**Téma 7:**

**Člověk jako existence – ek-sistence**

Jedním z klíčových filosofických pojmů s antropologickou relevancí je pojem existence, v novodobém myšlení vyhrazený pouze člověku, na rozdíl od klasické metafyzické pojmové výbavy (např. u Aristotela), kde existence tvořila párový pojem k esenci. Zatímco v tomto párovém kontextu je existence zvnějšněním a projevem esence, nemá vlastní ontologický status a je závislá na svém základu, podkladu, zjevující se podstatě, je v kontextu zvláště Kierkegaardova myšlení *„existence“* poprvé pojata jako *„lidská existence“*. Není projevem nějakého obecného základu, ale označuje bytí člověka v jeho jedinečnosti, nezaměnitelnosti, konkrétnosti a především niternosti.

Jen člověk je bytostně existující, ostatní věci pouze jsou. *„Bůh nemyslí, tvoří. Bůh neexistuje, je věčný. Člověk myslí a existuje.“[[1]](#footnote-1)* Ani bůh v Kierkegaardově koncepci neexistuje, bůh „je“. Bůh je věčnost, existence je časová.

Člověk je bytostí konečnou. Čas života člověka je naplněn významem, očekáváním, je časem lidského života, je to žitý čas. Kierkegaard se odvolává na slova Šalamounova: *„Bůh všechno učinil krásně a v pravý čas. Lidem dal do srdce i touhu po věčnosti (Kaz 3,11).“* [[2]](#footnote-2) Čas je tedy časem setí, zrání, sklízení plodů, časem lítosti, výčitek i vykoupení. Stejně tak může být i promarněný čas, čas ztracený lidskému žití. Čas tedy identifikuje lidskou existenci, je to průhled diference mezi konečným a nekonečným, průhled diference mezi autentickým, pravým a neautentickým, ztraceným bytím člověka.

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

V díle **Buď – anebo** rozlišuje Kierkegaard tři stadia pohybu existence: stadium estetické, etické a náboženské. Estetické stadium, to je existence ponořená do světa, reflektující, ale odevzdaná bezsmyslnosti. Je to stanovisko ironizujícího básníka, jenž ví o prázdnotě, která ho obklopuje. Ironizuje svět i sám sebe, ale jeho jediné rozhodnutí je rozhodnutí k nerozhodnutosti. Vylíčením tohoto životního postoje je **Deník svůdce** z první části **Buď – anebo**. Jde o člověka, pro kterého je dominantní vědomí prázdnoty, miluje opojení vlastní mocí a proto je schopen experimentovat s jiným člověkem, s jeho opravdovostí, láskou i důvěrou. Kierkegaard odmítá tuto formu existence, je nebezpečná nejen tomu, s kým se experimentuje, ale i tomu, kdo experimentuje. V literatuře 19. století nalezneme tento motiv např. u Dostojevského v postoji Raskolnikova k Soně Marmeladové ve **Zločinu a trestu** nebo Ivana Karamazova ke Smerďakovovi v **Bratrech Karamazových**.

Uvědomění si prázdnoty pouhého pozorování a experimentování je předpokladem stadia mravního. Je to jakési *„přicházení k sobě samému“*, soustředění na to podstatné, všeobecně lidské. Znamená to převzít dobrovolně odpovědnost za druhého**,** znamená to však také možné nebezpečí pasivně přejímat zvyky, morálku, konvence a nároky společnosti, v níž žiji. Typem mravní existence je starostlivý otec, poctivý obchodník, bohabojný věřící. Slabostí této formy existence je, jak říká S. Kierkegaard, že bývá „*křesťanem mezi křesťany, pohanem mezi pohany a Holanďanem mezi Holanďany“.* Latentním nebezpečím mravní existence ve vidění Kierkegaardově je přizpůsobivost, nepůvodnost, pohodlnost a průměrnost, proto ani ona není plnou, autentickou existencí.

