

**Univerzita Pardubice**

**Fakulta filosofická**

**Bůh v existencialismu: Koncept náboženského stádia ve filosofii  
Sörena Kierkegaarda**

**Miroslav Zatočil**

**Bakalářská práce**

**2008**

## **Souhrn práce**

Předkládaná práce představuje koncept náboženského stádia dánského filosofa 19. století Sörena Kierkegaarda. Zvolením náboženského stádia jako nejvyššího stupně bytí vystoupil Kierkegaard proti filosofické tradici, která ve věcech poznání prosazovala absolutní autoritu rozumu. Objektivní myšlení konstruuje cestu poznání, která podle Kierkegaarda neodpovídá zkušenosti bytí. Pravda se podle Kierkegaarda ukazuje v subjektivitě, a proto ji nelze nahlédnout objektivizujícím rozumem. Tato práce ukazuje na rozboru třech Kierkegaardových prací pojmy a kategorie, které Kierkegaard definoval v protikladu k pojmům spekulativní filosofie. Pojmy jako absurdita, paradox, bázeň, okamžik či pohyb ukazuje Kierkegaard k autentické, svobodně se rozhodující existenci, která nepodléhá žádné rozumové nutnosti.

### **Klíčová slova:**

filosofie, náboženství, Sören Kierkegaard, 19. století, existencialismus, idealismus, absurdita, paradox, opakování, okamžik

## **Resume**

This bachelor work deals with the new way of philosophical thinking which was introduced by the 19<sup>th</sup> century Danish philosopher Søren Kierkegaard. He was convinced of impossibility of finding the truth by objective thinking as said the philosophy of idealism. He said that the true lies in the whole being of man and can be only found in the religious stadium of existence. This stadium is the highest one in his concept of life stadiums. The stadiums are: esthetic, ethic (philosophy belongs here) and religious.

The first chapter deals with the most important moments of Kierkegaard's life which influenced his thinking: the relationship to his father who, when he was young, cursed the God, his engagement with Regina Olsen which was broken in the end by Kierkegaard himself and his intellectual dispute with the philosophy of idealism and the Danish church.

Further chapters deal with Kierkegaard's view of the religious stadium of existence. The second chapter presents this stadium on the figure of forefather of monotheism Abraham. Kierkegaard says that the story of sacrificing Abraham's son Isaac shows the suspension of ethic rules by the God's command. In this book Kierkegaard presented new ideas important for the philosophy of existentialism: absurdity, paradox, passion, awe and suffering.

The third chapter deals with further biblical forefather: Job. Kierkegaard used the story of him to show the difference between philosophical movement of remembering and religious movement of repeating. Remembering is the inner movement backward which can not lead to the truth while repeating is the movement leading to God, which is where the eternal truth lies. In the Job's story the repeating appeared at the end when Job gets from God twice everything he lost.

The last chapter deals with Kierkegaard's idea of the moment. This is necessary for understanding true because the God is giving the condition to man in this moment. This condition has two meanings: man can get it as an individual or the condition can be given to all the mankind as it was when the God sent his son to the people.

## Obsah

Úvod.....	5
Kierkegaard: život a doba .....	6
Kierkegaard a Abrahám: suspenzace etiky ve víře.....	9
Čtyři variace Abrahamovy pouti na horu Mória .....	9
Pohyb nekonečné rezignace .....	10
Pohyb víry: absurdita a paradox .....	11
Humor, ironie a vášnivost víry .....	12
Víra jako konkrétno a filosofie jako obecně .....	12
Víra a etika .....	13
Abrahám a tragický hrdina.....	14
Etické pokušení a pokušení z víry.....	15
Absolutní povinnost k Bohu .....	16
Pojetí úzkosti .....	17
Kierkegaard a Jób: kategorie opakování jako opak rozpomínání.....	18
Možnost opakování v estetickém stádiu.....	19
Možnost opakování v etickém stádiu: Constantin.....	20
Možnost opakování v náboženském stádiu: Jób .....	21
Jóbova kategorie svobody.....	22
Jóbovo opakování .....	23
Kierkegaard a křesťanství .....	24
Podmínka k pravdě .....	25
Obrácení, lítost a znovuzrození.....	26
Láska Boha k člověku .....	27
Boží inkarnace .....	28
Paradoxalita boží existence .....	29
Důkazy boží existence .....	30
Bůh jako pozemský Kristus.....	32
Přijetí podmínky - víra .....	32
Nutnost a svoboda .....	34
Víra jako mechanismus k <i>registraci historického</i> .....	35
Učedník z první nebo druhé ruky? .....	36
Závěr.....	37
Seznam použité literatury.....	39

## Úvod

Sören Kierkegaard byl jedním z nejdůležitějších myslitelů 19. Století. Jeho myšlenky stály u zrodu významného filosofického směru 20. století - existencialismu. Ve svém díle se zabýval rozvrhem třech životních stádií: estetického, etického a náboženského.

Cílem mé práce je na Kierkegaardově konceptu nejvyššího (náboženského) stádia ukázat nový způsob myšlení, kterým vystoupil proti západní spekulativní tradici, za jejíž vyvrcholení považoval německý idealismus. Tento myšlenkový směr, jehož zakladatelem byl německý filosof Fridrich Hegel, chápe poznání jako nutný proces, směřující k objektivnímu absolutnímu pojmu. Křesťanství je pak pouhou zastávkou na cestě k tomuto absolutnímu pojmu. Ve své práci bych chtěl poukázat na rozdílné pojetí pravdy, ke kterému se Kierkegaard zvolením víry jako nejvyššího stupně bytí dopracoval.

Žádný obraz Kierkegaardova myšlení by nebyl úplný, pokud by zůstal bez souvislostí s jeho osudy. Proto se úvodní kapitola zmiňuje o nejdůležitějších meznících Kierkegaardova života – vliv jeho otce, setkání s Reginou Olsenovou, střet s německým idealismem a konečně spor s dánskou církví.

V následujících třech kapitolách se představí Kierkegaardovo náboženské stádium spolu s kategoriemi a pojmy, které s tímto stádiem úzce souvisí; tyto kategorie a pojmy Kierkegaard definuje v protikladu k pojům spekulativní filosofie. První dvě kapitoly vycházejí ze spisů *Bázeň a chvění* a *Opakování*, v nichž Kierkegaard představuje náboženské stádium na příbězích hrdinů starozákonní víry Abraháma a Jóba. Třetí kapitola se zabývá knihou *Filosofické droby*, v níž již Kierkegaard hovoří o *Bohu v čase*, tedy o novozákonním Kristovi.

## Kierkegaard: život a doba

Sören Kierkegaard se narodil roku 1813 jako poslední ze sedmi dětí bohatého kodaňského kupce Michaela Pedersena Kierkegarda. Otec malého Sörena sice vychovával v přísném duchu křesťanského pietismu<sup>1</sup>, ale zároveň se snažil rozvíjet jeho intelektuální nadání, které se u jeho syna projevilo již v dětství.

Kierkegaardův vztah k otci poznamenaly především dvě události.<sup>2</sup> První *otřes* nastal, když se přísně pietisticky vychovávaný chlapec dozvěděl o otcově hříchu z dětství: Michael Kierkegaard, syn chudého pastýře ovcí, se jednoho dne, promrzlý a hladový, v nehostinné krajině jutských vřesovišť, blízko chladného severního moře, odvážil proklít Boha a tíhu onoho činu si v sobě nesl do konce života, aby na jeho sklonku celý příběh svěřil svému nejmladšímu synovi. Kierkegarda otcovo doznání hluboce zasáhlo - později o něm hovořil jako o *zemětřesení*.

