

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

KATEDRA FILOSOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Sören Kierkegaard a existenciální filosofie

(Sören Kierkegaard and existential philosophy)

AUTOR PRÁCE : Jiří Beran

VEDOUcí PRÁCE : Doc. Phdr. Anna Hogenová, CSc.

STUDIJNÍ OBOR : Učitelství filosofie, etiky a náboženství

ROK OBHAJOBY: 2006

V Praze dne 31. března 2005

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych zde poděkoval všem lidem, bez nichž by tato práce nepochybně nemohla být napsána.

Můj velký dík patří vedoucí práce **doc. PhDr. Anně Hogenové, CSc.** Za odborné vedení, za připomínky, rady a cenné podněty týkající se obsahové i formální stránky práce. Chtěl bych také poděkovat za její čas a motivující přístup, se kterým se mi věnovala.

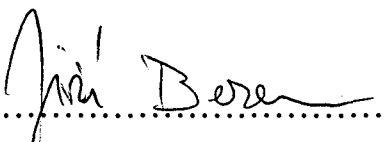
Chtěl bych také poděkovat svým rodičům za jejich všestrannou pomoc, pochopení a vytvořené zázemí, bez něhož bych se nemohl věnovat studiu s plným nasazením. V neposlední řadě bych také rád poděkoval své kolegyni Janě Dušánkové za její pomoc zvláště pak s formální stránkou diplomové práce.

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že magisterskou práci s názvem „Sören Kierkegaard a existenciální filosofie“ jsem vypracoval samostatně, s použitím uvedených bibliografických pramenů.

Byl jsem seznámen s tím, že na moji práci se vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 212/2000Sb. Souhlasím s prezenčním zpřístupněním v knihovně HTF UK v Praze.

V Praze dne 31. března 2006


.....
Jiří Beran, 6. ročník HTF UK

ANOTACE

Ve své práci se věnuji pojetí úzkosti u Sörena Kierkegaarda a Martina Heideggera. Úzkost v jejich filosofii hraje významnou roli, neboť se právě skrze ni dostávají k ústředním otázkám, kterými se jakožto filosofové zaobírali. U Heideggera to je originální přístup k ontologické problematice, u Kierkegaarda se jedná o problém lidské existence věřícího křesťana. V úzkosti se také otevírají další filosofická témata, jako je otázka autenticity, svobody, atd., které oba filosofové byli schopni nahlédnout z neobvyklého úhlu pohledu.

Práce je rozdělena do čtyř kapitol, z nichž hlavní těžiště leží v druhé až čtvrté kapitole. Druhá kapitola se věnuje popisu a analýze pojetí úzkosti jednotlivých filosofů, třetí se zabývá zásadními otázkami, které se v souvislosti s úzkostí otevírají.

Čtvrtá kapitola se pak u obou filosofů pokouší zprostředkovat přesah od konkrétního problému, pojmu úzkosti, k pojetí filosofie jako takové.

ANNOTATION

My work deals with Sören Kierkegaard's and Martin Heidegger's concepts of dread. The dread plays an important role in their philosophical work, because in dread many important themes are being disclosed. Heidegger is interested in ontological field, Kierkegaard puts emphasis on problems of authentic christian existence. There are also other philosophical questions – freedom, authenticity, etc. – disclosed in dread. Both philosophers were able to approach to these problems from an original point of view.

The work is divided into four parts, the most important are the second, third and fourth part. The second part contains a description of concepts of

dread according to both of philosophers, the third is interested in problems disclosed in dread.

In the fourth part, I do not deal with only particular problem of dread, but with the conception of philosophy as such according to both of philosophers.

OBSAH

<u>Úvod</u>	7
<u>1 Vymezení podobných řešených otázek</u>	9
1.1. Rozdílný přístup k otázce úzkosti.....	10
<u>2 Kierkegaardovo a Heideggerovo pojetí úzkosti</u>	13
2.1. Pojetí úzkosti u S. Kierkegaarda.....	13
2.2. Pojetí úzkosti u M. Heideggera.....	18
<u>3 Zásadní témata, která se otevírají v úzkosti</u>	24
3.1. Heideggerova otázka – otázka po bytí.....	24
3.1. Kierkegaard – hlavní otázka, otázka náboženská.....	37
<u>4 Pojetí filosofie u Sörena Kierkegaarda a Martina Heideggera</u>	39
4.1. Pojetí filosofie u S. Kierkegaarda.....	39
4.2. Pojetí filosofie u M. Heideggera.....	43
4.3. Sören Kierkegaard a Martin Heidegger – filosofové existence....	52
<u>Závěr</u>	57
<u>Seznam použité literatury</u>	62

Úvod

Kierkegaard i Heidegger jsou velmi často počítáni mezi tzv. „existenciální filozofy“. Výrazem existenciální filozofie označujeme takový styl filozofického myšlení, které lze vyjádřit pomocí krátkého citátu „bytí je před podstatou“. Lidská existence se v této filozofii neodvíjí od nějaké ideální, nadpozemské existence, není součástí žádného všeobšáhleho systému, dokonce není ani součástí nějakého vývoje, jenž by šel určitým daným směrem. Existenciální filozofie nepředpokládá žádnou univerzální substanci. Člověk zde prostě jenom je a vše ostatní – ideje, názory, věda, víra – je konstruováno tímto člověkem vrženým do života.

Oba filozofové jsou však v učebnicích dějin filozofie zařazováni do kapitoly s nadpisem existencialismus do jisté míry neprávem. Sören Kierkegaard byl spíše předchůdcem existenciální filozofie, jím nebo spíše až po něm to vše začalo. Kierkegaard stál na rozhraní dvou epoch, které bychom mohli určit zhruba smrtí Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Byl to začátek konce vytváření velkých filozofických systémů, začátek konce, k němuž svým výrazným dílem přispěl právě Kierkegaard. Martin Heidegger sám nechtěl být počítán mezi existenciální filozofy, neboť jemu nešlo o existenci, nýbrž o bytí samotné, bytí jako takové.

Tato práce se chystá zabývat „Pojetím úzkosti u Sörena Kierkegarda a Martina Heideggera“. Oba výše uvedení filozofové se zaobírali celou škálou rozličných témat, úzkost byla pouze jedním z mnoha. U obou myslitelů hrál fenomén úzkosti významnou, nikoliv však nejdůležitější roli. Jak Sören Kierkegaard tak Martin Heidegger se úzkostí zabývali jen do té míry, do jaké jim mohla pomoci otevřít cestu k jejich ústředním tématům. U Kierkegarda to

byla autentická náboženská víra a u Heideggera se jednalo především o ontologickou problematiku.

Cílem této práce bude nejen ozřejmit jakou úzkost hraje roli v konceptech jednotlivých filosofů, ale pokusí se také přiblížit odlišné koncepty, či spíše způsob filosofování, jako takového. Úzkost se tak stane jakousi křižovatkou, v níž se budou protínat natolik odlišné problémy, jako je otázka po bytí, otázka po autentické existenci nebo opravdovosti náboženské víry. Úzkost bude hrát roli výchozího bodu, od něhož či spíše skrze který se dostaneme k jednotlivým otázkám, které hrají v dějinách filosofie významnou roli již více než dva tisíce let. Přitom budeme mít stále na zřeteli specifický přístup obou filosofů. V rámci několika různých témat budeme sledovat dvě základní linie: otázka po bytí a otázka po smyslu filosofie v souvislosti s úzkostí v rámci Heideggerovy a Kierkegaardovy perspektivy.

Zaměření práce lze také vyjádřit pomocí otázek: V jakém smyslu je pro Kierkegaarda a Heideggera úzkost významná? Jakou v jejich uvažování hraje roli? V čem je jejich přístup odlišný? Anebo je stejný? Proč je pro ně významná právě úzkost a nikoliv jiný fenomén? Co je filosofie pro Martina Heideggera a co je filosofie pro Sörena Kierkegaarda?

1 Popis podobných řešených otázek

Pokud čteme některé části Heideggerovy práce, nemůžeme si nepovšimnout mnoha podobností mezi jeho a Kierkegaardovými závěry. Mnohé z Heideggerových analýz se zabírají stejnými problémy. Ve svých knihách Heidegger používá takřka shodné výrazy a dospívá k podobným závěrům. Oba filosofové vycházejí z analýzy společnosti své doby a oba si vybrali i mnoho stejných fenoménů. Kierkegaard, ve své krátké avšak výstižné práci „Současnost“ popisuje tlachavost, jako charakteristický znak své povrchní doby. Na jiném místě této knihy píše o široce rozšířeném užívání rozumu (rozumovosti). Právě toto nadměrné užívání rozumu, dle Kierkegaarda, přeměnilo vše ve dvojznačnost.¹ Lidé mají o všem obrovské množství informací, vědí „vše o všem“, ale znalosti velmi často nejsou hluboké, opravdové, autentické. Martin Heidegger ve své knize *Bytí a čas* analyzuje ty samé fenomény. V páté kapitole hovoří o „řečech“, zvědavosti a dvojznačnosti. Heidegger nevidí původ dvojznačnosti v reflexivitě. A co více, on jej ani nehledá. Heidegger tento fenomén pouze popisuje jakožto realitu všedního dne a používá je jako „materiál“ pro svou analýzu.

Jedním z fenoménů lidské existence, který hraje u obou filosofů ústřední roli, je úzkost „Angst“. Proč je otázka úzkosti pro Heideggera i Kierkegaarda tak důležitá? Co otevírá téma úzkosti v jejich analýzách? Jaký je jejich přístup k tomuto fenoménu? A záměr? Domnívám se, že je nezbytné rozvinout a pokusit se zodpovědět tyto otázky, abychom lépe porozuměli filosofii S. Kierkegaarda a M. Heideggera a konec konců i existenciální filosofii jakožto celku.

¹ Kierkegaard, S. *Současnost*. Mladá fronta, Praha 1969. str. 27-29

1.1 Rozdílný přístup k otázce úzkosti

Kierkegaardův přístup

Pokud chceme porozumět Kierkegaardovým názorům, nesmíme opomenout jeho knihu, která se jmenuje „Současnost“. V této práci zaujímá velmi kritický postoj ke společnosti, v níž žije. Popisuje společnost na základě několika především negativních fenoménů. Hovoří o takových problémech, jako jsou nivelizace, neautenticita a ztráta hlubšího smyslu.

Pro Kierkegaarda je nejvýznamnějším negativním fenoménem nedostatek niternosti. Člověk se zajímá o všechno, ale nic ve skutečnosti nedělá doopravdy. Pomocí svého intelektu lidé bádají, analyzují, shromažďují obrovské množství nových informací. Následkem ovšem je to, že máme k dispozici velké množství poznatků, ovšem bez skutečného porozumění. Pravda, poznání se změnilo v pravděpodobnostní hodnotu. Není idea, pro níž bychom mohli žít a zemřít.

Během Kierkegaardových teologických studií dominoval v Kodani Hegelianismus. Podle Hegleova systému jsou celé dějiny světa manifestací procesu sebeuvědomování absolutního ducha. Tento proces probíhá v triádách, které se skládají z teze, antiteze a synteze. Proces začíná od teze „duch o sobě“ přes antitezi „duch pro sebe“ k syntezi „duch pro sebe a o sobě“. I dějiny křesťanství jsou podle Hegela součástí tohoto procesu. Tezí je zde Bůh otec, antitezí Bůh syn a syntezi Duch. Otec představuje zákon (vnější nucení), Syn představuje morálku (vnitřní nucení). Tento konflikt je opět zrušen a překonán (Aufhebung) v syntezi – v Duchu, který představuje morálku (vnitřní i vnější nucení). Vnitřní i vnější nucení je, dle Hegelových představ, v praxi realizováno v sociálním systému, ve správném uspořádání státu a vlády. Nejvyšším vývojovým stupněm státního zřízení je pak racionálně organizovaná společnost a stát. Proto je pravým křesťanem ten, kdo je i pravým občanem takového státu.

Lidé mají ve skutečnosti jen jedinou volbu – uvědomit si svou, výše popsanou, situaci, a žít podle ní. Náboženská víra, křesťanskou nevyjímaje, bude překonána, tak jako tato víra překonala dřívější primitivní náboženské představy. Jaké budou skutečné následky takovýchto závěrů, pokud je aplikujeme na křesťanství, pokud se stanou součástí jeho nauky? Jakým způsobem ovlivní náboženskou víru jednotlivců?

Heideggerova základní otázka – bytí

Martin Heidegger ve své přelomové práci „Bytí a čas“ opět nastoluje základní filosofickou otázku: Co je bytí? Heideggerův přístup je originální, přichází s čímsi novým – ontologickou diferencí. Říká, že je nutné rozlišovat mezi bytím a jsoucnem.

Více než dva tisíce let, po které se filosofové na západě zaobírali otázkou bytí, věnovali se především jsoucňům, objektům. Hledali ideální jsoucna či substanci, jenž by byly ideálním a všeprostopujícím základem všeho jsoucího. Mnozí z nich dopodrobna analyzovali jsoucna, mnozí vytvořili rozsáhlé a velkolepé koncepce, systémy, ale ve skutečnosti se stále dotazovali pouze na jsoucna, byť nejvyšší a dokonalá. Nezkoumali, nedotazovali se na bytí jako takové, bytí samo. Heidegger naproti tomu chtěl položit otázku přímo po bytí.

V čem rozdíl mezi Heideggerem a jeho předchůdci spočívá? Heidegger rozlišuje mezi bytím a jsoucnem. Bytí je „proces“, jsoucna jsou „objekty“, jednotliviny. Rozdíl si zde můžeme pomoci vyjasnit i skrze otázku. Na bytí bychom se mohli zeptat „Jak je to“ a na jsoucno „Co je to“. Bytí je „cosi“, co umožňuje existenci všeho existujícího, ale co samo není. Bytí podmiňuje existenci všeho, ale samo jest mimo tuto existenci. Díky bytí existuje vše, ale bytí samo neexistuje, díky bytí může být vše (co jest) vnímáno, ale samo bytí je nepostižitelné, nebo téměř nepostižitelné. „Skrývá se“²

² Heidegger, M. Bytí a čas. Oikoymenth, Praha, 2002. str. 19

Jak potom souvisí úzkost s ontologickou diferencí? Protože pojem bytí je nedefinovatelný, můžeme se k němu dostat jen oklikou, oklikou přes jsoucna a další pozemské, existující fenomény. Úzkost je jeden z nich. A skrze tyto fenomény se, mezi nimiž úzkost hraje výjimečnou roli, si Heidegger snaží otevřít cestu k otázce bytí.

2 Kierkegaardovo a Heideggerovo pojetí úzkosti

Oba filosofové rozlišují mezi strachem a úzkostí. Máme-li strach, přichází k nám cosi, co nás děsí. Může nás to postihnout anebo minout. Velmi často nevíme, co nás děsí a odkud to přichází, ale vždy je možné zjistit, či alespoň odhadnout, co je onou hrozbou. Pokud je hrozba lokalizována, můžeme se připravit na konfrontaci. Přichází vždy z nějakého konkrétního místa. Může se jednat o druhého člověka, přírodní katastrofu, nemoc a nebo o cokoliv jiného, ale pokaždé se jedná o cosi pozemského, „nitrosvětského“. Hovoříme-li o úzkosti, hrozbou je něco úplně jiného. V úzkosti nejsme ohrožováni nějakým konkrétním objektem či událostí. To, co vyvolává úzkost vlastně nelze lokalizovat.

