňuje a potud jde o definici na jedné straně nedostatečnou (tedy selektivní), zároveň však příliš širokou, totiž příliš přesahující „člověka“ jako takového.“ *Lidské určení jako problém*, s. 35.

⁷ Tyto problémy jsou jistě velice zajímavé a nelze je bez dalšího přehlížet a podřadit dalším rovinám tematizace: lze namítnout, že právě problém diference nelidského vůči lidskému, totiž prostor, kdy člověk může přestat být člověkem, je právě tím rozhodujícím, pokud jde o zachycení singularního člověka, skutečně pozitivní diference lidství, v němž se ukazuje nejkonkrétnější člověk. Této námitce musíme v retrospektivě dát do jisté míry za pravdu, avšak v této práci se autor rozhodl držet hledisko, které předpokládá singularitu člověka jako celistvost, která právě jakožto celek přesahuje její případné určení prostřednictvím rozkladu její konstituce na vztahy,

při vší obsáhlosti a bohatosti popisů univerzálního lidství člověk ve své jedinečnosti a konkrétnosti uniká, hodnota *děni života* nevstupuje do hry⁸, tematizace zůstává *statická*. Člověk *jest* svými objektivujícími určeními.

Dynamická antropologie

Tvrdíme, že esencialita nevyčerpává bytnost člověka, neboť jejím nástrojem je univerzalita a jejím živlem abstrakce. Abstrahujíc od rysu vedení života zůstává ontologická tematizace na právě jen hranicích lidského, její konstitutivní diferencí je hranice lidského a nelidského a pouze v tomto smyslu uchopuje jedinečně lidské. Tematizace míří mimo diferencí, kterou předpokládáme, ba přímo očekáváme na místě, které má být prostorem pro to, co je fundující pro ono lidské, právě lidské, ačkoliv toto lidské, právě lidské chtěla exkludující tematizace uchopit, právě o tuto „lidskost samu“ mělo ontologii jít.⁹ Ontologii cosi uniká. A toto cosi je snad právě mimo zorné pole zachycující pouze univerzálně lidské.

Je tedy pochopitelné, že druhou rovinu tematizace člověka rozvrhujeme kolem rysu *vedení života*. Lidské je nyní vsazeno do živlu dynamiky a tematizace podle toho také akcentuje *dynamické* aspekty bytnosti člověka, resp. statické aspekty reartikuluje dynamicky, člověk se nyní *děje, stává se, proměňuje se*. Charaktery, jež první rovina tematizace dokázala fixovat, jsou nyní pochopeny dynamicky prostřednictvím specifické akcentace několika konstitučních momentů, oněch původních univerzálních určení, jimiž bylo konstituováno

interakce, tendence či relace, jež lidskou bytostí prochází a určují, avšak bez nich by byla jakožto celistvá bytost zanikla. Tyto úvahy by jistě stálo za to blíže rozpracovat, ale takový podnik je nad možnosti této práce i nad současné znalosti autora této práce.

⁸ Bezpochyby toto tvrzení neobstojí oproti podrobnějšímu studiu například zmíněného Kanta. Již v samotném statickém rozvrhu bytnosti člověka zaznívá hodnocení dění a hodnoty života a předznamenává se význam praktické složky Kantova kritického programu (její hierarchická pozice na žebříčku hodnocení specificky lidských mohutností). Domníváme se však, že plné síly může nabýt kterákoli ontologická (v námi stanoveném smyslu) koncepce teprve tehdy, přistoupí-li akcenty a prvky dynamické antropologie, jak ji zavádíme níže.

⁹ Posun tematizace, jež se odvrací od člověka k jeho výlučným vlastnostem, které ovšem nakonec ústí v pojmy přesahující člověka a tím jej míjejí, objasňuje opět Marek na příkladě novověkých určeních lidského: „Novověká určení ve značné míře určují člověka jako rozumovou bytost, jako spontánního, aktivního, sebou samým určovaného. Otázkou je, do jaké míry však tyto koncepce hovoří skutečně o člověku. Jestliže je určení rozumovosti, jako konstitutivního ohledu lidství, bráno důsledně, je tato rozumovost rozumovostí obecnou, všeobecnou, univerzální. Potud je Descartesova *res cogitans* bytostí, či věcí obecně rozumovou, člověk pak, má-li dostát svému určení, právě takto zobecněnou rozumovostí vůbec. Kant se ve svých kritických spisech často brání výrazu „člověk“, nahrazuje ho termínem „rozumová bytost“ (*Vernunftwesen*), která ve svém definičním smyslu, člověka přesahuje, byť jediným „výskytem“ této bytnosti je právě jen člověk. Konečně pro Hegela je člověk právě tak konstitutivně založen v celkové dialektice ducha, než aby mluvil o člověku, mluví o vědomí.“ *Lidské určení jako problém*, s. 35.

diferencované univerzální lidství. Esencialitu jakožto jednotný obraz lidství, předmět „člověk“, střídá pole možností *stávání se tím a tím člověkem* v rámci univerzální esenciality.

Nejdůležitějším z těchto určení, jež na této rovině opět vystupují jako východiska, jimž je třeba dodat jejich dynamický rozměr, je nepochybně zasazení člověka do specificky pojaté dynamiky bytí člověka, v jejímž základě stojí explicitní či implicitní předpoklad, že člověk je bytost v časovém dění, z čehož vychází nová *akcentace časovosti člověka* a příbuzných motivů.¹⁰ Člověk je bytost, jež se udává v přecházení času a v tomto časovém dění se stává někým nebo něčím. Stávání se předpokládá dynamično jako prostor přechodu od nebýt tím a tím k bytí tím a tím, předpokládá jakousi dynamiku, jejímiž určeními nemohou být pouze esenciální určení, ale konkrétnější určení způsobu, jímž je život veden, určení *ontická*. Základním předpokladem této dynamiky je specifická *negativita* lidského bytí: moment stávání se tím a tím, tj. stávání se tím, kým člověk *nebyl*, předpokládá moment nebýt tím a tím. S vkladem této negativy pak ve stávání se někým nacházíme jeho dvě modalities, které jsou myslitelné pouze v přechodu mezi dvěma od sebe v sukcesi i kvalitativně rozdílnými stavy.

Transcendentální obraz lidství se proto dále diferencuje: mnoho lidství a mnoho konkrétních obrazů na plátně jediného univerzálního lidství. Vystupuje tak *existence*, jež je specificky lidská, v možnostech, jež jsou sice univerzální¹¹, ale pouze pokud je jednotlivý život uskutečňuje a naplňuje a tím klade sám sebe *v konkrétní podobě*. Jednotný obraz esenciálního lidství se nyní diferencuje na soubor různých konkrétních podob toho, jakým způsobem je možné vést život, jak *být* člověkem.¹² Namísto tematizace výlučné difference lidství, jež hypostazuje v lidství vůbec, nastupuje soustředění se na difference, jež konstituují lidské v živlu konkretizace různých způsobů vedení lidského života. Namísto statické ontologie, *dynamická antropologie* existenčních (*ontických*) podob.

Je nutné mít napaměti, že pro dynamickou tematizaci je staticky-ontologický člověk pouze druhořadým zájmem. Esencialita je nyní přítomna pouze s indexem samozřejmosti, je tím, co každému člověku je bytostně dáno, a potud nemusí vůbec být problematizována. Stává se z hlediska ontických podob lidství lhostejná. Zájmem je jen v té míře, v níž jsou dynamické a statické hypostaze na sobě vzájemně závislé, v míře, v níž je do ontické

¹⁰ Čas, jenž byl na ontologicko-statické rovině uchopen jako jeden z mnohých definičních charakterů lidského vůbec je nyní konkretizován specifickou akcentací, čas je akcentován jako centrální konstituent každého lidství a proto vystává rys vedení života.

¹¹ Tj. možnosti, jež mohou být přístupně každému existujícímu člověku, jsou to nejobecnější, univerzální, *konkrétní* podoby vedení lidského života.

¹² Namísto objektivizovaného „jest“ nastupuje „může být“.

tématizace zapojena ontologická a v níž se tyto dvě roviny navzájem podmiňují. Esencialita zde vystupuje buď jako podmínka možnosti, jako to, co umožňuje každý způsob vedení života, nebo jako původnost¹³, bezprostřednost, jako nejzazší „nebýt tím a tím“, tj. být naprosto nevyhraněným člověkem, člověkem *ex definitio*, nikoli člověkem *in concreto*.¹⁴

Profécie a maieutika lidskosti

Tematizacím na rovině dynamické antropologie se lidství již neukazuje jako velká expozice monumentu lidství, jeho transcendentální obraz, ale jako Gestalt možností vedení života; namísto obrazu obecného nastupuje organizace konkrétních podob vedení jednoho života – jako přehledka způsobů života a jim odpovídajících podob bytí člověkem. Přesněji, *bytnost je nyní existencí*, člověk je jakožto stávající se tím a tím člověkem. Domníváme se ovšem, že možnosti tematizace lidství nejsou vyčerpány ani ontickou rovinou, neboť rys vedení života je možné akcentovat ještě radikálněji. Abychom mohli plně docenit a pochopit i třetí rovinu tematizace člověka, musíme nejdříve prohloubit naše úvahy o dynamice ontických podob existence.

Výsledkem předchozí tematizace je pluralita způsobů vedení života a jim odpovídajících podob existence ukotvená kolem dynamismu stávání se s jeho specifickou negativitou spočívající v modalizaci „být tím a tím“ a „nebýt tím a tím“. Tato modalizace stávání se člověkem však nemůže nadále znamenat rozdíl mezi lidstvím vůbec a konkrétní podobou lidství té či oné existence, jež participuje na obecně lidském. Přísně vzato není univerzálního člověka a člověk není nikdy „pouhým“ člověkem vůbec, práve tak jako není pouhým polem možností možností vedení života, ale vždy již je konkrétní podobou existence. Rovina dynamické antropologie z tohoto hlediska zůstává stále ještě abstrakcí, neboť jejím výsledkem je výčet možných způsobů lidského bytí, úplná přehledka existenčních podob¹⁵,

¹³ Totiž jako jakési minimum lidství: existovat takovým způsobem, abychom bývali mohli být označeni za člověka.

¹⁴ Nejvlastnější charakteristikou nastávání je pak změna, přechod, tranzitivita od být člověkem *ex definitio* k být člověkem *in actu*. Ale je třeba říci, že univerzální člověk je z hlediska onticko-antropologické tematizace pouhý postulát a abstraktum.

¹⁵ Zdá se nám, že snad nejpregnantnějším příkladem této schématické a inventarizace možností lidského bytí je Hegelova *Fenomenologie ducha*. Hegelova tematizace člověka stojí na vrcholu obou dosud představených způsobů tematizace. Statické i dynamické prvky se drží ve velkolepém objetí dialektického vývoje lidského vědomí. Vědomí vůbec si podává ruku s lidským vědomím dovršujícím se v nejvyšším bodě dějin. Statický princip implicité obsahuje dynamiku, která však o člověku naplno promlouvá teprve s její „časovou aplikací“, s jejím vstupem do dějin. Přeci jen ale je sporné, zda můžeme Hegela považovat za profeta. A i kdybychom, jak

nejkonkrétnější člověk však zůstává stále ve stínu anonymity a neurčitosti možnosti být jednou z existenčních podob, zůstává ve svém vlastním existování tematizací nedotknutý. Teprve tehdy, kdy dosavadní tematizace lidství podstoupí své zisky jinému způsobu nahlížení na člověka, vystoupí pro tematizaci *singulární člověk*, člověk, jímž je každý z nás jakožto jednotlivý tak a tak existující. Přesněji a silněji řečeno: teprve ve chvíli *transformace tematizace lidství v profetické stanovení náležitého lidství* – či *lidskosti* – vystupuje člověk naplno ve své konkrétnosti jako diference lidského, právě lidského.

Co rozumíme pod pojmem *profécie*? Tento pojem pocházející původně z pera K. Jasperse¹⁶ chápeme spolu s Markem následovně: „... „profetická filosofie“, není jakýmsi nezaujatým pojednáním, „kontemplací“ ve smyslu odstupu a nerozhodnutosti, nýbrž je filosofií, jež *klade* jistý „obraz“ a tento obraz na svém „čtenáři“ nárokuje, tedy jejím sdělením je především určitá význačná hodnotová orientace, směřování existence, náležité způsoby, jak zvládat či řídit život, jak se vyvarovat krizí, uchovat své existenci konzistentní, kontinuální „chod“.“¹⁷

Nuže, vezměme otázku profetické tematizace popořádku. Dynamická tematizace byla výstavou všech možných (myšlených) obrazů lidství podle dynamiky stávání se, jež byla rozhodujícím posunem oproti statické tematizaci člověka, byl tím, kolem čeho byla konstruována diference právě lidského. Jednotlivý ustálený obraz lidskosti jsme nazvali ontickou podobou existence, jíž přísluší odpovídající způsob vedení života. Diferenčním prvkem každé podoby je její *opora* (Halt). Oporou rozumíme fundující princip každé alespoň přechodně ustálené podoby existence, opora je založením toho kterého způsobu vedení života. Opora je tím, co zjednává existujícímu jeho orientaci v existování, je tím, jak existující rozumí sám sobě i světu, a tím, co mu v dění života pomáhá a stvrzuje jeho bytí právě tím a tím, jeho existování *určitým ustáleným způsobem*. Oporu lze nazvat hodnotovou orientací, jež je oním význačným a rozhodujícím momentem diferenciací, jež hypostazuje ve specifičnost založení různých existenčních podob. *Opora je smyslem každého existenčního založení*, je smyslem každé podoby, je zdrojem její vnitřní koherence a konzistence, je stylem jejího sebehodnocení, stylem jejího sebezrozumění jakož i hodnocení světa atp. Inspekci opory z hlediska její schopnosti zakládat získáme její určení, specifičnost jejího hodnocení, jež

činí například Jaspers ve své *Psychologii světových nároků*, jež za proféta považovali, zůstává otázkou, do jaké míry Hegel uchopuje singulárního člověka.

¹⁶ Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, München, R. Piper 1994, s. 202: „Welchen Halt der Mensch hat, wir er ihn hat, sucht, findet, bewahrt, das ist der charakteristische Ausdruck der in ihm lebendigen Kräfte. Fragen wir nach den Geistes typus, so fragen wir, wo der Mensch seinen Halt habe.“

¹⁷ *Nepřímý prorok existence*, s. 24.

hypostazuje v celkový charakter té které podoby, v hodnotu, jež je jakousi „předmětností“ této podoby. Takto lze získat onen atlas existenčních podob, celkové pole způsobů stávání se člověkem.

Každá existenční podoba se ovšem také vztahuje k jiným podobám, vůči nimž stojí právě jako diferencovaná celistvá a vyhraněná odpověď na problém založení existence. V tomto vztahu tak vzniká dynamika vyššího řádu, podoby se vztahují vůči sobě navzájem a vzájemně se vymezují, a proto hierarchizují. Lze mluvit o *významu opory* pro tu kterou podobu. Tento *význam* je předem podmíněn *smyslem* opory, která hodnotí. Hodnoty jednotlivých podob a jejich hodnocení jsou nyní samy hodnoceny.¹⁸ *smyslem opory* je styl jejího hodnocení. Tato hierarchie je však z hlediska celkové charakterizace člověka stále ještě v jistém slova smyslu pouze deskriptivní, neboť samotné konstatování skutečnosti, že podoby se vzájemně posuzují – inspirují, odmítají, že touží jedna po druhé, že se jedna podoba chce stávat jako podoba jiná, že se chce sebe samé vzdálit nebo vzdát se sebe samé, atd. – zkrátka, že sebe a jiné podoby a jejich opory hodnotí, ještě neznamená, že z hlediska celkové tematizace lidství se klade *nárok*. Skutečnost, že jedna podoba působí na druhou tak, že je pro ní nárokem nebo spíše že jedna podoba se prohlásí být tou jedinou pravou, není z hlediska tematizace člověka závazné. Snad by v tomto případě bylo na místě mluvit spíše o existenčním *vyzývání (výzvě)* jedné podoby druhou, neboť *nárok* je ještě dalším zvláštním způsobem hodnocení hodnot, z něhož se podoby a jejich opory hierarchizují daleko radikálnějším způsobem.

Že jedna podoba může být nárokem pro druhou, je podmínkou možnosti a nikoli vlastním principem profecie. *Nárok* jakožto živel profecie musí procházet celou tematizací člověka a musí ji od základu proměnit. Nuže, tvrdíme, že profetickou je myslitelská promluva (tematizace člověka) teprve tehdy, byly-li v průběhu tematizace člověka uchopeny obě předchozí roviny (tj. byl myšlen člověk vůbec i byly zakoušeny různé ontické možnosti lidské existence) a dále pokud byly hypostaze obou těchto rovin posouzeny a až poté integrovány do myšlení, jež klade určitý nárok, tím, že převezme celý hermeneutický rámec tematizace člověka stanovením obrazu náležitého lidství, čímž specificky akcentuje všechny ostatní obrazy lidství (tj. ostatní obrazy jsou integrovány v myšlení jediného pravého způsobu vedení lidského života a jsou podřazeny hledisku založení existence podle obrazu pravé *lidskosti*), teprve a jen tehdy mluvíme o *nároku* ve vlastním slova smyslu.

¹⁸ Jak by mohl s trochou libovůle z naší strany říci F. Nietzsche: problémem se pro vztahující se podobu stává hodnota hodnot.

Abychom podpořili toto tvrzení, podívejme se blíže na důsledky, jež s sebou pro celek tematizace člověka nese událost stanovení náležitého lidství. Řekli jsme, že konstitutivním principem dynamizující tematizace lidskosti je stávání se tím a tím, jehož dvě modalities „nebýt tím a tím“ a „být tím a tím“ jsou momenty dynamiky, v jejímž základu působí negativita, která celou diferenciaci existenčních podob rozehrává. Z našich úvah vyplynula tematizace lidství, jež hypostazovala v pluralitní náhled na možné způsoby vedení existence. Zaměříme se na základní princip této diferenciaci podob.

Její dvě modalities, nebýt tím a tím a být tím a tím (stávat se tím a tím) jsou nyní na rovině profécie reartikulovány v radikální formě, již je možné popsat jako nebýt podle náležitého lidství a být člověkem, tj. být člověkem podle náležitého lidství, podle *lidskosti*; v nejradikálnější formě je tento rozdíl mezi momenty nastávání v profěcii artikulován jako nebýt (naprosto) člověkem a být (náležitým) člověkem. Odtud je pak možné pochopit, že v dynamice bytí člověkem je nyní kladen nárok na jednotlivého konkrétního člověka, aby se stával a stal náležitým člověkem, aby existoval způsobem náležitého lidství. Jeden obraz nyní vládne celku tematizace, jediný obraz lidskosti je vystaven před mnoha obrazy lidství a dokonce má moc do jisté míry proměnit i obraz transcendentální. Celý Gestalt pole možností vedení života se nyní proměňuje, podoby jsou posuzovány a hodnoceny z nejvyššího hermeneutického stanoviska náležitého lidství, ovšem s porozuměním oporám nenáležitých podob, tj. se zřetelem k jejich sebepojetí, a tudíž i jejich imanentním hodnotám, jejich stylu hodnocení. Hodnocení ze stanoviska profěcií hlášané podoby proměňuje princip hierarchizace, jenž nacházíme již na rovině dynamické, avšak bez onoho celkového zacílení od jedné a k jedné podobě, podle níž se nyní formuje hierarchie hodnot. Všechny podoby a jejich hodnocení, jež nezakládají existenci náležitým způsobem, musí být nějakým způsobem vůči nejvyšší hodnotě deficientní, jejich opory jsou falešné, zdánlivé nebo jinak nedostatečné. Podobám je nyní přikládán index adekvátnosti resp. deficiencie vůči jediné náležité hodnotě, *význam* je přikládán jejich *smyslu* z hlediska celku tematizace¹⁹, jež je nyní vedena hermeneutickou pozicí nárokované nejvyšší lidskosti.

Mohlo by se zdát, že tato tematizace je ve své podstatě krokem zpět oproti plastickému vykreslení pluralitních ontických podob, neboť redukuje bohatství možností vedení života na pouhé dvě, náležitou a nenáležitou. Tak tomu ale není, vždyť případná bohatost pluralitní tematizace není nikterak zapomenuta, je ale podrobena celkové změně perspektivy. Nejvyšší

¹⁹ Proto mohou být jednotlivé opory nyní blíže určeny, vždy ovšem vzhledem k náležitému lidství, například jako slepé uličky, jako překážky v realizaci náležitého lidství, jako postupné kroky směrem k němu, jako mající odpor či sklon k němu atp.

podoba lidství je totiž myslitelná a srozumitelná pouze v protikladu k podobám nenáležitého lidství a vůči lidství vůbec. Jsou-li ontické podoby s jejich oporami na rovině dynamické specifickými odpověďmi na specificky lidský problém existence (jenž má své kořeny již v univerzální ontologické tematizaci lidství vůbec, která může v hierarchii ontických podob hrát roli původní lidskosti), pak obraz náležitého lidství musí taktéž být odpovědí na tento problém, avšak takovou odpovědí, jež postrádá deficiencie nenáležitých a původních podob lidství. Celek tematizace lidství pak bere v potaz nejen všechny podoby existence z (pouze) dynamické tematizace, ale nadto je doplňuje o perspektivu náležitosti. Dokonce je možné říci, že profecie promlouvá i na rovině univerzálního lidství, neboť opravdu apelující nárok musí být vyrčen jako univerzální nárok na bytost, jež by si snad jednou mohla říkat *člověk*, na bytost aspirující na skutečně *lidskou* existenci. Jedná se o vsuku celistvý obraz lidství, jenž ovšem důrazně, ba i příkře, akcentuje z hlediska náležitosti rozhodující aspekty lidství, akcentuje *lidskost lidství*.

To nás přivádí k jádru naší záležitosti. Není náš výklad zcestný, tvrdíme-li, že na rovině profecie se poprvé ukazuje člověk ve své jedinečnosti, a tvrdíme-li současně, že nárok je univerzální ba ontologický? Nevrháme člověka zpět do obecnosti a nicotnosti nekonkrétního? Domníváme se, že tomu tak není. Vždy, když jsme v předchozím mluvili o abstrakci, měli jsme na mysli způsob, jímž je stanovena konstitutivní diference, jež postupovala jako fundament koncepcemi lidství na jednotlivých rovinách tematizace. Tak diferečním živlem procházejícím diferencí statické tematizace byla hranice lidského a nelidského a na rovině dynamické jím byla negativita bytí či nebytí nějakou konkrétní podobou vedení života, která rozehrávala stávání se resultující v pole konkrétních podob vedení existence. Singulární člověk nám však unikal, stál ve stínu ontologické a ontické obecnosti. Nyní je ale jednotlivý člověk vyzýván ve svém vlastním životě tematizací samou, je předvoláván k tomu, aby dostal nároku být náležitým člověkem, jenž je na něj kladen z nejvyšší pozice lidství. Jeho lidství má být zdokonaleno směrem k nejplnějšímu lidství *lidskosti* a singulární člověk, má-li pro něj daná tematizace profetický význam oslovení, musí tomuto nároku odpovídat. Nejvlastnějším živlem profecie je *emendace lidství*, jež apeluje na jednotlivého existujícího, aby ve své existenci naplňoval náležité lidství, aby existoval ve své jedinečnosti podle univerzálního nároku být opravdu *člověkem* – aby existoval on sám *jakožto* člověk. Abstraktní je podřazeno jedinečnému, neboť napětí, jež vzniká mezi obecností a jedinečným vyžaduje konkrétního člověka, aby o něm rozhodl svojí odpovědí na problém *své* existence. Živlem odpovědi je poté interest v existování člověka jakožto tohoto jedinečného a

nějaká modalita proměny stavu jeho existence²⁰. Je-li profécie podstatně nárokem na emendaci singulárního člověka v jeho existenci, pak lze mluvit o *maieutice lidskosti*, o probouzení či přivádění existujícího k náležitému způsobu vedení života.

Kierkegaardova metafyzika

Tím je završeno naše hrubé schéma způsobů tematizací člověka a jejich vnitřních mechanismů, důsledků i předpokladů. Perspektiva naší interpretace tím však ještě předvedena není. Jestliže byl dosavadní výklad veden jaksi spirálovitě, bylo tomu tak do značné míry záměrně. Na jedné straně jsme mluvili o rovinách tematizace, jako by se ve výstavbě lidského postupně dostavovala patra, a tak byla konstrukce lidského stále vyšší a komplexnější, až by nakonec s poslední rovinou byla celá stavba připravena k slavnostnímu otevření a k vpuštění člověka do jejích prostor, aby se v ní zabydlel a takto byl spatřen v díle tohoto kterého filosofa; na druhou stranu jsme místy mluvili o jednotlivých rovinách jako o perspektivách, které se sice vzájemně předpokládají, ale nakonec se podstatně liší a vymezují se jedna vůči druhé a jsou co do svých záměrů a výsledků mimoběžné až neslučitelné.

Výše jsme užívali blíže nevysvětleného pojmu Gestalt, který byl pokaždé použit s jiným významem. Na rovině ontologické je Gestaltem, celistvým tvarem lidství, výčet konstitutivních momentů v oblasti esenciality, jakéhosi minima, jehož je třeba k tomu, abychom mohli být považováni za člověka. Na další rovině je pak Gestaltem celá paleta možností lidské existence, resp. Gestalt je organizován podle principu bytí či nebytí tou kterou konkrétní existenční podobou. Na třetí rovině pak Gestalt vystupuje jako hierarchizovaný celek tematizace pole existenčních podob, čímž jsou reartikulovány obě předchozí roviny a integrovány v nový obraz lidského (ukazuje se singulární člověk), jenž by však nebyl plně vyjádřitelný a srozumitelný bez přínosu ostatních rovin. Je zjevné, že roviny chápeme komplementárně, jsou součástí celistvého filosofické podniku, prostupují celým myslitelským úsilím, jehož výsledek nazýváme *metafyzikou*. Metafyzika v tomto slova smyslu je přesvědčivou a koherentní výpovědí o bytí člověka a jeho situaci na světě se vším, co k tomu v daném filosofickém díle patří – metafyzika je sdělením toho kterého filosofického díla. Metafyzika je organizací ontologického, ontického a profetického a právě proto teprve jí přináleží plný sémantický rozsah slova Gestalt, neboť celek filosofického podniku přesahuje co do svého smyslu své části.

²⁰ Odpor či afirmace, uhýbání před nebo přitakání nároku, atp.