Kierkegaardův obraz otce rovněž ovlivnila zpráva o sexuálním provinění, kterého se Michael Kierkegaard dopustil záhy po smrti své první ženy. Rohde se zmiňuje, jak se mladý Kierkegaard od svého otce dozvěděl o tom, že se jeho matce, původně služce v otcově domě, narodila dcera už čtyři měsíce po svatbě.

Rodinné duchovní ovzduší bylo pod vlivem přísné otcovy výchovy prosyceno tématy hříchu, utrpení, asketického života a depresivního vztahu k životu. V takovém prostředí se formovala mladá Kierkegaardova osobnost.<sup>3</sup>

Další okolností, která ovlivnila Kierkegaardovo myšlení, byl jeho vztah s Reginou Olsenovou.<sup>4</sup> Kierkegaard se s dívkou nejdříve po krátké známosti zasnoubil, ale po nějaké době toto zasnoubení zrušil. Reflexe tohoto vztahu z mnoha různých pohledů se potom objevuje i v jeho tvorbě.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Pietismus je křesťanské protestantské hnutí, vzniklé v poslední třetině 17. století, s cílem obrodit luterskou církev.

<sup>2</sup> O vztahu Kierkegarda k otci viz Rohde, P. *Kierkegaard*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 7–41.

<sup>3</sup> Václav Umlauf se v knize *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace* zmiňuje o utkvělé představě Kierkegaardova otce, která mohla mít vliv i na samotného Kierkegarda: „*Chmurný pietista a pozdější soupeřník Ochranovské jednoty moravských bratří pevně věřil, že trestající Hospodin si vezme životy všech jeho dětí ještě před dovršením jejich třiatřicátého roku...Asi není náhodou, že Kierkegaardovo horečné spisovatelské období začíná právě tři roky před dovršením této fatální hranice, již dosáhl ve zdraví roku 1846.*“ viz Umlauf, V. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 12.

<sup>4</sup> O vztahu Kierkegarda a Reginy Olsenové viz Rohde, P. cit. dílo. s. 42–66.

<sup>5</sup> Jiří Olšovský si v knize *Kierkegaard: Niternost a existence* všimá podobnosti Kierkegaardova jednání s jednáním Abraháma, kterým se Kierkegaard zabýval ve spise *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*: „*Abrahám neváhal obětovat Izáka a podobně Kierkegaard neváhal obětovat Reginu, ovšem od chvíle rozchodu po ní*

Nejvýrazněji se do jeho díla promítl konflikt s německým idealismem, který byl v určitém smyslu vyvrcholením celé západní duchovní tradice.<sup>6</sup> Spekulativní Hegelovo idealistické myšlení našlo své uplatnění ve filosofii i v teologii.<sup>7</sup> Kierkegaard Hegelův idealismus studoval, nakonec jej však odmítl a stal se jeho nejvášnivějším odpůrcem.<sup>8</sup> Jako protiklad ke spekulativní filosofii, vykládající křesťanství jako pouhý předstupeň na cestě k absolutnímu pojmu, rozvrhuje Kierkegaard lidskou existenci do třech životních stádií<sup>9</sup> – etického, estetického a náboženského, z nichž nejvýznamnější je právě stádium náboženské. Pouze tváří v tvář Bohu, ve víře, je člověku umožněno pravé poznání.

Osudovým se pro Kierkegaarda ukázal být jeho střet s Dánskou luterskou církví.<sup>10</sup> Ve spise *Nácvik křesťanství* vystoupil Kierkegaard s kritikou soudobého křesťanstva, které se podle jeho názoru odchýlilo od poselství, které na zem přinesl Ježíš Kristus. Opravdový křesťan není Ježíšův obdivovatel, nýbrž následovník, neboť pouze ten je ochoten přinášet oběti. Obdivovatel zůstává ve svém obdivu vzhledem ke světu stále stejný.

Tento jeho spor s církví se však plně rozvinul až po smrti dánského biskupa Mynsterera. Impulsem se stalo prohlášení Mynsterova nástupce v biskupském úřadu profesora Martensena, jenž zesnulého biskupa prohlásil za „svědka pravdy“. Kierkegaard na toto prohlášení, kterým Martensen fakticky přirovnával Mynsterera

---

*neustále toužil a věřil, že se mu zas vrátí. Vždyť přece i Abrahám nakonec získal Izáka nazpět.“ Viz Olšovský, J. Kierkegaard: Niternost a existence. Praha : Akropolis, 2005, s. 10–11.*

<sup>6</sup> Karl Jaspers ve své přednášce o dějinném významu Kierkegaarda a Nietzscheho uvádí, že oba tito myslitelé chápali svojí dobu jako završení jedné tradice západního myšlení „od Parmenida k Hegelovi“, pro kterou byl více či méně jediným možným prostředkem poznání rozum: „*Ve skutečnosti západního člověka se totiž celkem potichu stalo cosi mimořádného: rozklad všech autorit, radikální zklamání z přílišné důvěry v rozum, rozplynutí všech vazeb, které, jak se zdá, způsobilo, že je možné všechno, úplně všechno.*“ Viz Jaspers, K. *Rozum a existence: pět přednášek*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 13.

<sup>7</sup> Marie Mikulová Thulstrupová uvádí rozdělení hegelianismu na levicovou (filosofickou) a pravicovou (teologickou) větev. K levici patřili myslitelé jako D. F. Strauss nebo Ludwig Feuerbach, kteří ve svých dílech redukovali náboženství na pouhou složku lidské mysli, pravici tvořili tzv. spekulativní teologové (katoličtí i protestantští), mezi něž patřil i profesor Martensen, s nímž, již jako biskupem, vedl Kierkegaard na sklonku svého života spor o důvěryhodnost církve. Viz Kierkegaard, S. *Filosofické droby*. Olomouc : Votobia, 1997, předmluva Marie Mikulové - Thulstrupové, s. 5 – 6.

<sup>8</sup> Paul Tillich v knize *Odvaha být* hovoří o Kierkegaardově vystoupení proti Hegelově esencialistické filosofii jako o existenciální vzpouře, která se stala inspirací pro existencialistické filosofy 20. století. Viz Tillich, P. *Odvaha být*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 90 – 94.

<sup>9</sup> V této práci se budu podrobněji věnovat pouze třetímu, náboženskému stádiu. Zbývá dvě stádia existence - estetické a etické - tvoří předstupně na cestě k víře. Kierkegaard je podrobněji rozpracoval v dvoudílné práci *Bud' - Anebo*.

<sup>10</sup> O sporu Kierkegaarda s Dánskou církví viz Kierkegaard, S. *Okamžik*. Praha : Kalich, 2005.

k novozákonním apoštolům a svědkům víry, reagoval nejdříve sérií článků v časopise *Faerelandet*, později ve vlastním periodiku *Opakování*, v němž se jeho kritika obrací na celou církev. Nedlouho po vydání posledního, desátého čísla je duševně i fyzicky zcela vyčerpaný Kierkegaard převezen do nemocnice, kde 11. listopadu roku 1855 ve věku dvaadvaceti let umírá.