Teprve rovnováha estetického a etického a jejich překonání, to je předpoklad pro vznik stadia nejvyššího, náboženského, které je podle Kierkegaarda výrazem volby sebe samého, je skokem do svobody ve smyslu překročení konečnosti.

Volba existence znamená to konkrétní volící a zvolené. Existence tak je výrazem svrchovaně odvážného lidského činu. Je výsledkem vnitřního vášnivého odhodlání, chtění. Existence je víra.

**Víra**

Toto určení existence Kierkegaard rozvíjí ve svých dalších dílech **Bázeň a chvění** a **Pojem úzkosti**. Víra je riziko, je to sebepřesahování, směřování konečného (člověka) k nekonečnému (bohu), vrchol pohybu existence. Není to však nalezení jistoty, klidu a vyrovnanosti. Víra je skokem do absurdity. A ono absurdno tkví v nedostatku jakékoliv hmatatelné, vykazatelné jistoty. Kierkegaardův bůh je bůh mlčící, není to zjevující se filosofický logos, je to neznámé nekonečno, které neulehčuje tíhu existence. A tak každé konečno – člověk, jenž sahá po nekonečnu, bohu – se dotkne opět jen konečného. Proto je lidská existence spjata s úzkostí.

**Úzkost**

Úzkost je úzkostí ze svobody, není to totéž, co strach. Strach je pocit vyvolaný obavou z něčeho, co znám, čemu se mohu vyhnout, s čím mohu bojovat, na čem mohu, formou boje s ním participovat. Úzkost je něco jiného. Je tím, co zatěžuje lidskou existenci vlastnímu úkolem syntetizovat protiklady vlastního bytí, být člověkem. Úzkost je úzkostí svobody před skokem do svobody. Vzniká tehdy, když existující člověk projektuje vlastní skutečnost. Analýza tohoto existenciálu je u Kierkegaarda spjata se starozákonním motivem požadavku boha, aby Abraham obětoval svého jediného syna Izáka. Odtud také termín *„Abrahamova úzkost“*, který přešel do moderní existenciální literatury.[[3]](#footnote-3)

Existence je volba. Pro Kierkegaarda však volba není přijetí jedné ze dvou alternativ: buď – anebo, není to jen volba mezi dobrem a zlem, neboť to, co člověk volí, nemá charakter plus a minus. To je volba mezi alternativami, které jsou pro člověka stejně nekonečně beznadějné a tragické, Abraham má volit mezi zřeknutím se svého boha a vraždou vlastního syna. To, co je na této volbě nejstrašnější, není hrůza a bezvýchodnost obojího, ale že si před volbou musí Abraham odpovědět na otázku: *„Byl to skutečně bůh, kdo tu oběť po mně žádal?“*  A bůh mlčí!

Úzkost tak nepřichází najednou, ale je plodem vnitřního sebepoznání, konstituováním jednoty konečnosti a nekonečnosti. V **Nemoci k smrti** Kierkegaard rozlišuje trojí nemoc k smrti, trojí úzkost:

– úzkost, že si nejsem vědom své osobnosti, úzkost, která plodí masového člověka, nivelizovaného v upadlé době, prostředního mezi jinými prostředními,

– úzkost, kdy nechci být sám sebou zplozená ze strachu z konečnosti,

– úzkost, kdy chci být sám sebou, zde je zdrojem úzkosti otázka: „Kdo jsem já?“, je to úzkost z nekonečnosti.

Syntéza těchto úzkostí je problematické bytí, které nazýváme člověk. Člověk je rozpolcen, ale jen překonání tohoto rozpolcení je cestou k autentické existenci, jen toto usilování se stává jedinou možností, jak je v pravdě, jak může překonat zapomenutí existence.