Domníváme se, že každé obstojné interpretaci Kierkegaarda musí jít o uchopení celku Kierkegaardova sdělení takovým způsobem, že žádné aspekty jeho metafyziky nezůstanou nezohledněny. Proto je naše interpretace proniknutí do Kierkegaardova díla prostřednictvím hypotézy, jež říká, že klíčem k porozumění velké části Kierkegaardovy metafyziky je právě čas a časovost, že jsou tím, kolem čeho lze situovat a uspořádat mnohé motivy Kierkegaardova myšlení a z čeho je možné tyto motivy pochopit. Takový interpretační přístup nás tedy zavazuje k tomu, abychom nechali vyvstat všechny aspekty jeho metafyziky (všechny roviny tematizace člověka v Kierkegaardově díle) prostřednictvím jeho uchopování problému času a s ním příbuzných motivů, aby tak vyvstala specifická organizace těchto rovin a zároveň s tím se ukázala role, kterou v Kierkegaardově díle hraje jeho chápání času. Čas musí být vykázan jakožto organizující princip všech rovin tematizace člověka. Pouze interpretace, jež podržuje neustále *in mente* všechny aspekty Kierkegaardovy metafyziky, může mít ambice na nereduktivní uchopení tak mnohostraného autora, jakým je Kierkegaard.²¹

Považujeme Kierkegaarda za myslitele, který *explicite* uchopuje napětí mezi dynamickým a statickým, mezi konkrétností a univerzalitou, pokud jde o bytí člověka. Je myslitelem, u nějž lze příkladně ukázat roli času v tomto napětí, a je myslitelem, u nějž je tato role rozhodující. Kierkegaard je myslitelem, jenž svým dílem rozhoduje o profilaci tohoto napětí tím, že rozhoduje o konfiguraci vzájemných vztahů jednotlivých rovin i obrazů lidství, jež vytvářejí, jejich hypostazí, je myslitelem, jenž tyto roviny a jejich obsahy využívá ke svým vlastním záměrům a jenž je podle tohoto záměru hodnotí, a tak uspořádává v metafyziku svého díla. To je nejširším obsahem toho, co nazýváme Kierkegaardovou metafyzikou.²² Proto lze náš výklad považovat za arbitrérní pouze v té míře, v níž je sám způsob našeho interpretačního zájmu o konkrétní aspekty Kierkegaardova myšlení nepřijatelný a neadekvátní Kierkegaardově vlastním filosofickým intencím. Soud o úspěchu tohoto interpretačního postupu autor samozřejmě nechává plně na čtenáři.

Závěrem jako stručnou exemplifikaci právě přednesených úvah řekněme několik slov k tomu, jak hodláme propojit motiv času s předvedeným schématem. Na ontologické rovině

²¹ Je třeba poznamenat, že Kierkegaardovým explicitním zájmem jsou rovina dynamická a profetická. Avšak ani ontické podoby, ani maieutika lidskosti by nebyly myslitelné bez jejich ontologických kořenů, bez ontologického pozadí. Metafyzika je úhrnem všech těchto rovin a teprve předvedením jejího konkrétního provedení je možné spatřit řez těmito rovinami, který vyznačuje jejich specifickou organizaci.

²² Termín metafyzika volíme z několika důvodů, jejichž výklad přesahuje obsah této práce, avšak přeci můžeme zmínit jeden velmi podstatný. Tím je problematičnost Kierkegaardova užívání slova „filosofie“, filosof je u Kierkegaarda hodnocen specifickým způsobem a to po výtce negativním vůči Kierkegaardově intenci přivádění čtenáře k křesťanství, k náležitému lidství.

vystupuje člověk jako suma svých neodmyslitelných určení. Mezi ně lze v Kierkegaardově případě zařadit určení člověka jako kompozitní, syntetické bytosti. Právě tuto syntetičnost dále specifikovanou jednotlivými syntézami a jejich konstituenty, jako jsou konečnost/nekonečnost, čas/večnost, společně s jejich syntetizujícím polem (vedomí, duch, okamžik) pokládáme (vedle mnohých jiných) za ontologická rozhodnutí o bytnosti člověka. Přesnější by snad bylo říci, že syntetičnost sama je ontologickým náhledem na člověka, neboť syntézy samé by již bylo z jisté interpretační perspektivy možné pokládat za projev ontické tematizace. Této problematice se budeme v této práci věnovat. Ukážeme, že ontická situace konkrétní existenční podoby je do značné míry determinovaná ontologickým faktem, že člověk je věčná bytost existující v čase, což budeme nazývat tezí radikální představy o konečnosti lidské existence. Dále k ontologickým rozhodnutím o bytnosti člověka patří rozhodnutí o negativitě lidské existence, jež vychází ze skutečnosti, že člověk je sice na jedné straně bytost neredukovatelná na svoji pomíjivost, avšak zároveň právě jakožto takto neredukovatelná bytost existuje pouze a jen v pomíjejícím, tedy v čase. To je opět konstituční limitou každé konkrétní existenční podoby. S jistou volností by tedy bylo možné říci, že ontologicky je u Kierkegaarda člověk vždy již v dynamickém bytí, vždy již onticky. Ať je tomu jakkoliv, necht' čtenář podrží v paměti, že každý motiv, který lze u Kierkegaarda interpretovat jako univerzální určení společné každému člověku lhostejno, zda tento člověk žije tím či oním způsobem, prohlašujeme za součást ontologické roviny tematizace lidství. Kierkegaard může z tohoto hlediska dost dobře být myslitelem dynamičnosti, jež je v právním slova smyslu ontologická.

Druhou rovinu pak v naší interpretaci rozpoznáváme všude tam, kde vstupuje do hry rys vedení života. Čtenáři asi hned vytanou na myslí existenční stádia. Vskutku, stádia lze považovat za exemplární případ ontických podob, ale jistě jimi není tato rovina vyčerpána. K této rovině patří i další určení člověka jako jsou například subjektivita, vášně, negativita, opakování a mnohá další. Za ontickou charakteristiku či situaci považujeme každou takovou, již je nutné v průběhu dění existence získat nebo již je možno v životě ztratit, již je možné pozbyť, nalézt, transformovat, s níž je možno počítat či nepočítat, uskutečňovat či nechat být ladem, atd. Domníváme se, že nejnázornějším motivem – a hlediska interpretace času klíčovým – je figura subjektivního myslitele. Bohužel omezení rozsahu této práce nám neumožní provést důkladné interpretaci subjektivního myslitele, přesto řekněme několik obecných poznámek. Subjektivní myslitel je vyšší pojem, než existenční stádium. Subjektivní myslitel má myslet sebe sama v existenci. Tato vágní věta znamená, že subjektivní myslitel je figurou, která zahrnuje všechny tři roviny tematizace lidství. Subjektivní myslitel je figurou

takové existence, jež si je vědoma problematičnosti své existence, problematičnosti způsobené negativitou bytí konečné bytosti. Jako takový způsob existence je subjektivní myslitel vyšší ontickou podobou, jež je vyšší právě proto, že náležitě myslí ontologický problém existence. A nakonec se ukazuje, že klíčem k porozumění subjektivnímu mysliteli je nárok, která naň Kierkegaard klade, totiž že má svoji existenci vést pod takovou ideou, která aktuálně nezanedbává žádnou stránku problému existování, ideou, která simultánně pojímá to, co lze skutečně myslet pouze jako sukcesivní. Subjektivní myslitel má v čase aktuálně myslet současně časný i věčnostní charakter své existence. Vidíme, že nárok je to vskutku temporální a to hned dvakrát. A již zde promlouvá profécie, neboť podle našeho mínění by bylo možné ukázat, že subjektivní myslitel je význačně tím, kdo se může opravdu v situaci problému existence zařizovat, opravdu jednat ve vztah ke své existenci, a tedy se i emendovat směrem k existenci náležitě.²³ Opakujeme, že motiv subjektivního myslitele je z naznačených důvodů klíčový pro temporální interpretaci Kierkegaardova myšlení lidské existence.

Zbývá ukázat, že čas hraje roli i na třetí rovině. Každý čtenář Kierkegaardova nepochybně uzná, že Kierkegaardovým ústředním zájmem je křesťanství a stávání se křesťanem. Temporální interpretace musí ukázat, že tato rovina plynule navazuje na ontologické uchopení člověka coby bytosti existující v čase a na ontické podoby, v jejichž základě stojí vždy jim vlastní uchopení tohoto ontologického problému existence, tedy vztah těchto podob k času. Profécie výsledky těchto rovin sama hodnotí z hlediska náležitosti a sama stanovuje náležitý vztah člověka k otázkám, jež lze považovat za temporální. Tvrdíme tedy, že lze také sledovat problém křesťanství a maieutiky význačně prostřednictvím motivu času. Časové analýzy motivů imanence a transcendence musí ukázat, že Kierkegaard sám vede linii mezi náležitostí a nenáležitostí prostřednictvím temporálních motivů.

Kierkegaardovo dílo

Abychom mohli považovat perspektivu naší interpretace za kompletní, musíme ještě ve stručnosti přihlédnout ke struktuře Kierkegaardova díla z méně obecného hlediska, musíme

²³ Naneštěstí není autor této práce schopen shrnout přesvědčivým způsobem vztah subjektivního myslitele k pojmu existence a k otázce temporality. Nechť čtenář podle svého uvážení vezme v potaz, že subjektivní myslitel byl obsahem čtvrté kapitoly, kterou jsme se rozhodli kvůli délce práce vypustit. Řekněme pouze, že výkladem motivu subjektivního myslitele je možné získat perspektivu umožňující interpretovat jednu enigmatickou zato klíčovou kapitolu o čase z *Pojmu úzkosti* (Kierkegaard, S. A., *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*, do angl. přel. R. Thomte a A. B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980, s. 81) v novém světle.

se věnovat Kierkegaardově literárnímu záměru, jeho literární činnosti. Jen tak bude perspektiva naší interpretace představena v úplnosti, neboť Kierkegaardovo psaní je na jednu stranu úzce spjato s jeho ontologickými, ontickými i profetickým myšlenkami a celý pokus o založení perspektivy interpretace je komplikován skutečností, že Kierkegaard je myslitelem nepřímého působení na čtenáře. To pro nás coby interprety znamená, že žádná z námi formulovaných rovin se nedává přímo, očividně a explicitně. Dokonce již jejich rozpoznání je myslitelné pouze na pozadí posledního aspektu Kierkegaardovy metafyziky: *pseudonymity*. Proto se nyní konečně po zdlouhavém úvodu obraťme ke Kierkegaardovi samému a začněme naše schéma zaplňovat výkladem s konkrétním obsahem.

Kierkegaard je jedním z těch autorů, kteří mezi sebe a čtenáře staví své pseudonymy. Otázkou se tak stává, proč se k pseudonymitě autor uchyluje. Ustředním problémem a cílem Kierkegaardova myslitelského úsilí je stávání se křesťanem.²⁴ Dovolíme si ocitovat výstižnou pasáž od Marka: „Tím, co bylo vždy pro něho cílem, byl problém stávání se křesťanem“ [ad blive Christen]. V celém korpusu jeho díla je tento problém tím, k čemu jednotlivé texty odkazují, k čemu přispívají. Být křesťanem je pro něho *jedinou* podobou lidského existence, která se zbavuje zásadního nedostatku či zásadní rozpolcenosti. Teprve křesťan je pro něho tím, kdo vyšel ze stavu zbloudilosti a ztracenosti. Jinak řečeno, je *problémem samým* [Problemet], jak se “já mohu stát křesťanem”. Tuto možnost pak tematizuje.²⁵ Kierkegaardovým hlavním záměrem je přivádět čtenáře k porozumění tomu, co je křesťanství, co to znamená existovat křesťansky, aby se čtenář mohl stávat křesťanem. Celá situace přivádění ke křesťanství je ovšem komplikována Kierkegaardovou diagnózou doby a vůbec tím, co Kierkegarda motivuje k podstoupení podniku literárního přivádění člověka k náležité podobě lidství – ke křesťanství. Nechme ještě jednou promluvit Marka: „Kierkegaard jako autor není ani tím, kdo nějakým způsobem zakládá platnost, smysl či pravdivost takové pozice (autor nemá „plnomoc“ [Myndighed]), je však tím, kdo ví, co je křesťanství a jak k němu lze směřovat. Kierkegaardovo dějinné postavení je právě takové, že působí v situaci *zapomnění*, ztráty představy o původním smyslu křesťanství, sám je tím, kdo k němu, k problému křesťanství, obrací pozornost.“²⁶ Kierkegaardova vyšší hermeneutická pozice

²⁴ Kierkegaard sám toto své poslání na několika místech vyhláší. „byl jsem a jsem náboženský spisovatel, moje celá spisovatelská činnost se vztahuje ke křesťanství, k problému *křesťanem se stát*, a to s přímým i nepřímým polemickým zaměřením na ohromný smyslový klam: křesťanstvo, čili že jsme jaksi všichni křesťané.“ Kierkegaard, S. A., *Má literární činnost*, do češtiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 71.

²⁵ *Nepřímý prorok existence*, s. 35.

²⁶ *Nepřímý prorok existence*, s. 35.

oproti jeho předpokládaným čtenářům je ovšem ošemetná, neboť všichni Kierkegaardovi čtenáři se za křesťany již považují a Kierkegaard tedy „nemůže mluvit o problému „stávání se křesťanem“, když *všichni již jsou křesťany*. ... Všichni jsou křesťany, aniž by věděli, co znamená být *skutečně* křesťanem, jaká obtíž spočívá v „stávání se křesťanem“.²⁷ Jinak řečeno, jakákoli promluva o problému stávání se křesťanem je ihned asimilována do každodennosti doby a tím odproblematizována, není uchopena v s náležitým apelem, její maieutické prvky – kultivace lidskosti směrem ke křesťanské existenci – jsou suspendovány a nejvlastnější smysl nároku bytí křesťanem je desinterpretován. Kierkegaard proto nemůže vystoupit proti situaci zapomenutosti skutečně křesťanské existence přímo a uchyluje se k pseudonymitě, s níž zakóduje vlastní obsah svého myslitelského úsilí. Kierkegaardův vztah ke čtenáři lze poté označit za nepřímé sdělení či oslovení čtenáře, za nepřímou či podvojnou komunikaci – a ta je živlem Kierkegaardovy maieutiky.²⁸

Proč ale tvrdíme, že Kierkegaardova pseudonymita je dokonce čtvrtou dimenzí Kierkegaardovy metafyziky? Je opravdu z hlediska interpretace tak důležitá? Domníváme se, že její význam je dalekosáhlý, neboť znemožňuje bezprostřední přístup k myšlení, jež by bylo bez dalšího připisatelné přímo Kierkegaardovi jako původci pseudonymních autorů. Na jedné straně je pseudonymita jen další rovinou tematizace člověka a v jejím rámci jsou uchopovány různé ontické podoby a je využívána k profěcii, atd.. Na druhou stranu je skutečnost, že se Kierkegaard obrací k nástroji pseudonymity, již sama o sobě *sdělením*. Nutnost skrýt se jako autor za svými pseudonymy je projevem fundamentální problematičnosti přivádění konečné společenské bytosti ke křesťanství, jak se Kierkegaardovy ukazuje v problému oslovení

²⁷ *Nepřímý prorok existence*, s. 37.

²⁸ Srv. *Hledisko mé spisovatelské činnosti*: „Co to má vše znamenat, když si čtenář seřadí jmenované momenty z rozdílných paragrafů? Znamená to, že se jedná o *spisovatelskou činnost*, jejíž *totální idea je úkol stát se křesťanem*. Avšak spisovatelská činnost od začátku chápala a dialekticky konsekventně sledovala to, co v ní spočívá, že daná situace je křesťanstvo, jež patří pod určení reflexe, a proto všechny křesťanské vztahy postavilo do reflexe. Stát se v křesťanstvu křesťanem je buď stát se tím, co jsme (niternost reflexe čili reflexe zniternění), nebo být nejprve z jiné představy vytržen a to je zase určení reflexe. Zde se nedá váhat, není tu žádná dvouznačnost obvyklého druhu, že nevíme a nepoznáme, je-li situace v pohanství, je-li proto farář misionář nebo kde jsme, a nechybí nám to, čeho se jindy nedostává, rozhodující „kategorické“ určení a rozhodující výraz pro situaci: *zvěstovat křesťanství – v křesťanstvu*. Vše stojí v reflexi. Sdělování je reflexe, a proto sdělení nepřímé. Sdělovatel je určen v reflexi, proto negativně, není to někdo, kdo o sobě říká, že je křesťanem v nadobyčejném smyslu, nebo se dokonce dovolává zjevení, což všechno odpovídá bezprostřednosti a sdělení přímému, ale naopak někdo, kdo o sobě říká, že křesťanem není; to znamená, že tu sdělovatel pomáhá negativně – ale podaří-li se mu někomu pomoci, je něco jiného. Sám problém je v reflexi: jsem-li křesťanem takto – křesťanem se stát.“ Kierkegaard, S. A., *Má literární činnost*, do čestiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 92.

konkrétního čtenáře.²⁹ Pseudonymita proto prochází všemi třemi rovinami tematizace lidství a zároveň proměňuje jejich celkové vyznění a komplikuje „přímé“ čtení jeho spisů. Můžeme proto říci, že pseudonymita je nejvyšším, totiž nejkomplexnějším, způsobem tematizace lidství u Kierkegaarda a je proto možné ji označit za samotnou Kierkegaardovu metafyziku. Pseudonymita podobně jako profecie proměňuje celkovou perspektivu tematizace a prolíná se celým Kierkegaardovým myslitelským úsilím. Přednost oproti „pouhé“ profecii má především proto, že pseudonymita je hypostazí horizontu zohledňujícího ontologické i dynamické aspekty tematizace takovým způsobem, že aktivně anticipuje čtenářovu situaci, jeho hermeneutické stanovisko, z něhož on sám rozumí lidství. Pseudonymita zahrnuje profecii jako svůj vůdčí záměr, avšak je nadto výrazem Kierkegaardovy potřeby jednat s ohledem na problém „srozumění“ mezi autorem a čtenářem.

Celá hermeneutická síť Kierkegaardovy tvorby je velice složitá a nemůže být, navzdory její důležitosti, předmětem této práce. Proto ji v následujícím téměř nevykládáme, ale nechť je čtenář ujištěn o tom, že tato práce je psána s neustálým zřetelem k této rovině Kierkegaardova díla a autor se problematikou pseudonymů zabýval a otázka pseudonymity jej dokonce přivedla k některým důležitým momentům následující interpretace. Ohled pseudonymity ale zmiňujeme pouze, je-li to nezbytně nutné pro interpretaci temporality existence.³⁰

Korpus

²⁹ Tato problematičnost je uvozena na jedné straně faktem, že křesťanství je nárokem na singulární existenci podle obecné doktríny – existující je izolován ve své existence, o níž jediné běží, a na straně druhé falsifikující samozřejmostí „bytí křesťanem“ Kierkegaardovy doby. Obojí se pak propojuje v Kierkegaardově představě nepřímé komunikace, již lze považovat za komplex ontologických rozhodnutí hermeneutického charakteru a důsledků výchozí ontické situace čtenáře, o něž Kierkegaard stojí, jehož chce přivádět k náležitým lidství. K ontologickým základům nepřímé komunikace viz např. pasáže z *Konečného nevědeckého dodatku k Filosofickým drobkům*. (Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992, s. 72-80)

³⁰ Ve stručnosti lze říci, že u Kierkegaarda lze rozlišit přinejmenším autora samého (Kierkegaard); pseudonymní autory; čtenáře, který může a má být recipientem Kierkegaardova vlastního sdělení; čtenáře, který je z Kierkegaardova hlediska lhostejný či ztracený, neboť nerozumí či odmítá emendační apel Kierkegaardova díla. Dále lze v situaci filosofické interpretace rozlišit čtenáře, jenž Kierkegaardovo dílo čte a s nímž chce mít Kierkegaard co do činění a interpreta, který se na celý tento komplex vztahů dívá jaksi zvnějšku a snaží se ve zvláštním modu čtení Kierkegaarda pochopit na jakési metaúrovni a hlavně bez náležitého zájmu. Odtud pak vychází nesmírně složitá hermeneutická pole, v němž vyvstává celá řada otázek o náležitém přístupu ke čtení Kierkegaarda, k jeho interpretovatelnosti vůbec. Tyto otázky dostávají ještě další rozměr, začneme-li se například ptát po tom, zda lze Kierkegaarda považovat za filosofa nebo teologa. Všechny tyto problémy, musíme v této práci nechat stranou.

Kierkegaardovu literární činnost lze rozdělit na tři úseky. První, ranná tvorba, zahrnuje texty před vydáním spisu *Bud'/Anebo*. Druhým a literárně nejplodnějším obdobím jeho života jsou léta 1843-1846, kdy Kierkegaard během tří let vydá několik tisíc stran textu počínaje zmíněným *Bud'/Anebo* konče *Dodatkem*. Zbytek Kierkegaardova života lze považovat za třetí úsek. Toto období zahrnuje mimo jiné i spisy *Nemoc k smrti* a *Nácvik křesťanství* a mimo jiné Kierkegaardovu reflexi jeho vlastního literárního podniku, jež do jisté míry vede interpretační perspektivu vedoucí ke zúžení korpusu interpretovaných textů především na období druhé. Ústředními spisy naší interpretace jsou tedy spisy z druhého období, neboť druhému úseku lze porozumět z perspektivy maieutiky křesťanské existence. Hektická literární činnost druhého období představuje jednotný celek průběhu maieutického literárního působení na Kierkegaardova čtenáře směrem ke křesťanské existenci. Všechny spisy z tohoto období lze interpretovat z hlediska dialektiky rozvoje čtenářovy existence: každý spis má na této cestě stávání se křesťanem svůj smysl, zprostředkovává čtenáři určité myšlenky, nálady, motivy, varování, figury, atd. atp, spisy na sebe odkazují, jsou propojeny společným záměrem. Tento záměr v závěru zmíněného období Kierkegaard sám deklaruje v *Dodatku*, kde velmi zvláštním způsobem a ne bez špetky nadsázky shrnuje svoji dosavadní pseudonymní tvorbu.³¹ Třetí období lze poté interpretovat jako další dopracovávání a vyjasňování toho, co bylo v druhém období čtenáři předáno. Jestliže se v druhém období jedná o přivádění čtenáře ke křesťanství, ve třetím období již je stanovisko křesťanství na straně čtenáře předpokládáno a spisy lze číst jako další zkoumání a vyjasňování obtíže bytí křesťanem.

Pro zúžení interpretovaného korpusu máme i druhý důvod. Právě v textech druhého období je výslovně tematizován čas, právě tak jako druhý pilíř této práce: pojem existence. U Kierkegaarda lze rozlišit trojí typ textů. Tím prvním jsou texty, jejichž těžištěm jsou „estetická“ vykreslení ontických podob existence v určitých existenčních situacích. Tyto texty s využitím románových a poetických literárních prostředků jaksí pronikají ke čtenáři, neboť jej vystavují různým dilematům či před něj kladou příklady různých způsobů existence. Ačkoliv protagonisté a figury těchto děl podstupují všemnožné abstraktní, psychologické, religiozní i jiné úvahy, je hlavním záměrem těchto děl „zobrazení jedince, a to s ohledem na jeho zcela jedinečné vlohy a zaměření, ale tím pádem i na specificky zabarvené krize, s nimiž

³¹ Přinejmenším tři místa v *Konečném nevědecké dodatku k Filosofickým drobkům* jsou klíčová z hlediska pseudonymity. 1) kapitola „Letmý pohled na soudobé úsilí v dánské literatuře“; 2) kapitola „Srozumění se čtenářem“ a 3) „První a poslední vysvětlení“. (Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992, s. 251-300; s. 617-623; s. 625-630.)

je konfrontován.³² Jejich funkcí v rámci dialektiky rozvoje existence je povětšinou právě demonstrace nějaké krize, resp. přivedení čtenáře četbou těchto spisů do určitého existenčního stavu, na nějž Kierkegaard vzápětí naváže dalším spisem, vzdělavatelnými řečmi. Mezi texty prvního typu lze z druhého období zařadit *Bud'//Anebo*, *Opakování*, *Stádia na cestě životem* a pravděpodobně i *Bázeň a chvění*.

Druhým typem textů jsou texty „abstraktní“, které lze považovat ve volnějším slova smyslu za ontologické, neboť jejich perspektivou je problém bytí člověkem vůbec. Tyto texty mají vyjasňující charakter a slouží jako svého druhu intelektuální interesování čtenáře na záležitosti stávání se křesťanem. Nesmíme však opomenout dimenzi pseudonymity a číst tyto texty jako podání Kierkegaardova systému filosofie. Zatímco první texty zprostředkovávají čtenáři konkrétní existenční zkušenost, abstraktní texty vyjasňují existenční situaci a podmínky těchto zkušeností, ukazují čtenáři hloubku jeho základu a povahu jeho založení, tedy v jistém smyslu poskytují nový rámec jeho sebepochopení v existování, umožňují čtenáři lépe hodnotit svoji existenční oporu. Oba typy textů tedy mají maieutický charakter a je třeba je v nich vždy spatřovat, například v ironičnosti ve výpovědích, jež před nás pseudonymní texty kladou. Abstraktními texty druhého období jsou *Filosofické drobký*, *Pojem úzkosti* a *Dodatek* a z těchto textů naše interpretace vychází především. Všechny tři spisy obsahují explicitní zaobírání se tématem času a mimo jiné tematizují souvislost mezi existencí a časem. *Dodatek* nadto celý pohyb maieutiky dovršuje a představuje tedy z hlediska interpretace druhého období velmi zajímavý text.

Třetím typem textů jsou pak tzv. *vzdělavatelné řeči*. Jejich specifický literární žánr i skutečnost, že Kierkegaard vydával tyto texty pod vlastním jménem, ukazuje na jejich zvláštní vztah ke druhým dvěma typům textů. Přestože texty prvního typu zásobují čtenáře celou přehlídkou existenčních podob a situací a texty druhého typu zase ukazují čtenáři jeho bytostné možnosti v těchto situacích, ani jeden z nich nenabízí čtenáři konkrétní „návod“, jak existovat jako křesťan v každodennosti vedení jeho singulárního života. Právě tento ohled Kierkegaardovy metafyziky dodávají řeči.

Abychom tedy konečně uzavřeli tyto formální a obecné úvahy a přistoupili k výkladu samému, řekněme jen, že texty, jež v této práci využíváme ponejvíce a explicitně, jsou v první řadě *Konečný nevědecký dodatek k Filosofickým drobkům*³³ a nevydaný a nedokončený spis

³² *Nepřímý prorok existence*, s. 131.

³³ Není-li uvedeno jinak, používáme překlad manželů Hongových: Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992 (citováno nadále jako *CUP*, *S.* nebo *Dodatek*). Druhým užívaným anglickým překladem je překlad A. Hannaye:

*Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*³⁴ koncipovaný v době Kierkegaardovy práce na *Pojmu úzkosti a Filosofických drobcích*.

Původně však byly analýzy této práce psány se zřetelem k možnostem temporální interpretace Kierkegaardova myšlení. Necht' je čtenář ujištěn, že práce je psána s anticipací analýz, které vycházejí z dalších Kierkegaardových textů, mezi nimi především *Pojem úzkosti*,³⁵ *Filosofické drobky*³⁶ a do jisté míry i *Nemoc k smrti*³⁷ a vzdělavatelná řeč *Získat si duši v trpělivosti*.³⁸ K dalším spisům, jakou jsou například *Opakování*,³⁹ *Nácvik křesťanství*⁴⁰ či *Bud' / Anebo*,⁴¹ přihlížíme pouze za účelem doplnění motivů interpretovaných ze zmíněných dvou textů hlavních textů.

Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. A. Hannay, New York, Cambridge University Press, 2009. *Dodatek* je hlavním spisem této práce. Vycházíme především z prvních třech kapitol druhé části, klíčové jsou pro nás zejména pasáže třetí kapitoly o subjektivním mysliteli a rovněž dvě z Lessingových tezí o možném a aktuálním. Naše interpretace ovšem vychází i z podrobné četby zbytku knihy, ač se k nim výslovně v této práci nevyjadřujeme.

³⁴ Kierkegaard, S. A., *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est* in *Z deníků a Papírů*, do čestiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 7-36. Nadále citováno jako „*De omnibus*“. Z hlediska temporální interpretace je klíčový především závěr tohoto spisku.

³⁵ Kierkegaard, S. A., *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*, do angl. přel. R. Thomte a A. B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980. Z hlediska temporální interpretace jsou nejdůležitější první kapitola a kapitola třetí, které lze bez nadsázky přezdívat kapitola o čase.

³⁶ Kierkegaard, S. A., *Filosofické drobky, aneb, Drobtácko filosofie*, Olomouc, Votobia, 1997.

³⁷ Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, Praha, Svoboda-Libertas, 1993. *Nemoc k smrti* je textem třetího období a v této interpretaci slouží pouze ke konsolidaci celkové interpretační perspektivy jako předpoklad v pozadí, jímž jsou podloženy pojmy positivity a negativity.

³⁸ Kierkegaard, S. A., *Eighteen upbuilding discourses*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992, s. 159; Tématem této řeči je duše coby kontradikce času a věčnosti a k tomu vztažený problém možnosti získání si a vlastnění této duše.

³⁹ Kierkegaard, S. A., *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, do čestiny přel. Z. Zecpal, Praha, Vyšehrad, 2006. *Opakování* představuje zvláštní interpretační problém, který, domníváme se, lze rozlousknout po uchopení základního pojetí náležitého lidského bytí reinterpretovaného prostřednictvím temporalit, jak nastiňujeme v *Závěru*.

⁴⁰ Kierkegaard, S. A., *Nácvik křesťanství: Sudte sami!*, do čestiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. Z *Nácviku křesťanství* pouze bereme výklad imaginace, který podporuje zamýšlený způsob interpretace motivu imaginace, jak o něm mluvíme v *Závěru*.

⁴¹ Kierkegaard, S. A., *Either/or*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton University Press, 1987. Zde nás zajímá především Svůdcův deník, na němž, domníváme se, lze demonstrovat roli nálad jakožto toho, co časuje lidskou existenci. Opět o tom více v *Závěru*.

Kapitola II. Opora a problém existence

Kierkegaardovým hlavním zájmem je přivádět svého čtenáře ke křesťanství. Aby tak mohl učinit, stává se myslitelem plnosti lidské existence. Tento jeho myslitelský podnik je veden obratem k subjektivitě jakožto k tomu rozhodujícímu, pokud jde o založení individuální existence čtenáře. Právě subjektivita je první podmínkou individuality, jež se má emendovat v průběhu transformativního rozvoje lidské existence směrem k náležitému lidství. Subjektivita je prostorem, v němž nachází existenční opora svého výrazu. Celý vývoj existenčních postojů je pak možné sledovat jakožto problematiku existenčních opor, totiž způsobů, jimiž se existující vztahuje ke své existenci. Problematika opor, je-li skutečně v Kierkegaardově díle natolik centrální, jak ji zamýšlíme interpretovat, musí alespoň implikovat, ne-li zahrnovat, celkový koherentní pojem existence a lidství, resp. uchopení problému bytí člověka. Je-li Kierkegaardovým čtenářem nenáležitý člověk, musí se Kierkegaard stát myslitelem lidské existence vůbec, aby se mohl stát profétem existence náležité. Nic pro myslitele náležitosti nevystupuje ostřeji nežli diskrepance nenáležitého oproti náležitému a problém překonávání této diskrepance je u Kierkegaarda výslovně podmíněn a veden jeho porozuměním celkové situaci člověka, jeho ontologií.⁴² Kierkegaard se stává myslitelem celkové situace existujícího člověka a mnoha podob lidství, aby mohl myslet, promýšlet a uskutečňovat jedinou existenční podobu lidství.

⁴² Tím ovšem nemá být řečeno, že by 1) byla u Kierkegaarda primární ontologie před ontikou a profécií, pouze je řečeno tolik, že Kierkegaarda lze považovat v širším slova smyslu za filosofa, ztotožňujeme-li abstraktní tematizace lidství, jak jsme o nich mluvili v Úvodu, za „filosofickou“, a že jeho v tomto slova smyslu filosofující myšlení je pro pochopení jeho díla klíčové; 2) že by proto bylo vpsledku možné odhlížet od teologických a literárních přesahů jeho „abstraktních“ filosofických úvah, neboť i filosofie, jak ji tematizuje Kierkegaard, získává v pomyslném katalogu různých vztahů k lidskosti a problému existence své vlastní místo, které není ztotožnitelné s nejvyšší pozicí lidskosti, ježto nesmíme opomenout profétický charakter jeho díla. Naopak tvrdíme, že u Kierkegaarda jsou filosofie, teologie i literatura, pokud jde o jejich význam pro provedení Kierkegaardova myslitelského podniku, stejně podstatné a jsou neodmyslitelně provázány, jakkoliv je „filosofický“ obsah podroben religioznímu, resp. profetickému účelu. Metafyzika jakožto komplex všech aspektů myslitelské výpovědi na jednu stranu akcentuje každý aspekt jakožto nevypustitelný a na druhou stranu aspekty vzájemně organizuje a hierarchizuje. Co se týče otázky, zda byl Kierkegaard „filosof“ a zda jej lze takto i číst, uvedme citát G. Malantschuka, jenž charakterizuje Kierkegaardovo pojetí filosofie velmi přesně: „... the task of philosophy as Kierkegaard sees it is to provide an objective, coherent view of existence [Tilvaerelsen] in the sphere of temporality; ... In short, confining itself to areas which thought can master, philosophy attempts to deliver an objective and total view of existence [Tilværelsen].“ (*Nepřímý prorok existence*, s. 33) A v tom spočívají její přínos i její meze. Kierkegaard proto, jak upozorňuje Marek, je sám filosofem, neboť rozhoduje o roli a smyslu filosofie vůbec, což je zcela nepochybně společné všem velkým myslitelům, jež tradičně za filosofy považujeme.

Prvním krokem naší interpretace proto musí být zajištění Kierkegaardova pojetí lidské existence vůbec. Vzhledem k tomu, že se jedná o klíčový či principiální Kierkegaardův pojem obnášející mnoho variací a konotací, budeme si muset k němu zjednat přístup oklikou a jaksí spirálovitě přes výklad problematičnosti lidské existence a přes výklady subjektivity a negativity lidské existence. Necht' ale čtenář této práce podržuje neustále *in mente*, že zastřešujícím záměrem všech výkladů týkajících se pojmu existence je ukázat, že v Kierkegaardově myšlení hraje klíčovou roli radikální představa o konečnosti lidské existence, jejíž nejvlastnější charakteristikou je problematičnost sebeurčení se člověka jakožto existujícího, jenž usiluje o to získat svoji individualitu v existenci, jež jej však neustále zbavuje pozitivitu jeho bytí faktem, že existence znamená existovat v čase. Radikální představa o konečnosti lidské existence spočívá v tom, že člověk je bytostí jsoucí v čase, jenž je zdrojem negativitu lidské existence.

Obrat k subjektivitě

Kierkegaardovo myšlení existence lze interpretativně charakterizovat jako převrácení otázky po bytnosti subjektu, otázky „co je subjekt?“, otázkou po vztahu subjektu k jeho existování, otázkou, již lze nejlépe charakterizovat příslovcem „jak?“, „jak je subjekt?“. Otázku „co je subjekt“ střídá zaprvé otázka „jak musí vypadat subjekty, aby ...“, tedy otázka po podmínkách možnosti konkrétního vztahu (nebo konstituentu tohoto vztahu) existujícího subjektu k jeho existování.⁴³ Druhou, komplementární otázkou vyřazující otázku „co“ je otázka po tom, co ten který konkrétní vztah k existenci (či jeho konstituent) přináší a uskutečňuje v nastávání⁴⁴, jakou podobu existence uskutečňuje subjekt, existuje-li podle

⁴³ Tyto otázky jsou často výslovným i nevýslovným předmětem zájmu textů prvního typu (srv. první kapitola). Jedná se o otázky typu: „Jak musí vypadat existence, aby bylo možné to a to“, například, jak musí vypadat existence, aby bylo možné pochybování, opakování, nesmrtelnost, vina, hřích, atd. Otázky se proto mohou týkat jak celkových typů existence: estetiky, etiky, religiozity, křesťanství, jak o nich pojednává především *Dodatek*, tak prvků těchto typů, které jsou neodmyslitelné od celkové konstituce daného typu. Tak například opakování je vyznačným problémem estetické existence, vina etické, hřích religiozní a křesťanské existence. (Celý problém typů a prvků je samozřejmě mnohem komplikovanější a leží mimo zájem této práce.) Experimenty „jak musí vypadat, aby...“, jež Kierkegaard nazývá imaginativními konstrukcemi [*Experimentet*] konkrétních ontických podob, jsou ztělesněny v nejrůznějších literárních figurách počínaje Svůdcem Johannesem ze Svůdcova Deníku v *Bud/Anebo*, přes rytíře víry z *Bázně a Chvění* nebo Johanna Climaca z *De omnibus dubitandum*. Stejně lze Kierkegaardovy pseudonymy počítat do jisté míry za výsledky právě řeckí psychologického vykreslení figur a motivů, jak bychom řeckí dnešním jazykem.

⁴⁴ Nastávání [*Vorden*] je Kierkegaardův termín, který budeme muset teprve blíže vyjasnit, prozatím jej používáme jako ekvivalent pro dynamické dění existence.

tohoto vztahu k existenci – jakým člověkem se stává.⁴⁵ Obě tyto otázky po způsobu vztahu subjektu a existence jsou pochopitelné jako otázka po stylu hodnocení opory a na ní založené existenci podoby.

Obrat k otázce „jak?“ je vysvětlitelný Kierkegaardovou profétickou potřebou získat *locus*, v němž se má uskutečňovat emendační transformování existence individuálního člověka – je třeba získat aktéra existenci proměny. Tím je člověk jakožto existující subjekt a prostorem proměny je jeho subjektivita. Proto se nyní obraťme k výkladu, jenž má osvětlit, proč je u Kierkegaarda místem existenci proměny subjektivita a jak tomuto pojmu máme rozumět.

*Individualita a subjektivita*⁴⁶

Kierkegaardovým hlavním zájmem je zachránit individuální existenci svého čtenáře jakožto existujícího subjektu. Kierkegaardovým zájmem je individuum a jeho individualita. Lidská individualita ovšem není samozřejmostí, ale utváří se v situaci fundamentální rozpolcenosti lidského bytí, neboť stávání se individuálním je zasazeno do napětí mezi dvěma principy či mezi dvěma oblastmi, jež vždy nutně provázejí lidskou existenci. Toto napětí lze vyjádřit jakožto napětí mezi konečností a nekonečností, každý jednotlivý člověk je bytostí existující mezi konečným a nekonečným a v tomto napětí je postaven před *problém existence*, jenž lze formulovat následovně: lidská existence je vždy v napětí mezi naprostou nicotností a plnou pozitivitou bytí a existující přirozeně má zájem na tom, aby jeho existence byla pozitivní, totiž aby jeho existence byla založena jako trvalá a jistá. Problém existence lze poté formulovat i druhým způsobem: každému jednotlivému člověku jde o jeho existenci, a proto je existence problémem ustavení a udržování konkrétní individuality. Individualita je ovšem nesamozřejmostí a podle Kierkegaarda je jediným možným místem k ustavení individuality subjektivita: před existujícího je postavena možnost stát se a být subjektivní.⁴⁷ Je-li

⁴⁵ Zde se ocitáme v Kierkegaardově hodnocení hodnot, jak jsme již zmínili v první kapitole. Stojí za zmínku, že tímto se Kierkegaard nestává psychologem, neboť nehledá empirický obsah jednotlivých podob, ale spíše jakési existenční horizonty smyslu, jež stojí těmto podobám v základu, právě jako jejich strukturace, jež podmiňuje jejich styl hodnocení.

⁴⁶ Jak jsme již zmínili, výchozí perspektivu úvahy o individualitě a její pozitivitě bereme z *Nemoci k smrti*, k tomu viz především slavný oddíl A. prvního dílu a dvě formy zoufalství jako boj člověka o pozitivitu svého bytí. (Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, Praha, Svoboda-Libertas, 1993, s. 123-130)

Bližší výklad perspektivy *Nemoci k smrti* je nad rámec této práce.

⁴⁷ Je třeba pochopit, že subjektivita vystupuje u Kierkegaarda zároveň jako ontologické určení člověka i jako jeho ontická možnost, již jest teprve v existenci dosáhnout a rozvinout. Proto musíme držet v patrnosti, že významy, které Kierkegaard se subjektivitou spojuje, zahrnují jak subjektivitu coby rozvinutí lidství k jeho

individualita nesamozřejmostí a subjektivita prostorem možností, jak se stát (resp. zůstat) individuálním, pak je pro Kierkegaarda subjektivita taktéž nesamozřejmostí, je tím, co je třeba získat a udržovat, a nese s sebou zvláštní určení, jež se pokusíme nyní představit. Vezměme proto problém existence od počátku a začněme prvním předběžným nastíněním fundamentální rozpolcenosti existence.

Jestliže individualita je rozdílná od čistě konečného (empirického) a rovněž od čistě nekonečného (ideálního), ale má se utvářet *mezi* nimi, pak se založení individuality, které by se omezovalo pouze na jeden z těchto principů, stává problematické, protože je nutné chápat oba tyto principy jako extrémní odlišné od individuální existence samé, je třeba je chápat jako její limity. Abychom objasnili, co máme tímto tvrzením na mysli, podíváme se blíže na Kierkegaardovo určení těchto dvou principů.

Pod *konečným* rozumí Kierkegaard *sféru neustávající individuače*.⁴⁸ Konečnost je sférou naprosté pomíjivosti a prchavosti, v níž nelze nalézt trvalost a stabilitu, neboť vše podléhá proměnlivosti, jež vkládá všechen svůj obsah v absolutně jedinečné „toto“, které vždy ustupuje další instanci konkréce, dalšímu „toto“. Konečnost právě proto nemůže nabídnout žádnou stabilitu napříč svým obsahem a konečné se tak stává neuchopitelné. Konečnost je sférou neustále diferenciací a zjinačováním, a proto nejzazší konkrétnost onoho „toto“ je vlastně naprosto nezachytitelná, neboť je vždy o krok v předstihu před pokusem o její zastavení a uchopení. Je to sféra čisté aktuality, která se ve svém neustávajícím dění nikdy od sebe samé nevzdaluje, a proto není možné ji v ní samé zadržet.

vlastním možností, tak subjektivitu coby to, co se může stát předmětem touhy, odmítnutí, nepochopení, co může pro existujícího vystupovat jako úkol i jako nebezpečí. Alespoň část tohoto významového pole se pokusíme v následujících analýzách pokrýt. Zároveň ale tvrdíme – a to je hlavním vodítkem našich analýz – že subjektivita je nesamozřejmost, že je osvojitelná pouze jako vlastnost ontická. Začít být subjektivně, tedy explicitně subjektem, znamená být sebevztahem, což je nesamozřejmé. Prosím čtenáře o chvíli strpení, vše se záhy vyjasní.

⁴⁸ Abychom předešli nedorozumění vycházející z podobnosti slov *individualita* a *individuače*, řekněme, že slovo *individuače* vyhradzujeme pouze pro empirické dění nastávání konečnosti a konečného. Slovo *individualita* značí *ek-sistenci*, skutečnost, že nějaké bytí není rozpuštěno v neustávajícím přecházení, které postrádá jakoukoliv pevnost, již by bylo možné označit za trvalou. Přesto jsme zvolili právě slovo *individualita*, jednak z intuitivní příbuznosti tohoto slova s pojmem subjektu a subjektivity, ale především kvůli akcentu na nemožnost existovat pouze jako idealita a univerzalita (abstrakce), který u Kierkegaarda hraje důležitou úlohu. *Individualita* je možná pouze jako *určitost*, jako syntéza univerzálních určení a partikularity, jež je právě „dodávána“ konečností, realitou a aktualitou (atd.) bytí. Existovat znamená, jak uvidíme, vystávat z konečnosti oproti této konečnosti právě díky svému podílnictví na univerzalitě ideálního, avšak právě tak znamená nemožnost se vyvázat a nutnost nevyvazovat se z konečnosti, aby existence mohla být *individuální*, tj. konkrétním *něčím*. Existovat jako *individualita* znamená individuovat se v konečnosti navzdory této konečnosti.

Nekonečnost je naproti tomu *oblastí ideality a univerzálního, obecného*. Je protipólem konečnosti, sférou, v níž nelze mluvit o pomíjivosti a v níž je vše trvalé a neměnné, a proto spolehlivé, pevné a celistvé. Je to sféra abstrakce od konečnosti, sféra, jež je určena právě tím, co po aktu abstrakce zůstane, totiž obecnost a univerzálně vždy platné, dokonale jsoucí, přesahující konečné a vymykající se jeho partikularitě. Zatímco tedy nekonečnost je sférou dokonalé jsoucnosti, naprosté positivity, je konečné jaksi „méně jsoucí“: neustále přecházející momentaneita aktuálního, jež je vposledku ničím. Nekonečnost je tudíž sférou ideální positivity.

Nuže, existující vždy disponuje těmito dvěma konstituenty, jež s sebou vždy a samozřejmě⁴⁹ přináší existování, ale individualita jimi není dána, ba právě naopak, kdybychom mysleli individualitu vzhledem k jednomu či druhému z těchto principů zvlášť, byla by rozpuštěna buďto v zcela pomíjivém nebo v zcela éterické idealitě univerzálního. Ať tak či onak, individualita by nebyla ustavena, trajektorie obou principů vzhledem k individuální existenci je deindividuace. Zopakujme, že se jedná o problém získání opory, jehož bližší určení jsme nyní získali: problémem opory je získat pozitivní bytí pro svoji existenci jakožto tento jedinečný člověk. Představme si člověka, který se pokouší banálně řečeno dát své existenci smysl, totiž pevný a stabilní základ. Jenže v čistě konečném dění empirického nelze nalézt žádnou stabilitu a deindividuující univerzalita zbavuje existujícího jeho samého, neboť je rozpuštěn v obecnosti univerzálně sdíleného či ideálně dokonalého.⁵⁰ Jednající člověk, existující, je proto postaven do situace, již lze s Kierkegaardem označit za dialektickou: existující hledá oporu, jež nemůže v individuujícím dění nikdy vzniknout, neboť hledá-li existující oporu v konečném, pak mu právě toto neustávající diferencující dění znemožňuje jakoukoli trvalost a bezpečnost, ježto konečnost je pomíjivostí. Existující chce nalézt identitu se sebou samým, vždyť identita je neměnná a jistá, ale v čisté aktualitě identitu nalézt nelze, neboť čistá aktualita je jedině diferenciací. A hledá-li na druhou stranu existující oporu v ideálním, pak jakožto hledající sám mizí, neboť ideální je sice sférou toho, co vždy sobě samému odpovídá, tj. sféru identitního, a nabízí proto existujícímu pevnost, avšak jen za cenu ztráty veškeré osobitosti jedinečného a *eo ipso* i za cenu ztrátu veškeré konkrétnosti

⁴⁹ Především Kierkegaardovo specifické pochopení *samozřejmosti* existence je možné provést až v výkladem času. Pro naše účely nechť má čtenář v patrnosti, že jakmile člověk existuje, mohou pro něj různými způsoby vystupovat ony horizonty konečného a nekonečného. Fakt existence znamená zároveň vstoupení mezi tyto principy či sféry. Tyto sféry jsou v nás a pro nás, hned jak existujeme.

⁵⁰ K tomu opět srv. *Nemoc k smrti*, oddíl C, *Zoufalství, při němž pomíneme otázku, zda je uvědomělé či nikoli, a všimneme si pouze momentů syntézy* (Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, Praha, Svoboda-Libertas, 1993, s. 137-148.)

existujícího, toho, co by bylo právě a jen jeho, vždyť jeho svébytnost by byla rozpuštěna v univerzálním. Idealita nabízí identitu, avšak jedině za cenu vzdání se toho, oč existujícímu od počátku šlo: o získání a vlastnění jedinečné pevné a založené existující individuality.

Dialektická situace je tedy výrazem napětí mezi dvěma tendencemi existujícího: tendencí chtít být individuální (a potud musí brát v potaz sféru čisté individuace), již lze také vyjádřit jako být v identitě se sebou samým (a potud musí brát v potaz sféru ideální positivity) a být sebou samým představuje tendenci druhou. Domyšleno do důsledků, existující v situaci problému existence, kdy na jedné straně sám podléhá zničujícímu individuujícímu dění a zároveň je mu dána možnost či spíše vyhlídka na neochvějnou pozitivitu ideálního – v této situaci existující chápe, že musí vedle stabilní identity se sebou samým navíc držet i základ této identity, totiž držet základ své existence takřkajíc ve svých vlastních rukách, vždyť z hlediska existujícího je nejvyšší a nejjistější oporou jedině ta, která potvrzuje pevnost existence existováním existujícího samého. Existující sám touží být zdrojem jistoty a positivity vlastní existence.⁵¹ Ale principy obou tendencí vzaty samy o sobě nemohou slíbit existujícímu nic než zklamání jeho touhy po tom, aby se *stal něčím* (pozitivním), a nakonec vystupují ve své extrémní nesouměřitelnosti jako nepřátelé a překážky jeho sebezaložení, jako jeho limity.

Tím jsme hrubě nastínili základní *dynamismus problému lidské existence* podle Kierkegaarda, ale ještě jsme nezodpověděli, co je vlastně subjektivita a jaké jsou důvody pro Kierkegaardův obrat k subjektivitě. Nuže, tvrdíme, že podle Kierkegaarda subjektivita je odpovědí na problém existence, je „prostorem“, v němž lze tento rozpor neousměřitelných určení do jisté míry překonat či spíše postavit takovým způsobem, aby došel jediného možného opravdového rozřešení. Subjektivita je místem, kde se existující může k sobě vztahovat jakožto k individualitě.⁵²

Pochybnost jako podmínka subjektivity

Řekli jsme, že Kierkegaardův obrat k subjektivitě je veden otázkou „jak“, již lze blíže položit dvěma způsoby jako otázku po podmínkách možnosti nějaké podoby existence a jako

⁵¹ CUP, s. 35: „In a human being there is always a desire [Trang, pozn. A.Š.], at once comfortable and concerned, to have something really firm and fixed that can exclude the dialectical“

⁵² Otázku, zda se bude moci existující založit právě tím způsobem, po kterém přirozeně touží, není možné zodpovědět bez výkladu Kierkegaardova pojetí existenční touhy a existenční vášně, který přesahuje rámec této práce.

otázku po tom, co tato podoba přináší do existence, existuje-li existující s oporou, jež je dané podobě vlastní. S tím v patrnosti se nyní pokusíme na textu *Johannes Climacus aneb De Omnibus Dubitandum Est* ukázat, že první podmínkou možnosti subjektivity je zaprvé konstituce existence lidské bytosti jako napětí mezi zmíněnými dvěma principy, a za druhé ukážeme, že kořenem subjektivity je vystoupení pochybnosti pro vědomí coby vlastní průlom ze stavu bezprostředního lidství k výslovnému sebevztahu, jenž je sebevědomím vlastní existence jakožto rozporu „bytí mezi“ dvěma konstitučními principy existence. Pokusíme se interpretovat pochybnost jako první vystoupení člověka ze stavu samozřejmosti existence k výslovnému uchopení problematičnosti existence.

Nedokončený text *Johannes Climacus aneb De Omnibus Dubitandum Est* (dále *De omnibus*)⁵³ napsaný v letech 1842-43, tedy kolem roku, kdy vychází pro nás další klíčový text *Pojem Úzkosti* s veledůležitou „kapitolou o čase“, vypráví příběh mladíka jménem Johannes Climacus, jenž byl „blouznivě zamilován do myšlenky nebo přesněji do myšlení“⁵⁴, který se rozhodne vzít za svou ideu, již hlásá dobová „novější“ filosofie, totiž zásadu, že o všem jest pochybovati a pokusí se ji existenčně uskutečnit, pokusí se z ní učinit svoji oporu – a zkrachuje. Protože tuto zásadu nejdříve slyší z úst velkých učitelů, *filosofů*, domnívá se, že filosof je ten, kdo tuto zásadu uskutečňuje ve své existenci a jedná podle ní (a touto činností není nic jiného než filosofie sama), a Climacus se rozhodne proto uvážít „poměr mezi onou větou a filozofií.“⁵⁵ Po delších úvahách zjistí, že filosofové pouze zdánlivě uskutečňovali tuto myšlenku v existenci, že žijí pouze v intelektuálním blábolu a v inkoherenci s tím, co hlásají, a že sama zásada o všem pochybovati jest je v jejich ústech falešná, rozporuplná a samotnou možnost pochybnosti popírá. Odvrací se proto od *filosofie* a začíná v sobě zkoumat pochybnost a pochybování samé. Pochybnost se mu stává charakteristikou jeho existence, kterou se zápalem promýšlí: „Věta *de omnibus dubitandum est* se jednou dostala do mého vědomí, budu se snažit promyslet ji ze všech sil, udělat, co říká, s vlastní vášní. Ať se stane, co se stane, ať mě zavede ke všemu nebo k ničemu, ať z ní zmoudřím nebo se zblázním, vsadím do toho všechno, ale myšlenky se nepustím.“⁵⁶ Otázku „Co je pochybovat?“ ovšem okamžitě střídá otázka „Jak musí vypadat existence, aby se mohlo pochybovat?“, jež je blíže

⁵³ Český překlad považujeme pouze za orientační, neboť se domníváme, že není příliš povedený. Proto jsou citace z *De omnibus* v této práci upraveným překladem českého textu po srovnání s anglickým překladem (Kierkegaard, S. A., *Philosophical fragments: Johannes Climacus*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton University Press, 1987) a přihlédnutí k dánskému originálu (<http://www.sks.dk/forside/indhold.asp>; on-line sebrané Kierkegaardovy spisy).

⁵⁴ *De omnibus*, s. 10.

⁵⁵ *De omnibus*, s. 16.

⁵⁶ *De omnibus*, s. 31.

specifikována jako nalezení „ideální možnosti pro pochybování *ve vědomí*“⁵⁷, tedy hledání předempirické struktury vědomí, již musí toto jednotlivé vědomí v sobě mít, aby byla možná pochybnost a tedy i ona vzletná myšlenka, jež se stala Climacovi tím nejdůležitějším v jeho životě.