## **Kierkegaard a Abrahám: suspenzace etiky ve víře**

Koncept náboženského stádia představuje Kierkegaard poprvé ve spise *Bázeň a chvění* na příběhu o rytíři víry<sup>11</sup> Abrahámovi, jenž dostane od Boha příkaz obětovat jediného syna Izáka.

Víru Kierkegaard chápe jako nejvyšší stupeň bytí a staví ji do protikladu k Hegelovu idealismu, kterému rozumí jako vyvrcholení snahy filosofie překročit při hledání pravdy náboženskou zkušenost: *“V dnešní době se nikdo nezastaví na víře, ale jde dál.”*<sup>12</sup>

Odmítá obraz světa, ve kterém se bytí vyjadřuje prostřednictvím obecna a směřuje svoje úvahy k jedinci a jeho existenci ve víře, tváří v tvář Bohu. *„Víra je div, ale přece z ní není nikdo vyloučen, neboť všechen lidský život se soustřeďuje ve vášni, a víra je vášně.”*<sup>13</sup> Kierkegaard spis vydává pod pseudonymem Johannes Silentius.

### **Čtyři variace Abrahamovy pouti na horu Mória<sup>14</sup>**

Kierkegaardovi jde o to, co možná nejvíce přiblížit Abraháma jako hrdinu víry, i když je přesvědčen, že víra se zprostředkovat, tedy převést do obecna, nedá: *„Víra se do obecna mediovat nedá, tím by se zrušila.”*<sup>15</sup> Na úvod přemýšlí Kierkegaard, ve snaze porozumět Abrahámovi jako rytíři víry, o různých variantách příběhu o obětování Izáka:

V prvním případě se Abrahám před Izákem pošpiňuje, aby svému synu zachoval víru v absurdně jednajícího Hospodina. V okamžiku kdy Izák pozná, že má být v příští chvíli obětován, na něj Abrahám vykřikne: *„kluku hloupá, myslíš si opravdu, že jsem tvůj otec? Jsem modloslužebník! Myslíš si, že jednám na rozkaz Boží? Ha, je to z mé vlastní zvůle!”*<sup>16</sup>

Ve druhém případě se Abrahám nedokáže po návratu z hory Mória smířit s absurdností Hospodinova příkazu a do konce svého života již nepocítí radost ani štěstí:

---

<sup>11</sup> Kierkegaard o tom, kdo dosáhne náboženského stadia, hovoří jako o rytíři či hrdinovi víry.

<sup>12</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, s. 8.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>14</sup> Václav Umlauf si všímá slova *Stimmung* (naladění), kterým Kierkegaard uvádí kapitolu o čtyřech variantách Abrahámovi pouti, a které je podle jeho názoru jakousi výzvou k existenciální náladě, v jejímž duchu se nese celé Kierkegaardovo dílo. Viz Umlauf, V., cit. dílo, s. 176.

<sup>15</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 61

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 12.

„Izákovi se vedlo jako předtím, ale Abrahámovu oko se zatemnilo a nebylo již pro něj radosti.“<sup>17</sup>

Třetí varianta zachycuje Abraháma zoufale uvažujícího nad tím, zda jeho odhodlání obětovat milovaného syna nebylo hříchem: „*Nemohl pochopit, že by to měl být hřích, když chtěl tenkrát obětovat Bohu to nejlepší, co měl, a zač by byl život mnohokrát položil.*“<sup>18</sup>

Ve čtvrtém případě zahlédl Izák v otcově ruce dýku, aniž to Abrahám postřehl. Bůh pak daroval Abrahámovi beránka, kterého obětoval místo svého syna a oba se vrátili domů. Izák však na hoře Mória ztratil víru, ale nikdy se o tom nikomu nezmínil. „*Pak se zas vrátili domů, Sára jim spěchala naproti, ale Izák ztratil víru.*“<sup>19</sup>

O těchto čtyřech scénářích tedy Kierkegaard uvažoval, aby lépe porozuměl Abrahámovu údělu: „*Takto a mnohým jiným způsobem přemýšlel o oné události onen mladý muž.*“<sup>20</sup>

### **Pohyb nekonečné rezignace<sup>21</sup>**

Pro Kierkegaarda je pohyb nekonečné rezignace základním předpokladem náboženského stádia: „*Nekonečná rezignace je posledním stádiem před vírou; kdo tento pohyb nevykoná, nemůže uvěřit.*“<sup>22</sup>

Rytíř rezignace<sup>23</sup> vykonává pohyb od časnosti směrem k věčnosti. Věc, která je v konečném světě nedosažitelná, nabývá pro rytíře duchovního rozměru tím, že se jí v konečnosti vzdává: „*Věci nemožné umožňuje rytíř tím, že je vyjadřuje duchovně, a duchovně je vyjadřuje tak, že se jich vzdává.*“<sup>24</sup>

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>21</sup> Jiří Olšovský v článku *Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku* uvádí, že pohyb a skok patří k ústředním pojmům Kierkegaardova myšlení. Kierkegaard chápe skok jako kvalitativní pohyb z možnosti do skutečnosti, kterým jedinec přechází mezi jednotlivými životními stádii. Nejvýznamnější je potom skok do víry, v němž jedinec svobodně volí své vlastní bytí, které se uskutečňuje sjednocením protikladů konečnosti a nekonečnosti. Viz Olšovský, J. *Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku*. In: *Filosofický časopis* 3/2005, Praha : Filosofický ústav AV ČR, 2005, s. 365 – 381.

<sup>22</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 40.

<sup>23</sup> Kierkegaard nazývá toho, jenž tento pohyb vykonává rytířem nebo hrdinou rezignace. Zatímco ten, kdo vykonává pohyb víry je rytíř nebo hrdina víry (viz pozn. 1).

<sup>24</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 38.

Jedinec, jenž tento pohyb vykonává, musí být vnitřně přesvědčen o jeho možnosti. „Každý pohyb nekonečna se musí vykonat s vášní. Žádná reflexe<sup>25</sup> k tomuto pohybu nepovede.“<sup>26</sup> Pro tento pohyb je nezbytné, aby člověk soustředil všechny svoje myšlenky k jedinému aktu, jímž se vzdá konečnosti výměnou za věčnost. To, co se potom děje v konečném světě, už nemá na rytíře vliv, předmět jeho zájmu žije vlastním, nekonečně mladým životem, nezávislým na světě konečnosti: „Nebere už konečný zřetel k tomu, co dělá princezna, a právě to dokazuje, že vykonal pohyb nekonečným způsobem.“<sup>27</sup> Vykonání tohoto pohybu vnáší do duše rytíře klid a smíření s vnějším světem: „Nekonečná rezignace je jako košile, o níž je zmínka ve staré lidové pověsti: její nit je spředená v slzách, slzami je vybělena, v slzách je ušita, pak ale ochraňuje lépe než železo a ocel.“<sup>28</sup>

Po pohybu nekonečné rezignace může následovat pohyb víry. Sama rezignace ještě vírou není. Je to reflektovaný pohyb směrem k vědomí věčnosti, který vyžaduje sílu, energii a svobodu ducha.<sup>29</sup>

### **Pohyb víry: absurdita a paradox**

Jedinec tedy na cestě do náboženského stádia nejdříve vykoná stejný pohyb jako rytíř rezignace, ale pak jde ještě dál: potom co se vzdá konečna ve prospěch věčnosti, uvěří, že je v moci absurdna (Boha) uskutečnit rytířovo přání i v konečnosti. Absurdno je pojem, který u Kierkegaarda spadá do oblasti víry, nikoli rozumu: „Absurdnost nepatří do diferencí v dosahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným či netušeným.“<sup>30</sup>

Pokud pohybu víry nepředchází stádium nekonečné rezignace, není víra pravou vírou, nýbrž pouhým estetickým rozmarem: „Víra tedy není žádné estetické pohnutí, ale něco daleko vyššího, protože ji předchází rezignace. Víra není bezprostřední popud srdce, nýbrž paradox života.“<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Na tomto místě Kierkegaard kritizuje svojí dobu, když dodává: „Naší době nechybí reflexe, ale vášně. Proto je naše doba příliš zbabělá na to, aby zanikla, neboť umírání je skok velice zvláštní.“ Viz Kierkegaard, S. Bázeň a chvění; Nemoc k smrti. s. 37.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 39-40.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 41.