**Pravda**

Posledním dotvořením pojmu existence u Kierkegaarda je **Uzavírající nevědecký dodatek**. Jedná se o velkou polemiku proti Hegelovi a všem formám objektivního idealismu, kde je pravda tradičně pojata jako shoda myšlení a bytí. Kierkegaard klade otázku, zda je taková shoda vůbec možná. A odpovídá: *„Je to možné jen tam, kde je bytí pojato jako abstraktní bytí. Hegel mohl tvrdit takovou shodu nebo dokonce identitu myšlení a bytí, protože jeho pojem bytí je plně oddělen od existence a její skutečnosti.“* [[4]](#footnote-4) Myslící odhlíží od sebe a jakoby zaniká v objektivitě. Avšak podle Kierkegaarda proti objektivní pravdě stojí pravda subjektivní, která poukazuje dále. Neboť subjektivní myslitel reflektuje dvakrát, nejprve to objektivní a podruhé sebe jako toho, který se ptá po objektivním, sebe jako toho, kdo je usilováním. A toto usilování je vlastním obsahem lidské existence, pravda je tak chápána jako subjektivita. Pravda existence je víra.

**Rozhodnutí a čin**

Víra jako vnitřní vášnivé odhodlání je rozhodnutí a čin. To jsou charakteristiky bytostné kultivace člověka. *„Jestliže naopak jedinec jednat nechce, život mu pomoci nemůže. Být jako onen král Agrippa: „Tehdy Agrippa řekl Pavlovi:»Téměř bys mne k tomu naklonil, abych byl křesťanem. «“* (Sk 26,28)*, který neměl daleko ani k víře ani k činu, je ze všeho myslitelného právě to, co nejvíce vyčerpává.“[[5]](#footnote-5)*

Čin je to, když se vlastní aktivitou zbavujeme zastupování, je to riziko, nikoli zvolení optimální, předem vypočtené varianty chování. Rozum je vždy jenom to, co brání v činu, co hledá důvody pro nečinnost, co zabíjí impetus zanícení lidské existence. Pro nezaníceného je typická nečinnost, netečnost a nebo snaha nalézt zprostředkovatele, jež nám umožní zažívat vlastní život bez nebezpečí. Naopak čin se jedinečným rozhodnutím nést riziko lidské nezajištěnosti, vlastní existence.

Z hlediska autenticity lidské existence rozlišoval Kierkegaard dvojí dobu: tu první označoval jako revoluční a charakterizoval ji jako dobu bytostné zanícenosti a kultivovanosti, jež se prý vyznačuje niterností, individuální výlučností vztahu jedince k ideji a to skrze sebe a za sebe samého; tu druhou, svou vlastní současnost, potom označil jako dobu nivelizovanou, v níž člověk postrádá impetus zanícenosti, kde převládla reflexe, jež převádí vše myšlené na abstraktní reprezentace, Kierkegaard říká: *„čin bytostně uvázl“.[[6]](#footnote-6)* Doba nivelizovaná zapomněla na celek, na to podstatné pro člověka, potlačila jeho bytostné určení i jeho zakotvení v celku světa i lidského společenství. Pro tuto pouze reflektující bytost se *„celek stane čímsi rozplizlým, něčím co sestává z trochy rozhodnutí a trochy náhody, z trochy důmyslu a trochy odvahy, z trochy pravděpodobnosti a trochy víry, z trochy jednání a trochy událostí.“[[7]](#footnote-7)* Život člověka v nivelizované době je zvláštní hybridní stav vyznačující se rozplizlostí (člověk a jeho život je bez tvaru), tlachavostí, kolísavostí, netečností, je to doba nikoli činů, ale pouhého ohlašování činů. Tuto beztvarost Kierkegaard nazývá dvojznačností, ambiguitou.