Climacus nejprve postuluje vědomí, jež nepřipouští žádnou pochybnost, vědomí „dětské“, jež má „pochybování mimo sebe“. Bezprostřední vědomí je takové vědomí, pro něž rozlišeně nevystupují principy konečného a nekonečného, vědomí, jež je vždy v bezprostředním vztahu s tím, co jest právě nyní tak, jak se to neproblematicky dává. Bezprostřednost vědomí je jakousi zhrouceností do sebe samého, avšak nikoli jako uvědomnění si sebe sama jakožto individuality *oproti* světu, ale právě jako „intimní“ bytí u světa. Přesněji řečeno, konstituenty⁵⁸ artikulované existence jako jsou vědomí, já, svět, vztah a pravda pro něj nemají žádný význam, neboť toto „vědomí“, tato elementární „intencionalita“⁵⁹, je naprosto neurčitým efemérním bytím vůbec, naprostou otevřeností, jež je nanejvýše abstraktní jednotou veškerých dávajících se věcí, úběžníkem „vědomého“ vůbec, je absencí bytostné kontinuity vědomí *napříč* dávajícím se, neboť takové vědomí předpokládá alespoň rudimentární určitost já přesahující aktualitu právě se dávajícího předmětu. Bezprostřednost sama však v sobě ani ve světě nemůže spatřit žádnou negativitu, nevystupuje pro ni na žádném místě vztah charakteru vztahu k *jinému* (než bezprostřednímu): „Bezprostřednost je právě neurčitost. V bezprostřednosti není žádný vztah, neboť jakmile tu vztah je, je bezprostřednost odstraněna. ... tato pravda je v příštím okamžiku nepravdou, neboť bezprostředně je proto pravda všechno.“⁶⁰ Řečeno dnešním jazykem, bezprostřední vědomí je vědomím, jež *je* vždy právě tím, co se mu zrovna dává, je tím, co právě nyní jest, je zcela v područí dění toho, co je právě aktuální, resp. je právě tímto aktuálním a ničím více. Samozřejmě takovéto „vědomí“ neskýtá žádnou možnost k pochybnosti, je zcela pozitivní ve své případné nepravdivosti, neboť se po pravdě toho, co se mu dává, a po svém vztahu k danému vůbec netáže.

⁵⁷ *De omnibus*, s. 33.

⁵⁸ Koncepty, jimž existující musí rozumět, aby mohl být sebevztahem, subjektivitou.

⁵⁹ Intencionalitou v této práci rozumíme jednoduše určitý způsob vztahování se ke svět či k předmětům. Každá intencionalita má svůj specifický způsob jevení se těchto předmětů a vymezuje určitý okresek světa, v němž se tyto předměty dávají. Všechny další bližší určení intencionality budou snad srozumitelné z kontextu našeho výkladu. Pokud je autorovi známo, slovo „intencionalita“ Kierkegaard nepoužívá. Domníváme se ale, že alespoň vágně díky konotacím, které tento pojem v dnešní filosofické mluvě obsahuje, vystihuje výraz intencionalita Kierkegaardovu myšlenku.

⁶⁰ *De omnibus*, s. 33.

Kdyby ale byla bezprostřednost coby zhroucená intencionalita⁶¹ jediným stupněm vztahu k pravdě, nemohla by věta o radikální pochybnosti mít žádný obsah. Proto je nutné ukázat, jak dojde k diferenciaci bezprostřednosti, ke zprostředkování jejího bezprostředního obsahu takovým způsobem, že je ustavena duplicita oněch principů konečného a nekonečného. Je třeba zodpovědět, jak dochází k narušení bezprostřednosti, k „otázce po pravdě“, k průniku jiného než samozřejmého do neproblematické bezprostředního vztahu k dávajícímu se, resp. k narušení samozřejmosti dávajícího se. Climacus nyní hledá podmínku pochybnosti zkoumáním fenoménu nejistoty pravdy, z problematičnosti dávajícího se. Ukazuje se, že klíčové je vystoupení jinakosti pro vědomí, což je totéž co uvědomění si negativity ve svém vztahu k tomu, co se dává. Sama otázka po pravdě je výrazem prezentace něčeho jiného, než samotné pravdy, totiž nepravdy, otázka je vyslovením problematičnosti dávajícího se. Krátce řečeno, pravda jako problém vystupuje teprve tehdy, je-li srozumitelný koncept nepravdy. Jak však vystoupí pro vědomí nepravda? Pro bezprostřední vědomí je vše právě tak, jak se to dává, jak to prostě a jednoduše jest. Tato vágní formulace je určením *reality*, bezprostřednost vše pokládá za jsoucí a věčnost věcí pro ni není problematická. Avšak i „dětské vědomí“ je již intencionalitou a každá intencionalita u Kierkegaarda značí napětí mezi idealitou a realitou, mezi konečným a nekonečným. Idealita je v textu *De omnibus* zastoupena slovem, logem, řečí. Ukazujeme-li na nějaký před námi stojící předmět, například počítač, a vyslovíme-li přitom „počítač“, nejedná se *stricto sensu* o tentýž předmět.

⁶¹ Zhrouceným nazýváme tento vztah bezprostřednosti z důvodu absence vědomého odstupů já vůči dávajícímu se. Přesto se jedná o elementární *intencionalitu*, neboť nacházíme onu abstraktní jednotu, již se dávající se dává. Avšak *stricto sensu* intencionalita, jak ji rozumíme u Kierkegaarda, je vždy odstupem, který strukturuje intencionalitu následovně: ten, kdo se vztahuje (vztahující se, intendující) – samotný vztah – to, k čemu se vztahující vztahuje (intendované). Právě tato struktura v bezprostřednosti postrádá svoji artikulaci, její členy se zhroutily v bezprostředním bytí u světa. Vztah samotný je nanejvýše dualitou fyzického a psychického, aniž by tyto členy vystupovaly jako dualita problematická. Proto jako interpretativní vysvětlivku k dalšímu výkladu pouze uvedme, že už i bezprostřednost disponuje jak konečným, tak nekonečným, neboť každá existence je vždy již existencí mezi těmito sférami, avšak (jak si vysvětlujeme toto nejasné místo v *De omnibus*) bezprostřednost nerozumí *idealitě* slova a proto ani *pomíjivost* reálného. Celkem tedy máme čtyři stupně, které přibližně odpovídají graduální konstituci artikulované struktury intencionality, jež stojí v základu existujícího, který existuje *sebe*-vědomě. 1) Bezprostřednost zcela bezprostředně reálného, téměř úplná absence nekonečného, „dětské vědomí“; 2) bezprostřednost neproblematické, každodennost pokládající realitu za stálost a jistotu, naivní realismus v právním slova smyslu; 3) zprostředkovaná bezprostřednost, vystoupení reality a ideality s jejich charakteristickými určeními a ty se mohou stát předmětem desinteresovaného zkoumání, idealita ukazuje nestálost reality, čímž ji devaluje jako pozitivitu; 4) pochybnost, jež je vědomým intereselem, který problematičnost vztahu reality a ideality pociťuje výslovně jako problém sebevztahu. Toto rozlišení je velice důležité, neboť v našem výkladu směšujeme dva výklady kolize, z nichž jeden je možné chápat jako pouhé určení světské situace nejistoty v každodennosti, zatímco druhý lze chápat jako výslovnou reflexi na problém existenčního založení. K výkladu motivu chyby viz Marek, J., "Vášeň a ne-metafyzické myšlení u S. Kierkegaarda", *Nová oikonomie vztahů*, Marek, J., Repar, P., Králik, R. (eds.), Ljubljana, 2013, s. 13-49.

Vyslovením totiž intendovaný aktuální předmět vztahujeme k obecnému pojmu tohoto předmětu. Předmět „tento počítač *hic et nunc*“ se liší od obecného pojmu počítače, neboť ten je aplikovatelný na každý počítač nehledě na realitu, na to, co se nám aktuálně [*virkelig*] dává. V této situaci dochází ke kolizi [*Sammenstød*] reálného a ideálního. Při vyslovení pojmu vzhledem k přítomné věci dochází k ustavení duplicity toho, co se nám dává, resp. způsobů, jimiž se vztahujeme k danému. Ačkoliv idealita vyžaduje realitu jako příležitost (musíme mít předmět, nad nímž vyslovíme svůj pojem,) vystupuje vůči realitě jako oddělenost a nesouměřitelnost, jako nepřekonatelná jinakost. To je druhý stupeň vztahu k pravdě, totiž vystoupení nepravdy v kolizi paralelních, avšak nesouměřitelných způsobů, jimiž je člověku jakožto konečné bytosti možné se vztahovat k dávajícímu se. Nebo snad lépe řečeno: člověk druhého stupně může intendovat věc pouze jako reálnou, anebo jako ideální – ale k pochybnosti cosi ještě schází.

Podíváme-li se zpět na dosavadní postup analýzy, ukazuje se, že to byla bezprostřednost sama, která opustila naivní realismus a připustila negativitu, neboť začala mluvit a tím otevřela ideální – člověk sám je tedy původcem oné duplicity. Sám je tudíž i původcem otázky po pravdě, tj. jen on chápe nepravdu, neboť ze samotné reality není nepravda myslitelná, a *eo ipso* je i člověk i původcem možnosti pochybnosti. Přesto i na druhém stupni ještě nemůže vystoupit pochybnost v plné síle. Když uvažujeme pouze reálné, pak to, co se aktuálně dává, vystupuje jako nutnost. Realita nezávisí na člověku. Věci se člověku prezentují a to nezávisle na něm. Oproti tomu je řeč aktivitou, jež idealizuje, ale co do své předmětnosti (*logos*) je právě tak nezávislá na člověku, je jen jiným způsobem danosti dávajícího se a pokud opět uvažujeme pouze ji samostatnou, nelze v ní nalézt pochybnost *per se*: „V idealitě je jako v realitě všechno úplně pravdivé.“⁶² Na druhém stupni pouze vystupují dva způsoby danosti dávajícího se světa a otázka po pravdě je pouze otázkou pro pravdě empirického bytí (*toto tady*) a po otázce ideálního určení tohoto bytí (abstraktní charakteristiky tohoto bytí *tady*, univerzalita jazyka a pojmu), protože však ale nejsou jedna druhou problematizovány nijak jinak, než pokud jde o problém pomíjivosti reálného oproti ideálnímu za tímto reálným, zůstává pochybnost stranou. Avšak ustavení těchto dvou principů bylo předpokladem možnosti, aby mezi nimi vznikl *rozpor* [*Modsigelse*],⁶³ jenž na třetím stupni

⁶² *De omnibus*, s. 34.

⁶³ K použití slova „*Modsigelse*“ u Kierkegaarda srv.: Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, sv. 15., *Kierkegaards concepts*, Tome I-V, Ashgate 2014-2015. *Contradiction: Tome II*

vztahu k pravdě vystoupí jako *kontradikce* dvou nesouměřitelných principů.⁶⁴ Právě díky otevření tohoto rozporu může vzniknout vědomí *par excellence*: „bezprostřednost je realita, řeč je idealita, vědomí je rozpor. V okamžiku, kdy realitu vyslovuji, je tu i rozpor, neboť to, co říkám, je idealita. Možnost pochybování tedy leží ve vědomí, jehož povahou je rozpor, způsobený duplicitou, kterou sám působí... Duplicita je realita a idealita, vědomí je vztah.“⁶⁵

Vědomí je vztah a ve vědomí má být nalezena podmínka možnosti pochybování. Věta „vědomí je vztah“ na tomto místě znamená následující: na pozadí kolize ideálního a reálného se utvářelo vědomí, jež tyto dvě sféry rozlišovalo a jež je touží přivést do souladu, neboť pro něj není bez významu možnost, že by je bylo možné vzájemně srovnat, a výsledek tohoto srovnání jej zajímá neméně. Je-li jeho zájmem a touhou být v pravdě, musí přivést realitu a idealitu do *vztahu adekvace*. Duplicita principů sama o sobě je pouze paralelním zrcadlením dvou nesouměřitelných způsobů danosti téhož, je *reflexí* jednoho v druhém, pouhou možností skutečného *vztahu*, který by mohl být mezi nimi ustaven vědomím, jež by tyto způsoby danosti v sobě drželo (i přes jejich souměřitelnost) aktuálně jakožto výslovné ustavení vztahu mezi nimi. Toto vědomí má tedy význačně formu kontradikce, která však vyžaduje coby svoji možnost diferenciaci bezprostřednosti v duplicitu, „vědomí tedy předpokládá reflexi“⁶⁶, neboť pokud se ideální a reálné v sobě pouze zrcadlí, „je vědomí přítomno jen podle vlastní možnosti [bezprostřednost, pozn. A.Š.]... pokud se tato výměna děje bez srážky, není tu vlastně žádné vědomí, toto velké falsum není příčinou žádných rozepří. Realita není vědomí, idealita také ne, a přece se vědomí bez nich neobejde. Tento rozpor je tím, jak vědomí vchází do existence [*Tilbliven*], a je jeho povahou.“⁶⁷ „Teprve v okamžiku, kdy se idealita dostane do vztahu k realitě, vznikne *možnost*“⁶⁸, totiž za první možnost vůbec coby protějšek aktuálního (to, co není, negativita a naprostá jinakost oproti právě se dávajícímu) a za druhé možnost coby opravdu radikální možnost inadekvace reálného a ideálního: je plně uchopena negativita možnosti nepravdy, možnosti nebýt v pravdě, a s plnou silou udeří nápor pochybnosti. Banálně řečeno, teprve s vědomím, jež je sebevztahem, vztahem člověka k *jeho* realitě a *jeho* idealitě – teprve s takovým vědomím může pro člověka vyvstat otázka „co když se věci mají jinak?“, neboť teprve nyní by mohly být i jinak, než jak se nám *jeví*, a odtud pak vyvstává otázka *sebevztahu* „co když *má* realita neodpovídá ideálnímu?“. Vědomí je proto bytostně

⁶⁴ Prosíme čtenáře, aby podržel tuto úvahu v paměti, neboť analogickou strukturu lze u Kierkegaarda vzít všude tam, kde je řeč o konečném a nekonečném a jejich ekvivalentech, jako jsou tělo-duše, nutnost-možnost, atd.

⁶⁵ *De omnibus*, s. 34.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 35.

⁶⁷ *Tamtéž*, s. 34.

⁶⁸ *Tamtéž*.

intereselem, zájmem na tom *vědět*, jak se věci doopravdy mají, neboť pochybnost jej neustále uvádí v krizi krajní nejistoty, jedná-li se o něco, co má rozhodnout o celé jeho existenci: pochybovat znamená bytostně *nevědět*. Podmínkou pochybnosti je vědomí, jež se musí a chce vztahovat ke kontradiktornímu takovým způsobem, aby jej v sobě překonalo a vytvořilo jednotu reality a ideality, aby z kontradikce vzešla identita.

Nuže, jaké jsou výsledky naší četby těchto několika hutných stránek závěru *De omnibus dubitandum est?* Naším záměrem bylo získat bližší porozumění problému individuality u Kierkegaarda. V tomto ohledu jsme zjistili, že problém individuality je problémem konstituce vědomí, které je blíže určeno jako rozpor mezi realitou a idealitou a které aktuálně oba konstituenty vztahuje k sobě samému (aby ustavilo vztah mezi nimi), neboť je interesovaným sebevztahem, v němž jedině je právě možné nesouměřitelné aktuálně podržovat. Co je poté subjektivita? Domníváme se, že jí není nic jiného než ono *přičítání si* konstituentů své existence, ono „já“, jež se vyjadřuje o sobě samém jako o „moje“, čímž rozevívá sebe sama jako prostor rozporu.⁶⁹ Tím lze vysvětlit, proč je individualita lokalizována v subjektivitě, vezmeme-li v potaz paralelnost konstituce vědomí a problému individuální existence (což je nasnadě). Individualitu chce existující získat či udržet v rozpolcené existenci a vědomí coby sebevztah je tím, co podržuje rozporné v jeho rozpornosti, aniž by samo jako vědomí zaniklo v područí jednoho z konstituentů, jež ustavuje ve vztah. Tím jsme zároveň ukázali podmínku možnosti takové existence, jež je subjektivně. Subjektivní existence musí existovat ve vědomí sebe sama jako rozporu. Domníváme se, že jsme výkladem těchto pasáží získali ještě více. Chápeme-li situaci realita-idealita-vědomí jako speciální případ situace konečnost-nekonečnost-individualita, otevírá se před námi několik zajímavých úvah.

První z nich se týká usebrání existujícího k jeho individualitě prostřednictvím otevření možnosti pochybnosti, jež je prvním slovem subjektivity. Výše jsme popsali sféru konečného jako sféru neustávající individuace. V *De omnibus* je bezprostřednost, tedy „vědomí“ postrádající veškerou kontinuitu a celistvost a existující pouze v momentaneitě zrovna se

⁶⁹ Poznamenejme, že za subjektivitou subjektu stojí složitá dialektika exteriority a interiority, které se budeme blíže vzápětí věnovat. Zatím postačí říci, že subjekt lze interpretativně chápat jako onu suverenitu, jež přehlíží to, co ji konstituuje, a staví se tak na odstup vůči těmto konstituentům, které chápe jako externí vůči sobě samé, neboť sama je pouze sebevztahem, totiž vědomím, interioritou. Avšak rozlišení interiority a exteriority lze postavit i druhým způsobem, totiž jako odstup vůči dávajícímu se (a to jak ideálně, tak reálně), což by byla exteriorita, a jako vědomí sebe sama jakožto současně konstitovaného reálně a ideálně, což je jako celek interioritou. Avšak záměrem naší analýzy je na tomto místě pouze ukázat vztah mezi intereselem na tom, být individuálně mezi nesouměřitelným a subjektivitou, která je schopna coby vědomí nesouměřitelné držet aktuálně pospolu.

dávajícího, popsána jako realita. Proti ní (avšak jako paralelní) je postavena idealita pojmu, všeobecné představy přesahující právě se dávající předmět.⁷⁰ Ukazuje se však, že fenomén pochybnosti nelze vysvětlit ani jedním z nich, bereme-li je samostatně a odděleně, právě tak jako nelze individualitu založit v čisté konečnosti nebo v nekonečném. *De omnibus* ukazuje, že problém individuality je problémem nesouměřitelnosti způsobů intencionality, jež jsou člověku s existencí dány, a vědomí je místem, kde je tento problém existujícím výslovně uvědoměn. Toto výslovné ustavení duplicity ve vztah jejich členů s sebou přináší *interes*, jenž je oproti pouhému intendování aktuální či ideální stránky světa výslovným sebevztahem k existenci v místě kolize těchto stránek, a proto „pochyba je počátek nejvyšší formy existence [*Tilværelse*]“⁷¹, totiž existence vědomé a k sobě vztažené – ducha [*Aand*]. Sebevztah je místem možnosti individuality, neboť není myslitelný ani pouze v reálném, ani pouze v ideálním. Individualita je existencí v diferenci ideálního a reálného.

Pochybnost je však zvláštní tím, že přísně vzato nepředchází vědomí, ale jde zároveň s vědomím, vědomí *je* touto kolizí. Ukazuje se, že vedle intencionálního vztahu k reálnému a k ideálnímu může být i třetí způsob velice zvláštní intencionality vyššího řádu, intencionality vědomí, jejíž první podobou je kontradikce. Jak charakterizovat tuto intencionalitu vyššího řádu? Vědomí je rozevřením prostoru, jenž je ve vlastním smyslu slova existencí a tato existence je výslovně v živlu negativivity a to v několika ohledech. Předně vědomí samo o sobě má pouze tolik pozitivivity, aby mohlo být bezprostředností. Bezprostřednost sama nemá žádnou svébytnost, je zcela ve vleku prezentujícího se světa, prostrádá bytí, neboť je neustále se zjinačující momentaneitou, úplývá s děním aktuálního. Bezprostřednost je však narušitelná idealitou.⁷² Vědomí si uvědomuje jejich nesouměřitelnost a poprvé vystupuje *vědění* jako problém, avšak vědění tohoto typu je myšlením světa či jednoho předmětu podle jeho ideálního určení.⁷³ Přesto i zde nacházíme negativitu v jinakosti reálného oproti ideálnímu, ta ovšem nepodněcuje *interes*. *Interes* je sebevztahem a sebevztah je vědomí, jež chápe reálné a ideální v jejich střetu, čímž pro něj problém pravdivého vědění získává na naléhavosti. Avšak

⁷⁰ Je nutné mít na paměti, že idealita není o nic méně „předmětná“, než realita, jejími předměty jsou v *De omnibus* pojmy a mimo tento text například představa jako ideální obraz.

⁷¹ *De omnibus*, s. 36.

⁷² Srv. výše zmíněnou poznámku o stupních konstituce sebevztahu. Být narušitelný ve své bezprostřednosti předpokládá „vědomě“ kladení pozitivivity do reality, znamená to přiznávat stálost a pevnost realitě, tedy naivní realismus v pravém slova smyslu. Dětské vědomí musí být povýšeno na takový stupeň, kterému se teprve může dát idealita jako idealita. V dosavadním výkladu, vzhledem k nejasnosti textu *De omnibus*, směřujeme bezprostřednost naprosto „dětského“ rázu a bezprostřednost naivního realismu, u něhož je vůbec myslitelné, že by mohl být narušen vystoupením ideality.

⁷³ Takto úzce pouze v *De omnibus*, v *Dodatku* lze již je možné interpretovat ideální reprezentaci celkové struktury existence v ideálním obraze konkrétní existence (figury či vzoru).

tento sebevztah je zároveň vztahem k oněm dvěma principům, z nichž sám povstává tím, že je artikuluje. Proto je vědomí odstupem vůči svým konstitučním momentům, ale zároveň je na nich zcela závislé, nemá-li se rozplynout v čistě aktuálním a jakožto výslovné vědomí tak zaniknout. Z druhé strany viděno je tedy vědomí naprostou negativitou, nesoběstačným *ničím*, jež rozumí negativitě odlišnosti zrdcadlících se stránek reálného a ideálního *v jejich vzájemné jinakosti*. Protože vědomí se cítí být rozdílné od intendovaného, ale zároveň tuší svoji závislost na něm, vyvstává pochybnost o tom, jak se věci mají, a to jak v horizontu toho, co se bezprostředně a nutně dává jako jsoucí, tak i toho, co idealita předepisuje reálnému: to, co by mohlo být, kdyby bylo ideálně, ale reálně takto není.⁷⁴ Pochybuje se tedy o adekvaci naší reality vůči naší idealitě. Pochybnost je proto myslitelná jen ve vědomí a nikoli uvažujeme-li způsoby prezentace o sobě, v čemž spatřujeme první průlom subjektivity.⁷⁵ Subjektivita je koncentrací k individuálnímu, jež je předmětem pochybnosti ve vědomí, které je zároveň odstupem i závislostí na svých limitech a v tomto ustrojení je zároveň sebevztahem. Důležité je, že pochybnost je sama projevem toho, že artikulované vědomí sebe samého je především průsečíkem dvou nesouměřitelných intencionalit a jako takové je negativitou, je samo o sobě ničím. Pochybnost je pak podmínkou možnosti aktivního hledání opory, totiž hledáním pozitivit své individuality mezi konstitučními principy existence. Individualita opět vystupuje jako problém opory, totiž jako získání vlastní pozitivit mezi univerzálním a individuujícím.⁷⁶

Toto je však dosti interpretativní čtení nedokončeného (!) spisu a plně chápeme, že čtenář nedá pouze na naše dobré slovo. Pokušme se proto chytit otázku subjektivity za jiný konec a položit prostou otázku: o co mladý Climacus v narativu *De omnibus* vlastně usiluje? Climacus nejprve slyšel o jisté zásadě, jež hlásá, že o všem jest pochybovati, v situaci, kdy její proponenti s ní zacházejí, jako by právě o ní nešlo a ani nebylo třeba pochybovat. Climaca

⁷⁴ Ještě přesněji jde o rozdílné způsoby vědění, například metafyzické, estetické a matematické poznání jsou otevřeny idealizujícím intencionálním způsobem, zatímco realita jsou zřejmě smyslové předměty.

⁷⁵ Abychom podpořili rozlišení na čtyři stupně artikulace vztahu k pravdě, můžeme interpretativně rozlišit *nejistotu* a *pochybnost*. Nejistotou rozumíme diskrepanci, jež vyvstává již na druhém stupni jakožto nejistota o vztahu existujícího k jeho světu. Existující si uvědomuje ideální horizont, avšak zachází s ním zcela v rámci každodennosti, která je do značné míry neproblematická, pokud jde o problém existence. Pochybnost je poté intenzifikovanou a prohloubenou diskrepancí mezi reálným a ideálním, ježto se týká výslovně existujícího, pokud jde o jeho sebevztah. Pochybnost je interioritou, zatímco nejistota zůstává existence jaksi vnější. Prvním zašeptáním subjektivity je výskyt nejistoty, jejím hlasitým ohlášením se je pochybnost.

⁷⁶ Poslední dva odstavce *De omnibus* vykládají kolizi jako opakování, které je podle našeho soudu význačně problémem ustavení kontinuity v čase, tj. v neustále se zjiňujícím proudu dění individuace, což ovšem v rámci této práce nemůžeme předvést. Postačí říci, že problém opakování je užším výrazem našeho pojmu „problém existence“, týká se tedy nalézání opory.

myšlenka radikální pochybnosti, již se ujal nejprve jen pro kratochvíli svého dialektického myšlení, fascinovala tím více, čím déle ji promýšlel a čím více začínal chápat pochybné tvrzení filosofů o nepochybnosti teze o pochybování. Nakonec jej uchvátila do té míry, že se mu stala tím nejdůležitějším v životě – stala se pro něj otázkou opory. Climacova agenda je tedy nasnadě: zachránit možnost pochybování, aby pro něj jeho opora – a tím i jeho existence – získala potřebnou pozitivitu. Problém nalezení ideální podmínky pochybnosti je pro něj problémem ustavení jeho individuality, která se s intereselem ve svém existování dobírá pravdivosti jedné *pravdy*, individuality, která chce založit pozitivitu ideje radikální pochybnosti, individuality, jež je pro Climaca *jeho existencí*. Hledání ideální podmínky pochybnosti je vyvoláno „empirickou“ pochybností, jež se v Climacovi probudila ohledně falešnosti pochybování dobové spekulativní filosofie, a je umocněno tím, že oporou se mu stala právě věta o pochybování. Pochybnost je pro něj intereselem a interes jsme vykárali jako podmínku pochybnosti. Pochybovat poté pro Climaca znamená v subjektivitě své individuality zachránit možnost této individuality. Pouze subjektivně záleží na tom, zda je pochybnost možná, a *eo ipso* pouze subjektivně lze *pochybovat* – a pochybuje konkrétní individualita, již se nesrovnalost dotýká. Neboť ani v samotné myšlence, jež neotvírá možnost omylu či chyby, ani v samotné realitě, jež neskýtá více, než fakt, že něco jest právě tak a tak, není prostor pro pochybnost. Climacus jaksi *en passant* v pohybu směřujícím k podložení své opory ukazuje, že subjektivita je nutným místem opory a že individualita je tím, oč běží a na čem záleží, což charakterizuje výraz interes, který je nejvlastnějším určením vědomého sebevztahu.