V tomto protikladu vášnivě reflektované nekonečné rezignace, která se vzdává všech možností v konečnosti, a víry v absurdno, která tyto možnosti ještě oživuje, se ukazuje pro víru tolik typická vlastnost - paradoxalita.

Kierkegaard proto odmítá slova, která říkají: „*kdo chce mít víru, musí se všeho vzdát.*“<sup>32</sup> Ve víře člověk naopak vše získává zpět, všeho se vzdává v předchozím pohybu nekonečné rezignace. Paradoxní odvaha víry navrací člověku vše konečné: „*Vírou se Abrahám Izáka nevzdal, vírou ho získal.*“<sup>33</sup>

V Abrahámově příběhu se odráží hned dvojí paradox víry: jednak je víra schopná z vraždy udělat bohulibý čin a jednak v nejposlednějším okamžiku navrací Izáka Abrahámovi zpět. Víra je tedy paradox, který se nedá nijak vtěsnat do kategorií rozumu, protože jej daleko přesahuje. „*Myšlenka se ho zmocnit nemůže, neboť víra začíná právě tam, kde myšlenka končí.*“<sup>34</sup> Je to poznání, které není ukryté v člověku, nýbrž k němu přichází zvenčí, silou absurda.

### **Humor, ironie a vášnivost víry**

Rytíř rezignace reflektuje vnější svět prostřednictvím dvou vášní - humoru a ironie. Rytíř víry ale nechává obě tyto vášně za sebou a vstupuje do vztahu s vášnivostí nejvyšší - s vášnivostí víry. „*Hrdina víry totiž není ani ironik ani humorista, je něco vyššího.*“<sup>35</sup> Pohyb rezignace může vykonat každý, pohyb víry už ale ne: „*Nikdo nesmí lidem namlouvat, že víra je malá a snadná věc; je to naopak věc ze všech největší a nejtěžší.*“<sup>36</sup>

### **Víra jako konkrétno a filosofie jako obecné**

Kierkegaard rozlišuje svět víry a viditelný, vnější svět, odkud vychází i filosofie. Řčení „*kdo nepracuje, ať nejí*“, které má svůj původ ve vnějším světě, podle něj však v tomto světě neplatí: „*Vždyť se znovu a znovu stává, že se nají i ten kdo nic nedělá, a že i spáček dostane víc než pracující.*“<sup>37</sup> Kritizuje filosofii za to, že se snaží aplikovat svoje

---

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>33</sup> Tamtéž.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 23.

postupy na víru: „Znám vědu, jež chce do světa duchovního svévolně vnášet tíž zákon lhostejnosti, pod níž vzdychá vnější svět.“<sup>38</sup>

Filosofii stačí o velkých věcech pouze vědět a jiné námahy jí není potřeba. Člověk se však musí poznání účastnit celým svým já, bezesbytku, aby dosáhl pravého poznání, které se skrývá ve víře.

Obecné poznání, které nabízí Hegelův *system*<sup>39</sup>, neumožňuje poznat skutečnost víry v její podstatě.<sup>40</sup> Zobecnění může podlehnout i vyprávění o Abrahámovi, pokud se bude o jeho synovi mluvit pouze jako o *tom nejlepším*, co Abrahám měl.<sup>41</sup> V takovém zobecněném vyprávění o Abrahámovi pak bude chybět to podstatné: úzkost otce, jenž má svou vlastní rukou obětovat svého syna. Pro porozumění Abrahámovi je třeba si neustále připomínat, že *to nejlepší* co má Abrahám obětovat, je jeho milovaný syn, na něhož čekal tak dlouho, a v němž se mělo naplnit Boží zaslíbení: „*Mluví se ke cti Abrahámově, ale jak? Příběhu se dává forma zcela obecná; veliké u něho bylo to, že chtěl z lásky k Bohu obětovat to nejlepší. To je ovšem pravda, ale „to nejlepší“ je neurčitý výraz.*“<sup>42</sup>

## Víra a etika

Pravidla, kterými se svět obecna řídí, jsou vyjádřena v etice. „*Etika je sama o sobě věc obecná, a jako obecná platí pro každého.*“<sup>43</sup> Kierkegaard si klade otázku, zda je možná situace, která by jedince opravňovala k odmítnutí těchto obecně platných pravidel: „*Je teleologická suspence etiky možná?*“<sup>44</sup>

Pokud má etika skutečně vyjadřovat obecno, musí nutně platit pro každého v každém okamžiku. Etika je tedy *telos*<sup>45</sup> pro každého člověka, jehož určení v obecnu je

---

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>39</sup> Kierkegaard o Hegelově idealistické filosofii hovoří často jako o „systému“.

<sup>40</sup> Umlauf tvrdí, že zdůrazňováním existenciální naléhavosti víry připravené v každém okamžiku zahrnout obecno, se Kierkegaard distancuje nejen od objektivizující filosofie, ale i od biblických exegezí a dogmatické teologie, které mají svým obsahem blíže k odlidštěné filosofii, než k vášnivosti víry. Viz Umlauf, V. cit. dílo, s. 178.

<sup>41</sup> Kierkegaard odkazuje k příběhu z Matoušova evangelia, ve kterém Ježíš rozmlouvá s mladíkem o tom, co by onen mladík měl udělat, aby mohl mít podíl na věčnosti. Ježíš mu radí, aby rozdal všechn svůj majetek a připojil se k němu. Mladík se však nedokáže vzdát „toho nejlepšího“, co má. Viz Mat 19,16

<sup>42</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti.* s. 24.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>45</sup> Telos znamená cíl.

podmíněno přijetím etických pravidel: „*Jednotlivec chápán jako bezprostředně smyslový i duševní, je jedincem takovým, který má telos v obecnu.*“<sup>46</sup>

Pokus jedince o konfrontaci s těmito obecně platnými pravidly se stává proviněním, které lze odčinit pouze opětovným uznáním pravdivosti etických principů. Provinění vůči zákonům obecna označuje Kierkegaard jako etické pokušení<sup>47</sup>: „*Vždycky, když jedinec má po vstupu do obecna chuť, aby se jakožto jedinec uplatnil, prochází pokušením, z něhož vyvázne jen tak, že se s politováním sama sebe jakožto jedince ve prospěch obecna vzdá.*“<sup>48</sup>

Takový člověk, jenž je plně zabydlen ve sféře obecna, a jehož všechny pokusy vymezit sama sebe jako jedince vzhledem k obecnu končí vědomím vlastního prohřešení, odpovídá představě idealistické filosofie.<sup>49</sup>