2.1 Pojetí úzkosti u S. Kierkegaarda

Úzkosti Kierkegaard věnuje celou svou jednu práci.³ Kierkegaard v této knize, vydané pod pseudonymem Vigilius Haufniensis, podává důkladnou analýzu úzkosti na pozadí biblického příběhu Adamova pádu. Adamův příběh je o hříchu, tedy i Kierkegaardovo pojetí úzkosti je neoddělitelně spojeno s fenoménem hříchu, a to především s pojmem prvotního hříchu. Proto již v úvodu hřích konfrontuje s několika vědními disciplínami. Jsou to estetika, psychologie, etika, metafyzika a dogmatika. Postupně se snaží ukázat, že ani jedna z těchto disciplín nemůže pojmut hřích v plném rozsahu, natož pak uchopit a vysvětlit jeho jádro. Tedy, odpovědět na základní otázky „Co je hřích?“, „Odkud přichází?“, „Co je jeho příčinou?“, „Jak přichází na svět?“.

Abychom tedy mohli náležitě ukázat, jaký měla úzkost pro Sörena Kierkegaarda význam, je třeba nejprve věnovat pozornost situaci, v níž byl Adam před pádem, před tím, než spáchal onen osudový hřích. Adam se nacházel

³ Kierkegaard, S. *The Concept of Dread*. Princeton University Press 1957

ve stavu nevinnosti a nevinnost je nevědomost. Také v tomto stavu nevinnosti je člověk určen duší a dalšími podmínkami svého okolí, člověk je syntézou duše a těla. Tento názor je celkem běžný, můžeme jej najít u mnoha filosofů a teologů v celých dějinách evropského myšlení, avšak u Kierkegaardova se jedná o syntézu zcela specifickou. Nesmíme zapomínat, že autor zde hovoří o prvotním stavu před Adamovým pádem. Člověk je tedy syntézou těla a duše, které se sjednocují v duchu. Ve stavu nevinnosti však tato syntéza není završena. Duch se v člověku nachází ve snícím stavu.⁴

Ve stavu nevinnosti vládne vnitřní pokoj a mír. Zároveň se tu však nachází cosi dalšího. Cosi, co není konkrétní, neplodí konflikt a s čím se člověk nemůže přímo konfrontovat. Co je to? Nic.⁵ Co toto nic způsobuje? Vyvolává úzkost.

Co by to ale bylo za ráj, když by pobývání v něm bylo neoddělitelně spojeno s tak nepříjemným a děsivým pocitem, jako je úzkost? Tento úhel pohledu vrhá na Kierkegaardovo vykreslení ráje a nevinnosti dosti negativní světlo. Dánský myslitel se proto snaží tento popis zmírnit tak, že úzkost částečně bagatelizuje a dále uvádí, že úzkost, která se vyskytuje ve stavu nevinnosti není (způsobena) vinou a zároveň to není žádné velké utrpení „... jenž by nebylo možno sladit se štěstím nevinnosti.“⁶

Úzkost je velmi ambivalentní fenomén nebo přesněji řečeno stav. Úzkost člověka děsí, svírá, člověk se v úzkosti topí, ale na druhou stranu úzkost člověka přitahuje, vzrušuje, líbí se mu. Tento ambivalentní vztah dobře vyjadřuje i jazyk. Často říkáme na první pohled paradoxní výrazy jako „slastná úzkost“ či „příjemné mrazení v zádech“. A nejen v jazyce, autor nabízí další důkaz svého tvrzení ohledně našeho ambivalentního vztahu k úzkosti. Její sympatickou antipatii a antipatickou sympatii můžeme pozorovat nejlépe u dětí, a to v jejich

⁴ Tamtéž, str. 39

⁵ Tamtéž, str. 38

⁶ Tamtéž, str. 40

touze po dobrodružství, v jejich fascinaci něčím neobvyklým, záhadným a zároveň strašidelným. Něco takového je láká a děsí zároveň.

Přechod ze stavu nevinnosti k hříchu

Člověk je syntézou duše a těla, jenž je sjednocena ve třetí složce, a tou je duch. V nevinnosti před pádem se duch nachází ve zvláštním stavu. Kierkegaard říká, že „... duch je přítomen (...) ale ve stavu snícího ducha.“⁷ A jelikož je duch přítomen v tomto neúplném stavu, působí jako prospěšná i nepřátelská síla zároveň. Neustále narušuje vztah mezi duší a tělem, vztah, který přetrvává a zároveň „nefunguje“, neboť je ustaven právě skrze ducha. Na druhé straně duch v tomto stavu působí jako prospěšná síla, jejímž posláním je udržovat tento vztah.

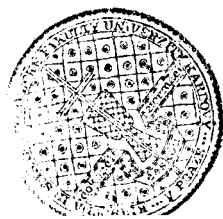
Jaký je pak vztah člověka k této dvojznačné síle? Jak se duch vztahuje k sobě a ke své situaci? „Skrze úzkost.“ Duch se nemůže sebe samého zbavit a zároveň se ani „dostihnout“. Navíc člověk ani nemůže klesnou na úroveň zvířete, a takto se zbavit úzkosti, neboť na rozdíl od něj je určen právě duchem. Nemůže takto uniknouti ze svého stavu, protože je určen duchem a zároveň nemůže uniknout úzkosti, neboť je jí přitahován (avšak) ve skutečnosti ji nesnáší, a proto se jí snaží uniknout.

A déle. Nevinnost, jak jsme již řekli, je nevědomost a tato nevědomost ducha je zároveň nevědomostí ducha o „ničem“. „Veškeré poznání ducha se v úzkosti ukazuje jako nezměrné „nic“ nevědomosti.“⁸ Nevinnost, jakožto nevědomost je pak konfrontována se zákazem, o němž Kierkegaard tvrdí, že mu člověk nemůže rozumět. „Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez“.⁹ Tento zákaz probudí v člověku úzkost, neboť v něm vyvolá možnost svobody.

⁷ Tamtéž, str. 39

⁸ Tamtéž, str. 40

⁹ Bible. Ekumenický překlad. Praha 1985



Proč? Neboť člověk může volit. Získává možnost svobodného rozhodnutí následovat nebo porušit zákaz.

Zákaz tedy přivodí pocit úzkosti, neboť ukáže člověku možnost svobody. A v tomto „okamžiku“ nic vyvolané v úzkosti přichází přímo k člověku a otevírá mu jeho bytí jakožto bytí v možnostech, možnost možností. Zde jakoby se člověk ocitl takříkajíc „na hraně“, ještě si není plně vědom své svobody, nezná možné následky, ještě neaktualizoval svou svobodu, pouze vnímá, že může volit, uvědomuje se své bytí jakožto bytí v možnostech. Toto bytí v možnostech je zde jakási vyšší forma nevědomosti a zesíleným stavem úzkosti.

V tomto okamžiku nevinnost dosahuje své krajnosti. Adam se rozhodl volit, aktualizovat své bytí jakožto bytí v možnostech, aktualizovat svou svobodu. Duch vystupuje ze stavu snícího ducha, procitá. V tomto okamžiku Adam hřeší a dochází k pádu. V tomto okamžiku Kierkegaard sám uznává, že dále jeho analýza nemůže jít, dále se psychologie nedostane. Hřích je podle něj „kvalitativním skokem“, který psychologie a koneckonců ani žádná jiná disciplína nemůže plně vysvětlit.

Z výše uvedených zkoumání nám tedy vyplývá, že úzkost je u Sörena Kierkegaarda způsobena ničím a člověk se pak k této úzkosti cítí být přitahován. Úzkost je dále stupňována vědomím zákazu, jenž člověk může porušit, tedy vědomím svobody. Takto úzkost otevírá cestu Adama k hříchu a ustavuje hříšnost na světě.

Člověk dokonalejší po pádu:

V tomto bodě dochází v Kierkegaardově koncepci k zvláštnímu paradoxu. Kierkegaard přijímá za svou poměrně široce rozšířenou představu o osobnosti člověka. Je tvořena ze dvou složek – duch a tělo. Tyto dvě složky jsou sjednoceny v duchu, jsou sjednoceny duchem. Avšak ve stavu nevinnosti se duch nachází ve stavu „snícího ducha“, který je nepřátelskou i prospěšnou silou

zároveň. Teprve až aktem aktualizace své svobody (svobody člověka – Adama), tedy aktem hříchu, duch procitá. Patrně to neznamena, že by duch po aktu prvotního hříchu, tedy ve stavu hříšnosti, sjednocoval obě složky lidství – duši a tělo – lépe, avšak zůstává zde jeden zásadní rozdíl. V okamžiku po hříchu si je duch svého stavu alespoň vědom, procitl, již nesní. Proto se vtírá prostá otázka. Není tedy v Kierkegaardově pojetí osobnost člověka po hříchu, po pádu dokonalejší než ve stavu nevinnosti než za své existence v ráji?

Nepříjemná existence ve stavu nevinnosti:

To by ale bylo velmi bizarní stvoření takovýto člověk! Nacházel by se v neustálém napětí, neustále přitahován a zároveň odpuzován úzkostí, v neustálém napětí aktualizovat svou svobodu a porušit zákaz nebo zákazů uposlechnout. Způsob, jakým by byl stvořen by byl poněkud nešťastným a situace, do níž by byl stvořen by se spíše než ráji podobala kleci, nablýskané avšak plné napětí, nepříjemné k životu, ze které by bylo jen jediného úniku. Skrze hřích.

Nic a svoboda:

Tedy, dá se říci, že nic přicházející skrze úzkost otevírá svobodu? Nic je příčinou úzkosti a ne naopak. Nic způsobuje úzkost, a skrze úzkost se nám zároveň může ono nic otvírat, skrze úzkost se s ním můžeme „konfrontovat“. (slovo konfrontovat dávám úmyslně do uvozovek, neboť jak bychom se chtěli konfrontovat s ničím. Konfrontovat se můžeme s objekty, ale s ničím???) Jakou hraje nic v Kierkegaardově konceptu nevinnosti a hříchu roli? Jaká je jeho „funkce“? Zkrátka, proč o něm vůbec hovoří? Jak vysvětluje existenci tohoto fenoménu? Odkud se bere? Odkud k člověku přichází? Kierkegaard prostě jen

tvrdí, že „...ve stavu nevinnosti se zároveň nachází něco jiného, co není rozkol ani svár... Nic.“¹⁰

2.2 Pojetí úzkosti u Martina Heideggera

Vymezení fenoménu úzkosti

Fenoménu úzkosti se Martin Heidegger podrobně věnuje v jedné z paragrafů svého nejznámějšího díla „Bytí a čas“. Heidegger v této práci opět nastoluje jednu z nejstarších filosofických otázek, „co je bytí“. Bytí jako takové je však tak neurčitý, mlhavý a nezachytitelný „fenomén“, že se k němu nelze dostat přímo. Heidegger se o to snaží přes analýzu různých nitrosvětských jsovců a fenoménů. Jedním z nich je úzkost.

Dle Heideggera člověk, pobyt již vždy žije rozptýlen v neurčitém „ono se“,¹¹ je pohroužen do obstarávaného světa. Takto se pobyt (existenciálně) odvrací a utíká sám před sebou, před autentickým „moci být sebou“. Avšak tento útek, tato uzamčenost je jen privací odemčenosti, neboť utíká-li pobyt sám před sebou, můžeme se zaměřit a poznat to, před čím utíká. Zde tedy můžeme ontologicky-existenciálně uchopit to, co již pobyt onticky odemkl. (To, že před tím utíká, znamená, že je to „tu“.)

„Možnost, že interpretujícím sledováním pobytu uvnitř určitého naladěného rozumění pronikneme k jeho bytí, je tím větší, čím původnější je fenomén, který má metodickou funkci odemykajícího rozpoložení.“¹² Zde se musíme na okamžik pozastavit u výrazu „rozpoložení“. Jaký je jeho význam? V jakém vztahu je úzkost k „rozpoložení“?

¹⁰ Kierkegaard, S. *The Concept of Dread*. Princeton University Press 1957. str. 38

¹¹ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 2002. str. 159

¹² Tamtéž, str. 219

Rozpoložení

To, co ontologicky nazýváme rozpoložení, je onticky tím nejobyčejnějším – náladou, naladěním. Člověk ve světě prostě jest, tento fakt Heidegger nazývá vržeností do jeho „tu“ a tuto vrženost odemyká právě naladěnost. Heidegger v tomto případě neřeší odkud člověk přichází a kam spěje, zaměřuje se pouze na fakt prosté existence pobytu, v jeho ‚bytí ve světě‘. Toto bytí ve světě odemyká právě naladěnost. Jak?

Ve svém ‚bytí ve světě‘ se člověk konfrontuje s různými jsoucný. Stýkat se s nimi může proto, protože je svět nechává vystupovat. Konfrontace pobytu s výskytovými jsoucný je pak záležitostí praktického ohledu. Jsoucna pobyt využívá a nebo ona jsoucna kladou odpor. Teprve v okamžiku, kdy příruční jsoucno není k dispozici, stává se ve skutečnosti význačným. V tomto okamžiku se pobyt dostává do stavu rozladěnosti. Tato rozladěnost je jen negativní formou nálady, která nás náhle přepadá a „...vystává jako způsob ‚bytí ve světě‘ z něho samého.“¹³

Zde se dostáváme k tomu hlavnímu. Pobyt je vždy již určitým způsobem naladěn. Pobyt ve své vrženosti se vždy nachází v určitém rozpoložení. Tato naladěnost, toto rozpoložení je vždy ontologicky původnější než jakákoliv činnost (obstarávání, atd.) pobytu, a to i v tom případě, když si pobyt ono rozpoložení neuvědomuje, nedbá jej a nebo před ním uhýbá. Tedy, závěr zní „V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká. Ontologicky musíme primární odkrývání světa vskutku přenechat zásadně pouhé náladě.“¹⁴

Rozpoložení je jedním z výsadních existenciálních způsobů, kterým pobyt jest „tu“. Zaprvé ontologicky charakterizuje pobyt a zadruhé je tento fenomén vhodný k existenciální analytice pobytu. Mezi základními rozpoloženími pobytu zaujímá výsadní postavení právě úzkost.