Druhou úvahou je úvaha o dynamismu, jenž je uveden do pohybu vystoupením pochybnosti. Řekli jsme, že specifícností intencionality vědomí je napětí, jež vniká onou zvláštní situací závislého odstupu, jehož příčinou je negativita bytí jakožto vědomí. Než budeme moci blíže uchopit negativitu existence samotnou, musíme alespoň předběžně pochopit, co lze u Kierkegaardova považovat za pozitivitu. Nuže, viděli jsme, že u Kierkegaardova je oporou vždy nějaká *pravda*. Celý pohyb směrem k výslovnému vědomí byl odstartován zproblematizováním bezprostřední pravdy. Co může u Kierkegaardova být pravdou, budeme muset teprve ukázat, ale s *De omnibus* můžeme říci, že pravdou v širším slova smyslu je nějaká idea, jež přináší existujícímu obecné porozumění tomu, jak se s to existencí má a co by měl v existenci dělat, jak ji má vést. Kritériem pravdy je její *jistota*, její schopnost zakládat existenci. Jistota pravdy je její nepochybnost, díky níž se existující na tuto pravdu může spolehnout. Uvažujeme-li zájem existujícího, nepochybnost předchází pochybnost. Tím nemá být řečeno, že již bezprostřední člověk má touhu *vědět*, neboť pro něj vůbec nevystupuje

problém existence, ale tvrdíme, že touha po pozitivitě je dynamismem a původcem oné potřeby adekvace ideality a reality. Pochybnost jako rozevření subjektivity je pouze projevem hlubší touhy zůstat založený s onou neochvějnou jistotou, již člověk po určité době měl v bezprostřednosti. Snad příliš silně řečeno: pochybnost je zproblematizováním původní „víry“ v pozitivitu své existence, a první pochybování vyháání člověka z bezprostřední positivity. Touha, jež pak na pozadí první pochybnosti vystupuje, je touhou po ztraceném ráji. Pochybnost je myslitelná jen na pozadí touhy po jejím odstranění, po získání jistoty sebe samého a tím i jistoty pozitivního bytí své existence. Touha tedy směřuje k nalezení takové pravdy, která slibuje dát existenci pozitivitu, je touhou po věděni o tom, co máme v existenci dělat, abychom měli pozitivitu. Dynamismem subjektivity je existenční touha být v pravdě a s touto pravdou, jež může naší existenci dodat pozitivitu.⁷⁷

Poslední úvahou, již se rozloučíme s Climovým dobrodružstvím honby za pochybností v *De omnibus*, je úvaha o kvalitě opory, již Climacus svým úsilím „zachránil“. Vraťme se ke Climacově pokusu o nalezení opory v myšlence radikální pochybnosti a uvažme, jakou oporu získal. Climacus obnovil možnost subjektivity změnou oblasti, v níž se existenční problémy mohou zodpovídat, neboť opustil „desinteresované věděni“ a obrátil se do vědomí, jež musí být vždy interesované. Avšak jsa od počátku veden spekulativní filosofií, oním nejvíce desinteresovaným poznáním, nachází pouze jakousi *negativní subjektivitu*. Climacus sice nachází a obnovuje možnost pochybnosti a nachází jistotu v možnosti pochybování, ale právě sázkou na pochybnost ztrácí schopnost jednat, tj. existovat.⁷⁸ Jeho pozitivitou je neustálá

⁷⁷ Přičemž regres k bezprostřednosti již nemůže „narušené“ vědomí uspokojit. Vědomí se nemůže vzdát sebe sama. Touha po pozitivitě, jak uvidíme, nakonec může dostat vyšší formu touhy po bytí v *pravdě*, tak, jak skutečně existující v existenci jest. Tato existenční vášeň musí sebe sama hlídat, aby nenahrazovala pravdu falešným sebepojetím. Touha sama se musí kultivovat a musí upravit sebe sama tím, že kultivuje předmět své touhy (pojetí positivity existence), aby byla schopna vůbec zůstat vůdčím principem existence. Prvotní touha po pozitivitě se neliší od vášně tím, že by nechtěla skutečně *vědět*, jak ale uvidíme není si vědoma fundamentální negativity lidské existence a obrací se k oporám, které poskytují falešnou, protože pro člověka nedosažitelnou pozitivitu.

⁷⁸ Domníváme se, že nastala správná chvíle ke stručné poznámce ohledně náležitého čtení *De omnibus*. Nejprve ocitujme pasáž z Kierkegaardových deníků: „The plan of this narrative was as follows. By means of the melancholy irony, which did not consist in any single utterance on the part of Johannes Climacus but in his whole life, by means of the profound earnestness involved in a young man's being sufficiently honest and earnest enough to do quietly and unostentatiously what the philosophers say (and he thereby becomes unhappy) – I would strike a blow at philosophy. Johannes does what we are told to do – he actually doubts everything – he suffers all the pain of doing that, becomes cunning, almost acquires a bad conscience. When he has gone as far in that direction as he can go and wants to come back, he cannot do so. He perceives that in order to hold on to this extreme position of doubting everything, he has engaged all his mental and spiritual powers . . . now he despairs, his life is wasted, his youth spent in these deliberations. Life has not acquired any meaning for him, and all this is the fault of philosophy.“ (PAP IV B 16 (návrh *De Omnibus*, citováno v KW 7:234-

negace všeho pozitivního, každá idea je ihned podrobena rozboru, jež je rozkladem každé positivity krajní pochybností. Každá idea vedoucí k činu je ihned suspendována a veškerá existence je vynaložena v úsilí, jehož výsledkem je pouze nicotná jistota toho, že vše je pochybné. Žádná další pravda nemůže Climaca pohnout k nějakému jinému jednání, než ke zpochybňování. Z tohoto hlediska je Climacus ztracenou existencí, jež sice existuje subjektivně, tj. v sebevztahu, ale jeho individualitou je neustávající přecházení od ničeho k ničemu, její kontinuitou je naprostá negativita s minimem positivity bytí, jež postačuje k bytí vědomím. Climacus je figurou Kierkegaardova čtenáře, který jsa talentovaný a rozhodný ve svém myšlenkovém úsilí dobrat se problému existence je sveden spekulativní filosofií: namísto takového přemýšlení o existenci, které by mělo za následek její rozvoj a prohlubování, zůstává paralyzován vyčerpávající činností neustálého rozkladu myšlení myšlením. Z toho můžeme předběžně vyvodit, že náležité myšlenkové usilí směřující k nalezení opory musí nacházet alespoň nějakou pozitivitu, opora musí umožňovat alespoň nějaký existenční pohyb, nějakou transformaci *jednajícího existujícího subjektu*.

Tím se dostáváme k druhému obratu k subjektivitě,⁷⁹ k otázce, jež se táže po tom, co subjektivita přináší v existenci. V tuto chvíli přináší pouze prohloubení existence směrem k

235). Vidíme, že nedokončený narativ měl především 1) napadnout dobové hegelianství a 2) ukázat na past myšlenky absolutní pochybnosti, totiž ztrátu smysluplné existence. Čtenář kupříkladu jistě zaznamenal, že výklad přechodu bezprostřednosti v duplicitu dvou principů je očividně přebrán z Hegela a podobá se například kapitole Smyslová jistota z *Fenomenologie ducha*, a že celý narativ je velkou parodií na dobové učenecké debaty. Nakolik tedy lze brát analýzy tohoto textu vážně? To je velice složitá otázka, která by vyžadovala velmi podrobné čtení několika Kierkegaardových spisů, ale řekněme alespoň tolik, že jméno Climacus odkazuje na slavný spis Scala paradisi mnicha Jana Climaca. Tato asociace se poprvé objevuje v jednom z Kierkegaardových zápisů raného období, v němž si Kierkegaard poznamenává, že Hegel je „Johannes Climacus, who does not storm the heavens like the giants by putting mountain upon mountain, but *climbs aloft [entrer]* by means of his syllogisms“ (KJN I, DD:203; SKS 17:277, přel. do angl. P. Muench), což o čtyři roky později dá vzniknout narativu v třetí osobě, v němž bezejmenný autor vypráví o našem Climacovi *De omnibus*. Johannes Climacus je do třetice pseudonymním autorem *Filosofických drobků* a *Dodatku*, ale jak poznamenává Muench (Muench, P., „Kierkegaard's Socratic pseudonym: A Profile of Johannes Climacus“, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak, R. A. (ed.), Cambridge University Press, 2010, s. 25-44), není důvod se domnívat, že by mělo jít o stejnou osobu. Autor této práce se přesto domnívá, že lze věcně sledovat rozšiřování Climacovské asociace od jízlivé poznámky až k svébytnému pseudonymu. Zde leží kořeny polemického charakteru Kierkegaardovy profecie, neboť Kierkegaard ve svých spisech druhého typu, mezi které *Dodatek* i *Drobky* a závěr *De omnibus* patří, formuluje vlastní myšlení vymezením se vůči různým ekvivalentům „filosofie“ z *De omnibus*. Proto můžeme s náležitou opatrností uvažovat o Climacových nálezech v *De omnibus* a vztahovat je k *Dodatku* coby různé náhledy na tentýž problém. Koneckonců, jak opět tvrdí Muench, Climacové jsou figurami, jež mají společného jmenovatele v sókratickém charakteru jejich agend, jež musí vždy být polemické vůči oné snaze „vmyslet se“ do nebe.

⁷⁹ Připomínáme, že prvním obratem k subjektivitě v *De omnibus* bylo položení otázky „jak musí existence vypadat, aby byla možná pochybnost“. Nyní jsme zodpověděli i druhý část obratu k subjektivitě v tomto textu,

intenzifikovanému uvědomění si vlastní negativity, s níž přichází pochybující. Pochybováním byl ovšem existující koncentrován v sobě samém, vystoupil pro něj explicitně sebevztah. Nyní musíme obrátit svoji pozornost k pozitivě, již je subjektivita schopna nabýt. K tomu nám poslouží rozlišení subjektivní a objektivní pravdy z *Dodatku*.

Jistota a thetický charakter subjektivity

Z dosavadních analýz jsme získali především první možnost subjektivity a několik jejích určení. Víme nyní, že subjektivita je sebevztah, jehož formou je interes podmíněný negativitou vědomí, pro něž vystupuje a jež zároveň zvyšlovňuje kolize dvou principů vždy provázejících každou lidskou existenci. Avšak stále nám chybí úplná definice subjektivity a také dosud nemáme celou odpověď na otázku, proč je subjektivita prostorem, v němž jediné lze podle Kierkegaarda usilovat o založení individuální existence. Viděli jsme, že vědomí, které má za svoji oporu reflexi myšlení myšlením samotným, totiž interesovanou reflexi na svůj sebevztah, jejíž činností je však neustávající zpochybňování každé možné positivity, již by mohla existence nabýt – takové vědomí nikdy nevykročí z reflexe k jednání a zůstává pouhým stínem subjektivity, jež by byla hodna toho jména. Climacus z *De Omnibus* se nemůže stát i se svojí zachráněnou ideální podmínkou pochybnosti aktérem existenční proměny směrem k náležitému lidství. Jeho subjektivita zůstává zcela v zajetí jakési éterické negativity pouze možného, jež je sice rušeno či překonáváno, ale ne tak, aby vědomí skutečně jednalo, tj. *uskutečňovalo v existenci* nějakou ideu jakožto výhled positivity, k němuž svoji existenci vědomě směřuje. Negativní subjektivita sice nepodléhá nicotnosti čisté aktuality bezprostředně se dávajícího a má jistý vyšší stupeň kontinuity existence, neboť podržuje distinkci ideálního a reálného a je nadto interesovaným vědomím, ale v existenci tohoto vědomí – po rozhodnutí k přijetí a podložení zásady po výtce *radikální* pochybnosti tak, aby se mohla stát oporou jeho existence – nemůže dojít po prvním a také posledním aktu ustavení opory k žádnému dalšímu rozhodnutí, k žádnému kladu jakékoliv další myšlenky, jež by mohla být uskutečňována v existenci. Výsledkem jeho opory je pouze nejistota a z hlediska Kierkegaardovy maieutiky je tato nejistota vnitřně rozpornou oporou, vždyť tato opora nezajišťuje žádnou pozitivní jistotu, ale pouze nekončící znejist'ování každé případné jistoty. Jestliže má být subjektivita prostorem pro zakládání individuality, pak musí mít vedle pouhého interesovaného odstupu vůči realitě a idealitě také *thetický charakter*.

totiž co taková existence pod ideou radikální pochybnosti přináší v existování. Výsledkem byla existence, jež de facto neexistuje. Proto nyní hledáme existenci, která sebe sama skutečně klade, která je thetická.

Omylem opory radikální pochybnosti je vyřazení možnosti jednat: jejím pohybem je neustálé prohlubování kontradikce, které však není žádným skutečným pohybem, ale příliš radikální akcentací distance vědomí oproti reálnému rozměru existence, radikální pochybnost se musí na jedné straně zcela vyvázat ze závaznosti nutně se dávajícího, přičemž právě toto vyvázaní podniká prostřednictvím donekonečna se zmnožujících aktů *pochybování* o korespondenci reálného a ideálního. Pochybnost tohoto druhu pouze prohlubuje distanci, aniž by mohla být vykročením z bludného kruhu zoufalého reflektování.⁸⁰ Distance je podmínkou otevření subjektivity, právě tak jako má zůstat distancí v dalším jednání subjektivity, avšak jen tehdy, je-li *skutečným* pohybem. Pouhé prohlubování rozporů, bez hledání východiska, bez pozitivního kroku uskutečňování existence, jež se sice také pohybuje pochybností, ale takovou, jež ji *uvádí do pohybu*. Krajní nejistota je incitamentem skutečného pohybu existence, nikoli ale radikální pochybnost, neboť ta nemůže být *oporou* existence. Z tohoto důvodu intencionalita vědomí nesmí být vyčerpána ani svojí závislostí na způsobech vztahování se ke světu vůbec, ani nemůže být plně určena jako pouhé nic, jež stojí v průsečíku těchto způsobů. Vědomí samo musí klást nějakou pozitivitu, tj. samo sebe klást v pohybu směřujícím k pozitivní existenci a musí toto směřování taktéž nějakým způsobem zakládat, jinak není existenční opora myslitelná. A tato pozitivita nemůže spočívat čistě ve faktu existence vědomí, neboť pak by nemelo smysl mluvit o skutečné transformaci existence. Z toho důvodu, abychom otevřeli další dimenzi subjektivity, se pokusíme s výkladem Kierkegaardova rozlišení subjektivní a objektivní pravdy představit thetickou povahu intencionality vědomí.

Nejprve několik málo slov ke *Konečnému nevědeckému dodatku k Filosofickým drobkům*, jak se jmenuje náš klíčový spis, jehož pseudonymní autor Johannes Climacus si klade za cíl nalézt podmínky možnosti stávání se křesťanem a prezentovat křesťanský způsob existence s každou obtíží, jež je s ním spojena. Climacus *Dodatku* je zainteresovaný dialektik, jenž si předsevzal ujít co nejdále po cestě ke křesťanství prostřednictvím dialektického myšlení.⁸¹ Climacovými slovy:

⁸⁰ To nevylučuje, že by činnost radikální pochybnosti nemohla být z hlediska pochybujícího prováděna s příslibem nalezení poslední a jediné jistoty. Climacus skutečně našel oporu, již hledal, ale z hlediska maieutiky lidskosti je ztracenou existencí.

⁸¹ K pseudonymnímu autorovi *Dodatku* viz Muench, P., "Kierkegaard's Socratic pseudonym: A Profile of Johannes Climacus", *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak, R. A. (ed.), Cambridge University Press, 2010, s. 25-44.

„Já, Johannes Climacus, narozen a vychován v tomto městě a nyní třicet let starý, obyčejná lidská bytost jako většina lidí, mám za to, že mne očekává nejvyšší dobro zvané věčná blaženost, stejně jako očekává hospodyňku a profesora. Slyšel jsem, že křesťanství je pro člověka předpokladem tohoto dobra. A já se nyní ptám, jak mohou vstoupit do vztahu k tomuto učení.“⁸²

Podnik představení „záležitosti“ křesťanství nabývá podoby spirálovitého výkladu podmínek možnosti křesťanské existence, jehož prvním tahem je právě stanovení sféry, v němž je možné se křesťanem stávat.

Člověk Kierkegaardovy doby se cítí být křesťanem, avšak právě toto jeho bezprostřední samozřejmé bytí křesťanem je problémem, jež je třeba překonat.⁸³ Křesťanství není samozřejmost, ale mimo jiné právě subjektivita. Být subjektivně je nutný mezník na cestě k náležitým vztahům ke křesťanství. Nuže, záležitostí je křesťanství jako opora existence. Křesťanství je onou pravdou, k níž se individuum vztahuje jako k pravdě svého základu. Řekli jsme, že vědomí je touhou mít pozitivitu v existenci, což je totéž co ustavit identitu z rozporu mezi idealitou a realitou existujícího. Tato touha má formu vědění o pravdě způsobu existence existujícího. Existující potřebuje bytostně *vědět*, jak na tom v existenci je a co v ní má dělat. Otázka *pravdivosti* pravdy má pro něj takřikajíc nekonečnou důležitost, neboť je otázkou po jistotě způsobu existence, který je na oné pravdě založen. Avšak pravdivost pravdy může znamenat dosti rozdílné věci, neboť pravdivost pravdy je podmíněna na jedné straně oblastí, z níž pravda pochází, a podstatněji na straně druhé způsobem vztahu existujícího k této pravdě.

V *Dodatku* Climacus říká: „otázka se netýká pravdy křesťanství, ale vztahu jednotlivce ke křesťanství, a tudíž se netýká lhostejné dychtivosti jednotlivce uspořádat pravdy křesťanství do paragrafů, ale spíše zájmu nekonečně interesovaného jednotlivce s ohledem k jeho vlastnímu vztahu k takovému učení“⁸⁴ a dále: „objektivní záležitost by potom byla o pravdě křesťanství. Subjektivní záležitost je o jednotlivcově vztahu ke

⁸² *CUP*, s. 15: „I, Johannes Climacus, born and bred in this city and now thirty years old, an ordinary human being like most folk, assume that a highest good, called an eternal happiness, awaits me just as it awaits a housemaid and a professor. I have heard that Christianity is one's prerequisite for this good. I now ask how I may enter into relation to this doctrine.“

⁸³ *Tamtéž*, s. 16: „the only unforgivable high treason against Christianity is the single individual's taking his relation to it for granted.“

⁸⁴ *Tamtéž*, s. 15: „the issue is not about the truth of Christianity but about the individual's relation to Christianity, consequently not about the indifferent individual's systematic eagerness to arrange the truths of Christianity in paragraphs but rather about the concern of the infinitely interested individual with regard to his own relation to such doctrine.“

křesťanství.“⁸⁵ Nuže, abychom se vyhnuli zdlouhavému výkladu, který pro nás nemá z hlediska záměru této práce větší význam, pokusíme se navrhnout zjednodušené schéma situace existujícího jednotlivce, jenž slyšel křesťanskou zvěst a jenž se jí snaží uchopit, aby z ní učinil oporu své existence. Tvrdíme, že člověk tak může učinit různými způsoby, neboť jednotlivci mohou rozumět křesťanské nauce rozdílně, neboť jí rozumějí jaksí po svém, totiž z porozumění, jež je podmíněno stylem hodnocení jejich stávající existenční opory. Je tomu tak proto, že sama touha po pozitivitě může mít různou kvalitu a její předmět se podle toho proměňuje. Tvrdíme, že pravda je vždy již pravdou uchopenou, je pravdou *určitou* resp. *určenou* podle toho, jakým způsobem je pravda, o níž běží, recipována existujícím. Strukturu intencionality vědomí lze poté schematizovat do struktury *existující* – jeho *vztah* k pravdě – intendovaná *pravda* a celý tento komplex nazýváme existenčním věděním o pozitivní jistotě v existenci. Musíme nalézt takové uspořádání této struktury, aby existující mohl být subjektivně, aby byla otevřena subjektivita.

Climacus rozlišuje mezi subjektivní a objektivní pravdou křesťanství. Kritériem opory je vždy její jistota, což je totéž co schopnost zajistit pravdivost nějaké pravdy. Má-li být subjektivita pravdy křesťanství tím, co otvírá subjektivitu existujícího, jenž se k této pravdě vztahuje, pak musí nabízet možnost řešení problému existence, zatímco objektivní pravdy tuto možnost poskytovat nebudou.

Objektivní pravda křesťanství je buď historickou pravdou o křesťanství, nebo filosofickou či metafyzickou pravdou o křesťanství. Vezměme nejprve pravdu historického charakteru. Climacova úvaha je opět vedena otázkou „jak“, jak jest člověk, který se vztahuje k pravdě křesťanství jako by kritériem její pravdivosti byla historická autentičnost. Zájem takové existence totiž je „obdržet zcela spolehlivou zprávu o tom, co je doopravdy křesťanskou naukou“.⁸⁶ Jistotou spolehlivé zprávy o křesťanství je přesnost poznání křesťanství jako historického fenoménu, tedy historicko-kritické studium bible, atp. Předmětem je křesťanství jako dějinná událost. Právě v tom ale spočívá nejistota, která zabraňuje existujícímu vposled založit na ní svoji existenci, neboť studium historického materiálu může být nanejvýše přibližováním se k ideálu dokonalého poznání, přibližováním se k předmětu našeho zájmu, tj. k historické pravdě křesťanství: „Kdyby byl bádající subjekt nekonečně zainteresován ve svém vztahu k této pravdě, hned by si zoufal, neboť nic snažší pochopit, než že, pokud jde o historické, největší jistota je pouze *přiblížením* a že přiblížnost

⁸⁵ *Tamtéž*, s. 17: „the objective issue, then, would be about the truth of Christianity. The subjective issue is about the individual's relation to Christianity.“

⁸⁶ *Tamtéž*, s. 23: „to obtain a completely reliable report of what the Christian doctrine really is“

je příliš málo, než aby na ní stavěl svoji blaženost.⁸⁷ Existující hledající oporu si musí být absolutně jist svým vztahem k pravdě, jež jej zakládá. Musíme se proto ptát, zda lze na takovém vztahu ke křesťanství založit existenci. Právě v neschopnosti historicky pochopeného křesťanství být pozitivní oporou existence spočívá deficienze historické pravdy. Nejistota o poznávaném předmětu má zde moc ohrozit celý zakládající vztah, neboť index jistoty vztahu je odvozen od možnosti spolehnout se na pravdivost tohoto předmětu. Existující, jenž vsadil svoji existenci na historický fenomén, se nakonec rozplývá v nahodilosti poznávání minulého, jak ukazuje literární figura učence, který celý život věnuje pedantskému studiu Bible s vírou, že konečně s kritickými metodami a svojí erudicí dosáhl přesné rekonstrukce zaznamenaných událostí (což je jeho oporou), dokud jednoho dne již na jeho smrtelné posteli nevyjde nová kniha, která vyvrátí závěry jeho bádání – jeho existence založená vírou v historickou pravdu křesťanství nyní ztratila na jistotě, její věčná blaženost je zpochybněna a učenec si zoufá a z vnějšího pohledu je komickou existencí. Vsadil vše na myšlenku, jež jej nikdy nemohla založit: „Být nekonečně zainteresován ve své vztahu k tomu, co ve svém maximu vždy zůstává pouze přibližností, je vnitřně rozporné a to je komické.“⁸⁸

První Climacova kritika tedy směřuje proti historizujícímu výkladu křesťanství. Druhá Kierkegaardova kritika směřuje proti snaze abstrahujícím myšlením uchopit věčnou pravdu křesťanství. Zde nacházíme především obsáhlou kritiku hegelianství, kterou se nebudeme zabývat. Postačí říci, že i Hegel je podle Climaca komický, neboť ztotožňuje víru s bezprostředností a viděli jsme, že bezprostřednost je pouhým nezajímavým a neproblematickým bytím. Historicko-objektivní pravda tedy neposkytuje kýženou jistotu, ježto intendovaný předmět nemůže být nikdy uchopen s definitivní platností (a proto deficienze historické pravdy spočívá na straně intendovaného), zatímco spekulativně-objektivní pravda vynechává prostřední člen naší struktury: vztah existujícího musí být vždy *vztahem* zainteresovaným, protože křesťanství je nauka hlásající možnost absolutní věčné pozitivní existence, kdežto hegelianství interest vyřazuje, neboť je-li vztah ke křesťanství bezprostřední, pak je samozřejmý a není třeba se o něj obávat.⁸⁹

⁸⁷ *Tamtéž*: „If the inquiring subject were infinitely interested in his relation to this truth, he would here despair at once, because nothing is easier to perceive than this, that with regard to the historical the greatest certainty is only an *approximation*, and an approximation is too little to build his happiness on“

⁸⁸ *Tamtéž*, s. 31: „To be infinitely interested in relation to that which at its maximum always remains only an approximation is a self-contradiction and this is comical.“

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 49: „there is no direct and immediate transition to Christianity, and that therefore all those who in that way want to give a rhetorical push in order to bring one into Christianity or even help one into it by a trashing – they are all deceivers – no, they know not what they do.“

Zbývá tedy třetí člen našeho schématu a pravda subjektivního charakteru. Vztahuje-li se existující k pravdě křesťanství subjektivně, strukturace vědění se podstatným způsobem proměňuje. Pro existujícího nyní může stát otázka křesťanství jako problém, který celé jeho bytí interesuje, neboť se kryje s jeho touhou po sebezaložení. Jeho zájem je plně obrácen k němu samému a k indexu jistoty (k adekvátnosti) jeho vztahu ke křesťanství. Otázka rozhodnutí jeho vztahu ke křesťanství je pro něj otázkou nekonečné důležitosti a jako taková musí mít formu alternativy: buď / anebo, buď je (náležitě) křesťanem, anebo jím není – a pak je na něj kladen nárok se křesťanem stát. Je snadné vidět, že tento nárok je spíše vnitřní bytostnou touhou a potřebou existujícího, jejímž incitamentem je právě pochybnost o jistotě jeho založení. Náležitým vztahem k subjektivní pravdě je proto *osvojování*, *apropriace*, ideje toho, co znamená existovat křesťanským způsobem, osvojování, jež je pohybem směřujícím k uskutečnění této ideje v individuální existenci. Osvojování značí kvalitativní proměnu existence, zatímco objektivní pravdy jsou v živlu „kvantity“, která neslibuje více než neustálé přibližování a nelze na ní tedy založit jistotu existence. Subjektivní pravda křesťanství je ideou, která přesahuje jak svůj historický, tak svůj spekulativní výklad, neboť je učením o hodnotě, smyslu i jistotě individuální existence. Subjektivní pravda akcentuje *vztah existujícího k ní samé*.⁹⁰

Připomeňme, že subjektivita je v první řadě sebevztahem, který je jak zainteresovaný na jistotě své existence, tak odstupem vůči konstitučním horizontům své existence, subjektivita je neredukovatelná na své limity, jež proto vůči ní vystupují jako její exteriorita. *Eo ipso* je subjektivita interioritou, niterností [Inderlighed], která musí rozhodnout o svém vztahu k ideji, jež ji má založit. A subjektivita je jediným možným prostorem, v němž lze rozhodnutí dosáhnout,⁹¹ neboť ideu křesťanství nelze získat historicky, ani spekulativně – médium těchto pravd je falešné.⁹² Subjektivním vztahem k vlastní existenci je proto nekonečný interes, existenční vášeň [*Lidenskab*], s níž si musí existující osvojovat ideu křesťanství.⁹³ Dynamismem interesovaného vztahu je na jedné straně pochybnost nejistoty o adekvátnosti existence existujícího vůči existenci nárokovanou idejí křesťanství a na druhé

⁹⁰ *Tamtéž*, s. 131: “Christianity teaches that the way is to become subjective, that is, truly to become a subject ... Christianity explicitly wants to intensify passion [*Lidenskab*, pozn. A.Š.] to its highest, but passion is subjectivity and objectively it does not exist at all.”

