K dnešnímu významu Kierkegaardovy filosofie a ke Kierkegaardovu filosofickému pojetí jedinečného lidského bytí (i jeho časovosti).

Vladimír Kyprý.

1. K dnešnímu významu Kierkegaardovy filosofie.

Kierkegaardova filosofie vždy byla významná (byť popř. i neznámá) a i dnes je významná jako antropologická filosofie (antropologická ontologie) *jedinečného* lidského bytí a smyslu *jedinečného* lidského bytí, jako tažení za jedinečností lidského bytí a za jedinečným smyslem lidského bytí, tzn. jako (v silném smyslu) zakladatelská podoba *existenciální* antropologické filosofie (antropologické ontologie), jež otázku po člověku neklade v podobě *Co je esence člověka?*, kladouc otázku po člověku v podobě *Kdo je člověk jako existence?*[1]

Kierkegaardova filosofie vždy byla významná (byť popř. i neznámá) a i dnes je významná jako antropologická filosofie (antropologická ontologie) jedinečného lidského bytí *ve vztahu k Bohu* a smyslu jedinečného lidského bytí *ve vztahu k Bohu*, jako tažení za jedinečností lidského bytí *ve vztahu k Bohu* a za jedinečným smyslem lidského bytí *ve vztahu k Bohu*, tzn. jako (v silném smyslu) zakladatelská podoba *nábožensko*-existenciální antropologické filosofie (antropologické ontologie), jež (náboženskou) otázku po člověku neklade v podobě *Co je esence člověka (ve vztahu k Bohu)?*, kladouc otázku po člověku v podobě *Kdo je člověk jako existence ve vztahu k Bohu?*[2]

A Kierkegaardova filosofie vždy byla významná (byť popř. i neznámá)[3] a i dnes je významná jako antropologická filosofie (antropologická ontologie) jedinečného lidského bytí (ve vztahu k Bohu) a smyslu jedinečného lidského bytí (ve vztahu k Bohu), jež je *kritická vůči anti-duchu (moderní) doby*, jako tažení za jedinečností lidského bytí (ve vztahu k Bohu) a za jedinečným smyslem lidského bytí (ve vztahu k Bohu), jež je *kritickým taženim proti anti-duchu (moderní) doby*, tzn. jako (v silném smyslu) zakladatelská podoba nábožensko-existenciální antropologické filosofie (antropologické ontologie), jež je *kritická vůči anti-duchu (moderní) doby* a jež anti-ducha (moderní) doby určuje v základních fenoménech i v bytném (anti-bytném) základu těch fenoménů.

1 Srov. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie), II.2.1.1., zvl. pozn. 1, 2. (VŠE Praha 1994.)

2 Srov. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie), II.2.1.1., zvl. pozn. 3. (VŠE Praha 1994.)

3 Dříve (už před 1. světovou válkou) byla známá a vlivná u literárních umělců a literárně uměleckých kritiků, např. Šaldy. (Srov. Šalda: Buďto – anebo; in: Časové a nadčasové.) Šalda v „Buďto – anebo“ postihl konkrétně obsažný význam Kierkegaardova díla pro moderní dobu z hlediska nábožensko-lidského: postihl, *co* z konkrétního obsahu Kierkegaardova díla je z hlediska nábožensko-lidského pro moderní dobu významné, a *proč*.

Tak Kierkegaardova filosofie vždy byla významná (byť popř. i neznámá)[4] a je významná i *dnes* jako (v silném smyslu) zakladatelská podoba (náboženské) existenciální antropologické filosofie (antropologické ontologie), jež je *kritická vůči anti-duchu ((post)moderní) doby* a jež anti-ducha ((post)moderní doby určuje v základních fenoménech i v bytném (anti-bytném) základu těch fenoménů: vždyť bez antropologické filosofie (antropologické ontologie) jedinečného lidského bytí (ve vztahu k Bohu i bez vztahu k Bohu) a smyslu jedinečného lidského bytí (ve vztahu k Bohu či bez vztahu k Bohu), jež je *kritická vůči anti-duchu (postmoderní) doby*, bez tažení za jedinečností lidského bytí (ve vztahu k Bohu i bez vztahu k Bohu) a za jedinečným smyslem lidského bytí (ve vztahu k Bohu či bez vztahu k Bohu), jež je *kritickým tažením proti anti-duchu (postmoderní) doby*, dnes nelze smysluplně a smyslutvorně filosoficky žít; smyslutvorně a smysluplně filosoficky žít dnes lze jen v ní a s ní, resp. jen v něm a s ním.