¹³ Tamtéž, 167

¹⁴ Tamtéž, 169

Úzkost se Heidegger snaží vymezit v protikladu ke strachu. Upadání pobytu Heidegger nazývá útekem, avšak ne každé upadání, každý „odvrat od“ je útekem. Útek je vyvolán strachem. V tomto útěku pak pobyt odemyká to, před čím se strachuje. Pobyt strachující se utíká před něčím, co jej ohrožuje a ono ohrožující je vždy cosi „konkrétního“, nitrosvětského. Může to být například jiný pobyt, válka nebo živelná katastrofa. To z čeho je nám úzko nemá podobu něčeho konkrétního, právě naopak. To, z čeho je nám úzko je existence jako celek. Hovoříme-li však o celku, nemáme tím na mysli součet všech jsoucn dohromady. „To z čeho je nám úzko je ‚bytí ve světě‘ jako takové.“¹⁵ Neohrožuje nás ani živelná katastrofa, ani jiný člověk. Právě naopak, v úzkosti pobyt ztrácí svůj vztah k okolním objektům. Nitrosvětská jsoucná stejně tak jako vztahy k ostatním lidem ztrácí svou hodnotu. „Svět“ není už s to nic nabídnout a právě tak spolupobyt druhých.“¹⁶ V úzkosti může člověk zakoušet vrženost do mlhavé, nepolapitelné, celkovosti. „Co vyvolává úzkost, není to či ono, ale ani všechno výskytové jsoucn dohromady jako suma, nýbrž možnost příručnosti vůbec, to znamená sám svět.“¹⁷

„Nic“

To, z čeho je nám úzko, tedy není žádné nitrosvětské jsoucn. Proto v úzkosti nemůžeme vidět místo či směr odkud by se hrozba (to z čeho je nám úzko) blížila. Ono ohrožující není nikde, ale je zároveň „všude“. Nachází se v něm krajina vůbec. Co tedy pak vyvolává tuto úzkost? Heidegger se pro vysvětlení obrací do světa „každodennosti“. „Když úzkost pomine, pak v řeči každodennosti obvykle říkáme: ‚Nebylo to vlastně nic.‘ To vskutku onticky vystihuje, co to bylo.“¹⁸

¹⁵ Tamtéž, str. 220

¹⁶ Tamtéž, str. 221

¹⁷ Tamtéž, str. 221

¹⁸ Tamtéž, str. 221

„Nic z příručního jsoucná je zakotveno v nejpůvodnějším „něčem“, ve světě. Ten však patří ontologicky bytostně k bytí jakožto ‚bytí ve světě‘. Když se tedy jako to, z čeho je nám úzko, vyjevuje ‚nic‘, to znamená, že svět jako takový, pak je tím řečeno : to z čeho je úzkosti úzko, je ‚bytí ve světě samo“.¹⁹

Zde Heidegger de facto ztotožňuje ‚nic‘ a ‚bytí ve světě‘ jako takové“, což může mít zásadní význam pro jeho další ontologická bádání. Ale o tom později.

Možnost možnosti

Ve svém upadání v úzkosti pobyt již nerozumí světu z veřejného výkladu, z neurčitého ‚ono se‘, a obecně ztrácí kontakt s příručním jsoucнем. Takto úzkost vrhá pobyt do toho, oč mu skutečně jde, „...do jeho autentického ‚moci být ve světě““. „Toto ‚oč jí (úzkosti) jde‘ odemyká tudíž úzkost pobyt *jako bytí možnosti*, jako bytí, kterým může být pobyt jedině ze sebe sama, izolovaný ve své jednotlivosti.“ Úzkost vyjevuje pobyt jako bytí možnosti, to znamená, že jej staví před svobodnou možnost volit, volit útěk či autentické bytí. „Úzkost přivádí pobyt před jeho *svobodu k...* autenticitě jeho bytí jako před možnost, již vždy již jest.“²⁰

A jaký má toto bytí pobytu ‚jako bytí možnosti‘ význam“? Proč upozorňuje Heidegger právě na tento modus bytí pobytu? Vraťme se zpět k úzkosti a jejímu významu pro Heideggerovu analýzu. Na straně 222 hovoří o tom ‚oč jí (úzkosti) jde“, tedy o jejím významu. Nejprve tvrdí že úzkost odemyká pobyt jako ‚bytí v možnosti“ a dále říká, že „To, oč úzkosti jde, odhaluje se jako to, z čeho je jí úzko: ‚bytí ve světě““. Tedy, úzkost odemyká pobyt jako ‚bytí v možnosti“ a zároveň jí jde o ‚bytí ve světě‘. Nyní můžeme naši otázku upřesnit. Jaký je tedy vztah mezi pobyttem jako ‚bytí v možnosti“ a ‚bytím ve světě‘ jako takovým? Úzkosti ‚jde o“ obojí. Přesněji odpovědět nám může následující citát. „Úzkost osamocuje pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚bytí ve

¹⁹ Tamtéž, 222

²⁰ Tamtéž, 222

světě‘, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností“²¹ ‚Bytí ve světě‘ se rozvrhuje do svých možností. A možnost možností, nikoliv všechny možnosti dohromady jako suma, ale možnost možností – pobyt jako bytí možnosti – je totožné s ‚bytím ve světě‘ jako takovým. Tato možnost možností – pobyt jako bytí možnosti – se otevírá v úzkosti. Takto se Heidegger skrze úzkost, jenž otvírá pobyt jako bytí možnosti, dostává k ‚bytí ve světě‘ – bytostné struktuře bytí pobytu.

Zjišťujeme, že úzkost odemyká pobyt jako „bytí v možnosti“, které je totožné s ‚bytím ve světě‘. Takto se Heidegger dostává k bytostné struktuře – ‚bytí ve světě‘ – která je základem pro bytostná určení pobytu.²²

Úzkost jako modus bytí ve světě

Bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘ úzkost odemyká ještě jiným způsobem. Na začátku této kapitoly jsme hovořili o upadání pobytu. Toto upadání je charakterizováno útekem – útekem pobytu před sebou samým, před svou autenticitou, útekem „ pryč od pobytu“. ²³ A právě tento útek nám může ukázat to, před čím utíká. Pobyt vždy upadá do známé zabydlenosti neurčitého „ono se“. Právě v úzkosti, kdy se vztah ke všem jsoucňům hroučí a výklad neurčitého „ono se“ ztrácí svůj význam, dostává se pobyt do stavu „tísňivé nehostinnosti“.

‚Bytí ve světě‘ nemůžeme nikdy zahlédnout a ani se na ně dotazovat, jako na nějaké jsoucno. Není to nic, co by se vyskytovalo. ‚Bytí ve světě‘ však vždy jest v nějakém modu faktického bytí pobytu, tj. v nějakém rozpoložení, v tomto případě v rozpoložení „tísňivé nehostinnosti“ – rozpoložení úzkosti. A skrze úzkost jakožto modus struktury ‚bytí ve světě‘ se právě bytí ve světě odemyká. A úzkost je natolik významná, neboť osamocuje. Vytrhává pobyt z jeho vztahů k ostatním jsoucňům i jinému pobytu a ukazuje konstitutivní momenty (které

²¹ Tamtéž, str. 222

²² Tamtéž, str. 73

²³ Tamtéž, str. 218

patří k bytnosti každého rozpoložení) ,bytí ve světě‘ o to lépe, neboť nejsou překryty nitrosvětským jsoucnem.

V právě podané analýze tedy zjišťujeme tři momenty, v nichž úzkost odemyká ,bytí ve světě‘ jako takové. Zaprvé: Pobytu, který se nachází ve stavu úzkosti, se jako příčina této úzkosti otevírá nic. Toto nic je zakotveno ve světě, jenž bytostně náleží k bytí jakožto ,bytí ve světě‘. Říkáme-li tedy pak, že to, co způsobuje úzkost je nic, říkáme zároveň, že úzkost vyvolává ,bytí ve světě samo‘. Zadruhé: Úzkost probouzí ze zabydleného neautentického „ono se“ a staví pobyt před svobodnou volbu, volit autentickou nebo neautentickou existenci. Tato možnost svobodné volby mu ukazuje jeho bytí jakožto bytí možnosti a toto bytí možnosti je modem, je rozvrženým ,bytí ve světě‘. Zatřetí: K ,Bytí ve světě‘ nelze přistupovat jako k nějakému jsoucnu. Ono „jest“ pouze v určitých modech bytí pobytu. Jedním z těchto modů je „rozpoložení“ a zcela význačným rozpoložením je úzkost.

Důkaz v kruhu? Aneb od pobytu k pobytu

Heidegger vychází z analýzy bytí pobytu (pobyt jako bytí možnosti, pobyt nacházející se v modu tísnivé nehostinnosti), aby tak vytvořil „...fenomenální půdu pro zodpovězení vůdčí otázky po bytí celosti strukturního celku pobytu.“²⁴ Pobyt tedy v rozpoložení úzkosti odemyká ,bytí ve světě‘ – bytostnou strukturu bytí pobytu – aby (Heidegger) toto „odemykání“ využil k přípravě fundamentální analýze pobytu. Není to paradoxní? Heidegger analyzuje bytí pobytu (například v modu úzkosti), aby na základě této analýzy teprve připravil půdu pro analýzu bytí pobytu. Například, bytí pobytu v rozpoložení úzkosti odemyká ,bytí ve světě‘, aby toto ,bytí ve světě‘ bylo využito při analýze bytí pobytu.

²⁴ Tamtéž, str. 225

3 Zásadní témata, která se otevírají v úzkosti

V druhé kapitole jsme se věnovali co nejdetailnějšímu popisu pojmu úzkosti, tak jak ji pojmají Sören Kierkegaard a Martin Heidegger. Na závěr za každým z obou popisů jsme se pokusili o stručný rozbor některých momentů a případně připojili několik otázek nebo kritických poznámek. V této kapitole budeme pokračovat v podobném duchu. Cílem druhé kapitoly bylo pouze podat popis pojetí úzkosti u obou filosofů s vyzdvižením několika klíčových momentů. Záměrem této kapitoly je se zaměřit na to, v čem jsou jednotlivé přístupy odlišné, jakou další problematiku jednotlivá pojetí otevírají. A jak je tato problematika případně řešena, s přihlédnutím k jejímu specifickému otevření, otevření skrze úzkost. Tedy, do našeho zorného pole se pokusíme dostat: V čem je pojetí úzkosti u obou filosofů odlišné? Jaké mají odlišná pojetí konsekvence? Jak různorodou problematiku skrze úzkost otevírají? A jak ono specifické otevření problematiky ovlivní pojetí dané problematiky?

3.1 Heideggerova otázka – otázka po bytí

V celých dějinách filosofie se filosofové snažili najít nějakou univerzální substanci. Zkoumali bytí určitým způsobem. Skrze jsoucna se snažili najít určitou univerzální substanci, která měla být charakteristická pro všechna existující jsoucna. Ve třetí kapitole své knihy „Bytí a čas“ Heidegger kritizuje takovýto postup. Snaží se ukázat jeho omezené možnosti. Touto kritikou se zároveň snaží vymezit svůj odlišný přístup, který hodlá při dotazování se na bytí aplikovat. Zastavme se tedy na okamžik u Heideggerovy kritiky tradiční ontologie (a novověké zvláště). Tuto svou kritiku demonstruje na analýze Descartesova přístupu k ontologické problematice.

Descartesova analýza světa

Descartesova práce je významná především z jednoho důvodu. Descartes navazující na středověkou ontologii pokládá základy ontologie novověké. To on stojí na počátku subjekt objektového pojetí světa. Takového pojetí, které se význačným způsobem zaměřuje na jsoučna, která je možné pozorovat, měřit a tato pozorování a měření verifikovat. Toto pojetí je charakteristické dvěma tezemi: „clare et distincte“ a „more geometrico“. První z tezí bychom mohli přeložit jako „jasné a přesné“ a druhou jako „měřitelné“. Novověké pojetí, jenž konec konců stojí v základech naší novověké vědy, co je jasné, zřejmé, na co si můžeme, ať už přímo nebo zprostředkovaně pomocí různých přístrojů takřikajíc sáhnout, a měřit to. Heidegger chce popsat toto pojetí „světa“, aby se proti němu mohl kriticky vymezit a ukázat své vlastní.

A proč právě pojetí „světa“? Neboť svět je fundován v ‚bytí ve světě‘, jenž je základní ontologickou strukturou bytí pobytu.

Hovoří-li Descartes o bytí jsoučího, o jsoučnu, vidí dva různé druhy: *res cogitans* a *res extensa*.²⁵ Tyto dvě rozdílné složky nazývá substancemi, tedy hovoří o „substanci myslící“ a o „rozprostraněnosti“. Na základě tohoto rozdělení pak rozlišuje mezi člověkem, který je jednotou obojího, spojuje se v něm substance myslící i rozprostraněnost, a ostatními jsoučny, pro něž je charakteristická pouze rozprostraněnost.

Čím je tedy určeno bytí každého jsoučna, člověka nevyjímaje? Skrze substancí. Čím je tato substance určena? Jak ji lze poznat? Poznat ji lze skrze atributy. Co je tímto atributem? Atributem tělesné substance je to, co je pro každé jsoučno charakteristické. Descartes říká, že je to rozlehlost. Rozlehlost je to, co musí být před všemi ostatními atributy, to co dělá jsoučno jsoučím.

Nepostradatelnost tohoto atributu demonstruje v konfrontaci s ostatními atributy jako je hmotnost, barva či tvrdost. Tyto vlastnosti můžeme tělesu

²⁵ Descartes, R. *Principy filosofie*. Filosofia., Praha 1996. str. 87nn

odejmout, aniž bychom je připravili o jejich bytnost. Jenom jedna vlastnost neustále setrvává a charakterizuje tak „substancialitu této substance“ – rozlehlost.²⁶

Dosud jsme hovořili o dvou substancích – res cogitans a res extensa. Descartes ve svém výkladu světa však hovoří ještě o jedné. „Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než jsoucno, které jest tak, že k to mu aby bylo nepotřebuje žádného jiného jsoucna.“ Takovouto substancí, která nepotřebuje žádné jiné věci k tomu, aby byla je jedině Bůh.

Takto získáváme tři substance, dvě stvořené, konečné a jednu nestvořenou. Tím se ale otevírá zásadní problém. Co mají ony dvě substance společného, na jakém společném základě jsou určeny? Bůh jakožto substance pomáhá udržovat všechna stvořená jsoucna a zároveň je jakousi nejasnou spojnici mezi substancí „res extensa“ a substancí „res cogitans“. Descartes, tak jako scholastická filosofie zde stojí před zásadním problémem. Na jedné straně stojí před úkolem vysvětlit, na jakém bytostném základě stojí a jsou propojeny substance ve smyslu „res extensa“ a substance – Bůh a na druhé straně musí stát na pozoru před nebezpečím, že zabředne do pantheismu. Descartes nakonec nechává tuto otázku nedořešenou. A nejen to.

O substancí obecně Descartes říká, že nemůže být postižena jenom tím, že existuje. K substancí jako takové se můžeme dostat jenom skrze její atributy.

Jaké závěry nám tedy dosavadní zkoumání přineslo? Descartes pozoruje jsoucna a tak se snaží dostat k bytí těchto jsoucen. Činí to tak, že si klade otázku, co je pro všechna jsoucna společné a nachází odpověď. Je to rozprostraněnost. Tuto rozprostraněnost pak považuje za substancí. Tato substance je však vydávána za bytí i jsoucno zároveň. (Směšuje dva řády – ontologickou diferencí.) Je zde ale ještě substance další, nekonečná, nestvořená,

²⁶ Heidegger, M. Bytí a čas. Oikoymenh, Praha 2002. str. 117

a tou je bůh. Vztah mezi těmito substancemi však není, a dle Descartesa ani nemůže být, vyjasněn.