⁹¹ *Tamtéž*, s. 53: „In all knowing in which it holds true that the object of cognition is the inwardness of the subjective individual himself, it holds true that the knower must be in that state.“

⁹² Historičnost pravdy je kvantifikovaným přibližováním se a *eo ipso* nekonečnou unikavostí. Abstrakce je desinteresem a *eo ipso* falešným jednáním.

⁹³ *Tamtéž*, s. 33: „Christianity is spirit; spirit is inwardness; inwardness is subjectivity; subjectivity is essentially passion, and at its maximum an infinite, personally interested passion for one’s eternal happiness.“

straně touha po tom nejistotu proměnit v jistotu. Subjektivita je proto místem rozhodnutí o stavu tohoto napětí.⁹⁴ Subjektivita je interioritou izolující individuum v jeho vlastní existenci, o níž se musí rozhodnout. Subjektivita je proto místem niterného pohybu paralelního prohlubování porozumění své existenci a zároveň prohlubování porozumění ideji křesťanství prostřednictvím uskutečňování této ideje v individuální existenci, snahy takřkajíc žít svůj život pod ideou křesťanství. Zde spatřujeme onen „thetický charakter“ subjektivity, thetičnost vědomého existenčního sebevztahu. Existující vede svůj život směrem k ideji křesťanství a podle ideje křesťanství a tomto pohybu se jakožto individualita uskutečňující se v sobě samé konkretizuje, stává se někým.

Náležitým vztahem k pravdě křesťanství je víra. Víra je zvláštní modalita napětí jistoty a nejistoty ve vědomí, jež chápe pravdu křesťanství jako pravdu subjektivní.⁹⁵ Viděli jsme, že vedle vztahu víry, jsou možné i jiné vztahy ke křesťanství, jež ovšem oba byly zcela deficientní, avšak i víra sama může být vírou v pravém, náležitém, slova smyslu nebo vírou deficientní: subjektivní pravda křesťanství zahrnuje několik možností, jak tento vztah ustavit, zahrnuje různé možnosti porozumění ideji křesťanství.⁹⁶ Z hlediska maieutiky tedy vystává problém nenáležitosti způsobu bytí subjektivity v poměru ke křesťanství. Climacus nazývá vědění o tomto problému Sókratickým tajemstvím: „malé sókratické tajemství: že vztah subjektu je právě onou zamotanou obtíží. ... sókratické tajemství – které, pokud by křesťanství nemělo být nekonečnou retrogresí, může být znekonečněno v křesťanství jedině ještě hlubší

⁹⁴ Opět ocitujme pregnantní Markovo shrnutí: „Existence není indiferentností, znamená totiž právě *mít zájem* (interes) na sobě jako na tom, jenž stojí *mezi* (inter-esse) protiklady, vůči nimž se vztahuje jako ke svým *vlastním* – niternost existence tedy znamená takový zájem *na sobě*, jenž s vědomím horizontu bytostného kladu (jako jednoho pólu vztahu) současně sám sobě *přičítá* nebezpečí naprosté ztráty této možnosti (jako druhý extrém).“ (*Nepřímý prorok existence*, s. 162). Tedy subjekt sám sobě přičítá možnost existovat takovým způsobem, který by zapříčinil ztrátu své vlastní pozitivivity. Křesťanství nelze považovat za samozřejmost, ba právě pokládat křesťanství za samozřejmost znamená přestat být křesťanem.

⁹⁵ Přesné určení víry by nás zavedlo příliš daleko a přesahuje rámec této práce, neboť se domníváme, že víru je třeba interpretovat teprve s porozuměním z hlediska naší interpretace hlubším rovinám problematiky času a časovosti u Kierkegaarda.

⁹⁶ Je nutné vědět, že všechny vztahy k ideji křesťanství jsou v jistém smyslu vírou, avšak slovo víra je vyhrazeno křesťanskému stanovisku, totiž nejvyššímu možnému způsobu existence, náležitému lidství. Tento druh pojmové ambivalence je v Kierkegaardových spisech všudypřítomný a značně stěžuje interpretaci i její fixaci v koherentní výklad. V jistém smyslu lze mluvit o subjektivitě již u bezprostřednosti, protože bezprostřednost je jakési zcela deficientní vědomí. Právě tak o sebevztahu lze v určitých ohledech mluvit dříve, než u subjektivity, atd., atp. Musíme se svěřit benevolenci čtenáře, který odpustí případné drobné textuální nesrovnalosti napříč Kierkegaardovým druhým obdobím, ježto jeho dílo lze chápat jako sérii stále důkladnější výstavy pojmového aparátu, jímž bude možné prezentovat problém existence a stávání se křesťanem tak, aby čtenář byl maieuticky doveden ke srozumění s Kierkegaardovým stanoviskem. Korpus druhého období pak vystupuje jako systém odkázů, který – díky specifickému statutu *Dodatku* – nemá začátek ani konec a nemá ani definitivní závěr.

niterností – je, že pohyb je dovnitř, že pravda je přeměna subjektu v něm samém.⁹⁷ Jedná se o *vztah* subjektu ke křesťanství, subjektivní pravda není nějakou pravdou objektu, ačkoliv i ona má v sobě předmět, jímž je Bůh, ale je především pravdou *vztahu subjektu* k Bohu. Tento vztah je jakýmsi hermeneutickým polem, v němž mohou vystupovat různé koncepce toho, co je Bůh a *eo ipso* co je křesťanství. Otázkou je opět „jak“ vztahu existujícího.

Subjektivita je v první řadě určena tím, čím není, totiž tím, oč usiluje: ideou, jíž se pokouší v existenci uskutečnit. Řekli jsme, že subjektivita je sama o sobě negativitou a to ve dvou ohledech: jednak je sama ničím, jednak je jinakostí vůči tomu, jak se jí exteriorita dává (přesněji je odstupem, jenž rozdíl interiority a exteriority ustavuje). Avšak dosud subjektivita postrádala jakýkoliv pozitivní obsah. Teprve s pohybem uskutečňování vstupuje do subjektivity pozitivita, pozitivita ideje, jež je v existenci aktualizována. Řekli jsme také, že existence s sebou vždy přináší dva protikladné principy, které ji dávají potenciálně formu explicitního rozporu. Rozpor byl určením vědomí. Je-li subjektivita současně vztahem k tomu, jak existující aktuálně je a k tomu, jak by měl být, aby byl náležitě křesťanem, pak je subjektivita místem rozporu reality existence, jež se chce stát ideálním křesťanem, ale není jím. Tato diskrepance je distancí mezi náležitostí a nenáležitostí, je vlastním napětím existence, jež se setkala s křesťanskou zvěstí. Tím jsme našli aktéra existenční proměny: vědomí existující mezi náležitostí a nenáležitostí sebe sama, což je artikulováno mezi realitou a idealitou, kterou aktér coby subjekt připisuje sobě samému a takto činí první krok v pohybu uskutečňování, jež je existenčním jednáním charakteru vášnivého sebevztahu v problematičnosti stávání se někým.

Jako shrnutí se pokusíme předvést, jak vypadá (samozřejmě velmi zjednodušeně) rozvoj existence ke křesťanství: Jednotlivec toužící po pozitivitě své individuality zaslechne zvěst a zároveň ji rozumí tak, že křesťanství není ani samozřejmostí, ani spekulací, ani pouhým historickým fenoménem, ale ideou náležité existence a zároveň ideou, která slibuje jednotlivci nejvyšší jistotu ohledně nejkrajnější nejistoty,⁹⁸ slibuje jeho existenci zisk *věčné blaženosti*, absolutní positivity, nakolik je člověku možná. Avšak sám existující zdaleka ještě plně nerozumí tomu, co vlastně křesťanství je. Otázka pravdy jeho vztahu ke křesťanství má

⁹⁷ CUP, s. 37-38: „the subtle little Socratic secret: that the relation of the subject is precisely the knotty difficulty. ... Socratic secret – which, unless Christianity is to be an infinite retrogression, can be infinitized in Christianity only by an even deeper inwardness – is that the movement is inward, that the truth is the subject's transformation within himself.“

⁹⁸ Interpretace, které u Kierkegaarda spatřují poslední nejistotu pouze v možnosti smrti, nedostávají plnému rozsahu problému existence. Z hlediska problému positivity je neodmyslitelnou komplementou smrti u křesťansky laděného autora, jakým je Kierkegaard, otázka nesmrtelnosti a nereduktivní povahy lidské bytosti.

pro něj ovšem nejvyšší důležitost a proto se usebírám k sobě samému a s vášní se vrhám na *problém křesťanství jakožto na problém (své) existence*. Idea křesťanství, prostřednictvím pochybnosti existujícího o pevnosti svého založení a intenzifikací jeho touhy po pozitivitě, jej podněcuje aktualizaci ideje křesťanství v jeho existování.⁹⁹

Tímto úsilím je především existenční „promýšlení“ či spíše prožívání problému existence s neustálým zřetelem k otázce, jak je možné být křesťanem.¹⁰⁰ Existující proměňuje svoji existenci tak, aby existoval podle ideje křesťanství, která je mu na tom kterém stupni tzv. rozvoje *niterného prohlubování*¹⁰¹ srozumitelná. Jakmile dosáhne adekvace reality s pojatou ideou, ihned se ukáže, že jeho původní pojetí křesťanství bylo deficientní a celý pohyb se opakuje.¹⁰² Individualita je potom neustávajícím střetáváním se ideality a reality v subjektu, který tento střet neustále vědomě aktualizuje v sobě samém – a takto vystupuje určitá pozitivita existence, totiž aktualita stávání se někým, uskutečňujícího existenčního pohybu. Proto můžeme říci, že individualita je desiderátem existujícího, subjektivita je prostorem, v němž jedině je možné se problému individuální existence chopit a vědomý subjekt je akterem existenční proměny, neboť je tím, kdo chce svoji pozitivitu, a takto uskutečňuje nastávání své existence. Existující se v pohybu jakési internalizace náležitého křesťanství neustále vrací k tomu, co jej jako křesťana určuje, tj. k jeho vztahu ke křesťanství a zároveň ke konstituentům své existence, tj. k tomu, co se mu v reflexi ukazuje jako jeho aktuální stavu – a v této reflexi neustále prohlubuje porozumění základní kontradikci existence, což znamená, že prohlubuje porozumění svému nejhlubšímu základu: negativní bytost existující mezi protiklady s horizontem positivity. Tento pohyb nazýváme *konkrecí*,¹⁰³

⁹⁹ CUP, s. 130: „...this development or remaking of subjectivity, its infinite concentration in itself under a conception of the infinite's highest good, an eternal happiness, is the development of the subjectivity's first possibility. Christianity, therefore, protests against all objectivity; it wants the subject to be infinitely concerned about himself. What it asks about is the subjectivity; the truth of Christianity, if it is at all, is only in this; objectively it is not at all.“

¹⁰⁰ *Tamtéž*, s. 37: „...If truth is spirit, then truth is inward deepening“, tzn. jestliže pravda křesťanství se může uskutečňovat pouze jako sebevztah, pak pravda znamená pravdu tohoto sebevztahu coby postupného rozvíjení sebe porozumění v existenci pod ideou křesťanství.

¹⁰¹ Niterné prohlubování: Pohyb subjektu, jenž na jedné straně klade před sebe ideu jakožto desiderátum a na straně druhé poměřováním se s touto ideou rozvíjí porozumění sobě samému v existenci. Tento pohyb je pohybem konkrece, která spočívá v prohlubování rozporu, tj. spočívá ve stále více artikulované jinakosti konstituentů existence pro vědomí.

¹⁰² Srozumitelnější formulaci můžeme nalézt u opět u Marka: „V základu takového pohybu stojí reflexivní vztah k vlastní existenci ... je mu třeba rozumět jako takovému vstupu do poměru k sobě samému, jenž naopak rozkrývá povahu toho, čím „já“ (v pravdě, původně) jest.“ *Nepřímý prorok existence*, s. 195.

¹⁰³ *Nepřímý prorok existence*, s. 195: „Reflexe, pokud je sama sebou, *neznamená nárůst identifikace s určením, nýbrž odhalování bytostných protikladů, jež jsou základem skladby existence*.“

neboť je neustálým zpřesňováním vztahu k existenci a zároveň je tím jediným, čím existence může nabývat positivity, totiž konáním existenční transformace. Existující se tímto pohybem stává někým, problém existence je artikulován a prožíván a tím člověk jedná a jde tak po cestě k ustavení své individuality.

Subjektivita se nakonec ukazuje jako horizont smyslu, který je existující schopn přikládat hermeneutickému poli vztahu ke křesťanství. Subjektivita jako sebepojetí, které je strukturováno tím, jak vědomí rozumí konstituentům své existence a napětí mezi náležitostí a nenáležitostí. Přísně vzato se prezentuje pouze jedna idea křesťanství, avšak různé existenční podoby jí rozumějí různě. Přesto společným jmenovatelem všech existenčních podob je specifické odpovídání problému existence,¹⁰⁴ jenž je uvozen tím, že člověk je negativní bytost, jež existuje ve sféře konečného (pomíjivost, realita bytí), ale zároveň pro něj vystupuje i horizont nekonečného (idea, ideální způsob existence, pozitivita), jehož se snaží dosáhnout a ve své existenci aktualizovat. Právě v tom je ale rozpor, neboť existující nikdy nemůže být způsobem nekonečným, právě z toho důvodu, že v existenci je konečnou bytostí. S rozporem vystupuje nejistota a touha ji překonat, ustavit identitu mezi realitou aktuálního bytí a myšlením, kterou představuje existujícímu možnost positivity.¹⁰⁵ Právě v tomto pohybu za identitou lze spatřovat projev fundamentální rozpolcenosti lidské existence, který je způsoben vpádem negativy do bezprostřední positivity bytí. Uvědomění si vlastní konečnosti oproti nekonečnému vede existujícího k otázce pravdy jeho existence, k existenčnímu interesovanému vědění. Vědění o existenci je však možné pouze v subjektivitě a jako subjektivní, je otázkou vztahu mezi dvěma horizonty existence existujícího. Existující chce ustavit mezi těmito horizonty vztah identity, avšak právě to mu není možné, dokud existuje – a v niterném prohlubování si existující tuto skutečnost stále více uvědomuje. Zde, domníváme se, je třeba spatřovat vliv negativy konečnosti lidské existence, která rozehrává celou problematičnost stávání se individuem. Musíme se proto nyní pokusit o formulaci již předesílané radikální představy o lidské konečnosti.

¹⁰⁴ Včetně absence potřeby této odpovědi ve stavu bezprostřednosti. Odpovědí bezprostřednosti je samozřejmost existence.

¹⁰⁵ *CUP*, s. 34: „On the whole, the infinite reflection in which the subjective individual is first able to become concerned about his eternal happiness is immediately recognizable by one thing, that it is everywhere accompanied by the dialectical.“

Kapitola III.: Trhlina

Než přejdeme k vlastní formulaci Kierkegaardovy intuice o radikální konečnosti lidské existence, k níž měly všechny dosavadní přípravné výklady zjednat předpoklady a terminologii, domníváme se, že bude vhodné provést shrnutí a upřesnění dosud užívaných pojmů a doplnit je o některé perspektivy, jež jsme doposud zanedbávali nebo jež možná v proudu výkladu dostatečně nevynikly a jež budeme potřebovat k dokončení výkladu významu konečnosti v Kierkegaardově myšlení a odtud i pro výklad jeho pojetí času a temporality. Autorovi je dosti jasné, že čtenář mohl doposud pociťovat jistý stále více se prohlubující zmatek z našeho výkladu, jenž musel nevyhnutelně postupovat způsobem valící se sněhové koule, která nabaluje neustále nové významy, perspektivy, spojení či reformuluje i několikrát po sobě terminologii ve snaze koherentně a souvisle představit jednotlivá myslitelská rozhodnutí a intuice stojící v pozadí pojmů a figur Kierkegaardových textů. Autor se cítí být do jisté míry omluven, a to především z toho důvodu, že pravděpodobně neexistuje jednoduchý a přímý vstup do Kierkegaardova myšlení. Nadto Kierkegaardova „terminologie“ je systémem odkazů, které však často nejsou výslovnými definicemi pojmů, samotné pojmy jsou vágní, často interpretovatelné z více kontextů a klíčové koncepce zahrnují nespočet variant a nuancí. Domníváme se, že vzhledem k našemu tématu jsme zvolili rozměr i rychlost sondy mapující hrbolatý terén Kierkegaardova pojetí subjektivity dosti přiměřeně, avšak žádnému vstupu tohoto charakteru se prvním přeletem nepodaří zachytit veškeré detaily skryté v hlubinách údolí a roklí interpretovaných textů, a proto se cítíme být oprávněni k přeletu druhému, jenž má zaplnit zase o něco více prázdných míst v geografii naší interpretace Kierkegaardova pojetí existence. A se zaplněním podrobností vystoupí i zřetelněji celkové vzezření objevované oblasti a bude možné nalézt naši *persona grata* – čas a temporalitu. Pokusme se proto stanovit o něco přesněji a explicitněji určení, charakteristiky a vztahy mezi pojmy, jež jsme doposud zavedli či jež jsme dosud představili. Věříme, že následující pasáž nám umožní provést další analýzy s větším úspěchem.

Problém existence

Prvním pojmem, který chceme znovu promyslet, je *problém existence*. Vyjděme od onoho rozlišení na dva konstituenty lidské existence: konečné a nekonečné, konečnost a nekonečnost. Dosud jsme poněkud nevhodně mluvili o principech či sférách existence, a

ačkoliv použití těchto slov vystihuje něco z vlastního obsahu i kontextu těchto pojmů, nezachycuje podstatu věci. Pokusme se ještě jednou provést jejich definici.

Rozlišení, které jsme v předcházejícím explicitně neuvedli, je rozlišení na sféry a entity, jež se v těchto sférách nacházejí. Ačkoliv Kierkegaard sám toto rozlišení neprovádí, domníváme se, že je dosti instruktivní. Sférami jsou tedy *konečnost* a *nekonečnost*, zatímco *konečné* a *nekonečné* jsou entity mající vlastnosti, jež jsou vlastní oněm doménám, avšak vztah lze i obrátit a říci, že oblasti mají povahu entit, jež v nich přebývají. Nuže, řekli jsme, že konečnost je sférou naprosté individuace. Individuaci je zde třeba chápat ve dvou ohledech, zaprvé v ohledu pomíjivosti, tedy v ohledu dění, které uplývá a uniká, které postrádá trvání, stabilitu, jež by byla kontinuitou přetrvávající prchavou momentaneitu čistě aktuálního. Současně je však třeba vidět i druhý ohled určitosti či determinovatelnosti. Sféra konečnosti je sférou naprosto singulárního „toto“, je nejzazší konkrétností, nejhrubší látkou věcí, nejintimnějším bytím jsoucího. Avšak tato nejzazší jedinečnost by zároveň mohla být jaksi „nekonečností“, v tom smyslu, že je zcela unikající a neuchopitelná. Co tím myslíme? Podívejme se neprve na sféru nekonečnosti. Začněme tím, že nekonečnost je sférou univerzality, tedy sférou toho, co platí pro všechny předměty, je sférou anti-individuace a protipohybem vůči jedinečnosti. Univerzalita tedy vyhledává to, co lze na předmětech determinovat tak, aby to mohlo být sdíleno napříč singulárními předměty, a tím toto singulární *de facto* popírá. Obecně je proto živlem determinace, určování. Vraťme se k singulárnímu a zkusme jej určit. Vezměme nějaké „toto“ na předmětu, například vzorec potahu na křesle či jeho barevnost, a pokusme se jej determinovat. Determinací stanovíme nějaké obecné charakteristiky, například jeho geometrickou strukturu vzorce či konkrétní barvu. Pak se ale na předmět podíváme ještě jednou a zahlédneme nějakou asymetrii nebo třeba tmavší místo a celý proces determinace může začít znovu. Singulární tímto způsobem vždy uniká, je pro pozornost univerzálního prchavé. Konečné, toto „něco“¹⁰⁶ coby entita v konečnosti, je naprosto individuovaným jsoucnem, zatímco entitou nekonečnosti jsou právě determinanty, určení a vše, co tak či onak určuje podle obecného. Z toho je také srozumitelné, že univerzální je abstrakcí, neboť určující musí ve větší či menší míře odhlédnout od vždy zase o něco více individuovaného singulárního. V nejvyšší míře pak vzniká ideální předmět či spíše ideální entita, příkladně myšlenka či představa (imaginativní), totiž vše nekonečné v tom smyslu, že není smysluplné u něj uvažovat omezení na jednotlivinu. Myšlenka uchopuje univerzální a jakožto univerzální platí všeobecně, tedy bez omezení. Myšlení, chtění a

¹⁰⁶ Jazyk nás při snaze uchopit tuto nejzazší konkrétnost bytí zrazuje, vždyť právě jazyk je živlem determinace a univerzality, subsumce, jak ukazovalo *De omnibus*.

imaginace jsou proto činnostmi charakteru nekonečnosti.¹⁰⁷ To ovšem znamená, že konečné není možné myslet *per se*, právě tak jako nelze získat žádnou kontinuitu v dění bez nekonečného, jež by ji uchopovalo. Další charakteristiky konečnosti a nekonečného jsou snad nasnadě: pevnost a neměnnost ideálního, absence pohybu v nekonečnosti, atd. Základní princip těchto duálních facet existence je napětí mezi děním individuace a snahou o její determinaci.¹⁰⁸

Nuže, existence vždy obsahuje sféru konečnosti a nekonečnosti jako své konstituenty, jimiž se prolamuje v bytí. Avšak existence je pro Kierkegaardova vždy *něčí* existencí, existencí *existujícího*. Existující je ten, kdo je v situaci existence, tedy člověk, jenž jsa existující, jest tak, že je zároveň v konečnosti i nekonečnosti. Tuto větu je však třeba ještě zpřesnit, neboť existenční situace získává silnější výrazu, použijeme-li slova *inter-esse* [*Mellemv□sen, Mellemtilstand*].¹⁰⁹ Člověk sám není pouze na dva způsoby, ale mezi dvěma způsoby – a nadto je nutné specificky akcentovat ono *esse*. Rozlišením sféry a entity jsme si umožnili porozumět ambivalenci Kierkegaardova užívání pojmů konečnosti a konečného a jejich protěšků. Tato určení lze totiž vykládat na jedné straně jako ontologická určení člověka vůbec, na druhé straně tato určení nesou dynamismus jeho *existování*, to, co jsme nazvali ontikou. Nuže, člověk existující mezi konečností a nekonečností *je* entitou, tj. participantem v těchto sférách, avšak zároveň (či snad právě proto) jsou mu tyto sféry k dispozici jakožto různé způsoby strukturace existování. Člověk *je konečný i nekonečný* či má v sobě cosi konečného a cosi nekonečného, právě tak jako jsou mu dány konečnost a nekonečnost coby horizonty, mezi nimiž může rozumět své existenci. Tím se však celá situace dosti komplikuje, neboť člověk se může jsa entitou konečnou i nekonečnou vztahovat ke sférám existence konečným i nekonečným způsobem, může v situaci problematické existence existovat různým způsobem.¹¹⁰

Avšak i tato svoboda má svá omezení, vždyť jako entita participující na konečnosti je i konečností podmíněna. Může existovat pouze, je-li individuovaná, má-li realitu či aktualitu. Na druhou stranu, pokud by byla pouze konečná, *neexistovala* by, existence ve vlastním smyslu není rozplynutím se v individuujícím dění. Existence není jen konečná, ale taktéž

¹⁰⁷ Další „mohutnosti“ či činnosti by bylo možné zařadit, ale pro pochopení naší interpretace tyto postačí.

¹⁰⁸ Lze namítnout, že náš příklad nelze bez dalšího přenést na problematiku *existence*. Souhlasíme a následující analýzy lze číst i jako pokus o porozumění problému napětí individuace a univerzality u Kierkegaardova.

¹⁰⁹ CUP, s. 329: „Existing (in the sense of being this individual human being) is surely an imperfection compared with the eternal life of the idea, but a perfection in relation to not being at all. Existing is a somewhat intermediate state like that, something that is suitable for an intermediate being such as a human being is.“

¹¹⁰ Z této úvahy vychází rozlišení dvou syntéz, které provádíme níže.

participuje na nekonečném a je jím právě tak podmíněna – a opět ani nekonečností se existence nevyčerpává a existence není nekonečností. Nekonečnost je sice zdrojem kontinuity, avšak pokud by měla být tím, jediným, čím existence *jest*, pak pouze za cenu destrukce aktuality existujícího, neboť existující je vždy někým konkrétním, zatímco univerzální je oním „každý a všichni“, jež zadržuje individuaci za cenu deindividuace existence existujícího.

Problém existence tedy spočívá ve třech faktech o konstituci existence. Prvním je fakt, že konečnost a nekonečnost jsou nesouměřitelné, avšak obě současně přítomné v člověku, jakmile existuje. Druhým tudíž je fakt, že jakožto existující musí být člověk *mezi* nimi, nemůže být ani plně jednou ani druhou, tj. nemůže být současně ani oběma, ani se nemůže bez obou stát založeným individuem. Třetí je fakt, že existující si může být této skutečnosti vědom, a pak pro něj jejich poměr není bez zájmu a explicitně vystupuje problém individuality. Subjektivně existovat poté znamená být si je vědom problému existence a jeho rozporu, jak jsme ukázali na výkladech *De omnibus*.

Individualitou pak rozumíme pouze ten způsob bytí lidské bytosti, který člověk může získat pouze, *existuje-li*, tj. je-li takovým způsobem, jenž mu umožňuje vynacházet se v onom *mezi*. Individualitou, tedy *tímto* jedním konkrétním existujícím člověkem, rozumíme ono místo balance mezi dvěma konstituenty existence, v němž existující získává kontinuitu (*existenci*) oproti individuující čisté aktualitě konečného a získává konkrétnost (opět, *existenci*) jako *tato* jednotlivá bytost oproti univerzalizující obecnosti nekonečného. Vidíme, že ambivalence slova existence značí ono dvojí možné strukturování existence: z konečného a nekonečného, přičemž tato ambivalence dává vzniknout kontradikci, bez níž by existující nemohl *existovat*. Tvrzení, že pro Kierkegaarda individualita je subjektivita, by nyní snad mohlo být o něco srozumitelnější.

Negativita, pozitivita, sebevztah

Dalším pojmem, jímž bychom se nyní chtěli zabývat, je pojem *založení* resp. opory, s nímž jsme začali spojovat pojmy *negativity* a *pozitivity*.