2. Ke Kierkegaardovu filosofickému pojetí jedinečného lidského bytí (i jeho časovosti).

Nejkrajnější způsob Kierkegaardova filosofického pojetí jedinečného lidského bytí lze nalézt v Kierkegaardově spise „Bázeň a chvění“.[5]

Kierkegaard zde vymezuje jistý typ lidství: etického člověka (na rozdíl od člověka náboženského). Etický člověk (na rozdíl od náboženského člověka) je člověk „zobecnělý“: žije eticky, tzn. „zobecněle“, neboť etika je obecná – obecně platná. Žít eticky tedy znamená žít podle obecných (obecně platných) příkazů (implicitních či explicitních příkazů) a v tomto smyslu podřizovat svou jedinečnost všeobecnu.

Proti etice ve výše určeném smyslu Kierkegaard klade (náboženskou) víru. Náboženská „víra je paradoxní tím, že jedinec pro ni znamená více než obecno“. (Náboženská víra je tedy též paradoxní tím, že volba jedince pro ni znamená více než „předvolba“ obecna ve smyslu obecných – obecně platných příkazů, ať již implicitních či explicitních příkazů.) V tomto smyslu Kierkegaard klade náboženskou víru proti etice ve výše určeném smyslu: žít v náboženské víře, tj. žít jedinečně, znamená v náboženské víře se vymknout všeobecnu.

Vymknout se všeobecnu v náboženské víře, tzn. žít v náboženské víře, tj. žít jedinečně, podle Kierkegaarda předpokládá, že člověk – jedinec je zprvu obecnu podřízen, avšak z prostředku obecna se stává člověkem – jedincem a je mu jako takový nadřazen. A stav se z prostředku obecna člověkem – jedincem a jsa mu jako takový nadřazen, člověk – jedinec, jenž zprvu byl obecnu podřízen, má absolutní vztah k absolutnu (k Bohu). Absolutní vztah k absolutnu (k Bohu) podle Kierkegaarda předpokládá bezprostřednost jedinečnosti, nezprostředkovatelnost všeobecnem. Tato bezprostřednost jedinečnosti, jež je všeobecnem nezprostředkovatelná, je právě paradoxem, tj. náboženskou vírou, resp. paradoxem náboženské víry.

Oproti člověku etickému Kierkegaard zde vymezuje jiný typ lidství: náboženského člověka. Náboženský člověk (oproti člověku etickému) je člověk jedinečný: žije nábožensky, tzn. jedinečně: jeho náboženství není obecné (obecně platné). Žít nábožensky tedy

4 Později než u literárních umělců a literárně uměleckých kritiků, např. Šaldy (až po 1. světové válce), byla známá a vlivná u filosofů, resp. učiněna známou a vlivnou ve filosofii. U filosofů (ve filosofii) ji prý učinil známou a vlivnou zvláště Jaspers. Ten však (např. v „Rozumu a existenci“ a v pozdějším svém díle, resp. ve svém díle pozdním) nepostihl – a zřejmě nechtěl postihnout – konkrétně obsažný význam Kierkegaardova díla pro moderní dobu z hlediska nábožensko-lidského: nepostihl – a zřejmě nechtěl postihnout –, *co* z konkrétního obsahu Kierkegaardova díla je z hlediska nábožensko-lidského pro moderní dobu významné, a *proč*. Že tak Jaspers neučinil a že tak Jaspers učinit *nechtěl*, to plyne z rázu pozdějšího jeho díla, resp. jeho díla pozdního – z rázu, jenž plyne z „principu neurčitosti“ (resp. „principu“ nerozhodnosti), na němž je nepochybně „zakládal“ a na němž si pochybně zakládal. (Srov. Jaspers: Rozum a existence, před. 1 a 5.)

5 Srov. Kierkegaard: Bázeň a chvění (3. část, 2. kap.)

znamená žít mimo obecné příkazy (explicitní i implicitní příkazy) a v tomto smyslu nepodřizovat svou jedinečnost všeobecnu. – Mýtickým příkladem takového člověka podle Kierkegaarda je Abrahám. Mýtickým příkladem člověka opačného podle Kierkegaarda je Agamemnon: je příkladem „tragického hrdiny“. „Tragický hrdina“ je příkladem dovršeného etického člověka. Jde v něm o dovršeného etického člověka proto, že podřizuje jedinečnost všeobecnu tak, že obětuje jedinečnost pro všeobecno: např. Agamemnon obětuje svou dceru (svůj jedinečný vztah ke své dceři) ve prospěch všeobecna národního (státně národního).