U Kierkegaarda naopak platí, že člověk, který nejdříve do obecna náležel, přechodem do náboženského stádia obecno překonává, aby se stal jedincem *v absolutním poměru k absolutnu*<sup>50</sup>. „*Víra je paradoxní tím, že jedinec pro ni znamená více než obecno.*“<sup>51</sup>

Takovým člověkem, jenž vystupuje z obecna, aby se stal jedincem tváří v tvář Bohu, je pro Kierkegaarda Abrahám. Jeho paradoxní čin záleží v porušení etických pravidel a uposlechnutí absurdního Božího příkazu: „*Vyprávění o Abrahámovi obsahuje tuto teleologickou suspenzaci etiky.*“<sup>52</sup>

### **Abrahám a tragický hrdina**

Kierkegaard srovnává Abrahámův příběh s antickou legendou o Agamemnónovi a Ifigenii, aby ještě více zdůraznil paradox, ve kterém se každý hrdina víry ocitá. Král Agamemnón, jemuž Kierkegaard rozumí jako tragickému hrdinovi, urazil bohyni Artemis a ohrozil tak úspěch řeckých armád v Trojské válce. Aby Řekové získali zpět Artemidinu přízeň, byl král donucen obětovat svou dceru Ifigenii.

---

<sup>46</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 47.

<sup>47</sup> Pokušením z víry jsou pro Kierkegaarda zákony obecna sami o sobě.

<sup>48</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 47.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>50</sup> Tímto termínem zdůrazňuje Kierkegaard výjimečnost vztahu člověka k Bohu ve víře.

<sup>51</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 47.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 49.

Tento bájný řecký příběh, který se na první pohled zdá podobný vyprávění o Abrahámovi a Izákovi, se však v jedné podstatné věci liší: Agamemnón, na rozdíl od Abraháma, obětováním své dcery Ifigenie ani na okamžik neopouští hranice etického.

U Agamemnóna nejde o teleologickou suspenzaci etiky, protože etický vztah otce k dítěti se tu podřizuje povinnosti hrdiny k nějaké vyšší mravní ideji. V případě Agamemnóna se jedná o ideu státu. To znamená, že tragický hrdina suspenduje obecno ve prospěch nějakého vyššího obecna:

*„Rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahámem je na první pohled zřejmý. Tragický hrdina ještě zůstává ve sféře etiky. Jeden z projevů etiky je u něho „telos“ ve vyšším etickém projevu, přičemž se snižuje etický vztah mezi otcem a synem, mezi dcerou a otcem na cit, který je v poměru k ideji mravnosti dialektický. Zde tedy nemůže být řeči o teleologické suspenzaci etiky.“<sup>53</sup>*

Tragický hrdina (na rozdíl od hrdiny víry) tedy jedná vždy v nějakém obecném zájmu, proto je jeho čin pochopitelný. Abrahámovo rozhodnutí bylo čistě osobní. Jeho nejvyšší etické vědomí spočívalo v lásce otce k synovi a to se rozhodl na Boží příkaz porušit: *„Pokud zde existovalo obecno, bylo skryto v Izákovi, bylo jaksi v Izákově životě ztajeno a musilo proto Izákovými ústy volat takto: nedělej to, všechno zmaříš.“<sup>54</sup>*

### **Etické pokušení a pokušení z víry**

Bůh vlastně Abraháma podrobuje zkoušce, pokušení. Toto pokušení z víry je opakem pokušení etického, které záleží v porušení etických pravidel. Zde je pokušením samo obecno, které člověka odvádí od povinností, které má k Bohu: *„Pokušení – co to znamená? Obvykle pokouší člověka to, co jej zdržuje od povinností, ale zde pokušení záleží v etice samé, neboť ta ho od konání Boží vůle odvrací.“<sup>55</sup>*

Abrahámová víra je osobním vztahem jedince k Bohu, zatímco tragický hrdina se k Bohu (či božstvu) vztahuje prostřednictvím etiky: *„Tragický hrdina k božstvu soukromý vztah nemá, jeho božstvo je etika sama, proto se jeho paradoxnost dá mediovat do sféry obecna.“<sup>56</sup>*

---

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 52.

## Absolutní povinnost k Bohu

Kierkegaard říká, že v Hegelově idealistické filosofii stojí vnějškovost výše než niternost: „V Hegelově filosofii je „*das Äussere (die Entäusserung)*“ – vnějšek (vyjádření) vyšší než „*das Innere*“ – niternost.“<sup>57</sup> Taková niternost nabývá na významu teprve tehdy, když je zprostředkována do obecná: „V etickém pojetí života je jedincovým úkolem, že se má zprostit určení niternosti a vyjádřit ji zevně.“<sup>58</sup>

Proti této myšlence přichází Kierkegaard s paradoxem víry, který ustavuje novou niternost, vnějšími prostředky nevyjádřitelnou: „Paradox víry je právě niternost, jež se vnějškově měřit nedá, niternost, která – a toho si všimněme – není totožná s niterností původní, ale je niterností novou.“<sup>59</sup>

Tento paradox znamená, že jedinec svým absolutním vztahem k Bohu přesahuje obecně a lze ho vyjádřit i tak, že jedinec jím vstupuje do absolutní povinnosti k Bohu, která určuje jeho vztah k obecně, tedy k etice: „V takové souvislosti znamená věta, že láska k Bohu je povinností, něco jiného než v předcházejících úvahách; je – li tato povinnost absolutní, snižuje se tím etika na něco relevantního.“<sup>60</sup>

Abrahám podřizuje obecně niternosti rozhodnutím obětovat Izáka: „Abrahámův poměr k Izákovi se eticky vyjadřuje tak, že otec má syna milovat. Tento etický vztah je vzhledem k absolutnímu poměru k Bohu snižen na relativní.“<sup>61</sup>

Vkročit do náboženského stádia může pouze člověk, jenž dokáže unést úzkost, která se ho zmocní. Bůh totiž od jedince žádá absolutní oddanost, která jde daleko za hranice etiky. Kierkegaard to dokazuje citátem z Lukášova evangelia: „Kdo přichází ke mně a nedovede se zřítí svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem.“<sup>62</sup>

Tato slova vyjadřují paradox víry, který se do obecně zprostředkovat nedá a jedinec jim může porozumět jen jako paradoxu. Pokud tomu je jinak, ztrácí křesťanství svůj absolutní rozměr:

„Učení, jež by na základě jednoho z nejlyričtějších výroků, tolik překypující vědomím věčné platnosti, nedokázalo říci více než několik hlučných a bezvýznamných slov, jež

---

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>59</sup> Tamtéž.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 60–61.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>62</sup> Lk 14, 26.

vyjadřují pouze to, že člověk má být méně svolný, méně pozorný a lhostejnější – učení, jež už už nahmatává strašlivý obsah slov, ale v témže okamžiku odbočí do žvástu, namísto aby se zděsilo – takové učení rozhodně nestojí za to, abychom před ním smekali.“<sup>63</sup>

Tato slova z Lukášova evangelia nevyzývají člověka k nenávisti k bližnímu, nýbrž ukazují na nemožnost obhájit vlastní čin v nějakém vyšším etickém výrazu: „Absolutní povinnost může donutit k tomu, co zakazuje etika, ale rozhodně rytíře víry nepřinutí, aby přestal milovat.“<sup>64</sup>

### Pojetí úzkosti

V Kierkegaardově myšlení jsou úzkost, bída a paradox vášně pevně spjaté s náboženským životním stádiem, jímž hrdina víry převyšuje všechny tragické hrdiny, kteří nenašli odvahu vykročit z obecná do osobního, jedinečného vztahu s Bohem.