Smyslem zakládání existence je pohyb směřující k pozitivitě existence, jejíž kritérium jsme určili jako jistotu této existence. Pohyb je rozehráván specifickou negativitou, jež je existenci vždy vlastní. Viděli jsme, že negativitu lze u Kierkegaarda chápat přinejmenším ve dvou ohledech, jež nyní fixujeme v *rozlišení dvojí negativity*. Zaprvé jsme označili za negativitu pomíjivost konečného, jež vyplývá z oné povahy dění individuujícího se. Tato

negativita je v první řadě negativitou přecházení prchavé momentaneity konečného, je čistou aktualitou bytí, kterou nelze právě díky její „nekonečné“ měnlivosti zachytit v individuujícím se samém. Existující je v existenci konečnou bytostí, která podléhá tomuto toku empirického, jež mu nemůže nabídnout žádnou stabilitu. To je však pouze jedna strana mince existence, vždyť existence stojí v odstupu vůči konstituentům své existence i v odstupu vůči sobě samé jakožto participující v konečnosti a nekonečnosti.¹¹¹ Negativitu, jež spočívá v individuaci existujícího, *negativitu konečnosti*, nutně doplňuje negativita vyššího řádu, jež vyplývá z neredukovatelnosti existence jen na její konečnost: *negativita coby jinakost* existujícího oproti jeho konstituentům, negativita distance. Avšak, jak jsme ukázali, existence je sama o sobě prázdná obsahu. Obsah¹¹² může čerpat jedině ze svých konstituentů: existence sama o sobě *je ničím*. Její jinakost má zvláštní povahu interdependence, vzájemné závislosti, mezi ní samou a jejími konstituenty. Existující se může ke své existenci vztahovat pouze *přes* její konstituenty, avšak zároveň je elementárním sebevztahem, který je ale o sobě sotva jsoucím *ničím*. *Nihil est*. To je podle našeho soudu jedna z nejhlubších Kierkegaardových intuic, jež má mnoho významových úrovní a jejíž všechny implikace je téměř nemožné v interpretaci zachytit, neboť Kierkegaard nedrží jasnou terminologii. Přesto se pokusíme ještě kus cesty vyjasňování ontologické povahy existence ujit.

Vezměme si pojem *rozporu, kontradikce*. Kontradikce je ona nesouměřitelnost, diference, konečnosti a nekonečnosti, avšak přesněji je jejím živlem a hybatelem vždy negativita. První negativita je negativitou konečného dění, což je určením jedné ze stran existence. Druhá negativita, která je pro určení existence jakožto inter-esse esenciální, je *negativita jinakosti*, která ale stojí v existenci samotné a musí se tedy vyznačovat jinou povahou, než negativita konečnosti.

Nuže, existence, má-li zůstat existencí, je podstatně závislá na konečném jako na sféře, v níž se může uskutečňovat jako individualita, avšak zároveň je z této sféry jaksí vytržena, vystupuje z ní jakožto negativita jinakosti vůči negativitě konečnosti. Co je ovšem základem negativity jinakosti? Domníváme se, že jí nemůže být nic jiného než právě *nekonečnost*, jež je stejnou měrou konstitutivní pro existujícího jako konečnost. Tedy existující v sobě má cosi, co jej zakládá vůbec jakožto distanci, totiž jako možnost toho, aby existující byl v distanci ke konečnosti. Toto něco musí být zdrojem základní *pozitivity* existence, oním minimem jsoucnosti existence, jež je konečná, a proto zcela v živlu znicotňující negativity pomíjivého, tedy oním minimem jsoucnosti existence, jež dostačuje k tomu, aby existence mohla být

¹¹¹ Sebevztah a to přes co, se může k sobě vztahovat.

¹¹² Ať už aktualitu, realitu, či idealitu.

odstupem vůči sobě samé jakožto konečné a také aby se mohla stát vědomou sebe samé jakožto jsoucí konečně *oproti* nekonečnosti v ní samé – aby se mohla stát vědomím a proto subjektivitou.

Toto *něco* pozitivního proto nazýváme *základem* oproti jednotlivým *založením* existence, jež si existující teprve musí *získat* prohloubením sebeporozumění, tj. prohloubením sebevztahu v existenci, jež je již tolikrát probíraným způsobem *problematická*. Nuže, tímto neredukovatelným základem, bytostným a neodmyslitelným základem člověka je *duch*, Kierkegaardův dosti enigmatický pojem. Plné zachycení pojmu ducha je naprosto nad rámec této práce, budiž ale řečeno, že duch je onou neredukovatelnou pozitivitou, která právě dostahuje k tomu, aby člověk *existoval*, tj. aby se nerozplynul v negativitě konečného. Duch sám jakožto tato pozitivita je však negativitou jinakosti, což je ovšem kondice, již získal teprve ztrátou absolutní positivity událostí vstupu do existence. Duch sám o sobě je věčnou nekonečnou idealitou sebekladu. Na druhé straně je tedy oním *mezi*, neboť je právě tím, co svoji věčnou charakteristiku, svoji nekonečnost, muselo vydat konečnému, neboť duch *existuje*. Duch tedy stojí v rozporu, jenž je konstitutivní pro situaci existování, jejímiž dvěma krajnostmi jsou pozitivita jeho samého a negativita konečnosti existence. Rozpor stojí takříkajíc rozkročen nad propastí negativity, z níž vystupuje duch jako poslední záblesk positivity v existenci, jako možnost překlenutí této propasti.

Výchozí situací ducha po vstupu do existence je ovšem zapomenutost na sebe sama coby propadnutí konečnému, jak jsme viděli u stavu bezprostřednosti, která je téměř naprostou zbaveností positivity. Duch je zde onou zhroucenou intencionalitou. Avšak postupným probouzením či manifestací ducha dochází taktéž k rozevírání prostoru, jímž je subjektivita, která je plným sebevztahem v situaci existence, vždyť subjektivita je vědomí. Bezprostřednost, jež není ani vztahem k jinému, natož pak sebevztahem, se postupně diferencuje v plně artikulovaný problém existence. Duch je nakonec subjektivitou, neboť subjektivita je sebevztahem věčného ducha k sobě samému v konečnosti, tj. vztahem k sobě samému jakožto k duchu, jenž je duchem konečné bytosti. Subjektivita je *založením*, jímž si existující opět získává výslovně svůj duchovní *základ*.

Vlastní povahou subjektivity je tedy ona „prázdnota mezi“, onen prostor svobody, v němž se existující může různými způsoby vztahovat ke své existenci a k jejím konstituentům, prostor, v němž jedině je možné získat individualitu a v němž jedině je možné o ní rozhodnout – a protože křesťanství je onou ideou, která má moci založit pozitivní existenci, tak subjektivita je prostorem, v němž se má rozhodnout o vztahu existujícího ke

křesťanství, rozhodnout o jeho vztahu k duchovnímu či věčnému v existujícím a pro existujícího, neboť křesťanství je duchem.¹¹³

Taktéž teprve v subjektivitě lze poprvé mluvit o skutečném pohybu uskutečňování existence, neboť právě zde nacházíme sebevztah vedený přes ideu oproti konečnosti, která se navrácí do konečnosti. Její sebevztah je niterným prohlubováním porozumění existenčnímu problému, což lze také formulovat jako proměnu porozumění konstituentům existence. U kořene tohoto problému stojí fakt existence, totiž fakt, že existující jest v čistě aktualitě a zároveň oproti čistě aktualitě.

Zároveň však nemůžeme tvrdit, že subjektivita vždy ví o svém duchovním založení, nemusí o něm vědět a dokonce jej může vědomě či nevědomě popírat. Předmětem její touhy po pozitivitě nemusí být duch samotný. Musíme se tedy ptát, co je přesně sledováno oním pohybem za pozitivitou a jaká pozitivita se v něm klade. Výsledkem těchto úvah zůstává, že subjektivita je místem vědomé profilace a orientace existence a podmínkou její možnosti je specifická nekonečnost ducha, která vystupuje jako garant možnosti být individuální, což se v konstituci existence projevuje jako distance, která aktuálně sjednoduje nesouměřitelné.

Pozitivita a pravda

Tvrdíme tedy, že být vědomě ještě neznamená být duchovně. Existující zprvu nemusí chtít specifickou idealitu ducha, která jej vždy nakonec vrhá zpět k němu samému jakožto existujícímu v čistě aktualitě (existující neví o svém duchovním základu), ale obrací se k pozitivitě ideality myšlenky, která (zdánlivě) slibuje pozitivitu jeho existenci takovým způsobem, že existující se vyvazuje z problematičnosti existence, že přestává *být* a stává se fantaskní či abstraktní bytostí, a tudíž nenáležitým člověkem. Existující se vystaven existenčnímu problému a v prvním náporu subjektivity se chce nakonec zbavit sebe sama jakožto právě *existujícího* subjektu.¹¹⁴

V takovém případě by existence skončila opět ztracenou podobou existence, jako v případě Climaca *De Omnibus*. Nuže, musíme se ptát, co přináší idealita v existování, je-li uchopeno subjektivně a nadto duchovně, jakou idealitu je možné sledovat, aby s ní existenci zakládat, a jakou pozitivitu přináší taková idealita přináší.

¹¹³ CUP, s. 33: „Christianity is spirit; spirit is inwardness; inwardness is subjectivity; subjectivity is essentially passion, and at its maximum an infinite, personally interested passion for one's eternal happiness.“

¹¹⁴ Srv. *Nemoc k smrti*: Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, Praha, Svoboda-Libertas, 1993, s. 124.

Existence je v první řadě mezi-bytím, avšak její první situací je zapomenutost jejího základu v konečném (bezprostřednost), situace téměř naprostého rozpadu pozitivitu v negativitě konečnosti. Tuto negativitu konečnosti jsme určili jako individuující dění, jež je bytostně prchavé a pomíjející a jež nemůže samo ze sebe získat žádnou určitost, je indeterminací. Právě indeterminace je největším nepřítelem individuality, existujícího jakožto *tohoto* jednoho člověka. Absence určitosti je absencí kontinuity, o níž právě musí člověku jít, má-li si získat individualitu a její pozitivní bytí. Lidská existence je konečná a potud musí získat sama sebe v individuujícím, avšak zároveň ji není možné získat pouze z konečnosti samé. Řekli jsme, že naproti konečnosti stojí entity nekonečnosti, jež jsou právě *určeními, determinantami*. Tedy můžeme tvrdit, že pozitivita existence znamená především vydobývat individualitu na negativitě konečného *získáváním si určení, tj. konkrétnosti*. Individualizovat se z individuujícího (avšak zároveň v individuujícím) znamená určovat se, získat obecná určení toho, kým jsme jakožto existující a tedy získávat určení toho, čím naše existence je. Proto lze mluvit o *apropriaci*, osvojování si určení v pohybu niterného prohlubování, v němž si tato určení existující přisvojuje, uskutečňuje svoji existenci směrem k těmto určením tím, že podle nich jedná, aktualizuje existenci pod ideou, konkretizuje ji.

Avšak je zřejmé, že *konkrece* nelze chápat pouze v primitivním významu zkonečňování ideje v existenci, neboť musíme vzít v potaz negativitu jinakosti. Duch sám nemůže být onou nekonečností, již si takto osvojujeme, duch nikdy není navzdory své zvláštní idealitě obecností ve smyslu univerzality, avšak může být touto nekonečností akcentován či předváděn. To je hlavní maieutická síla myšlenky křesťanství: křesťanství hlásá duchovní existenci a spojuje ji s touhou po idealitě, aby tuto touhu nakonec proměnila ve vášeň coby náležitému médiu subjektivity, k subjektivitě duchovní. Duch se zprvu jaksi skrývá za pozitivitou myšlenky a v pohybu niterného prohlubování se stále více manifestuje, což je totéž co prohlubovat artikulaci problému existence, vždyť i duch je nakonec jednou ze souřadnic tohoto problému. Řekli jsme, že pohyb konkrece je niterným prohlubováním, což znamená toliko prohlubování porozumění sobě samému v situaci existence. Co tedy je obsahem ideje? *Idea* je právě tím, co představuje určitý *obraz existence*¹¹⁵, tj. určitý obraz lidství¹¹⁶, a zároveň tak dodává tomuto obrazu určitý příslib jistoty pro existujícího, jež má

¹¹⁵ Nebo alespoň jednotlivou myšlenku jako je smrt, nesmrtelnost, manželství, a tak dále, jak uvidíme níže. Tato myšlenka ovšem musí mít sílu proměnit celý obraz existence, a proměnit tak celé usilí směřující k jejímu osvojení.

¹¹⁶ Určitou existenční podobu.

tento obraz oživovat a ospravedlňovat.¹¹⁷ Aktualizovat ideu v existenci znamená určovat se v souladu s určeními, jež představuje ideální obraz existence. Obraz existence jako takový je ovšem pouze nekonečný „objekt“¹¹⁸, jenž se může stát objektem pouhého deinteresaného pozorování.¹¹⁹ Avšak pro interesovaného existujícího má obraz *nekonečný význam* a existující usiluje o jeho uskutečnění, o identitu své aktuality s idealitou obrazu. Co je obsahem této ideality? Je to ona profilace existence, způsob orientace v rozporu existence. Idea nám odhaluje možnosti lidské existence, avšak zůstává pouhým věděním, dokud není aktualizována.¹²⁰ Tento pohyb aktualizace zároveň směřuje k odhalení základu člověka, neboť v niterném prohlubování se stále více intenzifikuje rozpor a vystává ostřeji existenční problém a povaha existence coby inter-esse. V základu inter-esse a oné negativity distancující jinakosti stojí duch jako minimum pozitivivity lidského bytí. V nejhlubším bodě tohoto sestupování k základu se plně ukazuje, že člověk je věčným duchem existujícím v konečnosti, v níž jedině se může duch jakožto věčný opět získat. Duch zde proto nakonec vystupuje i jako maximum pozitivivity, kterou je možné existujícímu coby konečné bytosti vůbec získat: duch je *ničím* a toto nic je lidskou existencí, jejíž základ si lze opět získat. Lidský duch je ničím, ve smyslu ničím sám o sobě, ježto je duchem konečné bytosti a *eo ipso* je vším, co je vposled možné člověku držet jako vlastní pozitivitu. Opakujeme, že jeho *Nihil est*. Jakým způsob si jej lze získat a co přesně si existující získává, to je již nad rámec této práce.¹²¹

Nastávání, stávání se někým a trhlinka

Domníváme se, že snad konečně máme vše potřebné k plnému pochopení a docenění Kierkegaardovy představy konečnosti lidské existence a také snad s vhladem, který nám

¹¹⁷ Idea oživuje podobu tím, že determinuje to, co jsme nazvali jejím stylem hodnocení.

¹¹⁸ Objektivita není sebevztahem, a tudíž je i mimo duchovnost.

¹¹⁹ Příkladně spekulativní filosofie jako v případě „novější filosofie“ z De omnibus.

¹²⁰ CUP, s. 339: „The actuality is not the external action, but an interiority in which the subjective individual annuls possibility and identifies himself with what is thought in order to exist in it. This is action.“

¹²¹ V niterném prohlubování člověk stále více přichází o iluze o možnostech vlastní existence být pozitivní. Člověk nemůže v imanenci svého bytí toto bytí získat a držet s pozitivní jistotou. Klíče k překonání této nemožnosti je samozřejmě stát se křesťanem, totiž učinit oporou své existence víru v Boha, jenž dává podmínku jakožto možnost věčné blaženosti a spásy pro ducha, jenž hříchem ztratil veškerou možnost pozitivivity v existenci. Lidský duch náleží člověku, pokud je nasměřován k Bohu. Přesnější výklad otázky imanence a transcendence je možné provést teprve s výkladem času, který je bohužel nad rámec této práce. Odkazujeme alespoň na výklad z *Filosofických drobků* o metafyzickém „vrtochu“ a podmínce: Kierkegaard, S. A., *Filosofické drošky, aneb, Drobátko filosofie*, Olomouc, Votobia, 1997, s. 42-63.

zajistily právě provedené výklady, pochopíme, v jakém smyslu je nejpodstatnějším určením konečnosti čas.

Nuže, existence je inter-esse a jejím dynamismem je pohyb uskutečňování ideálního založení, což je totéž co pohyb směřující k identifikaci s ideálním obrazem, jenž pro existujícího představuje cíl toho, jak má celkové uspořádání (profilace) jeho existence vypadat, aby získala pozitivitu. Inter-esse je napětím mezi konečností a nekonečností, jež se tyto konstituenty pokouší uvést do stavu korespondence či adekvace, podrobit konečnou pomíjivost existenci trvalé idealitě věčného bytí. Avšak tato identita ideálního „má být“ není pro člověka, pokud existuje, vposledku možná. To je smyslem toho, co Kierkegaard nazývá *trhlinou* [*Adskillelse*], jež je tím, co existenci vůbec činí existencí, a jež je zároveň prvním důsledkem konečnosti existence. Trhlina je důsledkem lidské konečnosti, jež pro existujícího principiálně znemožňuje v existenci uskutečnit identitu Bytí a Myšlení. Než přikročíme k formulaci teze o konečnosti existence, ocitujeme vynikající shrnující pasáž z Markovy knihy:

„Trhlina [*Adskillelse/Trenung*] může být chápána jako jeden ze základních výkladových pojmů – jejím primárním určením je rozlišující vztah *Myšlení a Bytí*, tedy: děje se jako rozpor mezi myšlením toho, co jest, a tímto samým. Kierkegaard se vyhraňuje proti tradici filosofie, jež předpokládá možnost identifikace (korespondence, adekvace) myšlení a jeho předmětu. Předmětem myšlení je pro Kierkegaarda v eminentním smyslu “bytost člověk” a tím opravdovým problémem: možnost identifikace sebe sama se svým bytostným určením. Jelikož však pro Kierkegaarda tato identifikace není možná (myšlení nemůže “překročit” tuto trhlinu), je člověk bytostí, jež je specificky rozpolcena – je současně tím, “kdo myslí, a tím, “jež je myšleno”. Dokonce je “být člověkem”, “existence” právě tímto “stáním v trhlíně” mezi bytím (“bytostnou povahou”) a “myšlením sebe sama”. Existence rozevívá tento prostor, trhlinu a výrazem takového prostoru, v němž se mohou dít různé způsoby lidského rozumění sobě samému, různé “pokusy” o identifikaci sebe sama se svým bytostným určením – tedy tento prostor veškerých možností, jak lze obecně lidsky realizovat vlastní lidství: *je imanencí*. Nejde o nic jiného, než že Kierkegaard rozumí člověku jako bytosti, jež usiluje získat “pevné” založení (“oporu”), toto pevné založení však předpokládá jistotu o vlastním určení, o bytostné povaze “být člověkem”. Toto poznání však zůstává “uvězněno” v prostoru mezi “idealitou” (myšlením) a “skutečností” (bytím), nemůže nikdy dosáhnout naprosté jistoty.”¹²²

¹²² *Nepřímý prorok existence*, s. 70.

Výše jsme užívali pojmů *nastávání* a *stávání se někým*, jež je nyní explicitně uchopit. Nuže, pohyb identifikace jsme popsali jako pohyb určování sebe sama tak, aby existující získal svoji individualitu. Tento pohyb proto nazýváme *stávání se někým*. Avšak stávání se někým se děje v *nastávání* [*Vorden*], jímž není nic jiného, než ono individuující dění empirického. *Nastávání* je dimenzí, již jsme popsali jako negativitu konečnosti, jako nezachytitelné pomíjení jedinečného. *Nastávání* je děním, jež zas a znovu zničotňuje veškerou pozitivitu pro existujícího, avšak zároveň jen v živlu individuace může člověk existenci *získat*. Získat si existenci však znamená stát se individuem, neboť jen individualita má pozitivitu. Individualita se získává v pohybu zakládání se prostřednictvím aktualizace ideální obrazu lidství, jehož hlavní přínosem je překlenutí čisté aktuality existujícího prezentováním obrazu, jenž reprezentuje ideu, podle níž existující může rozumět sobě samému v existenci napříč instancemi singulárního – idea dodává existenci výhled kontinuity, vztahovat se k ideji znemaná vědomě uchopovat celkovou strukturu existence jakožto rozporu mezi aktualitou a nekonečností. Tento rozpor nyní popisujeme. Rozpor tedy vyvstává teprve pro něco třetího, které uvádí konstituenty ve vztah: vědomí. *Stávání se někým* počítá proto i s negativitou jinakosti, právě z toho důvodu, že musí překonávat a vytrhovat se z negativity konečnosti. Negativita konečnosti zde potkává negativitu jinakosti a vzniká tak pohyb, jenž Kierkegaard nazývá *dialektickým*. Podstatou dialektična je vždy rozpor jako nezrušitelná nesouměřitelnost momentů, o něž se v té které záležitosti jedná – v našem případě situace existence. Rozpor uvádí existenci do dialektického napětí mezi její negativitou a pozitivitou, a protože je tento rozpor vposledku nezrušitelný, stojí v *základu rozporu separace konstituentů*, která předchází každé konkrétní artikulaci jednotlivých existenčních opor či podob, jednotlivých profilací struktury existence. Tato separace zároveň předpokládá právě danost oněch konstituentů, jež do rozporu vstupují, avšak dialektičnost rozporu nevstupuje do hry, není-li rozpor kladen do *nastávání*. *Nastávání* je tím, co uvádí celou existenci v pohyb, a je silou, jež jaksi podněcuje či spíše strhává existenci s sebou do živlu měnlivého. *Stávání se někým se* proto vždy děje v *nastávání* a právě *nastávání* je tím, co umožňuje a podmiňuje *stávání se někým*. *Stávání se někým* je pohybem konkretizace existence v *nastávání*, jež ovšem separuje dva momenty *stávání se někým*: myšlení ideálního „*má být*“ a aktualitu bytí této existence, již *hic et nunc* existující jest. Přesněji: *nastávání* je vždy tím, co je aktuální ve smyslu skutečné, přičemž naprosto ideální aktualita zcela neotřesitelného záložení není

v existenci možná, neboť empirické dění vždy znovu narušuje stav stability v idealitě dosaženého sebeurčení. Člověku je nutné kontinuitu neustále ustavovat a udržovat.¹²³

Nyní je zřejmé, že pro konečnou duchovní bytost, tj. bytost *existující* mezi konečností a s otevřenou sférou nekonečnosti, vystává dynamismus existence jako napětí mezi naprostým nicotným děním, jež jí přísně vzato neposkytuje žádné pevné bytí, a *spočínutím* v ideálním, jež je zcela pevné a stabilní, neboť je indiferentní vůči každé změně, protože je ve svém bytí na ní nezávislé.¹²⁴ Určení zajišťují kontinuitu, ale pohyb sebeurčování je neustále obnovován dialektickou povahou existování. Existence vždy obnáší dvě charakteristiky: konečnost a rozpornost.

Rozpor, je-li aktualizován v pohybu stávání se někým předpokládajícím nastávání jako prostor, kde může existující někým vůbec být, tento rozpor v dynamickém dění pak znamená neustálé oscilování mezi konečným a nekonečným, a stávání se někým proto nemůže směřovat pouze k idealitě.¹²⁵ Spíše je tato oscilace způsobem, jímž dochází k onomu prohlubování porozumění své existenci jako rozporu, zniterňováním, jež nakonec odhaluje svůj věčný základ. Tento věčný základ jsme nazvali duchem. Z právě provedených výkladů je zřejmé, že v rozehrávání problému existence má první slovo negativita a to negativita konečného. Vstoupit do existence znamená podrobit se negativitě, jež je vlastní existování konečné bytosti. Duch zprvu pouze zajišťuje možnost, že bezprostřední bytí u individuujícího se světa není zcela propadlé konečnému, ale že je možná negativita jinakosti. Bezprostřednost má jistou elementární kontinuitu a vystupuje pro ní věčnost jako temné pozadí, jež by mohlo být. Duch umožňuje, že ono osamocené „sebe“ se může stát i „vztahem“ a získat tak sebe sama v nastávání. Stávání se někým, je-li vedeno subjektivně, směřuje k objevení sebe sama jakožto ducha. Jak se však může duch jakožto věčný v individuujícím nastávání k sobě vztahovat? Jedině tak, že je tím, co *syntetizuje* rozporné nesouměřitelné momenty, jež mu v existenci byly otevřeny či svěřeny.¹²⁶ Avšak je sám duch konečný? Ano, ale musíme říci, že duch – jakožto věčný – je konečný. A proto se může k sobě vztahovat pouze v konečnosti a

¹²³ CUP, s. 302: “an actual human being, composed of the infinite and the finite and infinitely interested in existing, has his actuality precisely in holding these together”

¹²⁴ Duch není redukovatelný na konečnost.

¹²⁵ CUP, s. 330: „Existence is always particular; the abstract does not exist.“

¹²⁶ Jakkoli nelze u Kierkegaarda rozhodnout, zda duch je sám odlišný od infinizujícího aspektu syntézy nebo je tento člen sám jakýmsi aspektem ducha, totiž tím, k čemu se vědomí (jež o sobě ví jakožto o duchu) vztahuje k té své části, jež je vyjádřitelná jako vlastnost či sféra: má večnost, můj večností aspekt, k němuž se mohu vztahovat. Vědomí samo je *prázdným ničím*, avšak jakožto sebevztah je duchem a může proto sebe samo pochopit jakožto věčné. Tato problematika je ovšem vyloženě speciálním problémem Kierkegaardovských studií a není prostor se jí v této práci věnovat.

mezi konečným – jsa sám povýtce ve své existenci konečný. Zároveň tím, že duch je tím věčným a ideálním v existenci, rozevírá ono *inter* existence, jež je taktéž otevřením *subjektivity*, svobody, distance. Ambivalence existence spočívá v tom, že vystává (*ex-sistuje*) z konečnosti jakožto ideální, avšak současně jakožto ideální upadá zpět do této konečnosti.

Subjektivita je konstituována jakýmsi roztržením vedví sebevztahu, které je zapříčiněno vpádem negativity do bytí člověka. Subjektivita je konečná v tom smyslu, že se musí k sobě vztahovat jakožto ke konečné a nadto tak může činit jen v konečnosti. To je první formulací teze konečnosti u Kierkegaarda: konečná bytost je vždy diferencí, jež stojí v základu distance vůči ní samé, a jedině v prostoru této distance se může uskutečňovat pohyb zakládání postupující nutně přes konstitutivní členy existence, vůči nimž se bytost distancuje. A tento pohyb nemůže nikdy být dovršen trvalým úspěchem, identitou ideality a aktuality. *Člověk je bytost, jež je separována od své ideální positivity vpádem negativity. Člověk jest ničím, neboť je událostí, jež se udává v nastáváníí. Pokud jde o člověka, negativita má vždy první i poslední slovo.*¹²⁷

Dvě syntézy

Naše pochopení pojmu separace zůstává neúplné, dokud nezískáme druhou formulaci teze o konečnosti lidské existence.

Z předcházejících výkladů vyplývá, že dynamismy existence jsou dva: prvním je dynamismus nastávání, jež je znicováním každé positivity. Obsahem dění je individuující se, jež je ale v posledku prchavým ničím. Každá pozitivita, jež byla získána determinováním, je vzápětí negována a rozpuštěna, jedinečnost ustoupí o krok vzad a gesto uchopování takřkajíc sáhne do prázdna. Uvažujeme-li existenci jakožto nastávající, pak je každý pohyb artikulace (stávání se někým, individualitou) okamžitě zpochybněn další instancí individuace. Nastávání je děním směřujícím od každé *pozice* k přechodu dění, k další a další instanci, čímž si na druhém dynamismu vymáhá neustálé ustavování a obnování kladu. Pozitivita je zde desiderátum, avšak pohyb nastávání směřuje *od* positivity: separace.