Závěry a východiska:

Otázka po bytí je tedy dle Descartesa dána dvojitým způsobem. Idea bytí jako substancialita, jenž je vymezena rozprostraněností. Tato rozprostraněnost navíc odolává jakékoliv změně, neustále setrvává.

Jak přistupujeme k takto pojatému bytí (bytí = neustálý výskyt, rozprostraněnost)²⁷, jak poznáváme tuto substanci? Jediným správným přístupem je ratio. Toto ratio, intelekt používá jako nástroj matematickou fyziku. „Ve vlastním smyslu *jest* to, co neustále setrvává. Něco takového poznává matematika. Co je skrze ni na jsoucnu přístupné, to tvoří jeho bytí. Z určité ideje bytí, která je skryta v pojmu substanciality, a z ideje poznání, jímž se jsoucno takto poznává, je „světu“ jeho bytí takříkajíc nadiktováno.“²⁸

(Heidegger zde de facto kritizuje tautologii novověké vědy. Ta předem určí, jakým poznatkům „dovolí“ se ukázat a potom je „vyhledává“ a demonstruje.)

Descartes nenechává před sebou vyvstat jsoucno „tak jak je“. Naopak se razantně vymezuje vůči smyslům. Ty nás velmi často klamou. Neříkají nám nic o jsoucnu v jeho bytí, pouze naznačují užitečnost a škodlivost jednotlivých předmětů. Jedná se zde o poněkud paradoxní subjektivitu. Takto založené subjekt objektové vidění světa nejprve jsoucnu něco nadiktuje – co na něm budeme zkoumat a jakým způsobem – a poté již člověk nehraje příliš významnou roli. Prodlévá-li pobyt „u“ jsoucna či nikoliv již není důležité, podstatnou se stává objektivní metoda.

Závěr – Descartesova analýza světa

²⁷ Tamtéž, str. 122

²⁸ Tamtéž, str. 122

Následné vynechání pobytu a zaměření se na objektivní jsoucna má za následek přeskočení „světa“, v němž pobyt a ostatní jsoucna (s nimiž je vždy již v určitém vztahu, tedy příruční jsoucna) jsou. S tímto přeskočením „světa“ zůstává neprozkoumána i základní ontologická struktura bytí pobytu, „bytí ve světě“.

Descartes při své ontologické analýze světa dopředu určuje podmínky a způsob, jakými bude bytí pozorovat a tím pádem, aniž si to možná uvědomuje, i to, co z něj (bytí) uvidíme. De facto dopředu určuje, co je bytí (neustálý výskyt, coby substance), kde jej budeme „hledat“ (skrze měřitelné jsoucno) a jak (pomocí ratia a matematické fyziky jakožto nástroje). A tím dopředu vymezuje výsledek hledání.

„Descartes zúžil otázku po světě a vyostřil ji na otázku po přírodní věci jako nitrosvětském jsoucnu, které je prvotně přístupné. Upevnil mínění, že domněle nejprísnejší ontické poznání nějakého jsoucna je také možným přístupem k primárnímu bytí jsoucna, jež je v takovém poznání odkryto.“²⁹

Heideggerův přístup k otázce bytí

Heidegger se rozhodl jít jinou cestou. Jeho analýza se nezakládá na žádných metafyzických nebo vědeckých předpokladech. Heidegger vychází z podrobného zkoumání našeho každodenního života. Začíná s analýzou jsoucen, s nimiž je člověk konfrontován ve svém každodenním životě.

Hned na začátku své práce Bytí a čas dělí jsoucna na dva základní druhy – příruční jsoucna a pobyt (Da-sein). První z nich jsou charakterizovány pouhým „výskytem“, zatímco druhý v pořadí zmíněný druh jsoucen, ve skutečnosti zároveň jsoucno jediné, je schopno se dotazovat na své vlastní bytí. A to je člověk. Jeho existence je charakterizována jeho bytím „tu“, a proto mu Heidegger dává jméno pobyt – Da-sein. V celé své následující analýze pak věnuje „příručním jsoucnům“ jen málo pozornosti. Naopak pobyt, který nazývá

²⁹ Tamtéž, str. 127

„exemplární jsoucno“³⁰, je pro něj podstatný, skrze něj se můžeme dostat k otázce bytí jako takového a příruční jsoucna hrají nějakou roli jen do té míry, pokud vystupují v určitém vztahu právě k pobytu.

Co je na „tomto“ „exemplárním jsoucnu“, tedy pobytu tak význačné? Jeho bytí se rozvrhuje do rozličných modů a rozpoložení skrze něž se můžeme, jak Heidegger doufá, dostat k základním ontologickým strukturám právě bytí pobytu, a tak i k prchavému „fenoménu“ bytí jako takovému. Tyto základní struktury jsou „charakteristické vlastnosti“, které jsou neodlučitelně spjaty s bytím pobytu. Pobyt je pobytem, stejně tak jako jakákoliv konkrétní věc je touto věcí, díky těmto „charakteristickým vlastnostem“. Skrze základní ontologické struktury bytí pobytu, a právě jen pobytu se snaží odemykat bytí jako takové.

„Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucno – totiž to, které se táže – v jeho bytí. Kladení této otázky je jakožto *modus bytí* jistého jsoucna samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím. Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako pobyt.“³¹

Dva druhy jsoucen – příruční jsoucna a pobyt – nejsou vzájemně spojena žádnou substancí. Pouze se vzájemně konfrontují ve svém „bytí ve světě“. A nejen to, jeho uvažování o světě jakožto celku je prosto univerzální substance, ať už by si ji představoval na vědecké či filosoficky spekulativní úrovni. Heidegger ani v Bohu nevidí jakýsi ideální svorník, který by prostupoval svět a svět těla a ducha držel pohromadě. Můžeme tak říci, že největší rozdíl mezi moderní ontologickou tradicí a ontologickým konceptem, který formuloval Heidegger, spočívá v jedné věci: Heidegger odmítl představu univerzální

³⁰ Tamtéž, str. 7

³¹ Tamtéž, str. 7

substance. Bytí člověka není odvozeno od nějaké *substantia*, nýbrž je vymezeno, jako „bytí ve světě“. Toto ‚bytí ve světě‘ je aktivní proces, na který se nemůžeme zeptat jako na nějaké vyskytující se jsoučno. Můžeme se k němu dostat pouze skrze významné strukturní momenty.

Proto je analýza různých způsobů (modů) bytí tak důležitá. Neboť odhalují samotné bytí pobytu. Různé základní ontologické struktury bytí pobytu nám neukazují pouze cosi pro pobyt typického, ale poukazují na skutečné základy bytí pobytu.

Vztah úzkosti a otázky po bytí

Heideggerova analýza bytí je rozsáhlá a skládá se z mnoha různých kroků. Jaké v něm pak úzkost zaujímá místo? Vraťme se tedy nyní na okamžik na počátek a pokusme se zasadit pojem úzkosti do kontextu Heideggerova zkoumání. Autor se snaží načrtnout „přípravnou fundamentální analýzu pobytu“. V rámci této analýzy zkoumá ‚bytí ve světě‘ jako základní strukturu pobytu. K bytí ve světě patří mimo jiné základní rozpoložení úzkosti jako význačnou odemčenost pobytu. Odemčenost k čemu? Právě k ‚bytí ve světě‘. Podíváme-li se na věc z opačného úhlu pohledu, od jednotlivých kroků k obecnějším okruhům až po hlavní záměr Heideggerova zkoumání, bude to vypadat asi takto. „Nejprve“ podrobuje své analýze jednotlivé strukturní momenty bytí pobytu – v našem případě úzkost – které jsou součástí širší problematiky – ‚bytí ve světě‘ – které je jednou ze součástí bytí pobytu jako takového, od něhož Heidegger hodlá přejít k otázce po bytí jako takovém.

Zde bychom rádi navázali na již provedenou analýzu fenoménu úzkosti. Její hlavní momenty jsou:

Úzkost odemyká ‚bytí ve světě‘ jako takové. Zaprvé: Pobytu, který se nachází ve stavu úzkosti, se jako příčina této úzkosti otevírá nic. Toto nic je zakotveno ve světě, jenž bytostně náleží k bytí jakožto ‚bytí ve světě‘. Říkáme-li tedy pak, že to, co způsobuje úzkost je nic, říkáme zároveň, že úzkost

vyvolává ‚bytí ve světě samo‘. Zadruhé: Úzkost probouzí ze zabydleného neautentického ‚ono se‘ a staví pobyt před svobodnou volbu, volit autentickou nebo neautentickou existenci. Tato možnost svobodné volby mu ukazuje jeho bytí jakožto ‚bytí možnosti‘ a toto bytí možnosti je modem, je rozvrženým ‚bytí ve světě‘. Zatřetí: K ‚bytí ve světě‘ nelze přistupovat jako k nějakému jsoucnu. Ono ‚jest‘ pouze v určitých modech bytí pobytu. Jedním z těchto modů je ‚rozpoložení‘ a zcela význačným rozpoložením je úzkost.

Substanční a nesubstanční ontologie

Druhý a třetí výše popsaný moment Heideggrovy analýzy rozpoložení úzkosti souvisí především s přípravnou fundamentální analýzou pobytu, na jehož základě bude teprve možné položit otázku po bytí. První z uvedených momentů, v němž se ukazuje že příčinnou úzkosti je ‚nic‘ má patrně největší význam pro položení a zodpovězení otázky po bytí, o které se Heidegger později pokusí.

Nic II.

V úzkosti je člověk konfrontován s ‚ničím‘. (viz. dva odstavce zpět.) Vystává logická otázka. Co je to ‚nic‘? Heidegger tvrdí, že takováto formulace otázky již předpokládá určitou odpověď. Ptáme-li se na jsoucnu, můžeme říci ‚co je to‘, avšak máme-li se dotazovat na ‚nic‘, takovouto otázku použít nemůžeme. ‚Nic‘ není jsoucnu. Otázka musí být přeformulována. ‚Of what concern is this nothingness?‘³² ‚Nic‘ je více než vyjádření pouhé negace. ‚Nic‘ nemůžeme odhalit prostým racionálním uvažováním. Pouze v úzkosti je můžeme prožít a poznat.

Podle Heideggera, je ‚nic‘ základní ontologickou strukturou bytí pobytu, a nejen to, v jednom místě dokonce de facto klade mezi ‚nic‘ a ‚bytí ve světě‘

³² Schrag, O. Calvin. *Existence and Freedom*. Northwestern University Press 1961. str. 72

rovnítka.³³ Tato základní ontologická struktura odkazuje k bytí jako takovému. V tomto okamžiku vyvstává jedna zásadní otázka. Jaký je vztah mezi bytím a „nic“? Ztotožňuje Heidegger někde tyto dva výrazy? Tyto otázky se pokusíme zodpovědět později, nyní se ještě zastavme nad oním záhadným „nefenomémem“, k němuž autor při analýze úzkosti dospěl.

- „Nic“ není žádné jsoucno a ani to není nic jsoucího, není to nic určitého, konkrétního.
- „Nic“ zároveň není odděleno od jsoucího, naopak celek jsoucího je v „nic“.
- „Nic“ není negací nebo zničením jsoucího.

Od výše uvedených bodů, které v podstatě negativně vymezují ono „nic“, můžeme postoupit o krok dále a pokusit se pozitivně naznačit, čím je charakteristické „nic“.

- „Nic“ nelze určit, definovat.
- „Nic“ „...poukazuje na propadající se jsoucí v celku.“ V nic se nacházíme uprostřed jakéhosi prázdna, které je kvalitativně radikálně odlišné (a tím i poukazuje k) od všeho jsoucího.
- „„Nic“ nicuje. Umožňuje vidět jsoucí v jeho unikání.“³⁴ Nejedná se však o unikání jakožto zničení jsoucen, konec jejich specifické existence. Jedná se o unikání jakožto celkové ztráty vztahu pobytu k těmto jsoucnům.
- „„Nic“ činí zjevným.“³⁵ Jak již bylo výše řečeno. Nic je radikálně odlišné od jsoucího a na základě této naprosté odlišnosti činí ono jsoucí zjevným.

Substanční a nesubstanční ontologie II.

³³ Heidegger, M. *Co je metafyzika*. Oikoymenh, Praha 1993

³⁴ Janke, W. *Filosofie existence*. Mladá fronta, Praha 1994. str. 199

³⁵ Tamtéž, str. 199

V novověké, a nejen v novověké, filosofii bylo bytí všech věcí stejně tak jako i bytí člověka, nazíráno jako závislé na nějaké univerzální substanci. Avšak člověk si dokáže být vědom svého bytí jakožto „bytí v možnostech“ a k tomu není třeba žádné univerzální substance. Navíc kritika Descartesova ontologického určení světa nám ukázala, že substance, ač je jí přiřknut třeba i atribut dokonalosti a univerzality, je stále pojmána jako jsoucnost, jako jsoucí a otázku bytí jako takového tak dokonce přeskakuje. Heidegger tedy opouští tento přístup, předpoklad. Podle něj je bytí pobytu determinováno „bytím ve světě“, které je neustálým procesem.

Skrze úzkost se pobytu odemyká „bytí ve světě“, základní ontologická struktura bytí pobytu, a nejen to. Skrze úzkost se pobytu vyjevuje „nic“. Na základě podané analýzy vidíme, že nic úzce souvisí s „bytím ve světě“, a jelikož „bytí ve světě“ je základní ontologickou strukturou bytí pobytu, začíná se nám tak rýsovat úzký vztah mezi „nic“ a bytím. Heidegger o tomto vztahu píše v eseji, která se jmenuje „Věc“ (Das Ding)

„Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to co v žádném ohledu není ničím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje dokonce jako tajemství bytí sama.“³⁶

Souvislosti mezi bytím a „nic“ se také věnuje v práci „Co je metafyzika?“ Ale opět zde nemáme jasně řečeno, „toto „nic“ je bytí“. Tak, jak Heidegger předdeslal již na začátku své práce. Na bytí se nemůžeme zeptat „co je to“ a odpovědět si „bytí je...“, neboť bytí není žádné jsoucnost. Zcela odlišně se tedy Heidegger ptá ale především i odpovídá.

Co je na bytí a „nic“ stejné, či alespoň podobné?

- bytí i „nic“ nejsou nic jsoucího, není to žádné jsoucnost
- jsou nezachytitelné, nedefinovatelné
- bytí i „nic“ nejsou, ale bytují, tj., „jsou“, ale zcela jinak a jsou „aktivní“

³⁶ Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Oikoymen, Praha 1993

Nemůžeme říci „nic“ není, neboť „nic“ není nic jsoícího, tj., „Nic“ nespádá do kategorie jsoícen, není to jsoícno. Nemůžeme tedy říci „nic“ je“ a nebo „nic“ není“. Takto se můžeme vyjádřit o rozličných předmětech, které se vyskytují. Můžeme říci „Tato sklenice je.“ nebo „devítihlavý drak není“, avšak takovýto výrok nemůžeme pronést o „nic“. To samé platí o bytí. Nemůžeme říci „bytí je“ nebo „bytí není“, neboť bytí neexistuje, tj., nespádá do řádu existence. „Nic“ i bytí „jest“ zcela odlišným způsobem. Chce-li se tedy Heidegger vyjádřit o „nic“ stejně jako o „bytí“ činí tak zcela odlišným způsobem, přichází se zvláštními výroky „nic nicuje“, „bytí bytuje“.