Úzkost prožívala Panna Maria, která neodmítla Boha, jenž si ji vyvolil mezi všemi izraelskými ženami jako matku Boží: „Jistěže Maria porodila dítě zázračně, ale i tak jí bylo jako všem ženám, prožila dobu úzkosti, bolesti a paradoxu.“<sup>65</sup> Mariina úzkost ale spočívala v její beznadějně osamocenenosti: „Anděl vešel jenom k Marii a nikdo jí neporozuměl. Která žena byla kdy natolik ponížena jako Maria?“<sup>66</sup>

Abraháma se zmocňuje úzkost v okamžiku, kdy dostává od Boha příkaz obětovat milovaného Izáka a spočívá v rozporu mezi etickým a náboženským rozměrem jeho příběhu. Zatímco z etického hlediska, by se Abrahám, pokud by Izáka skutečně musel obětovat, stal vrahem, z hlediska víry je jeho odhodlání potvrzením absolutní oddanosti Bohu: „Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat.“<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. s. 63.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>66</sup> Tamtéž.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 26.

## **Kierkegaard a Jób: kategorie opakování jako opak rozpomínání**

K Jóbovi se Kierkegaard obrací, aby s jeho pomocí představil pohyb *opakování*, umožňující pravé poznání; takový pohyb je možný pouze ve stádiu víry.

Kierkegaard staví kategorii opakování proti řeckému pojmu rozpomínání. Tento pohyb (rozpomínání) umožňuje člověku podle Platónova učení rozpomenutí na pravdu, kterou si duše přinesla z pobytu ve světě idejí.<sup>68</sup> Hmotný svět je potom pouhým nedokonalým odrazem tohoto světa idejí a duše se v něm ocitá následkem svého pádu. „*Ať si o tom každý říká co chce, tento problém sehraje velice důležitou úlohu v novější filosofii, neboť opakování je rozhodující výraz pro to, čím Řekům bylo rozpomínání.*“<sup>69</sup>

Kierkegaard však říká, že nikoliv rozpomínání, které je pohybem zpět, ale opakování, pohyb směrem dopředu, může člověka učinit šťastným; pokud je ale vůbec možné. „*Láska opakování je v pravdě jediná šťastná.*“<sup>70</sup>

Rozpomínání umožňuje poznání takové pravdy, která byla v člověku vždy přítomná. Je třeba ji pouze objevit, rozpomenout se na ní. Je tedy kategorií imanentní, zatímco opakování je pohybem transcendentním, neboť toto poznání je možné pouze za předpokladu Boží milosti.

### **Pozorovatel Constantin**

Možností opakování se Kierkegaard zabývá ve stejnojmenném spise, který vydává pod pseudonymem Constantin Constantius. „*Opakování je nová kategorie, kterou je třeba objevovat.*“<sup>71</sup>

Constantin, který je tu nejen autorem, ale vystupuje i jako vypravěč a zároveň účastník celého příběhu, je obrazem myslitele, který není schopen vykročit z etického stádia, a proto je pro něj opakování nedosažitelné. Svými myšlenkami zasahuje zamilovaného mladíka, jenž si ho vybral jako svého důvěrníka: „*Máte démonickou moc, dokážete člověka nalákat, aby se chtěl odvážit všeho, aby chtěl mít síly, které jinak nemá a po nichž touží jen tehdy, pokud na něj pohlížíte.*“<sup>72</sup>

Možnost opakování Constantin pozoruje u tří postav: u sebe samého, u zamilovaného mladíka a u biblického Jóba.

---

<sup>68</sup> Naukou o idejích se Platón zabýval především v dialogu *Faidros*.

<sup>69</sup> Kierkegaard, S. *Opakování*. Praha : Vyšehrad, 2006, s. 9

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 39–40.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 107.

### **Možnost opakování v estetickém stádiu**

Mladíkem se zabývá pro jeho hluboce niternou, oduševnělou povahu, která by snad za určitých podmínek mohla opakování dosáhnout:

*„Je tomu zhruba rok, co jsem dost vážně zaměřil pozornost na mladíka, s nímž jsem se již dříve často potkával, protože jeho hezký zevnějšek, oduševnělý výraz v jeho oku mě téměř uváděl v pokušení, jisté pohození hlavou, rozpustilost v projevech mě ujistily, že je hlubší povahy, která má více než jeden rejstřík, zatímco určitá nejistota v modulaci naznačovala, že je ve svůdcovských letech, kdy o sobě dává vědět zralost ducha, obdobně jako zralost těla se projevuje daleko dříve tím, že hlas často přeskakuje.“<sup>73</sup>*

Mladíkova vášeň v Constantinovi potlačuje úlohu pozorovatele a probouzí v něm touhu participovat na mladíkově lásce: *„Který svědek toho, jak mladík prosil celou svou duší, kdo by byl takový nelida, že by ho chtěl pozorovat, kdo by se spíš necítil prostoupen výlevem zbožnosti prosícího?“<sup>74</sup>*

Constantinovi ale brzy dochází, že láska v mladíkovi probouzí hlubokou melancholii, která způsobuje, že již v prvních dnech je schopen na dívku vzpomínat, jako by již nebyla. Mladíkova láska se tedy ukázala být láskou rozpomínání: *„Zatím je jisté jen tolik, že pokud může někdo mluvit o lásce rozpomínání, je to on.“<sup>75</sup>* Rozpomínání ale obsahuje jeden strašlivý moment: nepotřebuje prožitek přítomnosti, neboť je pohybem zpět, do minulosti.

*„Byl zamilovaný hluboce a niterně, to bylo jasné, a přitom byl schopen již v jednom z prvních dní na svou lásku vzpomínat. Hned jak začal, učinil ten strašný krok, že přeskočil život.“<sup>76</sup>*

Po několika setkáních s mladíkem se Constantin dostává ve svém pozorování ještě dál. Zjišťuje, že mladík dívku skutečně nemiluje, že po ní pouze touží a tato touha v něm probouzí básnického ducha. *„Mladá dívka nebyla jeho milovanou, byla příležitostí, která v něm probudila poetično a učinila z něj básníka.“<sup>77</sup>* Toto zjištění tedy Constantina utvrzuje v tom, že mladík není opakování schopen, a proto jej opouští a vydává se na svou druhou cestu do Berlína, aby zjistil možnost opakování sám u sebe.

---

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 13–14.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 21.