Abrahám neobětuje svého syna (svůj jedinečný vztah ke svému synu) ve prospěch všeobecna ani národního (státně národního), ani žádného jiného. Je příkladem „rytíře víry“ (opakem „tragického hrdiny“). „Rytíř víry“ (opak „tragického hrdiny“) je příkladem dovršeného náboženského člověka. Jde v něm o dovršeného náboženského člověka proto, že nejen nadřazuje jedinečnost všeobecnu, ale také obětuje jedinečnost pro Jedinečnost (jedinečný vztah k člověku pro jedinečný vztah k Bohu, ovšem s vírou, že zůstane zachován i jedinečný vztah k člověku, to jest s vírou, že Bůh nechá zachovat i jedinečný vztah k člověku).

Proč Abrahám jednal tak, jak jednal? „Kvůli Bohu a … kvůli sobě samému“, tj. z povinnosti, tj. z boží vůle. Avšak povinnost, tj. boží vůli, mu neurčil žádný obecný (obecně platný) příkaz: určil si ji sám. (A i kdyby mu ji určil Bůh či anděl – posel boží, určil by ji sám: i kdyby mu ji určil posel boží – anděl, ba i sám Bůh, musel by rozhodnout, zda to je Bůh či posel boží, nebo zda to je Anti-Bůh či posel proti Bohu, nebo zda to je přelud – a „odkud“ je tento přelud – apod.: musel by rozhodnout o znamení, i kdyby dostal – i kdyby se mu dostalo – znamení.) Nic tedy mu neurčil žádný obecný (obecně platný) příkaz: Abrahám věřil, že Bůh to chce. A protože Abrahám věřil, že Bůh to chce, proto („kvůli Bohu a kvůli sobě samému“) Abrahám jednal tak, jak jednal.

V tomto smyslu Abrahám (opak „tragického hrdiny“ – „rytíř víry“) má „soukromý vztah k Bohu“. „Tragický hrdina“ (např. Agamemnon) „soukromý vztah“ k božstvu nemá: má jen (veřejný) vztah k božstvu etiky, jenž je „mediovaný“ (zprostředkovaný) obecnem, resp. jenž je obecno samo.

V tomto smyslu Abrahám (opak „tragického hrdiny“ – „rytíř víry“) má „soukromý vztah k Bohu“, jenž není „mediovaný“ (zprostředkovaný) obecnem, resp. jenž je jedinečno samo. Oproti „tragickému hrdinovi“ (např. Agamemnonovi), jenž soukromý vztah k božstvu nemá, maje jen (veřejný) vztah k božstvu etiky, Abrahám „nemůže mluvit“ potud, pokud řeč, kterou lze mluvit, je sférou obecna a Abrahám je mimo sféru obecna: je v ní tedy nesdělitelný (neslyšitelný).

Na rozdíl od Abraháma (opaku „tragického hrdiny“ – „rytíře víry“) „tragický hrdina“ (např. Agamemnon) tedy podřizuje jedinečnost všeobecnu tak, že obětuje jedinečnost pro všeobecno; to znamená, že se vzdává jistoty pro jistotu ještě větší, o niž se může opřít; v této opoře může najít uspokojení, byť i uspokojení lítostivé. Na rozdíl od „tragického hrdiny“ (např. Agamemnona) Abrahám (opak „tragického hrdiny“ – „rytíř víry“) tedy nejen nadřazuje jedinečnost všeobecnu, ale také obětuje jedinečnost pro Jedinečnost (jedinečný vztah k člověku pro jedinečný vztah k Bohu, ovšem s vírou, že zůstane zachován i jedinečný vztah k člověku, to jest s vírou že Bůh nechá zachovat i jedinečný vztah k člověku); to znamená, že se vzdává jistoty pro největší nejistotu, o niž se nemůže opřít; v žádné opoře nemůže najít uspokojení, ani uspokojení lítostivé: věří, že „Bůh to chce“, avšak není si jist, že „Bůh to chce“: protože je možný omyl ze svévole sebe samého, proto není možná lítost nad (svévolným) sebou samým.

Abrahám (opak „tragického hrdiny“ – „rytíř víry“) tedy svým konáním „teleologicky suspenduje etiku“, tzn.: odstavuje ji pro mimoetický účel – pro účel náboženský; tím se prohřešuje proti obecnu – hřeší tím, že věří ve svůj jedinečný vztah k Bohu – a svoje prohřešení se proti obecnu může ospravedlnit jen tím, že věří, že jeho jedinečný vztah k Bohu je vztah vyšší než „zobecnělý“ vztah k Bohu či k tomu či onomu člověku, tzn.: může se ospravedlnit jen mimoeticky a alogicky, tj. paradoxně. Oproti tomu „tragický hrdina“ (např. Agamemnon) tedy výše určeným konáním etiku teleologicky „nesuspenduje“, tzn.: neodstavuje ji pro mimoetický účel (pro účel náboženský); tím se neprohřešuje proti obecnu – nehřeší tím, že by věřil ve svůj jedinečný vztah k božstvu –, a proto, neprohřešiv se proti obecnu, může se ospravedlnit tím, že myslí, že „zobecnělý“ vztah k tomu či onomu člověku či k božstvu je vyšší než jeho jedinečný vztah k božstvu, tzn.: může se ospravedlnit eticky a logicky, bez paradoxu.