Pokusíme-li se ve výše uvedeném zkoumání vztahu bytí a „nic“ postoupit ještě o krok dále, dostáváme se nevyhnutelně k závěru, že bytí = „nic“. V tomto případě by bytí člověka stejně tak jako ostatních jsoícen nebylo odvozeno od nějaké substantia. Bytí by naopak byl aktivní byt' neuchopitelný proces – bytující „nic“ – které samo jest neviditelné a neexistující, avšak díky čemuž vše vstupuje do zjevu a existuje. I když je dlužno dodat, že sám Heidegger závěr svého zkoumání nikdy takto explicitně nevyjádřil.

Několik poznámek k Heideggerově přístupu k otázce po bytí

Heidegger přichází hned na počátku zkoumání otázky po bytí s něčím novým, s ontologickou diferencí. Striktně rozlišuje mezi jsoícnem a bytím, mezi řádem ontickým a ontologickým. Snaží se tak pojímat jsoícno a bytí (bytí jsoícna) odděleně. Ale je to vůbec možné? Lze „oddělit“ jsoícno od jeho bytí a toto čisté, nahé bytí pak zkoumat? Z této pozice někteří myslitelé Heideggera kritizují. Vycházejí z faktu, že vždy je bytí nějakého jsoícna a toto bytí je beze jsoícna nemyslitelné.

K určitému vymezení Heideggerova přístupu k otázce po bytí nám dopomůže jeho analýza Descartesovy interpretace světa. Descartes defacto dopředu říká 1 co je bytí – bytí pojímá na základě ideje substanciality, plus vychází z předpokladu: bytí = neustálý výskyt - 2 kde se na něj bude dotazovat –

u neustále vyskytujícího se jsoucna - 3 Jak – pomocí intelektu, ratia, které používá matematickou fyziku jakožto nástroj. Podívejme se analogicky na Heideggerův postup.

Předznamenání postupu a výsledků zkoumání - Heidegger hned na počátku své analýzy rozlišuje mezi jsoucnem a bytím a toto rozlišení – ontologickou diferencí – si stanovuje jako výchozí bod. Nechme teď stanou rozmýšlení nad tím, zda-li je ontologická diference chybnou úvahou nebo dokonce pouhým výmyslem. Heidegger tvrdí, že na základě specifického pojetí bytí a přístupu k jeho zkoumání René Descartes jsoucnu jejich bytím v podstatě „diktuje“. Co je na základě tohoto pojetí a skrze metodu přístupné, to tvoří bytí jsoucna.³⁷ Není Heideggerův postup minimálně v jednom bodě podobný?

Chceme tím říci, že ono specifické rozdělení (na jsoucno a bytí) ještě před započítím jakéhokoliv zkoumání, jistým způsobem předznamenává postup při zkoumání bytí a i jeho budoucí výsledky. Neboť oddělíme-li hned na počátku jsoucno a bytí, jsoucnu přiřkneme hmotu, tvar, atd.³⁸ pak na bytí „nezbývá“ nebo spíše zbývá již jen „nic“.

Nálada - Heidegger přenechává přístup k bytí pouhé náladě. To samo o sobě není tak velký problém. Oč by měla být nálada pro zachycení otázky po bytí horší než ratio, intellectio? Právě naopak, u nálad a rozpoložení je mnohem jednodušší zkoumat bytí, neboť zde nehrozí to, že sklouzneme k pouhé materii, k jsoucnu a k jeho bytí důkladnému ale ontickému pozorování. Komplikace a značné nejasnosti pak ale nastávají, když se tyto nálady, naladění, rozpoložení pokusíme zachytit, fixovat a interpretovat. Nálada je velmi prchavý, těžko zachytitelný fenomén. Nálada, rozpoložení jsou velmi individuální, subjektivní, zvláště pak úzkost, neboť ona osamocuje. Jak ji pak fenomenologicky zkoumat a výsledky zkoumání zachytit, tak aby bylo možné je nejen využít k zodpovězení

³⁷ Heidegger, M. Bytí a čas. Oikoymenh, Praha 2002. str. 122

³⁸ Tamtéž, str. 29

otázky po bytí, ale i později ověřovat? Zde taktéž někteří Heideggerovy kritici hledají slabiny v jeho analýze

Nedokončenost

Heideggerova práce zabývající se otázkou bytí se vyznačuje neobyčejnou šíří a důkladností ale také nedokončeností. V práci *Bytí a čas*, na rozdíl od na počátku vytvořeného rozvrhu, chybí oddíl s názvem „Čas a bytí“. V pozdější tvorbě pak v různých pracích následují rozvedená některá témata z *Bytí a času* – otázka smrti, „nic“, řeč a jazyk, atd., nikde však nenajdeme jednoznačnou odpověď na otázku po bytí.

Závěr

Heideggerův přístup k ontologické problematice je nový. V tázání se po bytí rozlišuje mezi jsoucím a bytím. Jelikož bytí není nic jsoucího, je to „fenomén“ nedefinovatelný a přímo nezachytitelný, přibližuje se k němu oklikou přes jsoucna, mezi nimiž výsadní postavení hraje jedno jsoucno – pobyt. Na bytí pobytu pak zkoumá základní ontologické struktury, skrze něž se hodlá přiblížit bytí jako takovému. Jednou z těchto struktur je ‚bytí ve světě‘, jenž se otevírá v „rozpoložení“ a výsadním modem rozpoložení je úzkost. Takto se skrze úzkost dostáváme k ‚bytí ve světě‘ – základní ontologické struktuře - kterou je třeba vyjasnit, aby vůbec mohla být položena otázka po bytí.

V úzkosti se nám však otevírá i „nic“. „Nic“, jenž je vždy přítomné avšak nedefinovatelné, a jehož místo nemůžeme určit. Toto „nic“ Heidegger v náznacích ztotožňuje s bytím jako takovým. V pojetí „nic“ a bytí najdeme taktéž mnoho zásadních podobností. Nikde však Heidegger výslovně neříká: „nic“ = bytí.

3.2 Kierkegaard – hlavní otázka, otázka náboženská

Detailní analýze úzkosti se Kierkegaard věnuje ve svém díle „Pojem úzkosti“. Její hlavní momenty jsou:

Kierkegaard představuje své pojetí úzkosti na pozadí biblického mýtu Adamova pádu, to však neznamená, že by výsledky jeho zkoumání neplatily pro život pokolení přicházejících po Adamovi. Právě naopak. Na počátku se Adam nachází v ráji ve stavu nevinnosti, avšak vedle nevinnosti je tam ještě něco jiného – nic. Toto nic způsobuje úzkost. K úzkosti se pak ještě přidává Boží zákaz. Vědomí možnosti porušení tohoto zákazu, tj., vědomí volby, vyvolává v člověku vědomí jeho existence jakožto bytí možnosti, tedy vědomí svobody. Vědomí svobody je o to silnější, neboť porušení zákazu může mít své následky. Tedy je přítomno již nikoli jen nic, které vyvolává úzkost, ale i vědomí vlastní svobody, které úzkost ještě umocňuje. V tomto okamžiku člověk činí rozhodnutí, porušuje zákaz, aktualizuje svou svobodu a hřeší.

Skrze úzkost tedy člověk hřeší a hříšnost přichází na zem. S hříšností je ustanovena i sexualita, která v ráji, díky tomu že člověk žil ve stavu nevědomosti, neexistovala. S ustanovením sexuality se začíná i dějinnost, neboť bez sexuality nemůže být historie, historie lidského rodu.

Adam svým činem uvedl na zem hříšnost (nikoliv hřích nýbrž hříšnost), ustanovil ji. Vytvořil tak vůbec možnost hříchu pro veškerá možná následující pokolení. Každý člověk po Adamovi, dnešek nevyjímaje, je hříšný, avšak hřích páše každý individuálně tak jako Adam. Úzkost pak v životě každého člověka hraje stejnou roli jako kdysi pro Adama v ráji a člověk, který v úzkosti zhřeší, stává se „kvalitativním skokem“ vinným tak jako kdysi Adam. Nicméně je třeba opět zdůraznit, že Adam ustanovil pouze možnost hříchu, „...neboť, co platilo o Adamově nevinnosti, platí i o nevinnosti člověka přicházejícího po něm.“³⁹

³⁹ Kierkegaard, S. The Concept of Dread. Princenton University Press 1957. str. 55

Úzkost dle Sörena Kierkegaarda tedy neodemyká ‚bytí ve světě‘, základní ontologickou strukturu bytí pobytu, kterou je nutno ‚vyjasnit‘, abychom mohli položit otázku po bytí jako takovém, tak jak se snaží postupovat Heidegger. Pro Kierkegaarda má úzkost nanejvýše praktický dosah, skrze ni dochází k jeho pádu, k ustanovení hříšné existence na zemi, kteréžto hlavním smyslem se stane obnovit ztracený vztah s Bohem a dojít spásy.

4 Pojetí filosofie u Sörena Kierkegaarda a Martina Heideggera

4.1. Pojetí filosofie u S. Kierkegaarda

Podíváme-li se na práce Sörena Kierkegaarda, zjistíme, že se jedná o neobyčejně všestranného myslitele. Jeho práce zahrnují díla z oblasti teologie, katechetiky, beletrie, filosofie, etiky či psychologie. Kierkegaard byl především hluboce nábožensky založený člověk a skrze náboženství, v jeho případě křesťanství, vnímal nejen veškeré vědní obory, na jejichž půdě působil, ale i celý svůj život. Z tohoto úhlu pohledu se musíme dívat i na Kierkegaarda jakožto na filosofa.

Abychom tedy pochopili Kierkegaardovo filosofické dílo, musíme nejprve znát jeho přístup k náboženství ke křesťanství zvláště. „A lze-li nějak stručně shrnout celé mnohotvárné poselství Kierkegaardovo, tedy větou, že nejde o to *znát* křesťanství, ale *být* křesťan.“⁴⁰ Nemůžeme s jistotou říci, zda-li se mu to podařilo, neboť sám několikrát poznamenal, že sám sebe křesťanem nazývat ani nemůže. Podle něj bylo křesťanství příliš těžké. Ale ať už se křesťanem skutečně stal či nikoliv, veškerou svou energii a úsilí věnoval službě bohu, službě křesťanství. Jakou ona jeho služba měla podobu?

Kierkegaard dlouhé roky studoval teologii, z teologie konec konců také promoval a získal své oficiální vzdělání. K filosofii se dostal až později, a to právě přes teologii. V Kodani, kde Kierkegaard žil a studoval, vládl toho času v oboru teologie hegelianismus. Směr, či filosofie, která dle jeho názoru odváděla křesťany od autenticity a obírala křesťanství o své autentické jádro. Hegelianismus se svým konceptem zprostředkování – mediace - dle SK mířil přímo na to hlavní, na autentickou křesťanskou víru jako takovou. Jakým způsobem?

⁴⁰ Gilson, E. H.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha 1997. str. 165

Hegelův přístup spočíval mimo jiné na jedné zásadní myšlence, a to že existuje systém spekulativního poznání, na jehož základě můžeme poznat a pochopit křesťanství. Nechme teď stranou, zda-li je to možné a zamysleme se nad tím, co znamená toto „poznat“. Poznávat můžeme subjektivně a objektivně, druhý typ poznání začal v průběhu novověku nabírat stále více na síle až se postupně stal zcela dominantním. Proč? Důvod je prostý, typ objektivního poznání podává jasné, přesné a logicky do sebe zapadající poznatky.

Objektivní poznání od poznávajícího nevyžaduje nějaké zvláštní osobní nasazení. Tím nechceme říci, že by získat poznatky z kvantové fyziky bylo nějak snadné. Právě naopak. Smyslem výše uvedeného tvrzení je, že objektivní poznatky z oboru fyziky, biologie nebo chemie nějakým zásadním způsobem neovlivní mou víru, můj život. Objektivní poznatek si člověk prostě osvojí, jednoduše jej přijme. Může jej ověřovat, zpochybňovat, ale jak jej jednou získá, není třeba mu již dále věnovat nějakou zvláštní pozornost. Vzorec pro obsah kruhu nebo Pythagorovu větu, již nemusím znovu objevovat a řešit. Jejich pravdivost mohu mít a využívat.

Pokusme se objektivní způsob poznávání aplikovat na filosofii. Představme si. Že filosofie se dá poznat, naučit se výše získané poznatky pak vlastnit, a tak se stát znalcem filosofie, vědět „o čem to je“, od Thalety po Schellinga. Ale postupme ještě o krok dále. Z tohoto úhlu pohledu by se křesťan stal křesťanem tak, že by toto náboženství prostě poznal, „naučil“ se mu a to by bylo vše. Soubor poznatků by se pak snad ještě tak akorát utřídil do určitého systému a pochopení a naučení se tohoto systému by pak stačilo k tomu státi se křesťanem. Právě toto Kierkegaard na Hegelově filosofii tak kritizoval. Dle jeho názoru při takovémto přístupu křesťanství již přestává býti křesťanstvím.

Subjektivní poznání je naproti tomu jiné. Subjektivní poznání vyžaduje mnohem více osobní angažovanosti. Při tomto způsobu poznání dává člověk sebe takříkajíc v sázku. Cílem tohoto druhu poznání není osvojitelný soubor

poznatků ale cesta životem. Spojí-li se takovýto druh poznání a filosofie, pak člověk nezná filosofii, ale je filosofem a je-li pak v sázce křesťanství, tak v tomto náboženství nemusí rozumět, mnohé určitě neumí vysvětlit, ale je křesťanem.

Křesťanství je takový způsob subjektivního poznání. Způsob jak spočítat obsah čtverců nad odvěsnami pravoúhlého trojúhelníku za nás může najít Pythagoras, ale cestu víry nebo smíření za nás nikdo neprojde. Klíč k řešení tohoto problému musíme najít sami. To je v posledku pouze a pouze naše osobní záležitost.

Existence a filosofie

Sören Kierkegaard je právem nazýván otcem existenciální filosofie. Proč? Odpověď opět hledejme u Hegela.

Jeho filosofický systém eliminoval existenci. Jak? Hegelův logický systém jakýkoliv pohyb vysvětloval tak, že se odbývá v triádách, v nichž proti sobě stojí teze a antiteze, které jsou posléze „zrušeny“ a završeny (Aufhebung) v syntezí. Takto byl Hegel schopen vysvětlit dějinný vývoj, vývoj křesťanství a morálky. Veškeré konflikty, kontradikce se však odbývají pouze v oblasti teoretické abstrakce. V rámci Hegelova systému nikdo opravdu volit nemusel. Člověk není postaven před nějaký zásadní konflikt, který aby překonal, tak musí volit, rozhodovat se a ovlivňovat tak svůj život, svou existenci. Vývoj v Hegelově pojetí se postupuje kupředu jaksi automaticky, zvláštním samopohybem. Člověk, individuum, subjekt tam vůbec není postaven před nějakou zásadní existenciální volbu. Avšak právě v těchto rozhodnutích, volbách mezi možnostmi se odvíjí lidská existence.