### **Možnost opakování v etickém stádiu: Constantin**

Na cestě do Berlína v nepohodlném poštovním voze se Constantina zmocňuje pocit, že se všichni cestující v těsném prostoru spojili v jedno tělo. Opakování je však pohyb opačný: umožňuje člověku vyjít z obecna (z jednoho těla) k sobě samému. Ještě ve voze přemýšlí: „*Bůh ví, zda to vydržíš, zda skutečně dospěješ do Berlína, a pokud ano, zda se někdy staneš opět člověkem, schopným se osvobodit v jednotlivost izolace, nebo si podržíš vzpomínku, že jsi údem většího těla.*“<sup>78</sup>

V Berlíně se jeho názor na možnost opakování proměňuje se situacemi, které prožívá. Když přichází do bytu, v němž pobýval při své předchozí návštěvě, aby tu prožil opakování, zjišťuje, že jeho tehdejší domácí se nedávno oženil, tedy změnil svůj stav, a proto zde opakování prožít nemůže:

„*Než běda! Zde nebylo žádné opakování možné. Můj domácí, drogist, er hatte sich verändert, v tak pregnantním smyslu, v němž Němec bere toto slovo, a jak se obdobně široce, jak vím, užívá „změnit se“ u nezadaných v kodaňských ulicích – tj. oženil se.*“<sup>79</sup>

V místnosti, kterou si přesto od drogisty pronajme, a která nejeví žádné známky proměny, se mu naopak zdá, že k opakování dochází: „*Když jsem přišel první večer domů a rozsvítil světla, pomyslel jsem si: Ach! Ach! Ach! Je to opakování.*“<sup>80</sup>

Během pobytu v Berlíně ještě prožije několik podobných pocitů opakování, ale postupně si uvědomuje, že to, co se u něj opakuje, není ještě tím skutečným opakováním, které má být tak zásadní kategorií pro novou filosofii:

„*Můj domov se mi stal neútulným, právě proto, že představoval opakování nesprávné, má myšlenka byla neplodná, má zjitřená fantazie mne neustále přivolávala k tantalovsky zábavnému rozpomínání na to, jak se myšlenky nabízely minule, a tento koukol vzpomínek dusil každou myšlenku v zárodku.*“<sup>81</sup>

Při odjezdu z Berlína již možnost opakování u sebe sama zavrhuje docela: „*Můj objev nebyl významný, a přece byl podivný; neboť jsem objevil, že opakování vůbec není, a ujistil jsem se o tom tak, že jsem to všemi možnými způsoby dal opakovat.*“<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Na tomto místě Kierkegaard naráží na Ef 5,30, kde Pavel říká o církvi, že tvoří údy Kristova těla.

<sup>79</sup> Kierkegaard, S. *Opakování*. s. 47.

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 81.

### **Možnost opakování v náboženském stádiu: Jób**

Estetické ani etické stádium tedy opakování neumožňují. Když vyloučíme tyto dvě stádia existence, jako poslední možnost nám zůstane stádium náboženské; opakování (jestli je vůbec možné) tedy musí být pohybem z víry, odlišným od filosofického rozpomínání, které má s opakováním společné pouze to, že jde o pohyb umožňující poznání: „*Problém, u něž se mladík zastavil, není nic většího ani menšího než opakování. Má pravdu v tom, že nehledá poučení ani v řecké ani v novější filosofii.*“<sup>83</sup>

Opakování neumožňuje ani současná filosofie. Kierkegaard kritizuje nezúčastněný, odosobněný postoj, který zaujímali ke světu filosofové vycházející z Hegelova idealismu. Taková reflexe nemůže nikdy obsáhnout skutečnost v jejím celku, neboť jí zůstává skryto tajemství vášně, jehož prostřednictvím se jedinec vztahuje k okolnímu světu: „*Nebo to není druhem choromyslnosti, do takové míry si podmanit každou vášně, každé hnutí srdce, každou náladu chladné nadvládě reflexe?*“<sup>84</sup>

Se svým problémem se proto obrací k Jóbovi, který má podle jeho mínění k opakování co říci:

„*Můj přítel však naštěstí nehledá poučení u nějakého světoznámého filosofa nebo u nějakého professor publicus ordinarius;*<sup>85</sup> *uchyluje se spíše k privatizujícímu se mysliteli, jemuž kdysi patřila nádhera světa, ale později se stáhl ze života – jinými slovy hledá útočiště u Jóba, který nefiguruje na katedře ani neručí za pravdu svých vět ujišťujícími gestikulacemi, ale sedí v popelu, škrábe se střepem, a aniž by tuto činnost přerušoval, pronáší letmé pokyny a poznámky.*<sup>86</sup>

Jób (stejně jako Abrahám) byl Bohem zkoušen. Jeho zkouška záležela v tom, že ho satan s Božím svolením nejdříve připravil o jeho potomky<sup>87</sup> a všechnen majetek<sup>88</sup> a poté zasáhl zlou bolestí i jeho tělo<sup>89</sup>.

Zamilovaný mladík v něm našel svojí oporu a svůj obdiv k němu vyjadřuje v dopisech Constantinovi, jehož si vybral jako svého důvěrníka. Obdivuje se jeho smělosti stěžovat si ve svém utrpení samotnému Bohu, která je jeho současnosti cizí:

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 107–108.

<sup>85</sup> Řádný veřejný profesor.

<sup>86</sup> Kierkegaard, S. *Opakování*, s. 104.

<sup>87</sup> Jób 1, 18 – 19.

<sup>88</sup> Jób 1, 14 – 17.

<sup>89</sup> Jób 2,7.

„Nyní člověk míní, že vlastní výraz zármutku, zoufalý jazyk vášně se má přenechat básníkům, kteří pak jako prokurátoři u nižšího soudu přednášejí řeč trpících před soudní stolicí lidského soucitu.“<sup>90</sup>

Jób se tedy odvážil stěžovat si Bohu na příkoří, kterým byl vystaven, na svévolnost, s jakou si Bůh se spravedlivým Jóbem pohrával: „Rozhodne – li se k čemu, kdo to zvrátí? Udělá, co se mu zachce.“<sup>91</sup> Ve svém srdci však zůstával dál bohabojný: „Proto se ho hrozím, chci mu porozumět, ale mám z něho strach.“<sup>92</sup>

Bůh Jóbovi na jeho volání odpovídá a v této Boží odpovědi spatřuje Kierkegaard absolutní autoritu, která přesahuje všechny filosofické systémy stvořené lidským rozumem: „Bůh také dokáže mluvit hlasitěji, má přece hrom – avšak i ten je odpovědí, vysvětlením, spolehlivým, věrným, původním, je odpovědí od Boha samého, který, jakkoli člověka drtí, je nádhernější než městské řeči a klepy o spravedlnosti řízení, vymyšlené moudrostí lidskou, rozšiřované babami a polomuži.“<sup>93</sup>

### **Jóbova kategorie svobody**

Jóbovo vědomí svobody vidí Kierkegaard v jeho přesvědčení, že nespáchal žádný hřích, a v odvaze, se kterou je odhodlaný bránit toto přesvědčení i před samotným Bohem. Nepodléhá malomyslné úzkosti, ví, že je před Bohem spravedlivý, a proto zůstává svobodný i přes trýzeň, která ho postihla:

„Tvrdí, že je dobře srozuměn s Pánem, ví, že je nevinný a čistý v samém nitru svého srdce, kde to ví i s Pánem, a přece ho celé žití vyvrací. V tom je Jóbova velikost, že u něj vášeň svobody není udušena nebo ukonejšena v nesprávném výrazu.“<sup>94</sup>

Člověk může svobodu snadno ztratit, pokud se bude snažit vtěsнат Boha do etických kategorií. Takový Bůh již není transcendentním všeobjímajícím bytím, ale stává se pouhou věcí ve světě, která podléhá jeho vnitřním zákonům. Potom je možné Boha nahlížet jako svévolného tyrana, pro kterého je člověk otrok, s nímž může zacházet, jak se mu zlíbí:

---

<sup>90</sup> Kierkegaard, S. *Opakování*. s. 121.

<sup>91</sup> Jób 23, 13.

<sup>92</sup> Jób 23, 15.

<sup>93</sup> Kierkegaard, S. *Opakování*. s. 122.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 135.