Život Abrahámův (opaku „tragického hrdiny“ – „rytíře víry“, na rozdíl od „tragického hrdiny“, např. Agamemnona) tedy stojí na paradoxu, na paradoxní náboženské víře ve smyslu výše určeném (srov. zde výše, ad 2, odst. 3 a 4).

Stojí-li tedy život Abrahámův (opaku „tragického hrdiny“ – „rytíře víry“, jenž z pohledu „tragického hrdiny“, např. Agamemnona, je vrahem, resp. jeví se být vrahem) na paradoxu, na paradoxní náboženské víře ve smyslu výše určeném (srov. zde výše, ad 2, odst. 3 a 4), pak tedy Abraham není „otcem (náboženské) víry“ potud, pokud být „otcem (náboženské) víry“ by znamenalo založit (náboženskou) víru eticky a logicky. On však založil náboženskou víru mimo etiku a alogicky, tedy paradoxně, a protože paradoxně, proto též nesrozumitelně. Tato nesrozumitelnost ho činí osamělým: nikdo mu nerozumí a nikdo mu neporadí: činí ho osaměle (a v úzkosti, resp. úzkostně) svobodným a odpovědným.

Úhrnem v kontextu tohoto Kierkegaardova díla a v kontextu i jiných Kierkegaardových děl lze říci, že Kierkegaard již nechápe člověka jako bytost druhovou, tj. esenciálně (na rozdíl od klasické filosofie). Chápaje člověka *existenciálně*, tj. ne jako bytost druhovou, Kierkegaard (na rozdíl od klasické filosofie) chápe člověka – *existenci* jako *vždy jedinečné lidské bytí. Vždy jedinečné lidské bytí* – člověka jako *existenci* Kierkegaard chápe jako *subjektivitu (niternost) v transcendenci k Bohu*, a to v tom smyslu, že *subjektivita (niternost)* je schopnost rozumět si ze svých vlastních možností, tedy i schopnost „rozvrhnout“ se ze svých vlastních možností – volit své vlastní činy a tvořit se svými vlastními činy; *transcendence* je překračování (přesahování – transcendování) sebe sama na bázi *subjektivity* (*niternosti* – na bázi schopnosti rozumět si ze svých vlastních možností, tedy „rozvrhnout se“ ze svých vlastních možností – volit své vlastní činy a tvořit se svými vlastními činy); *transcendence*, tj. překračování (přesahování – transcendování) sebe sama ve smyslu *autentického existování* je pouze náboženský život ve výše určeném smyslu; život, jenž není náboženský ve výše určeném smyslu, je *existováním* ve smyslu *neautentickém*: např. život etický ve výše určeném smyslu a také (a zvláště) život „estetický“ ve smyslu určeném spíše jako „smyslový život“, resp. jako „život pro smyslové zážitky či požitky“. – V tomto smyslu tedy Kierkegaard chápe člověka jako *existenci* jako *subjektivitu (niternost) v transcendenci k Bohu.*[6]

To je onen nejkrajnější způsob Kierkegaardova filosofického pojetí jedinečného lidského bytí, jejž lze nalézt v Kierkegaardově spise „Bázeň a chvění“.[7]

6 Srov. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie), II.2.1.1., zvl. pozn. 1-3. (VŠE Praha 1994.)

7 Ve srovnání s „Bázní a chvěním“ Kierkegaard v jiných svých spisech neexponuje protiklad náboženského člověka a etického člověka, popř. v jiných svých spisech neexponuje protiklad náboženského člověka a etického člověka

Pokud jde o Kierkegaardovo filosofické pojetí jedinečného lidského bytí *v jeho časovosti*, lze říci, že předjímá existenciální antropologickou filosofii (antropologickou ontologii) časovosti (vždy jedinečného lidského bytí) zvláště významně v jednom momentu.