Stejně tak křesťanství se neodbývá kdesi „v oblacích“, v abstraktních pohybech spekulativního rozumu. Křesťanství stejně tak jako celý život člověka se utváří skrze své volby, skrze rozhodnutí – jen vzpomeňme příběh Adamova

pádu. Tyto volby se odvíjejí zde na zemi, v každodenním životě, neoddělitelně spjaty s existencí. Radikálně omezit nebo dokonce eliminovat existenci znamená zcela se s křesťanstvím míjet. Fakt, že se spousty bližních, s nimiž se denně potkával a kteří se považovali za křesťany, se s křesťanstvím ve skutečnosti takto zcela míjeli Kierkegaardovi neobyčejně iritoval. Zvláště pak, když drtivá většina z nich o své situaci ani nevěděla.

Filosofie tedy Kierkegaardovi byla polem, na němž se snažil vyrovnat s Hegelovým spekulativním systémem který se vloudil do křesťanství. Ať už Hegelovými vlastními zbraněmi – zcela logicky – nebo jakkoli jinak se snažil tento nežádoucí prvek vyvrátit a ukázat jej jako s křesťanstvím zcela neslučitelný.

Výše jsme si ukázali, že filosofie byla Kierkegaardovi nikoliv cílem ale prostředkem, byla mu pouhým nástrojem v boji s Hegelem a pomůckou, když chtěl ukázat lidskou existenci jakožto existenci před Bohem. Jaká však byla sama o sobě? Co pro Kierkegaardovu filosofii (existuje-li vůbec něco takového) bylo charakteristické?

Nesnažme se teď koncipovat otázku typu „Filosofie je...“, ale pokusme se prozatím najít pár bodů, které jsou pro ni charakteristické:

- filosofie se zabývá především existencí, a to existencí člověka
- tento člověk má v Kierkegaardově filosofii vždy svůj protipól – Boha. Nikdy není pojímán odděleně od Něj.
- Jedná se o filosofii praktickou, s účinkem v praxi. Zabývá-li se problémy existence člověka, nejde jí jen o jejich analýzu, zkoumání a poznání, nejde jí o moudrost jako takovou, ta je pouze prostředkem k tomu, aby se člověk probudil, uvědomil si svou neblahou situaci, v níž se on sám jako jedinec i křesťanstvo jakožto celek nachází a začal jednat.
- Kierkegaardova filosofie nedává žádný přesný návod jak žít. Na konci svého filosofování nestanovuje žádný filosofický kodex. Nicméně vše se

soustřeďuje do jediné hlavní myšlenky. Mohli bychom zde najít paralelu s jedním výrokiem svatého Augustina. Sv. Augustin říká, „Miluj a pak si dělej, co chceš.“, postoj Sörena Kierkegaarda bychom mohli vyjádřit slovy, „Věř a pak si dělej, co chceš.“ Kierkegaard rozhodně neradí, jak upadlý svět napravit, tak jak se o to snažil například Platón. Dobře si uvědomuje, že ani nemůže, to je práce pro někoho jiného, kdo přijde na konci věků.

- Filosofie si je vědoma svých omezených možností. Ví, že tajemství lidské existence může pomoci projasnit, ale nikdy na ně nemůže dát úplnou a definitivní odpověď.

SK vynaložil obrovské myšlenkové úsilí, aby mnohé „bludy“ vloudivší se do křesťanství vyvrátil, aby mnohé části křesťanství vysvětlil nebo alespoň přiblížil, aby na konci své tvorby skončil bez jasného konceptu či světonázoru. k názoru „vím, že nic nevím“. Kruh se tak uzavřel. Svou první větší práci napsal o Sokratovi, aby svou filosofickou cestu završil právě sokratovským „vím, že nic nevím“. Aby všechno své vědění zpochybnil, opustil, aby je využil pouze jako cestu, na jejímž konci nejsou odpovědi ale ani otázky.

4.2 Pojetí filosofie u M. Heideggera

Jaké je Heideggerovo pojetí filosofie, co si pod tímto slovem představoval a co od ní očekával? Tyto otázky si pokusíme projasnit tak, že se blíže podíváme na jednu z jeho prací, v níž se zabývá právě koncem filosofie. Aby však mohl říci, jak a kdy filosofie skončí, přestane existovat, zanikne, musí nejprve vymezit, co si pod tímto pojmem představuje. Esej se příznačně jmenuje – „Konec filosofie a úkol myšlení.“

Konec filosofie a úkol myšlení

Od doby, kdy napsal *Bytí a čas*, prošlo Heideggerovo filosofické myšlení určitým vývojem. Přednostní a výhradní zaměření na ontologickou problematiku jakoby se vytratilo. Otázka po bytí však nezmizela docela, jen změnila svou podobu.

Hned na první stránce klade Heidegger dvě otázky, jenž hodlá zodpovědět. „1. Jak dalece je filosofie v současné době u konce? a „2. Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie?“ Hned v zápětí, v rámci odpovědi na první otázku, podává i stručné a poměrně přesné vymezení pojmu filosofie. „Filosofie je metafyzika. Metafyzika myslí jsoucno v celku – svět, člověka, boha – co se týče bytí, co se týče sounáležitosti jsoucna v bytí.“⁴¹ Co je toto bytí? Bytí je základem, který se ukazuje jako přítomnění. Základ zapřičiňuje, zakládá vše, co jest, čím jest a jak jest.

A jak je to s koncem filosofie? Nejprve je třeba říci, že Heidegger zde nemá na mysli takový konec, který by měl nějaké přesné „kde“ nebo „kdy“. Má na mysli specifické završení filosofie v současné epoše. A jakou podobu má toto završení? „Rozvinutí filosofie v samostatné, (...) vědy, je legitimním dovršením filosofie. Filosofie v současné epoše končí. Našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva.“⁴²

Zde Heidegger neobyčejně hlubokou, avšak zároveň velmi jednoduchou analýzu technického rázu současné civilizace. A nejenom to, zároveň se nám zde velmi dobře ukazuje „styl“ jeho filosofické práce. Obvykle na počátku předloží obecnou otázku, obecný problém. Poté jej rozvíjí, konkretizuje a dotkne se jeho jádra. V tomto okamžiku jako by vyjevil netušený problém (V eseji „Konec filosofie a úkol myšlení“ to je například krátký úsek o kybernetice) a především jeho nebezpečí. Avšak zároveň „netropí povyk“, nehrozí prsem, neříká, musíme dělat to či ono – například vrátit se ke starým dobrým mravům nebo najít mravy nové, lepší. Místo toho se opět vrátí k původně nastolenému

⁴¹ Heidegger, M. Konec filosofie a úkol myšlení. Oikoymenh, Praha 1993. str. 7

⁴² Tamtéž, str. 11

obecnému tématu, a by se na něj podíval opět z jiné stránky. Ale postupme dále.

Filosofie tedy, dle Heideggera, končí „rozpuštěna“ v jednotlivých vědních disciplínách, avšak zůstává zde ještě určitý „úkol myšlení“. Není třeba vést diskusi, zda-li tento úkol myšlení je jakousi filosofií po konci filosofie, nástupcem filosofie a nebo její náhražkou. To není podstatné. Podstatné je, že Heidegger, ať už úmyslně či nikoliv, na demonstraci „úkolů myšlení“ přibližuje, co je to filosofie.

K věcem samým

Někteří filosofové začali razit toto heslo – „k věcem samým“. Jedná se o nový přístup k věcem a problémům, kdy hlavní myšlenkou je nevnucovat rozdílným „věcem“ jednu obecnou metodu poznání. Právě naopak, všechny věci jsou odlišné a my bychom měli ke každé zvolit jí přiměřený přístup. Tento přístup nebo metoda by měla vycházet „z věci samé“.

Heidegger se v tomto duchu zaměřuje na „věc samu“ filosofie. Své bádání demonstruje na dvou význačných filosofech – G.W.F. Hegelovi a Edmundu Husserlovi a dochází k závěru, že věc filosofie „sama“ „...je bytí jsoucna, jeho přítomnění v podobě substanciality a subjektivity.“⁴³ Přesnější než subjektivita je říci „subjektivita vědomí“, neboť ve vědomí se vše odvíjí, ve vědomí se zrcadlí vše, co poznáváme i věc filosofie sama. Pak už jen zbývá vytvořit náležitou metodu, kterou bychom onu věc poznali. A Husserl s takovouto metodou opravdu přichází, je to transcendentální redukce. Její pomocí věc samu můžeme uchopit.

Husserl vytvoření této metody věnuje nemalé úsilí, takže se v podstatě stává hlavním předmětem jeho filosofického bádání. Když ještě zvážíme, že ona metoda vychází z věcí samých, docházíme k závěru, že právě metoda je „věcí samou“.⁴⁴

⁴³ Tamtéž, str. 17

⁴⁴ Tamtéž, str. 19

Na začátku Heidegger říká, že věci filosofie „samou“ je bytí jsoucna a nyní jsme dospěli k závěru, že věci filosofie „samou“ je metoda. Logicky nám tedy vyplývá: bytí = metoda. Heidegger tak přichází s překvapivým závěrem, že pro Husserla není problémem věc sama, ale „...její předvedení, jímž se sama stává přítomnou.“⁴⁵

Světlina a přítomnění

Heidegger ve výše zmíněném zkoumání dochází k několika závěrům. Snaží se odpovědět na otázku: „Co je věci (novověké) filosofie samou?“ Dochází k závěru, že je to bytí jsoucna. V jakém smyslu? Ve smyslu substanciality a subjektivity. Subjektivita souvisí především s přístupem (metodou) k zkoumání bytí, substancialita je pak výsledkem. Jak bychom se pak zeptali na věc filosofie „samou“ u Heideggera? První z odpovědí by byla určitě stejná. Je to bytí jsoucna. Ale jaká by byla odpověď na druhou otázku? V jakém smyslu je pro Martina Heideggera bytí jsoucna věci filosofie „samou“?

Podívejme se tedy na „odpověď“, neboť se v ní spojují obě zásadní témata, která sledujeme v průběhu celé práce. Heidegger ve snaze zodpovědět, v jeho případě však bude lepší říci naznačit, co je věci filosofie „samou“, opět z nového úhlu pohledu nahlíží ontologickou problematiku. Vychází z prosté otázky.

„Co ve volání „k věci samé“ zůstává nemyšleno?“ Heidegger se pokouší najít odpověď skrze ukazování se věci. Věc přichází k jevení a stává se tak přítomností. To se děje v určitém jasu. Tento jas však musí někde být, na určitém pozadí. Odpovědí je, že jas spočívá v otevřeném, volném poli. Toto pole pak nazývá „světlina“. S vědomím toho, že ptáme-li se „co je světlina“, ptáme se, diplomaticky řečeno, nepřesně, položme tuto otázku. Zaprvé: Světlina není světlo, ale umožňuje mu působit. Zadruhé: „... (filosofie) světliny bytí si

⁴⁵ Tamtéž, str. 21

nevšímá.“⁴⁶ Zatřetí: Ať už je to, co je přítomné, nebo není, tedy není zakoušeno, nemůže být jinak než ve volném poli světliny. První a třetí bod nám říkájí, že vše, co jest přichází do zjevu skrze světlinu, druhý bod v pořadí pak naznačuje jasnou souvislost mezi světlinou a bytím.

Na tento vztah dostáváme dvě možné odpovědi. Zaprvé: Bytí je otevřené pole – světlina; zadruhé: bytí zakládá otevřené pole světliny, v němž se vše jeví a my to pak můžeme odkrýt.

Vztah „člověk (pobyt) – okolí

Zastavme se nyní jen na okamžik u tohoto „odkrývání“, neboť ono s věcí filosofie samou může značně souviset. Je-li věc odkrývána, je odkrývána někým, vstupuje-li pak do zjevu, vstupuje do zjevu vždy pro někoho, pro pobyt. Husserl, jak bylo výše řečeno, se zaměřil na toto „vstupování do zjevu“ a snažil se pro ně vytvořit co nejdokonalejší metodu. Jak tento problém řešil Martin Heidegger? Jak pobyt (Da-sein) ovlivňuje toto „vstupování do zjevu? Nakolik a jak se pobyt podílí na vstupování věci samé do zjevu?

Dotykáme se zde problému vztahu člověk – okolí, subjekt – objekt, pobyt – okolí. Určitým způsobem jej řešil Descartes a po něm celé myšlení novověku – subjekt objektové vidění světa, jiným způsobem se věc snažil řešit Husserl. Heidegger vidí vztah člověk (pobyt) – okolí na základě ‚bytí ve světě‘. V tomto ‚bytí ve světě‘ se pobyt nachází v mnoha různých vztazích – k příručním jsoucňům, k ostatním lidem. V těchto vztazích pak můžeme nacházet strukturní momenty bytí pobytu.

Jaký je tedy vztah pobytu k jakémukoliv objektu? Jedná se o vztah „nevědecký“, lépe řečeno předvědecký. Heidegger nehovoří o vztahu subjektu k objektu, nástroji, který je vyroben ze dvou různých materiálů – dřeva a železa – tak, aby se dal používat k zatloukání. Heidegger hovoří o vztahu pobytu a kladiva, které je na polici. Vztah k okolí je tedy pojat jako vztah k jsoucňům,

⁴⁶ Tamtéž, str. 25

kteře jsou dány svou příručností, svým „místem“. A výskyt, či chybění toho či onoho příručního jsoucna nám vymezuje vztah „člověk – okolí“.

Tento bezpochyby prostý a zároveň originální přístup nám ale stále nic neříká o tom, „jak věci vstupují do zjevu“ a „jak je tedy poznávat“. Odkazuje-li totiž Heidegger k tomu, že by se filosofie měla zaměřit na „otázku světliny“, poukazuje tak ke vztahu, člověk – poznávaný fenomén (světlina). Pak se ale neodbytně vnučuje otázka nejen po tom, co je to světlina, ale i to jak ji poznat. Zdá se, že Heidegger se tímto momentem, procesem, přímo nezabýval nebo nedává o něm jednoznačnou odpověď. Neboť: Na jedné straně hovoří o „jevení“, které „vstupuje do přítomnosti“ v „otevřeném poli světliny“, na druhé straně zkoumá vztah mezi člověkem a rozličnými jsoucnými a fenomény, avšak nikde se přímo nezaměřuje na moment, kdy se „jevení“, „vstoupení do zjevu“ dostane do vztahu s člověkem (pobytem).

Heidegger již od prvního vydání své práce *Bytí a čas* neustále promýšlel otázku po bytí. Perspektiva a přístup se poněkud změnil, téma však zůstalo stejné. Později, dotýkal-li se Heidegger otázky bytí, přibýly v jeho pracích dva pojmy – přítomnění a světlina. „V ní (světlině) ale také spočívá možné jevení se, tj. možné přítomnění přítomnění samého.“ Co se míní tímto „přítomněním přítomnění“? Přítomnění je vlastně vstupováním do zjevu. Mohli bychom říci existence? Není jisté, zda-li Heidegger tyto dva pojmy ztotožnil, ale každopádně bychom mohli užít výrazů „vstupování do zjevu“, „ukazování se“. Toto má Heidegger na mysli, hovoří-li o přítomnění. Jak ale chápat výraz „přítomnění přítomnění“?