V nezanícené době se ztrácejí všechny určité črty jedince, mizí charakter, mizí mravnost.[[8]](#footnote-8) Nastupuje egalitářství, ztrácejí se kontury jasných lidských vztahů generačních, profesních, mocenských, [[9]](#footnote-9) i erotických, člověk není schopen úcty, obdivu, vášně, nenávisti ani vzpoury.[[10]](#footnote-10) Prvním případem takového egalitářství v dějinách je, podle Kierkegaarda kauza Sókratova, obvinění vznesená vůči němu jsou příkladem nivelizující zášti, která v dějinách opakovaně a neomylně likviduje vždy ty velké a výjimečné, ty *„rozeznatelné“[[11]](#footnote-11)* Kierkegaard napadaný soudobým tiskem a pronásledovaný veřejným míněním (podle něj nejtypičtějšími projevy abstraktních mínění, neurčitých reprezentací vlastní neautenticity) se podobně jako Sókratés brání ironií, kterou míří na soudobý stav společnosti a také vzdělanosti.

**Vzdělání a výchova**

Povrchnost, masovost a nezanícenost proměnily povahu vědění a vzdělání. Jde o redukci vzdělanosti na praktické návody jednání a postupů, jež spolehlivě vedou k cíli a uplatňují se v praxi. V polovině 19. století o své současnosti autor konstatuje: *„Na všechno jsou dnes příručky, a vůbec vzdělání pozůstává bezmála v tom, že člověk si z takových příruček osvojí větší či menší soubor poznatků a vyniká pak podle toho, s jakou pohotovostí vyhledá jednotlivost, asi tak jako když sazeč vyhledává litery.“[[12]](#footnote-12)* Vzdělání v nivelizované době ztratilo zacílení k celku, ztratilo touhu porozumět tomu jednomu (celku), tomu nejdůležitějšímu, tedy smyslu vědění – zapomenulo na souvislost pravého vědění a činu, na vědění, které zavazuje.

 *„U mladých lidí naší doby je rozsáhlé a důkladné vzdělání skoro nemyslitelné, působilo by směšně.“* [[13]](#footnote-13)Vzdělání se rozpustilo se v jednotlivostech, stalo se mnoho-věděním (polymatheia), obrátilo pozornost člověka k vnějšnosti a k řešení dílčích problémů, tak jak se postupně naskýtají v životě každého. Běžná výchova produkuje jen neautentické lidi, neboť programově rezignovala na dimenzi transcedence a věčnosti, neděje se sub specie aeterni (z hlediska věčnosti), nýbrž v parametrech hic et nunc (zde a nyní).

Soubor Kierkegaardových kázání, která vyšla pod názvem **Čistota srdce aneb chtít jen jedno**, je právě takovým pokusem vyjasnit zápas člověka o sebe samého z pozice náboženské existence jakožto hledání toho jednoho, jako hledání celku, jímž musíme být my sami. Chtít jedno, znamená překonat vlastní rozdvojenost, orientovanost na vnějšek. Výchova je zde především sebevýchovou a určité projevy náboženskosti, například zpověď, lítost, kontemplace, tiché usebrání jsou pro něj výchovnými prostředky par excellence.[[14]](#footnote-14) Chtít jedno jako cíl výchovy znamená chtít „dobro“. Pro autora dobro není jeden pól vztahu, nemá svůj protiklad ve zlu, ve strachu, není spojeno s odměnou, ani trestem. *„Dobro učí toho, kdo o ně usiluje.“* [[15]](#footnote-15) Dobro nás vychovává ke svobodě být sám sebou, stejně jako dobrá matka učí a povzbuzuje dítě k samostatné chůzi.[[16]](#footnote-16)

Rozvinutím motivů lidské subjektivity se Sören Kierkegaard vepsal do dějin filosofického myšlení jako inaugurátor existenciálního myšlení. To existující je podle něj odvoditelné zase jen z existence samé. Kierkegaard inspiroval existencialismus kategoriálně (pojmy existence, vrženost, skok do absurdity, úzkost, svoboda volby), je však nutno odlišit jeho pojem existence od např. Jaspersova, Heideggerova, Sartrova a dalších. Velmi silný vliv měl také na dialektickou teologii spjatou především se jménem K. Bartha a existenciální protestantské myšlení P. Tillicha.