Úhrnem v kontextu onoho Kierkegaardova díla a v kontextu i jiných Kierkegaardových děl už bylo řečeno, že Kierkegaard již nechápe člověka jako bytost druhovou, tj. esenciálně (na rozdíl od klasické filosofie), a že, chápaje člověka existenciálně, tj. ne jako bytost druhovou, Kierkegaard (na rozdíl od klasické filosofie) chápe člověka – existenci jako vždy jedinečné lidské bytí. K tomu, co už bylo řečeno, zde lze říci,[8] že vždy jedinečné lidské bytí – člověka jako existenci Kierkegaard chápe jako subjektivitu (niternost) *v okamžiku* transcendence k Bohu, a to v tom smyslu, že subjektivita (niternost) je schopnost *v okamžiku* si rozumět ze svých vlastních možností, tedy i schopnost *v okamžiku* se „rozvrhnout" ze svých vlastních možností – volit se svými vlastními činy a tvořit se svými vlastními činy; transcendence je *okamžik* překračování (přesahování – transcendování) sebe sama na bázi subjektivity (niternosti – schopnosti *v okamžiku* si rozumět ze svých vlastních možností, tedy i schopnosti *v okamžiku* se „rozvrhnout" ze svých vlastních možností – volit se svými vlastními činy a tvořit se svými vlastními činy); transcendenci, tj. *okamžik* překračování (přesahování – transcendování) sebe sama ve smyslu autentického existování, „zná" pouze náboženský život ve výše určeném smyslu; život, jenž není náboženský ve výše určeném smyslu, tj. je existováním v neautentickém smyslu, jej „nezná": např. život etický ve výše určeném smyslu a také (a zvláště) život „estetický" ve smyslu určeném spíše jako „smyslový život", resp. jako „život pro smyslové zážitky či požitky". – V tomto smyslu tedy Kierkegaard chápe člověka jako existenci jako subjektivitu (niternost) *v okamžiku* transcendence k Bohu.[9]

V okamžiku – to znamená v přítomnosti, jež se otevírá budoucnosti, pokud má být transcendencí, tj. překračováním (přesahováním – transcendováním) sebe sama ve smyslu autentického existování, tj. náboženského života ve výše určeném smyslu, a jež se uzavírá minulosti, pokud byla imanencí (nepřekračující, nepřesahující – netranscendující sebe

tak radikálně – jako radikální protiklad, jako protiklad „buď – anebo". Jedni znalci Kierkegaardova díla dokonce píšou o Kierkegaardově filosofickém pojetí „eticko-náboženského" člověka, jako by protiklad náboženského člověka a etického člověka Kierkegaard nikde v svých spisech (ani v „Bázni a chvění") neexponoval. (Srov. Major – Sobotka: Dějiny filosofie, sv. III, A, 2. část.) Jiní znalci Kierkegaardova díla podobně píšou o Kierkegaardově filosofickém pojetí „nábožensko-etického" člověka, jako by protiklad náboženského člověka a etického člověka Kierkegaard ani v „Bázni a chvění" (a nikde v svých spisech) neexponoval tak radikálně – jako radikální protiklad, protiklad „buď – anebo". (Srov. Janke: Filosofie existence, I, 1, 11.) Podle Kierkegaarda prý člověk, přejde-li z etického stadia lidského bytí do náboženského stadia lidského bytí, nalézá se v „nábožensko-etickém" stadiu lidského bytí. V něm prý se opírá o výdobytek etického stadia lidského bytí: o rezignaci na své spolu-bytí na světě (s jinými lidmi – s lidmi nejbližšími); a opírá se prý v něm i o výdobytek náboženského stadia lidského bytí: o víru, že Bůh zachová – nechá zachovat – jeho spolu-bytí na světě (s jinými – nejbližšími lidmi). Proto (ve smyslu kontinuity vývoje stadií lidského bytí) lze mluvit o „nábožensko-etickém" člověku. (Srov. Janke: Filosofie existence, I, 11.) Nicméně podle Kierkegaarda člověk „nepřejde" z etického stadia lidského bytí do náboženského stadia lidského bytí, nevytrhne-li se z něj, nevyrve-li se z něj: až pak, když se z něj vyrve, když se z něj vytrhne – až pak se nalezne v náboženském (anti-etickém!) stadiu lidského bytí. V něm se opírá o výdobytek náboženského stadia lidského bytí: o víru, že Bůh zachová – nechá zachovat – jeho spolu-bytí na světě (s jinými – nejbližšími lidmi); avšak neopírá se v něm o žádný výdobytek etického stadia lidského bytí: rezignaci na své spolu-bytí na světě (s jinými lidmi – s lidmi nejbližšími) chápe – zdůvodňuje i zaměřuje – v náboženském stadiu lidského bytí zcela jinak (srov. zde výše, ad 2, odst. 6), než jak by ji chápal – zdůvodňoval a zaměřoval – v etickém stadiu lidského bytí (srov. zde výše, ad 2, odst. 5): mezi etickým stadiem lidského bytí a náboženským stadiem lidského bytí leží ne most, leč propast. Proto (ve smyslu striktní diskontinuity vývoje stadií lidského bytí) *nelze* mluvit o „nábožensko-etickém" člověku: etický člověk a náboženský (nad)člověk nemají nic společného, nic je nespojuje: etický člověk a náboženský (nad)člověk nemají společný spojovník („-").