Přítomnění je proces, k jehož zachycení užíváme slovesa – přítomnit. Zamění-li se toto sloveso za zpodstatnělé sloveso – „přítomnění“ (stále se snažíme zachytit určitý děj), a před něj postavíme sloveso – „přítomnit“, vznikne nám tak slovní spojení – „přítomnění přítomnění“, které se snaží zachytit dění určitého dění. Tedy nikoliv, například přítomnění hrnku, ale

přítomnění přítomnění daného hrnku. Pomůžeme-li si pojmem existence, pak by to nebylo existence něčeho, ale existence existence. Heidegger se zde opět zaměřuje na bytí jsoucna a výhradní pozornost věnuje právě „bytí“.

Kde však toto přítomnění přítomní? Na pozadí světliny. Co nám Heidegger říká o této světlině? Pojímá ji, jakožto světlinu otevřeného pole, která skýtá možnost přítomnění přítomnění samého, jako „světlinu bytí“, atd. Pojem světlina je zde několikrát uveden souvislosti s bytím. To však již dříve Heidegger ztotožnil⁴⁷ (nebo téměř ztotožnil) s jiným pojmem – „nic“. Objevuje se nám zde tedy trojce pojmů, jejichž význam zůstává nevyjasněn – bytí, nic, světlina. Především zůstává nevyjasněn vztah mezi již dříve probíraným výrazem – „nic“ a novým pojmem – světlinou. Na základě dosavadního zkoumání se můžeme pokusit naznačit závěr. Martin Heidegger zprvu pojímal bytí jako takové jakožto „nic“, aby později toto „nic“ nahradil pojmem světliny. Je nutné dodat, že toto je pouze jeden z možných závěrů, který později ještě e podrobíme zkoumání.

Aletheia

Jak je však tuto světlinu možné nahlédnout? Jak sám Heidegger demonstroval, Hegel a Husserl se ve skutečnosti nedotazovali na bytí jako takové. Jejich hlavní zájmem byl akt, kterým věc vstupuje do zjevu, dává se přítomnou a k poznání tohoto aktu se pak Husserl snažil vypracovat co nejpřesnější a nejpřiměřenější metodu. Co v tomto smyslu říká Heidegger? U Heideggera nemůže být o metodě ani řeč. Pokusme se tedy alespoň naznačit jeho přístup. Zamyšlení se nad jeho specifickým přístupem bude také prospěšné z jiného důvodu, neboť je v úzké souvislosti s jeho pojetím filosofie jako takové.

Slovo aletheia pochází a řečtiny a v českém doslovném překladu znamená neskrytost. „Aletheia“ úzce souvisí s pojmem pravda. Aletheia je záporom odvozeným od slova léthé, který znamená skrývat se. Pravda z tohoto úhlu

⁴⁷ Heidegger, M. *Co je metafyzika?* Oikoymenh, Praha 1993

pohledu je neskrytostí. Pravda, je pak to, co se musí vynést z neskrytosti ven na světlo, podobně jak o tom hovoří Platónův mýtus o jeskyni. Zdá se, že pro Heideggera je toto slovo, aletheia – neskrytost, klíčem k přiblížení se pojmu světliny a odpovědí na úkol myšlení na konci filosofie.

Neskrytost je cesta, po níž myšlení postřehuje, že přítomnění jest přítomné. Světlina skýtá možnost cesty k přítomnění a jemu samému zaručuje, že může přítomnit. Tedy, neskrytost je cesta (k přítomnění) a světlina skýtá možnost (k přítomnění). Pokusme se na základě výše uvedeného naznačit, jaký mezi pojmy aletheia a světlina bude vztah.

1. Neskrytost je cesta (k přítomnění) vedoucí skrze světlinu, jakožto „základ“, „prostor“.
2. „Aletheia, ve smyslu světliny...“⁴⁸; „Aletheia jako světlina...“⁴⁹ Z výše uvedených citací, že pojmy aletheia a světlina lze ztotožnit. Můžeme tedy říci, že aletheia a světlina je totéž?

Co jest tedy onou světlinou? Pokusme se odpovědět paralelně ke dvěma výše uvedeným bodům.

Ad 1. Je to určitý základ, který umožňuje přítomnění přítomnit, stručně vyjádřeno: světlina = bytí. V tomto případě Heidegger pouze našel nový pojem, skrze který by bytí jako takové lépe přiblížil. Pojem, který by jiným způsobem (na rozdíl od „nic“) poukázal na bytí jako takové, a to prostřednictvím něčeho, co je pro ně charakteristické. Bytí jest světlinou, tj. čímsi, díky čemuž se vše ukazuje a zároveň samo není vidět. Neskrytost je pak v tomto případě jakýmsi způsobem, jak se k světlině – bytí přiblížit.

Ad 2. Bytí, stejně tak jako světlina, jest základem pro přítomnění, avšak není to to samé. Tyto dva pojmy nelze ztotožnit, světlina je „pole“ na němž nebo

⁴⁸ Tamtéž, str. 29

⁴⁹ Tamtéž, str. 31

skrze něž můžeme přítomněnání a možná i bytí zahlédnout. Je to volné pole, které se může stát neskrytostí.

Sám Heidegger nechává odpověď na tuto otázku otevřenou.

Jaké závěry tedy pro otázku po pojetí filosofie z eseje Konec metafyziky a úkol myšlení pro nás vyplývají? Filosofie je metafyzikou, která myslí jsoucno vcelku, co se týče sounáležitosti jsoucna v bytí. Tuto „sounáležitost jsoucna v bytí“ pojímali filosofové v dějinách různě, dle Heideggera, však v jejich zkoumáních zůstalo nedotázáno bytí jako takové. Heidegger se to pokusil demonstrovat na pojetí věci filosofie „samé“ u Hegela a Husserla. Dospěl k závěru, že věc filosofie sama v jejich pojetí je bytí ve smyslu substanciality a subjektivity. Poté se oba filosofové, ale především Husserl, snažili najít metodu, jak se nám bytí jsoucna dává.

Po provedení této analýzy se Heidegger sám snaží naznačit odpověď na otázku věci filosofie samé. Vychází od prosté otázky, co zůstalo v jejich přístupech nedotázáno. Jeto cosi, co není na první pohled vidět, ale co umožňuje všemu ostatnímu vstupovat od zjevu. Odpovídá, že je to otevřené volné pole, jenž teprve umožňuje veškeré jevení a ukazování se. Toto otevřené volné pole nazývá světlinou. Sám ovšem přesně neříká, co je touto světlinou a jaký je její vztah, k bytí jako takovému (tj.k hlavnímu tématu filosofie)

Úvahy o Heideggerově pojetí filosofie

Heidegger se nesnaží napravit svět. Nepodává žádné učení, nevytváří myšlenkový či filosofický systém, nepředkládá ideje k věření či následování. Je filosofem v prvém (sokratovském) smyslu. Nevede dialog tak jako Sokrates. Nechodí po ulicích a náměstích a neoslovuje významné osoby polis, státu a nesnaží se je probudit a probudit v nich zájem o myšlení a přemýšlení. Jeho dialog je poněkud jiný. Snaží se analyzovat různá témata. Jeho analýzy jsou

hluboké, neotřelé, snaží se jít pod povrch a skrze tyto práce se snažím přivést své čtenáře k „tomu“, přivést k filosofii. Jak?

Čteme-li jeho texty, zjistíme, že jsou pozoruhodně důkladné, že se snaží jít pod povrch. Ale jako by v nich přeci něco scházelo. Je to odpověď. Tedy máme na mysli odpověď v tom běžném slova smyslu, Kdy na otázku „co je to“ odpovíme „to je ta a ta věc“ a případně „slouží k tomu a tomu“. Je tedy odpověď zpřesnit. Heidegger nepodává takovou odpověď na kterou jsme zvyklí. Klade-li si na počátku textu otázku „co je filosofie“, „co je bytí“, tak na konci nebo kdekoliv jinde v textu nenajdeme odpověď typu „Filosofie je...“, „Bytí je...“. Heideggerovy odpovědi, pokud je vůbec můžeme nazvat odpověďmi, jsou velmi nejasné. Odpovědi, které Heidegger na filosofické otázky dává nepodávají jasné informace, natož pak fakta, která bychom mohli zkoumat, hodnotit nebo se naučit ke zkoušce. Heideggerovy texty jsou charakteristické otevřeným koncem. V tomto smyslu jsou v pravdě sokratovské.

Jaký je postup Heideggerovy filosofické práce? Nejprve uvede čtenáře do problematiky, kriticky zhodnotí filosofy, kteří se daným tématem dříve zabývali, nastíní zhruba své stanovisko nebo přesněji řečeno stanovisko odlišné od pojetí dřívějších myslitelů, učiní několik narážek na možná východiska a nakonec téma „nedořešené“.

Mnohé Heideggerovy práce, ačkoliv se zaobírají značně rozdílnými tématy, si jsou v určitém ohledu velmi podobné. V rámci jednotlivých textů se vždy věnuje určité látce. V práci „Básnický bydlí člověk“ se zaobírá „básněním“ a „bydlením“, přesněji řečeno „básnickým bydlením“, v eseji „Konec filosofie a úkol myšlení“ se zamýšlí nad filosofií na sklonku své existence a tím, čemu by se myšlení na tomto „sklonku“ mělo věnovat. Zaobírá se vždy určitým tématem, ne nějž nedává jednoznačnou odpověď, ale zároveň jako by chtěl říci i něco více, něco, co zůstává v textu explicitně nevyjádřeno. Podobné je to i s celkem (Toto je poměrně troufalé tvrzení, neboť asi nikdo nemůže říci, že četl všechny Heideggerovy práce) jeho textů. Jakoby všechny, ač s různými názvy a různými

náměty, směřovaly k jednomu a tomu samému. Jakoby neustále kroužil kolem jednoho ač nevysloveného tématu.

Heideggerovo filosofování je „nepraktické“ myšlení. Neříká nám nic konkrétního. Platón vytváří nauku o idejích, kdy nejvyšší ideou je idea dobra. Člověk pak má tuto ideu poznat a řídit se jí. Platón se dokonce snažil načrtnout způsob, kterým by se tato myšlenka dala aplikovat v praxi a to v podobě ideálního státu – politeia. Kierkegaard vynakládá nesmírné myšlenkové úsilí, ať už na poli filosofie, teologie, etiky nebo psychologie, aby se pokusil vyburcovat své bližní k autentickému křesťanskému životu. Karl Jaspers dospívá ke svému pojetí filosofické víry, jenž by opět měla být určitým vodítkem pro život. A takto bychom mohli pokračovat ještě velmi dlouho. Něco podobného však nemůžeme říci o Heideggerovi. Nepředkládá žádnou vizi, nedává žádný, byť pouze v hrubých rysech načrtnutý, návod k životu. Pouze otevírá cestu, o níž ani přímo neříká, že jest cestou, a o které nemůžeme s jistotou říci, kam vede.

Člověk se však nemůže vyhnout otázce. Má jeho myšlení, jeho filosofování nějaké praktické konsekvence? Následky, účinky, prospěch? Nebo jinak, proč číst Heideggera?

Jaké jsou tedy praktické konsekvence Heideggerova myšlení? K čemu je takovýto způsob filosofování „bez výsledků“? Jedním z poslání filosofie již od antiky je činit ze samozřejmých věcí nesamozřejmé, zpochybňovat stereotypy, stručně řečeno, klást stále nové otázky. Probouzet, probouzet lidi k myšlení a přemýšlení, ať už o otázkách společenských politických nebo filosofických. Toto probouzení má u Martina Heideggera formu navracení se k počátku, k první možnosti.⁵⁰

(Logicky se naskýtá otázka, co je tento počátek. Nebo přesněji, kde je tento počátek? Odpověď Můžeme mnohé – například v údivu. Martin Heidegger na tuto otázku nedává jednoznačnou odpověď. Ani nemůže, neboť tento počátek totiž nemá místo.)

⁵⁰ Heidegger, M. Konec filosofie a úkol myšlení. Oikoymenh, Praha 1993. str. 13

4.3 Sören Kierkegaard a Martin Heidegger – filosofové existence

Oba filosofové jsou často počítáni mezi existencialisty. Položme si tedy prostou otázku: Co vlastně říkají o existenci jako takové? Dá se říci, že Kierkegaard se k existenci obrací dvojitým způsobem. Nazveme je negativní a pozitivní. Zaprvé se snaží zpochybnit Hegelův metafyzický spekulativní a od existence odtržený systém. Kritizuje obecné objektivní znalosti, které by se daly mediovat a takto negativně vymezuje opak, který pak zastává. Nikoliv obecný metafyzický systém, ale opravdová křesťanská víra, nikoliv obecné rozumově osvojitelné poznatky, nýbrž niterný prožitek, který je cestou k subjektivní pravdě, pravdě „pro mne“.

Kierkegaard neanalyzuje existenci člověka tak, že by vybral její charakteristické prvky „za á, za bé, za cé“, neříká nic o existenci jako takové, neboť by se tak dostal do oblasti přílišné abstrakce a tím by opustil to oč mu jde nejprve – autentický život křesťana zde na zemi. Řeší témata, která se dotýkají vášní hluboce zakořeněných v existenci člověka.⁵¹ Aby se k těmto vášním dostal co nejbližší, vypomáhá si jinými vědními obory, například psychologií. Dá se říci, že Kierkegaard se nestal otcem existenciální filosofie proto, protože by chtěl na ni najít odpověď ale proto, protože náruživě řešil mnohé její „prvky“. Ve vztahu k existenciální filosofii, již se stal předchůdcem, se měl jako Sokrates k metafyzice. Sókratés se neustále dotazoval na obecné a tím neúmyslně připravil půdu metafyzice,⁵² Kierkegaard se zabíral niterným životem člověka před Bohem a tím se zaměřil na existenci jako takovou. Stejně tak jako Sokrates nechtěl založit disciplínu jménem metafyzika, tak i Kierkegaard nehodlal založit filosofii existence.

⁵¹ Fromm, E. *Anatomie lidské destruktivity*. Nakladatelství lidové noviny, Praha str. 228nn

⁵² Gottfried, M. *Úvod do všeobecné metafyziky*. Petr Rezek, Praha 1996. §1-§4

Heidegger nehledá ideu, pro kterou by mohl žít a zemřít. Na rozdíl od Kierkegaarda důkladně a systematicky (alespoň v první polovině své filosofické cesty) analyzuje existenci člověka. Jeho cílem však není vášnivý boj nežádoucími idejemi, které by ohrožovaly předmět jeho náboženského vyznání, jeho víry. Cílem Heideggerových zkoumání je získat podklad pro hlavní otázku, tj. otázku po bytí, nikoliv existence člověka. U Heideggera dochází k zvláštnímu paradoxu. Na jedné straně kritizuje novověkou metafyziku, že člověka staví téměř na stejnou úroveň jako výskytové jsoucno a vytrhává jej ze skutečných každodenních vztahů se svým okolím. Naopak on sám pro něj (pobyt) vyhrazuje výjimečnou pozici. To člověk je středem všeho, všech vztahů. Na druhé straně je však jeho analýza až „odlidštěná“. Hovoří-li o životě člověka, vidí jej v síti vztahů, hovoří-li o jeho pocitech jako jsou úzkost nebo strach, jako by zcela chyběl niterný prožitek těchto emocí. Naproti tomu Kierkegaard když vidí člověka, nejdůležitější je pro něj navenek vztah k Bohu a uvnitř právě niterný prožitek vztahu s Bohem.