Jádrem Kierkegaardovy filosofie, jak zdůraznil Karl Jaspers v díle **Psychologie světových názorů**, je neobyčejná antropologická myšlenka, že člověk není dán, ale jeho vlastní určení se teprve odhaluje. Podstata člověka není substance, stálá přítomnost bytostných určení, nýbrž existence (z lat. ek-sistere, vy-vstávat nebo vy-stavovat), tedy vztahování k vlastní bytosti, jež není dána a kterou je třeba vydobýt. Kterou je třeba teprve získat vy-stavováním se zkouškám života, vy-vstáváním ke své vlastní podobě.

1. KIERKEGAARD, S. *Gesammelte Schrifte*. Bd. 7. Jena 1925, S. 29. [↑](#footnote-ref-1)
2. KIERKEGAARD, S. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich 1990, str. 18. [↑](#footnote-ref-2)
3. SARTRE, J. – P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004, str. 20. [↑](#footnote-ref-3)
4. KIERKEGAARD, S. *Gesammelte Werke VII*. Jena 1925, S. 166. [↑](#footnote-ref-4)
5. KIERKEGAARD, S. *Současnost.* Praha: Vyšehrad 1969, str. 12. [↑](#footnote-ref-5)
6. KIERKEGAARD, S. *Současnost.* Praha: Vyšehrad 1969, str. 13. [↑](#footnote-ref-6)
7. Tamtéž, str. 13. [↑](#footnote-ref-7)
8. *„Mravnost je charakter, charakter je to, co je vryto (χαράσσω) avšak moře ani písek ani abstraktní rozumnost nemají charakter, neboť charakter je právě niternost.“* Pozn. Charassó, ř. vrývám, „charakter“, tedy pův. vrytý rys, znak. Tamtéž, str. 27. [↑](#footnote-ref-8)
9. *„Na místo niterného vztahu vstupuje jiný vztah: jedno nezaujímá vztah k druhému, od sebe odlišnému, ale obojí jakoby setrvávalo na místě a očima se navzájem sledovalo, a toto napětí vlastně znamená zrušení vztahu. Takže tu není ten Obdiv, který radostně a upřímně smeká před Význačností, aby bez váhání vyjádřil respekt.“* Tamtéž, str. 28. [↑](#footnote-ref-9)
10. *„Není tu ten otec, který v hněvu vloží do jediného zlořečení všechnu svou otcovskou autoritu, ani jeho vzdorující syn, jejichž rozpor by mohl skončit niterností smíření, nikoli, tento vztah je tak bezúhonný, že spíš je na pokraji rozpadu...“* Tamtéž, str. 28. *„Není tu ono vzpurné mládí,“* Tamtéž, str. 29. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tamtéž, str. 63. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tamtéž, str. 60. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tamtéž, str. 18. [↑](#footnote-ref-13)
14. *„Převlékneme se, jdeme-li na slavnost. Tak se připraví ten, kdo se chystá k svatému aktu zpovědi. Vzít si jiné šaty v jistém smyslu znamená zbavit se mnohosti, abych se mohl soustředit na jednu věc, přerušit běh horečné činnosti, abych se vnořil do odpočinku rozjímání a byl jedno se svou duší. A tato vnitřní harmonie je zcela jednoduše obřadní oděv, jenž náleží slavnosti.“* In KIERKEGAARD, S. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich 1989, str. 28. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamtéž, str. 68. [↑](#footnote-ref-15)
16. *„Tak dítě kráčí samo s pohledem upřeným na obličej matky a ne na překážky na cestě, opírá se o matčiny paže, které je však nepodpírají, hledá útočiště v jejím klíně a netuší, že tím dokazuje, že se obejde bez podpory – neboť nyní dítě kráčí zcela samo.“* Tamtéž, str. 68. [↑](#footnote-ref-16)