8 Srov. Kierkegaard: Filosofické drobty aneb Drobátko filosofie, kap. I, B, c; kap. III, dol.; kap. IV.

9 Srov. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie), II.2.1.1., zvl. pozn. 3. (VŠE Praha 1994.)

samu) ve smyslu neautentického existování, tj. bez náboženského života ve výše určeném smyslu. V tomto smyslu *v okamžiku* – to znamená v přítomnosti, jež se otevírá „věčnosti", tj. vztahu k Bohu jako „vztahu absolutna k absolutnu", a jež se uzavírá časnosti, tj. vztahům mimo Boha (mimo „vztah absolutna k absolutnu"), jež odvádějí od vztahu k Bohu, resp. jež nepřivádějí ke vztahu k Bohu. – *Okamžik* tedy je *obrácením se* od uzavření v časnosti, tj. ve vztazích mimo Boha (mimo vztah „absolutna k absolutnu"), jež odvádějí od vztahu k Bohu, resp. jež ke vztahu k Bohu nepřivádějí, k otevření se „věčnosti", tj. vztahu k Bohu jako vztahu „absolutna k absolutnu". V tomto smyslu *okamžik* tedy je *obrácením se* od uzavření v minulosti, pokud byla imanencí (nepřekračující, nepřesahující – netranscendující sebe samu) ve smyslu neautentického existování, tj. bez náboženského života ve výše určeném smyslu, k otevření se budoucnosti, pokud má být transcendencí, tj. překračováním (přesahováním – transcendováním) sebe sama ve smyslu autentického existování, tj. náboženského života ve smyslu výše určeném. – Toto *obrácení se* (obrácení se k sobě samému a Bohu, obrat sebe samého k Bohu) je v bytostně lidském smyslu „znovuzrozením"[10] („zrozením" v novém – bytostně lidském smyslu).[11]

Odtud lze říci,[12] že toto Kierkegaardovo filosofické pojetí jedinečného lidského bytí *v jeho časovosti* předjímá existenciální antropologickou filosofii (antropologickou ontologii) časovosti (vždy jedinečného lidského bytí) zvláště významně v tomto momentu *okamžiku* jako ohniska sebe-časování vždy jedinečného lidského bytí; objev ohniska sebe-časování vždy jedinečného lidského bytí (*okamžiku*) je zárodkem objevu nové časovosti (vždy jedinečného lidského bytí) – zárodkem objevu (vždy jedinečně lidsky jsoucí) časovosti extatické, tedy existenciální.[13]

Onen nejkrajnější způsob Kierkegaardova filosofického pojetí jedinečného lidského bytí, jejž lze nalézt v Kierkegaardově spise „Bázeň a chvění", s sebou nese tento zásadní filosoficko-antropologický (antropologicko-ontologický) problém: Náboženský člověk je svobodný a odpovědný. Avšak vůči komu odpovědný? Odpovědný vůči Bohu a sobě samému, resp. (jelikož *o* boží vůli rozhoduje on sám, tedy on sám rozhoduje *jako* boží vůle) vůči sobě samému jako Bohu, avšak vůči nikomu z lidí: vždyť příkaz svého (jedinečného) lidského činu, jejž klade před sebe samého, chápe jako platný jen pro sebe samého, nechápe jej jako platný mimo sebe samého, tj.: příkaz jeho (jedinečného) lidského činu, jejž klade před sebe samého, se lidí (nikoho z jiných lidí) netýká; a netýká-li se nikoho z jiných lidí, tedy je činem mimo-lidským (ne-lidským? nad-lidským?). A mimo-lidský (ne-lidský, nad-lidský) čin se vymyká každé lidské míře, tzn. že se vymyká také (lidské) míře lidského zákona bytí jsoucího (zákona bytí lidsky jsoucího): nejenže není a nemůže být návrhem zákona bytí lidsky jsoucího ani (nebyv navržen) zákonem bytí lidsky jsoucího samým, ale též pro něj žádný zákon bytí lidsky jsoucího neplatí; a neplatí-li pro něj žádný zákon bytí lidsky

10 Plynoucím podle Bubera z viny, resp. pocitu viny, vinoucí se (jedinečným) lidským bytím a – vystoupí-li v (jedinečném) lidském bytí k objasnění (k sebe-vyjasnění) – vedoucí (sebe-vyjasněním) k obrácení. (Srov. Buber: Vina a pocit viny, zvl. 7.)