Popisuje-li Heidegger úzkost nebo strach, obecně nastíní oč se jedná, dále zdůrazní několik podstatných bodů a nakonec tyto momenty uvede do souvislosti s hlavním tématem práce, např. že odemykají „bytí ve světě“, základní ontologickou strukturu. Jakoby existenci, „můj“ prožitek existence zcela přeskakoval. Popisuje-li Kierkegaard úzkost nebo zoufalství, nevidíme žádné podklady k analýze bytí nebo jiného fenoménu, zprostředkovává nám skutečný vnitřní prožitek úzkosti, „mé“ zoufalství k smrti. Obávám se, že kdyby měl Kierkegaard možnost číst Bytí a čas, určitě by Heideggera za svého nástupce na poli filosofie nepovažoval.

Rozdíl v ojetí obou filosofů můžeme vidět v jejich odlišném přístupu k fenoménu autenticity. Uvědomí-li si pobyt své bytí jakožto bytí možnosti, je postaven před volbu. Má možnost dále utíkat se do neurčitého „ono se“ anebo volit autentickou existenci. Avšak tato volba nemůže mít pro pobyt zas tak zásadní význam, neboť dle Heideggerova pojetí je autentické bytí pouhou

existenciální modifikací neurčitého „ono se“ jako bytostného existenciálu.⁵³ Možnost volby mezi autenticitou a neautenticitou pouze odkazuje k onomu bytostnému existenciálu, a to s tím účelem, abychom tematizovat ‚bytí ve‘ v rámci přípravné analýzy, která má připravit půdu k řešení ontologické problematiky. To vyvolává jednu zásadní otázku. Má vůbec volba autentického života pro člověka nějaký zásadní význam? Má smysl vést autentický život? Když ano, tak proč? Naproti tomu u Kierkegaarda má volba autenticity naprosto zásadní význam. Volí-li člověk autentickou existenci, volí ji autentický, opravdový křesťanský život, nastupuje tak cestu k nejdůležitějšímu úkolu, který v životě musí vykonat, cestu ke spáse.

Zde můžeme vidět, že ačkoliv oba počítání do stejné skupiny filosofů existence, byl jejich přístup právě k existenci velmi odlišný. Stejně tak bylo značně odlišné i jejich pojetí filosofie – pro jednoho byla nástrojem v boji s nežádoucími prvky vloudivšími se do křesťanství, cestou, která měla končit na hraně propasti, za níž bylo království víry, pro druhého byla cestou neustálého dotazování, cestou bez konce.

⁵³ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 2002. str. 160

Závěr

Úzkost je pro člověka velmi nepříjemný stav, je-li jí zrovna pohlcen, na druhou stranu je ale také neobyčejně zajímavým fenoménem. Úzkostí se zaobírá nejenom psychologie, ale také filosofie, a právě filosofický pohled, který pouze neanalyzuje příčiny, stav a léčbu úzkosti, ale spíše se snaží postřehnout to, k čemu úzkost jako taková odkazuje může být velmi poučný. U Sörena Kierkegaarda a Martina Heideggera je úzkost jakýmsi středobodem, „křižovatkou“, v níž se zcela specifickým způsobem otevírá mnoho filosofii řešených problémů. Od tohoto výchozího bodu – úzkosti – jsme se rozhodli sledovat některá témata, jímž se oba filosofové věnovali. Samozřejmě nebylo možné se věnovat se všem, to by si vyžadovalo práci mnohem většího rozsahu. Zaměřili jsme se jen na ta, která hrála ve filosofii obou myslitelů hlavní nebo nějak význačnou roli.

Prvním z témat úzce spojeným s úzkostí byla otázka bytí. Martin Heidegger ve svém zkoumání této problematiky přišel s čímsi novým – ontologickou diferencí, diferencí mezi jsoucnem a bytím. Nezachytitelný fenomén bytí se pak snažil postřehnout zkoumáním především jednoho jsoucná – člověka, pobytu. Snažil se jej zachytit a analyzovat ve význačných momentech jeho existence, které posléze nazýval základní ontologické struktury bytí pobytu. Zachycení těchto základních ontologických struktur mělo připravit půdu k položení zásadní otázky po bytí jako takovém. Úzkost je jedním z těchto momentů, kdy člověk (pobyt) zakouší své bytí jakožto bytí možnosti a setkává se s „nic“, které odemykají jeho ‚bytí ve světě‘, a tak otevírají i bytí jako takové.

Heideggerův postup je mnohdy kritizován již od počátku. Lze vůbec takto oddělit bytí od jsoucná? A pokud to uděláme jako Heidegger, co nám zbývá? Naprosto nepochopitelný, nemyslitelný „fenomén“. Člověk se musí ptát, zda-li si Heidegger svůj pojem bytí zcela nevymyslel. Jak filosofovat o něčem, co se

nedá dokázat a snad ani myslet?!? Na druhou stranu nelze popřít jedno – jsoucno jest, bytí jsoucna.

Právě v Heideggerově analýze úzkosti se skrývá budoucí odpověď na otázku po bytí. V paragrafu věnovaném úzkosti se poprvé setkáváme se zvláštním „fenomémem“ - „nic“, aby později Heidegger ono „nic“ dal do úzké souvislosti s bytím, a bez přílišné nadsázky můžeme říci, je i s bytím jako takovým ztotožnil.

Podíváme-li se však na problém ontologické diference z trochu odlišného úhlu pohledu, zjistíme že v rozlišení ontologické diference se skrývá předsudek, tj. dopředu učiněný soud (ať už vědomě či nevědomě, úmyslně či neúmyslně). Oddělíme-li jsoucno a bytí a jsoucnu přiřkneme všechny „hmotné“ charakteristiky jako je barva, tvar, rozprostraněnost, atd., tak na bytí jako takové zbývá pouze „nic“. Nejedná se pak o tautologii? Nediktujeme tak bytí již od počátku jeho podobu? Nechme odpovědi na tyto otázky prozatím otevřené, prozatím postačí, když se spokojíme s postřehem, že ontologickou diferencí již na počátku úzce vymezujeme prostor budoucí odpovědi. Je možné, že přijde někdo, kdo naznačí třetí cestu, vedle dvou již zmíněných pojetí – bytí = neustálý výskyt, bytí založené na ideji substanciality nebo bytí jakožto „nic“.

Jeho zkoumání otázky položené již v „Bytí a čas“ prošlo poměrně dlouhým vývojem. Otázku bytí promýšlel ze stále nových úhlů pohledu, aby se jejímu přímému zodpovězení čím dále více vzdaloval.

Naproti tomu Kierkegaard se otázkou bytí vlastně vůbec nezabýval. Heidegger se skrze ontickou analýzu existence snažil propracovat k ontologické problematice, zatímco Kierkegaard se v ontické analytice zastavil. Etienne Gilson k tomu říká, „V případě Wolffa a Hegela jsme měli ontologie bez existence, zatímco v případě Kierkegaardovy spekulace se zdá, že máme co činit

s existencí bez ontologie.“⁵⁴ Otázka po bytí pro něj byla příliš vzdálená, abstraktní. Je to zbytečný luxus, na v životě se musíme zaměřit na to hlavní, kterou můžeme získat teď a tady, a to nikoliv zkoumáním abstraktní otázky bytí, ale autentickou niternou vírou.

I v Kierkegaardově filosofii hrála úzkost významnou roli. Pojem úzkosti demonstruje na pozadí biblického mýtu Adamova pádu. Právě skrze úzkost, onu sympatickou antipatii a antipatickou sympatii, Adam zhřeší. V úzkosti si uvědomuje své bytí jakožto bytí možnosti, v úzkosti si uvědomuje svou svobodu, kterou posléze realizuje tím že překročí Boží zákaz a zhřeší, aby tak ustanovil hříšnost na světě. Kierkegaardova analýza úzkosti samozřejmě neplatí pouze pro Adama, on je exemplárním případem.

Tedy nikoliv zásadním momentem, skrze něž se odemyká bytí, úzkost je pro Kierkegaarda fenoménem, skrze který vstupuje hříšnost na svět. Svět, v němž člověk – křesťan hledá ztracený vztah s Bohem. Opět navázat toto spojení se táhne celými dějinami křesťanství a i pro Kierkegaarda je tím nejdůležitějším.

Tímto se pomalu dostáváme k otázce, pojetí filosofie u těchto filosofů. Kierkegaard se snažil ztracený vztah s Bohem navázat všemi možnými prostředky, sloužila mu k tomu i filosofie, avšak jakožto filosof se základní otázkou „co je bytí“ se příliš nezabýval. V tomto bodě můžeme spatřovat zásadní rozdíl mezi oběma filosofy. Analýza obecných filosofických otázek nebyla pro S. Kierkegaarda tím nejdůležitějším. Filosofie pro něj byla polem, kde bojoval proti rozličným fenoménům, které, dle jeho názoru, ohrožovaly křesťanství, zvláště pak proti Hegelovu systému. Cesta vedoucí skrze filosofii pro něj byla jen jednou z cest, které všechny končily (nebo alespoň měly končit)

⁵⁴ Gilson, E. H.: *Bytí a někteří filosofové*. Praha 1997. Str. 169

konfrontací s „absolutním paradoxem“. Proto, by Kierkegaard měl být spíše než filosofem nazýván náboženským myslitelem.

Na rozdíl od svého dánského předchůdce, který o filosofii jako takové téměř nic neříká, se Heidegger snažil filosofii vymezit, a nejen to, pokoušel se i najít její úkol do budoucnosti. Pokusme se v několika bodech shrnout, co sám Heidegger o filosofii říká. „Filosofie je metafyzika. Metafyzika myslí jsoucno vcelku (...) co se týče sounáležitosti jsoucna v bytí.“⁵⁵ Filosofie je tedy neustálým opakováním otázky po bytí.

Heidegger se ve svém filosofování neustále vymezuje vůči novověké tradici založené René Descartesem, oproti myšlení, které se dá charakterizovat tezemi „clare et distincte“ a „more geometrico“. Kriticky se ptá, „Vyčerpává se však zřejmost toho, co jest, v oblasti dokazatelného? Neuzavírá trvání na dokazatelném cestu k tomu, co jest?“⁵⁶ Sám však na své otázky nezná odpověď, „... ještě není rozhodnuto, jakým způsobem má být to, co nepotřebuje žádného důkazu zakoušeno, aby se stalo přístupno myšlení.“⁵⁷

Zde můžeme vidět pro Heideggerovu filosofickou práci cosi charakteristického – nedokončenost. Heidegger přivádí čtenáře k jádru problému, uvádí jej do filosofie a filosofování, ale nedává jasné odpovědi. Proč? Protože, „My všichni potřebujeme výchovu k myšlení ...“ , neboť „...probouzí připravenost člověka pro možnost, jejíž nárys zůstává temný a příchod nejistý.“⁵⁸ Výchova k myšlení probíhá pomocí otázek, to ony jsou „zbožností myšlení“.

Ale neznamenal by snaha najít u Heideggera jasné odpovědi, pojímat jeho výpovědi jakožto tvrzení a definice, de facto zcela se minout smyslem jeho výpovědí a smyslem jeho filosofie vůbec. Heidegger (zvláště pak v pozdějším období jeho filosofické práce) používá značně nejasný symbolický jazyk. Chtít

⁵⁵ Heidegger, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993. str. 7

⁵⁶ Tamtéž, str. 35

⁵⁷ Tamtéž, str. 35

⁵⁸ Tamtéž, str. 15

tento jazyk spoutat do tezí, které by obsahovaly Heideggerovy názory, například na bytí, básnictví, atd., abychom je pak mohli analyzovat a kriticky se proti nim vymezit by znamenalo přijít o to, k čemu jeho filosofování (nikoliv filosofie) odkazuje.

Tento sokratovský prvek je shodný pro přístup obou filosofů, otevřený konec a na poli filosofie mnoho nezodpovězených otázek. Kierkegaard vlastně ani nechtěl vědět, Heidegger by chtěl vědět, ale smiřuje se s tím, že to není možné.

Heideggerovi nesloužila filosofie k tomu, aby předložil určitou teorii existence, podle níž by se lidé měli chovat a napravit tak věci vezdejší. Žádnou takovou neměl a ani neznal. Stejně tak činí i Kierkegaard, akorát s tím rozdílem, že Heidegger stojí před možností „...jejíž nárys zůstává temný a příchod nejistý.“ a jen nějaký bůh nás může zachránit, zatímco na konci Kierkegaardovy filosofické cesty stojí konfrontace s absolutním paradoxem. A bude-li tato konfrontace úspěšná, pak i království nebeské.

Seznam použité literatury:

Bible. Ekumenický překlad. Praha 1998

Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc, Olomouc 2002

From, E. *Anatomie lidské destruktivity*. Nakladatelství lidové noviny, Praha 1997

Gilson, E. H. *Bytí a někteří filosofové*. Praha 1997

Gottfried, M. *Úvod do všeobecné metafyziky*. Petr Rezek, Praha 1996

Guignon, C. *The Existentialists*. New York 2004

Hegel, G.W.F. *Malá logika*. Svoboda, Praha 1992

Heidegger, M. *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 2002

Heidegger, M. *Co je metafyzika*. Oikoymenh, Praha

Heidegger, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993

Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh, Praha 1993

Heidegger, M. *Věc*. In *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh, Praha 1993

Janke, W. *Filosofie Existence*. Mladá Fronta, Praha 1994

Jaspers, K. *Filosofická víra*. Oikoymenh, Praha 1994

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

Kierkegaard, S. *Současnost*. Votobia, Olomouc 1996

Kierkegaard, S. *The Concept of Dread*. Princenton University Press 1957

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

Kierkegaard, S. *Okamžik*. Kalich, Praha 2005

Kierkegaard, S. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Kalich, Praha 1989

Patočka, J. *Péče o duši*. Oikoymenh, Praha 1996

Perkins, L. Robert. *The Concept of Anxiety*. Georgia: Marcer University Press 1985

Platón. *Gorgias*. Oikoymenh, Praha 1992

Platón. *Ústava*. Oikoymenh, Praha 1996

Rohde, P.P. *Kierkegaard*. Votobia, Olomouc 1995

Schrag, O. Calvin. *Existence and Freedom*. Northwestern University Press 1961

Störiř, J. *Malé dějiny filosofie*. Karmelitánské nakladatelství,

Kostelní Vydří 2000

Šestov, Lev. *Kierkegaard a existenciální filosofie*. Oikoymenh, Praha 1997

Šmajš, J.-Krob, J. *Úvod do ontologie*. Brno 1991

Wastphal, Merold and Mmatustik, Martin. *Kierkegaard in Post/modernity*.

Bloomington and Indianapolis: Indiana university Press 1995