Naproti tomu dynamismus *stávání se někým* je onou artikulací, jež uchopuje a tak podržuje prchavé navzdory nastávání; je kladením, jehož obsahem je právě *pozice*, zastavení a spočinutí: žádná další instance již nemá nastat, každé dovršení pohybu stávání se někým chce být posledním aktem, jenž s definitivní platností přinese jistotu nepomíjivého. Dynamismus

¹²⁷ A jak jsme viděli, bez ducha by její samomluva neměla konce, ono *inter* by bylo pouhým *en*, pouhým bytím v pomíjivosti, bez možnosti kontinuity, naprostou propadlostí negativitě konečnosti.

zakládání má také pozitivitu jako desiderátum, avšak pohyb *zakládání* se směřuje proti negativitě *k* pozitivitě: překonává konečnost a ustavuje pozitivitu.

Tyto dvě tendence se střetávají v konkrétní existenci, jež je proto dialektická, a dialektičnost existence otevírá subjektivitu jako prostor, v němž toto napětí dostává výraz. Komplex těchto pohybů lze považovat za základní dynamismus konkrétní existence.¹²⁸

Podmínkou tohoto dynamismu je hlubší určení existence, jímž je napětí mezi časem a věčností. Doposud jsme záměrně vynechávali temporální charakter konečnosti, její *časnost*, přestože jsme museli již používat pojmy jako jsou *dění* empirického, instance, pohyb, pomíjivost, atp., které jasně implikují čas a časovost. Také jsme již v zájmu souvislého výkladu jsme představili věčnostní charakter člověka, totiž pojem ducha. Viděli jsme, že to, co podněcuje napětí mezi konečností ve smyslu skutečnosti existujícího a nekonečností ve smyslu ideálního „má být“, je na hlubší rovině událost vstupu do existence, již se z podstaty věčný duch stává konečným. První syntézu, *syntézu konečného a nekonečného*, proto nazýváme syntézou *antropo-onticko-logickou*, neboť zahrnuje dynamismus, který vychází z potřeby odpovědi na problém existence, který lze formulovat jako problém nelézání opory mezi konečností a nekonečností, jehož výsledkem je artikulace této syntézy takovým způsobem, že jsou ustavovány jednotlivé ontické podoby. Avšak tvrdíme, že první syntéza je myslitelná pouze z druhé syntézy, *syntézy časného a věčného, času a věčnosti*, která je fundamentální ontologickou konstitucí člověka, neboť zahrnuje existenci jako takovou i její protipól, vůči němuž se teprve existence může ukazovat jako událost – protipól věčnosti. *Duch a existence vůbec* jsou momenty druhé syntézy, kterou nazýváme *antropo-ontologickou*. Tím ovšem nemá být řečeno, že podle ontologické syntézy nelze mluvit o ontických podobách, právě naopak. Naší tezí je, že profilace napětí mezi konstituenty temporální syntézy, tj. napětí mezi časností a věčností, určuje profilaci existujícího pokud jde o první a „nižší“ syntézu: vztah k věčnému a k časnému určuje a podmiňuje, jak bude existující rozumět konečnosti a nekonečností ve své existenci.¹²⁹

Nyní také můžeme vyslovit druhou formulaci teze o konečnosti, tentokrát skutečně radikální¹³⁰ představy o konečnosti vůbec a konečnosti lidského bytí. Nuže, čas je oním

¹²⁸ Specifickým „nastavením“ či uspořádáním, tedy existenčním porozuměním existujícího subjektu těmto dynamismům jeho existence, je ustavena konkrétní ontická podoba. Styl hodnocení opory determinuje, jak je rozuměno pomíjivosti a nepomíjivosti v existenci, jež je jejich průsečíkem, jejich specifickou konstelací.

¹²⁹ Upozorňujeme, že klíčem k pochopení problematice času u Kierkegaarda je porozumění vzájemné závislosti a propojenosti ontologické a ontické syntézy, aniž bychom zanedbali jejich rozdílnost. Kierkegaard rozhoduje o roli ontologie a ontiky ve vlastní tematizaci člověka jako ducha existujícího v čase.

¹³⁰ Samozřejmě „radikální“ z hlediska Kierkegaardova myšlení.

zdrojem negativity konečnosti: individuace probíhá časově, čas je onou silou zapřičiňující prchavost, pomíjivost a unikání. *Separace je sukcesí*.¹³¹ člověk nemůže plně pojmut singulární v něm samém nikoli proto, že by nebyl schopen jej vnímat, on jej není schopen určit, tj. uchopit, zastavit. Stejně tak – a pro Kierkegaard podstatněji – identita aktuálního a ideálního není možná, protože mezi člověka jako toho, kdo myslí (určuje) a toho, kdo je myšlen (určován) se vždy vkrádá přechod času, člověku není možné spočinutí. Nyní vidíme, že stávání se někým není jen střídáním stavů klidu a jejich opětovného rozrušení ve stavu neklidu, ale člověk je nepřetržitě ve stavu neklidu, dění nastávání nikdy neustává a člověk je vždy uprostřed přechodu. Separace je důsledkem negativity „nekonečně“ diferencujícího regresi toku času. Avšak člověk je mezi-bytím, což znamená, že není zcela vydán tomuto toku, ale nachází v sobě věčnost, ducha. Tato možnost znamená, že člověk je schopen kontinuity napříč časem a navzdory času – a viděli jsme, že otázka kontinuity je otázkou opory, jež je obratem otázkou individuality a její positivity. Otázka věčnosti je pro existujícího otázkou jeho založení. Podobu založení jsme vyložili jako způsob profilace napětí mezi členy syntézy. Subjektivita je sebevztahem, který se nyní k sobě může vztahovat pouze v čase, v němž identita je ihned opět diferencí. Negativita jinakosti předpokládá diferencí charakteru kontradikce. Z tohoto faktu vychází druhá formulace Kierkegaardovy představy o konečnosti lidské existence, již nejlépe představíme citací z článku A. Grøna:

„U Kierkegaard můžeme nalézt radikální představu časovosti a konečnosti. Lidská bytost je konečná v tom smyslu, že se může k sobě vztahovat jen v čase. Subjektivita je časová v tom smyslu, že sebevztah znamená vztahovat se k sobě v čase vztahováním se k času jako k problému či výzvě.... *Jakožto* já (self) je lidská bytost vystavena času. Jako lidé se nemůžeme klást do světa věčnosti – nebo spíše se k otázce věčnosti můžeme vztahovat jen v čase.“¹³²

¹³¹ CUP, s. 332: „A human being thinks and exists, and existence [*Existents*] separates thinking and being, holds them apart from each other in succession.“

¹³² „In Kierkegaard, we can see a radical notion of temporality and finitude at work. A human being is finite in the sense that she can only relate to herself in time. Subjectivity is temporal in the sense that self-relation means relating to oneself in time by relating to time as a problem or a challenge. . . . As a self, a human being is exposed to time. As humans, we cannot place ourselves in a world of eternity – or rather, we can only relate to the question of eternity *in time*.“ (Grøn, A., „Spirit and Temporality in *The Concept of Anxiety*“, do angl. přel. Söderquist, K. B., *Kierkegaard Studies Yearbook*, sv. 2001, 2010, duben, s. 129). Upozorňujeme na dvojí význam anglického slova „temporality“, které znamená především být v čase, *časnost* – jak terminologicky označujeme čas jako sílu individuace. Naproti tomu budeme chtít odlišit časnost a časovost, což odpovídá rozlišení na *Tid* (čas) a *Timelighed* (časovost), které se objevuje v třetí kapitole *Pojmu úzkosti*.

Druhou tezí konečnosti je, že *věčný duch jakožto existující je v čase*. Duch je separován od sebe sama a sám je v nastávání a stává se někým – ať už někým od sebe odlišným (nenáležitost) nebo sám sebou (náležitost). Sebevztah je nutně sebevztahem v čase, jenž vstupuje mezi ducha a jeho samého. Negativitu, jež vpadá do lidského bytí s událostí existence, je proto nutno interpretovat časově. Negativita lidské existence je negativitou konečnosti, jejímž původcem je časnost coby pomíjivost, a negativita lidské existence je zároveň negativitou jinakosti odstupu a původcem tohoto odstupu je temporální charakter ducha jakožto věčného, který je však právě negativitou konečnosti oddělen od sebe samého:

„Negativita, jež je v existenci, či spíše negativita existujícího subjektu (již musí vyjadřovat podstatným způsobem v adekvátní formě) je založena v syntéze subjektu, v jeho bytí *existujícím nekonečným duchem*. [kurzíva A.Š.] Nekonečné a věčné jsou jedinou jistotou, ale protože jsou v subjektu, jsou v existenci [*Tilværelse*], a jejím prvním výrazem je její zrádnost [*Svig*, pozn. A.Š.] a podivuhodný rozpor, že věčné nastává, že vstupuje do existence [*blive til*]. ... Existující subjekt je věčný, ale jakožto existující je časný.“¹³³

Existence jakožto konečná je sukcesí, ale právě tak je (či může být) existující jakožto duch něčím více než jednou instancí této sukcese. Trhlina je zaprvé trhlinou v existenci, ale zároveň můžeme tvrdit, že existence sama je trhlinou ve věčnosti. Událost existence je bytostně událostí časovou. Tolik budiž v této práci řečeno k otázkám lokalizace temporálních aspektů v kontextu Kierkegaardova myšlení lidské existence.

¹³³ CUP, s. 82: „The negativity that is in existence, or rather the negativity of the existing subject (which his thinking must render essentially in an adequate form), is grounded in the subject’s synthesis, in his being an *existing infinite spirit*. [kurzíva A.Š.] The infinite and the eternal are the only certainty, but since it is in the subject, it is in existence [*Tilværelse*], and the first expression for it is its illusiveness and the prodigious contradiction that the eternal becomes, that it comes into existence [*blive til*]. ... The existing subject is eternal, but as existing he is temporal.“ Upozorňujeme, že překlad „vstup do existence“ je ambivalentní a má takto být drženo, neboť je jak výrazem pro událost počátku existence, tak pro její neustávající nastávání – tedy neustálé „vstupování“ do existence – v čase.

Závěr

Formulací druhé teze o konečnosti lidské existence jsme dostali záměru nalézt temporální motivy v centru Kierkegaardova myšlení. Ukazuje se, že problém existence byl od počátku problémem způsobeným časností lidské existence. Existujícího vždy ohrožuje na jeho pozitivně sukcese, jež aktuálně separuje určitost (individualitu) existujícího jakožto identitu mezi jeho sebepojetím a jeho realitou právě od aktuality bytí způsobem tohoto sebepojetí. Toto je fundamentální dynamismus lidského bytí a nyní můžeme vidět, že je povýtce veden temporálními motivy. Fundamentem ontologicko-onticko-profétického programu Kierkegaardovy metafyziky proto musí být specifické pojetí času a časovosti lidské existence. Toto je asi nejdůležitější pozitivní výsledek předkládané práce, která se bohužel kvůli rozsahu potřebných interpretací musela zastavit tesně před vlastními analýzami času a časovosti lidské existence. Budiž alespoň uvedeno následující shrnutí představující ve stručnosti další zamýšlené kroky v temporální interpretaci Kierkegaardova myslitelského usilí.

V první řadě musíme říci, že dosavadní interpretace je deficientní nejen z důvodu netematizování samotného času a časovosti, ale především nedostává nárokům, které si sama na sebe kladla. Prozatím jsme dokázali uchopit jakožto časovou především rovinu ontologickou, kterou jsme sice vykárali jako dynamickou – a dokonce jsme tak učinili na některých ontických podobách existence – ale dosud jsme nedokázali, že čas a časovost jsou právě tak podstatné na rovinách ontiky a profécie, jako jsou na rovině ontologické. Jaké úkoly by se tedy měla klást interpretace navazující na dosud vypracované výklady?

Následující interpretace musí ukázat, že ontické podoby lze interpretovat prostřednictvím problematiky času. Domníváme se, že k této hypotéze je v Kierkegaardově díle a zejména v *Dodatku* dosti důvodů a Kierkegaard sám úzkou vazbu ontických podob a jejich vztahu k času výslovně vyhláší.¹³⁴ Stejně důkaz musíme provést i pro rovinu profécie, k čemuž, domníváme se, je opět dosti důvodů, ačkoliv spojení profécie a času je vykazatelné obtížněji a předpokládá několik interpretativních úvah, které vedou napříč Kierkegaardovým spisy a jsou proto vždy problematické. Konečně nám stále ještě chybí důkladnější vhled do temporálně-ontologické konstituce lidského bytí, který je taktéž nutné

¹³⁴ CUP, s. 299: „On the whole, the conception of time is the decisive element in every standpoint up to the paradox, which paradoxically accentuates time. To the degree that time is accentuated, to the same degree there is movement from the esthetic, the metaphysical, to the ethical, the religious, and the Christian-religious.“ Pokud bychom měli zvolit jediné místo v Kierkegaardově díle, abychom demonstrovali důležitost temporality pro Kierkegaardovo myšlení, nepochybně bychom zvolili právě tuto citaci.

důkladněji zpracovat. Proto nyní, jako poslední „akt“ této práce, ve stručnosti vyčteme momenty, o nichž se domníváme, že jsou klíčové k provedení temporální interpretace.

Dospěli jsme k závěru, že existenční pohyb hledání positivity v čase a že potud je tento pohyb thetický. Thetičnost ovšem nemůže být jednoduchým nalézáním positivity, ale je to aktualizace ideje existence a druhou stranou tohoto nalézání je niterné prohlubování, které nakonec dospívá k negativnímu v existenci. Negativitu jsme rozlišili dvojí. Nuže, je očividné, že negativitou konečnosti je aktualita časového „Tedy“, není ale již tolik jasné, jak může být aktualita konečnosti zároveň aktualitou ex-sistence, onoho bytí neredukovatelného na tuto aktualitu jakožto momentaneitu. Existence je sice konečná, ale je existencí právě proto, že je něčím více. Je nutné proto ukázat, že existence je především kontinuitou v čase právě oproti časovému toku, že jej překlenou a prochází jím jako cosi, co k němu může zaujmout alespoň dočasný odstup. Je nutné rozlišit *čistou aktualitu* empirického dění a *aktualitu existence*, aktualitu kontinuálního existenčního pohybu, která zahrnuje čistou aktualitu jako jeden ze svých momentů, jako podřazený fenomén. Toto rozlišení je nutné demonstrovat na již zmíněné figurě subjektivního myslitele. Aby tak bylo možné učinit, je s pomocí této figury nutné rozlišit *touhu* a *vášeň* jako zvláštní modalities thetičnosti existenčního pohybu. Vášeň je zvláštním vztahem k existenci, který odhaluje čas v základě její problematičnosti. To je vhodné demonstrovat na Kierkegaardově tematizaci významu smrti a nesmrtelnosti pro existujícího subjektivním způsobem. Dále je nutné ukázat, že v základu nároku na subjektivní myšlení stojí nárok myslet a uskutečňovat esenciální, tj. simultánně a od počátku přítomné, konstituenty lidské existence v sukcesi časového toku a to právě současně navzdory jejich aktuální nesouměřitelnosti. Odtud je třeba vyvodit rozdíl mezi časností a časovostí lidské existence: negativitě konečnosti odpovídá čistá aktualita, která je určením nekonečné sukcese neustále uplyvajícího časového toku, zatímco negativitě jinakosti musí odpovídat aktualita existence jakožto kontinuita, která je v tomto toku ustavována napříč a proti času. Aktualita existence implikuje horizonty, které lze uchopit jako časové determinanty (například minulost, budoucnost, přítomnost, ale také věčnost) a které stojí v odstupě vůči časovému toku. Na tomto místě je vhodné se obrátit k *Pojmu úzkosti*, abychom získali přesnější porozumění tomu, jak Kierkegaard staví vlastnosti času a věčnosti, a abychom získali bližší porozumění antro-po-onto-logické syntéze lidství. Zde se musí ukázat, že duch je zdrojem oné aktuality existence jakožto syntetizující distanc ustavující vztah času a věčnosti. Z toho je dále možné interpretovat plně temporálně problém existence a separace a také plně docenit existenční pohyb aktualizace. Alespoň tyto motivy je třeba uvést k dostatečnému vykázaní temporálních motivů, které lze pokládat za ontologické.

Co se týče ontiky, je třeba ukázat opět na motivu subjektivního myslitele, že se jedná o způsob existence, který prostupuje vícero existenčními podobami jako význačný způsob existence, která se zabývá svoji problematičností. Dále je třeba ukázat, že právě tato význačnost vychází z již zmíněného nároku na subjektivní myšlení, který lze formulovat i druhým způsobem: subjektivní myslitel musí myslet existenci v její plnosti a úplnosti, po všech její stránkách a s náležitou akcentací těchto stránek. Z toho, domníváme se, lze vyvodit, že subjektivní myslitel musí mít na zřeteli všechny horizonty existence, včetně věčnosti a časnosti, právě tak jako musí blíže tyto horizonty strukturovat náležitým způsobem (což je stanovení tendence, neboť jeho konkrétní existenční podobou mohou být různá stádia niterného prohlubování) – existující tedy musí tedy hodnotit temporální horizonty své existence v jejich náležitém významu pro svoji existenci a také je musí udržovat v náležitém vztahu mezi nimi samotnými. Klíčem k provedení této interpretativní úvahy musí být precizování a doplnění dosavadního výkladu pohybu aktualizace o motiv imaginace. Imaginace musí být představena jako mohutnost, která prezentuje onu existenci ideu, a je třeba stanovit její status co se týče temporálního charakteru jejích entit, totiž oněch představ, jež ideu prezentují. Dále je nutné ukázat, že existenční idea je bytostně strukturována časově (že představuje existujícímu konkrétní organizaci časovosti, konkrétní porozumění problému existence co do jeho temporálního původu) a že prezentuje způsob, jak být pozitivně v čase či spíše oproti časnosti existence. Idea představuje jisté hodnocení času a věčnosti. Aktualizovat ideu znamená časovat svoji existenci podle strukturace časovosti ideálního obrazu. Odtud by mělo být dosti snadné ukázat, že jednotlivé existenční podoby – příkladně existenci stádia z *Dodatku* (včetně confinií) – jsou srozumitelné jako specifické opory konstituované kolem temporální problematiky. Konečně je nutné ukázat, že idea zprostředkovává určitou existenci náladu (příkladně melancholii či lítost), která právě časuje: strukturuje aktualitu existence a určuje tak styl jejího hodnocení existenci problému. Tím je možné považovat temporální analýzy ontické roviny Kierkegaardova myšlení za představené v uspokojivé míře.

Zbývá rovina maieutiky či profécie. Je nutné ukázat, že rozdíl mezi náležitostí a nenáležitostí je u Kierkegaardova veden taktéž temporálně. K tomu poslouží motivy transcendence a imanence z *Dodatku*, s nimiž je bezprostředně spjata problematika pathosu a komična. Musí se ukázat, že imanence a transcendence jsou vedeny rozdílem mezi myšlením, které vychází a obrací se k imanentně lidskému, a vírou, jež je zvláštní modalitou subjektivity, která se vzdává ambice založit se ze sebe sama a odevzdává se v této sebeanihilaci Bohu. Musí být ukázáno, že v jádru rozdílu imanence a transcendence stojí rozdíl v postoji existenci k možnosti osvojení si věčné blaženosti, tedy v postoji k lidským možnostem mít

věčnost v existenci. Dále je třeba vyjasnit vztah subjektivního myšlení k této problematice a s výsledky těchto analýz se pokusit o druhé čtení *Pojmu úzkosti*, které zamýšlí číst tento spis jako spis ironický, jenž sehrává svoji úlohu v maieutickém postupu Kierkegaardova díla, totiž jako spis odrazující čtenáře od falešného pochopení křesťanské zvěsti. Kierkegaardovy analýzy času z *Pojem úzkosti* je nutné reinterpretovat v perspektivě imanence a transcendence, přičemž se má ukázat, že časovost lidské existence v její náležité strukturaci je paradoxní a že ji tudíž nelze myslet a *eo ipso* se nelze „vmyslet“ do křesťanství, ale je třeba *věřit*. Odtud pak zbývá pouze krůček i interpretaci pojmu okamžiku z *Pojmu úzkosti* prostřednictvím užití téhož pojmu v *Dodatku* a k uzavření celku temporálních analýz Kierkegaardova druhého tvůrčího období. Samozřejmě by bylo možné pokračovat ve výčtu motivů, které lze interpretovat temporálně, mezi nimi například problém opakování či většina tematiky *Filosofických drobků*. Odvažujeme se tvrdit, že s perspektivou získanou těmito analýzami je možné zmíněné texty interpretovat s hlubším vhledem a s inspirativnějšími záměry pro soudobé myšlení.

Celek temporální interpretace Kierkegaardova myšlení, který jsme si snad poněkud arbitrérně rozdělili na tři roviny, jež jsou od sebe přísně vzato neodlučitelné, zahrnuje Kierkegaardovu metafyziku. Přesněji řečeno se ukazuje, že čas a časovost prochází Kierkegaardovým filosofujícím myšlením jako ona Ariadnina nit a že je možné ke Kierkegaardově metafyzice přistupovat právě prostřednictvím motivu času. Doufáme, že čtenář uzná, že provedení takového projektu bylo nad nynější síly autora této práce, právě tak jako přesahuje možnosti bakalářské práce. Také nesmíme zapomenout, že v Kierkegaardovi zůstává mnoho zajímavého, co temporálně vyložit nelze, a proto přeci jen mnohé naše interpretační perspektiva pomíjí a zanedbává. Kierkegaard je jedinečným a komplikovaným myslitelem a domníváme se, že zůstane ještě po dlouhou dobu středem živého zájmu nejednoho studenta filosofie.

Úplným závěrem čtenář dovolí osobní poznámku autora této práce. Já, prážský student filosofie, jsem se během svých studií setkal jen s několika autory, kteří by mne fascinovali takovým způsobem jako Kierkegaard. Živostí spisů a literárním talentem se Kierkegaardovi vyrovnají snad jen F. Nietzsche a Platón – dva myslitelé, kteří mne v mém vlastním myšlení, lze-li o nečem takovém vůbec hovořit, ovlivnili snad nejvíce. Ale Kierkegaard mne dokázal zaujmout ještě něčím, co nejsem schopen přesně pojmenovat. Snad působností jeho myšlení, která pochází z příbuznosti jeho myslitelského zájmu a otázek, jež jsem si v době, kdy jsem se s ním poprvé setkal, sám kladl. Tuto příbuznost dodnes tuším spíše intuitivně a nejsem

schopen říci, v čem přesně spočívá, ale když jsem nakonec našel (či spíše se pokusil najít) ve středu Kierkegaardova myšlení čas, nebylo pochybnosti o tom, že práci napíši právě o něm. Analýzy jsem se samozřejmě pokusil učinit co nejvíce srozumitelné, ale je zřejmé, že jim mnohé chybí a že by je bylo možné – v retrospektivě dopsané práce – napsat precizněji, s hlubším porozuměním a také snad poutavěji, jak by si myslitel, jakým je Kierkegaard, zasloužil. Kostky ale byly vrženy a házet se smí jen jednou.

Seznam literatury

Primární literatura:

Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*, Praha, OIKOYMENH, 2010.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, Praha, Československá akademie věd, 1960.

Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, München, R. Piper, 1994.

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, Praha, OIKOYMENH, 2001.

Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, Praha, Svoboda-Libertas, 1993.

Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Kierkegaard, S. A., *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*, do angl. přel. A. Hannay, New York, Cambridge University Press, 2009.

Kierkegaard, S. A., *Eighteen upbuilding discourses*, přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Kierkegaard, S. A., *Either/or*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton University Press, 1987.

Kierkegaard, S. A., *Fear and trembling: Repetition*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, S. A., *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, Olomouc, Votobia, 1997.

Kierkegaard, S. A., *Má literární činnost*, do češtiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.

Kierkegaard, S. A., *Nácvik křesťanství: Sud'te sami!*, do češtiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.

Kierkegaard, S. A., *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, do češtiny přel. Z. Zecpal, Praha, Vyšehrad, 2006.

Kierkegaard, S. A., *Philosophical fragments: Johannes Climacus*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton University Press, 1987.

Kierkegaard, S. A., *Practice in Christianity*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Kierkegaard, S. A., *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*, do angl. přel. R. Thomte a A. B. Anderson, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, S. A., *The sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, do angl. přel. H. a E. Hongovi, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, S. A., *Z deníků a Papírů*, do češtiny přel. M. Mikulová Thulstrupová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.

Souborné dánské on-line vydání Kierkegaards Skrifter: <http://www.sks.dk/forside/indhold.asp>

Sekundární literatura:

Dupré, L., „Of Time and Eternity“, *Faith and philosophy*, 1:2, 1984, duben, s. 160-167.

Grøn, A., „Spirit and Temporality in *The Concept of Anxiety*“, do angl. přel. Söderquist, K. B., *Kierkegaard Studies Yearbook*, sv. 2001, 2010, duben, s. 128–140.

Hannay, A. (ed.) a G.D. Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Hannay, A., *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*, London, Routledge, 2003.

Humbert, D. „Love And Time In Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*“, *Kierkegaardiana XIV*, Niels, J., Cappelørn H. a Lübcke H. & Lübcke P. (eds.), 1984, s. 57-69.

Lippitt, J., „*Humor and irony in the Postscript*“, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak, R. A. (ed.), Cambridge University Press, 2010, s. 149-169.

Marek, J., "Vášeň a ne-metafyzické myšlení u S. Kierkegaarda", *Nová oikonomie vztahů*, Marek, J., Repar, P., Králik, R. (eds.), , Ljubljana, 2013, s. 13-49.

Marek, J., „Lidské určení jako problém definice člověka ve filosofické antropologii“, *Lidé města: revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2:3-27, 2007.

Marek, J., „Mýtus o Adamovi (Určení času, věčnosti a okamžiku v Kierkegaardově *Pojmu úzkosti*“, *Časovost a smrtelnost II.: Studie k časové konstituci lidské existence – časovost v dějinných proměnách*, Marek, J. (ed.), TOGGA, 2010, s. 129-167.

Marek, J., *Kierkegaard - nepřímý prorok existence: filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství*, Praha, TOGGA, 2010.

Muench, P., “Kierkegaard's Socratic pseudonym: A Profile of Johannes Climacus”, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak, R. A. (ed.), Cambridge University Press, 2010, s. 25-44.

Schulz, H., Stewart, J. a K. Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin a New York: Walter de Gruyter 1996-2014.

Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, sv. 15., Kierkegaards concepts, Tome I-V, 2014-2015.

Taylor, M. C., "Time's Struggle with Space: Kierkegaard's understanding of temporality", *Harvard Theological Review*, 66, 1973, s. 311-329.

Westphal, M. a M. Matušík, *Kierkegaard in post/modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

Widenman, R., "Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard", *Kierkegaardiana VIII*, Thulstrup, N. (ed.), 1971, s. 7-21.