11 Řečeno s Tolstým, je i „vzkříšením". (Srovnej zde Tolstého „Vzkříšení" a jiná pozdější a pozdní díla.)

12 Srov. Kierkegaard: Filosofické drobty aneb Drobátko filosofie, 5. kap.

13 Nikoli objevem extatické, tedy existenciální (vždy jedinečně lidsky jsoucí) časovosti samé. Samu (vždy jedinečně lidsky jsoucí) časovost extatickou, tedy existenciální, neobjevil Kierkegaard, ale až Heidegger v „Bytí a čase" (viz část 1, odd. 2). Sám Kierkegaard ještě nechápe časovost (všeobecně lidsky jsoucího) samu ek-staticky, tedy existenciálně; Kierkegaard sám ještě chápe časovost (všeobecně lidsky jsoucího) staticky, tedy předexistenciálně (resp. *existencielně*, nikoli však *existenciálně*), klasickým filosofickým způsobem (spjatým, svázaným s tradičním způsobem předfilosofickým). (Srov. Heidegger: Bytí a čas, část 1, odd. 2, kap. 4, § 68, a, pozn. – Srov. též Major – Sobotka: Dějiny filosofie, sv. III, A, 2. část.)

jsoucího, tedy nejde o čin člověka, tedy jde o čin (náboženského) ne-člověka či nad-člověka. Tento náboženský nad-člověk (ne-člověk) je příkladem náboženského fanatismu, jde-li v každém náboženském fanatismu o „přesvědčení" o plnění boží vůle vlastním konáním (jež je destruktivní vůči jiným lidem), přičemž „přesvědčení" o plnění boží vůle (jež je destruktivním vlastním konáním vůči jiným lidem) je totéž co vlastní rozhodnutí o ní; a je-li totéž co vlastní rozhodnutí o ní, je sebe-zbožštěním a sebe-odlidštěním: sebe-zbožštěním a sebe-odlidštěním náboženského nad-člověka (resp. náboženského ne-člověka) – jedince, jenž již není *lidským* jedincem, jedince, jenž již je jedincem *ne-lidským*, protože ve jménu své jedinečnosti odmítl *všechno* obecno, protože ve jménu své jedinečnosti odmítl i obecno svého *lidství*, tj. *lidství jako takové*. – Tento zásadní filosoficko-antropologický (antropologicko-ontologický) problém s sebou nese onen nejkrajnější způsob Kierkegaardova filosofického pojetí jedinečného lidského bytí, jejž lze nalézt v Kierkegaardově spise „Bázeň a chvění".

A zde se ukazuje a dokazuje, že Kierkegaard ve svém tažení ve jménu lidské *jedinečnosti* pochybil tím, že ve jménu lidské *jedinečnosti* odmítl *všechno* obecno, tj. tím, že ve jménu lidské *jedinečnosti* odmítl i vše-obecno *lidství*, tj. *lidství jako takové*, tzn.: ukazuje a dokazuje se zde, že Kierkegaard ve svém tažení ve jménu lidské jedinečnosti pochybil tím, že v něm překročil (antropologicko-filosoficky, resp. antropologicko-ontologicky) smysluplnou mez: touto smysluplnou (antropologicko-filosofickou, resp. antropologicko-ontologickou) mezí, již zde překročil, je *lidství samo* a *zákon bytí lidsky jsoucího.*

Summa summarum z výše zde uvedeného plyne, že Kierkegaardova filosofie nás i dnes (dodnes) může inspirovat způsobem výše zde určeným k tomu, jak dnes smyslutvorně a smysluplně filosoficky žít, tj.: jak lze smyslutvorně a smysluplně filosoficky žít tváří v tvář anti-duchu postmoderní doby. Tváří v tvář anti-duchu postmoderní doby však z výše zde uvedeného plyne, že výše zde určený způsob, jímž Kierkegaardova filosofie nás i dnes (dodnes) k tomu může inspirovat, má svou mez, za niž ji nelze následovat; tato mez, za niž ji následovat nelze, je mez anti-ducha postmoderní doby samého a jeho výplodu (zplodiny): postmoderní „filozofie": vždyť k postmoderní „filozofii" jako výplodu (zplodině) samého anti-ducha postmoderní doby patří taky „princip" nesouměřitelnosti lidských cest, tj.: „princip" nesouměřitelnosti cest (ne)lidských.

A zde se ukazuje a dokazuje, že Kierkegaard, pochybiv ve svém tažení ve jménu lidské *jedinečnosti* tím, že ve jménu lidské *jedinečnosti* odmítl *všechno* obecno, tj. tím, že ve jménu lidské jedinečnosti odmítl i všeobecno *lidství*, tj. *lidství jako takové*, pochybil ve svém tažení ve jménu lidské jedinečnosti tím, že v něm překročil (filosoficko-antropologicky, resp. antropologicko-ontologicky) smysluplnou mez: touto (filosoficko-antropologickou, resp. antropologicko-ontologickou) mezí, již zde překročil, je *lidství samo* a *zákon bytí lidsky jsoucího,*

tj.: *lidské souměřitelnosti, souměřitelnosti lidských cest.* To znamená: ukazuje se a dokazuje se, že Kierkegaard zde přijal „princip" lidské nesouměřitelnosti (nesouměřitelnosti lidských cest), čímž předjal „princip" postmoderní filozofie, postmoderně filozofický blud o nesouměřitelnosti lidských cest, tj.: blud o nesouměřitelnosti cest (ne)lidských.

Lidské cesty však musejí zůstat *lidskými* cestami; lidské cesty musejí zůstat cestami *lidskými*, ať jako lidské cesty k Bohu, ať jako lidské cesty bez Boha, vždy jako lidské „cesty *svobody*", vždy jako *zákonné – zákonně* lidské „cesty *svobody*", vedené (řízené) *zákonem svobody lidského bytí*, tj. *zákonem bytí lidsky jsoucího*.[14]

14 Odtud je zřejmé, že inspirátorem kritiky anti-ducha postmoderní doby v (existenciální) filosofické antropologii (antropologické ontologii) v tomto (podstatném, ne-li nejpodstatnějším) ohledu nemůže být Kierkegaard, neboť v tomto ohledu (podstatném, ne-li nejpodstatnějším) Kierkegaardova (existenciální) filosofická antropologie

K dnešnímu významu Kierkegaardovy filosofie a ke Kierkegaardovu filosofickému pojetí jedinečného lidského bytí (i jeho časovosti).

Vladimír Kyprý.

Abstrakt: Tato studie se zabývá současným významem Kierkegaardovy filosofie a Kierkegaardovým filosofickým pojetím jedinečného lidského bytí (a jeho časovosti).

Klíčová slova: filosofická antropologie, antropologická ontologie; jedinečné lidské bytí; časovost.

Contemporary Signification of Kierkegaard´s Philosophy and Kierkegaard´s Philosophical Concept of Unique Human Being (and Its Temporality).

Vladimír Kyprý.

Abstract: This study deals with contemporary signification of Kierkegaard´s philosophy and with Kierkegaard´s philosophical concept of unique human being (and its temporality).

Keywords: philosophical anthropology, anthropological ontology; unique human being; temporality.

(antropologická ontologie) selhala – sešla z lidské cesty (k Bohu) na mimolidské (ne-lidské, nad-lidské) scestí (k sobě samému – odlidštěnému, zbožštěnému sobě samému). Proto je zřejmé, že inspirátorem kritiky anti-ducha postmoderní doby v tom spíše nežli on může být a je filosof (proto-filosof!) *zákona svobody lidského bytí*, tj. *zákona bytí lidsky jsoucího* – Kant. [Srov. Kyprý: Vývoj pojmu zákona (bytí jsoucího) v klasické novověké filosofii; IV. Kantovo (resp. kantovské) paradigma ve vztahu k paradigmatu dřívější i pozdější klasické novověké filosofie i ve vztahu k její politicko-ekonomické formě, v tom úvod (1. část, zvl. odst. 4); 3; 4 (1. část, zvl. odst. 5; 2. část, odst 2, 3). (E-Logos 2001.)] To znamená, že v tomto (podstatném, ne-li nejpodstatnějším) ohledu Kant předjímá a předbíhá existenciální filosofickou antropologii (antropologickou ontologii) a že v tomto ohledu (podstatném, ne-li nejpodstatnějším) je ne-li otcem, tedy praotcem existenciální filosofické antropologie (antropologické ontologie). [Srov. Kyprý: Vývoj pojmu zákona (bytí jsoucího) v klasické novověké filosofii; IV. Kantovo (resp. kantovské) paradigma ve vztahu k paradigmatu dřívější i pozdější klasické novověké filosofie i ve vztahu k její politicko-ekonomické formě, 4, (2. část, odst. 3). (E-Logos 2001.)]