*„Když má člověk za to, že na něj za jeho hříchy neštěstí dopadne, může to být pěkné a pravdivé a pokorné, ale může tomu být i proto, že nejasně chápe Boha jako tyrana, což člověk bezmyšlenkovitým způsobem vyjadřuje tak, že ho ve stejném okamžiku řadí pod etická určení.“<sup>95</sup>*

Jób je ale podle Kierkegaarda přesvědčen, že Bůh může své jednání svým vlastním nekonečným způsobem ospravedlnit:

*„Jób se navíc pevně drží svého tvrzení tak, že je na něm vidět láska i důvěra, ujištěná, že Bůh přece dokáže vysvětlit všechno, stačí, když s ním člověk zapřede rozhovor.“<sup>96</sup>*

### **Jóbovo opakování**

Pohyb opakování tedy není možné provést ani v estetickém ani etickém životním stádiu a proto musí být kategorií, která se váže k stádiu náboženskému. Opakování je pohybem z víry proto, že přichází v okamžiku, kdy jsou již všechny lidské možnosti vyčerpány: *„Je tedy opakování. Kdy nastalo? Tehdy, kdy byla veškerá myslitelná lidská jistota a pravděpodobnost nemožná.“<sup>97</sup>*

---

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 142.

## Kierkegaard a křesťanství

Ve spise *Filosofické droby* obrací Kierkegaard pozornost od abrahamské víry, kterou se zabýval v předešlých spisech *Bázeň a chvění* a *Opakování*, ke křesťanství. Hledá odpověď na otázku, zda může mít historický okamžik nějaký zásadní význam pro poznání věčné pravdy: „*Je nějaké historické východisko pro věčné vědomí?*“<sup>98</sup>

Stejně jako v *Opakování*<sup>99</sup> staví Kierkegaard proti sobě poznání z víry a sókratovské rozpomínání.<sup>100</sup> U Sókrata je pravda něco, co lidská duše zná ze své praeexistence ve světě idejí.<sup>101</sup> To znamená, že je v člověku od věčnosti jaksi skrytě přítomná, jen je třeba si na ni vzpomenout. Sám sebe Sókratés chápe jako porodní bábu<sup>102</sup>, jejímž úkolem je pomáhat pravdě na svět. Není tedy tím, kdo pravdu utváří, ale pouze tím, kdo jí pomáhá na svět: „*Pomáhat k porodu je mezi člověkem a člověkem to nejvyšší, protože samo rození náleží božstvu.*“<sup>103</sup>

Kierkegaard poukazuje k humanitnímu rozměru Sókratova učení, který vychází z chápání člověka jako nositele pravdy: „*V sókratovském nazírání je každý člověk sám sobě centrem, celý svět se v něm soustřeďuje, neboť jeho sebepoznání se rovná jakémusi poznání božstva.*“<sup>104</sup> Tato božská přirozenost v lidské bytosti má být zárukou vztahu člověka k člověku, založeného na vzájemné úctě a respektu: „*Takto chápal Sókratés sám sebe, takto si podle jeho soudu musel rozumět každý člověk a na základě toho musel chápat i vlastní poměr k jednotlivci – vždy stejně pokorně i stejně hrdě.*“<sup>105</sup>

Pokud je ovšem Sókratovo učení správné a pravda je od věčnosti přítomna v lidské duši, potom může mít jeho učení význam jako pouhý nahodilý historický fakt, nikoli jako nutné východisko poznání. Pravdu může člověk objevit jen a pouze sám v sobě, neboť je od začátku skrytě přítomná v jeho duši:

„*Mne nemůže zajímat jinak než historicky, že Sókratovo nebo Prodikovo učení bylo takové a takové, neboť pravda, v níž spočívám, je ve mně samém a mnou samým vychází najevo, takže mi ji nemohl dát ani Sókratés...Můj vztah k Sókratovi a Prodikovi se*

---

<sup>98</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*. s. 25.

<sup>99</sup> Viz s. 14.

<sup>100</sup> Kierkegaard si Sókrata hluboce vážil, třebaže rozpomínání jako cestu pravého poznání neuznával. Obdivoval ironii, která byla Sókratovi prostředkem k dosažení pravdy. viz Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 115

<sup>101</sup> Viz s. 20.

<sup>102</sup> Sókratés o pomáhání pravdě na svět hovoří v dialogu Theaitétos. Viz Platón, *Theaitétos*, 149-151.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>105</sup> Tamtéž.

netýká poměru k věčné blaženosti, neboť ta je dána zpětně tou pravdou, kterou mám od začátku, aniž bych o tom věděl.“<sup>106</sup>

Sókratés jako učitel je tedy pouhou nahodilou příležitostí, která může, ale také nemusí člověku pomoci rozpomenout se na pravdu, jež je v člověku přítomná od věčnosti: „*Kdybych si představil, že se v jiném životě se Sókratem, Prodikem či onou služebnou setkám, zase by mi nebyli ničím více, než příležitostí.*“<sup>107</sup> To znamená, že okamžik poznání je tady zcela nahodilý.

Kierkegaard navrhuje jiný úhel pohledu: okamžik poznání již není pouhým nahodilým momentem, ve kterém se odkrývá vlastně neustále v jedinci přítomná pravda, nýbrž se stává důležitým mezníkem v čase, v němž přichází věčná pravda k člověku zvenčí: „*Má – li tomu být jinak, musí se okamžiku dostat rozhodujícího významu v čase, abych na něj ani na okamžik, jak v čase, tak ani ve věčnosti, nemohl zapomenout.*“<sup>108</sup>

Abychom mohli okamžiku přisoudit rozhodující význam, musíme podle Kierkegaardova člověku rozumět jako někomu, kdo pravdu nemá, neboť o ni z nějakého důvodu přišel, a proto ani neví, že by ji měl hledat: „*Musí se tedy chápat jako někdo, kdo stojí mimo pravdu. Je tedy nepravdou.*“<sup>109</sup>

Nyní nastává otázka, jak člověku připomenout, že pravda vůbec existuje, aby ji začal hledat.

### **Podmínka k pravdě**

Kierkegaard říká, že k tomu aby člověk mohl pravdu poznat, musí mu být nejen v rozhodujícím okamžiku zjevena, ale zároveň musí dostat podmínku, která mu její poznání umožní: „*Má-li žák<sup>110</sup> pravdu dostat, musí mu ji učitel sdělit, a nadto také musí přidat podmínku k pochopení.*“<sup>111</sup>

Tuto podmínku dostal původně člověk od Boha, jenž jej stvořil, ale následkem svého vlastního svobodného rozhodnutí o ni přišel a zvolil tak nesvobodu. Dobrovolně se rozhodl pro život ve hříchu:

---

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>107</sup> Tamtéž.

<sup>108</sup> Tamtéž.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>110</sup> Kierkegaard zde používá analogii vztahu učitel (Bůh) – žák (člověk).

<sup>111</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 35.

„Učitelem je Bůh sám, jenž působí jako příležitost a způsobuje, že si žák připomíná, že je v nepravdě, a že je to jeho vinou. Avšak jak tento stav – být nepravdou a být jí vlastní vinou – máme nazvat? Nazveme jej hříchem.“<sup>112</sup>

Člověk tedy o podmínku již jednou přišel a dobrovolně se stal nepravdou. Aby mohl pravdu poznat, musí mu být podmínka udělena znovu. A tím, kdo mu ji může udělit, není on sám (jak učí Sókratés), neboť pak by okamžik ztratil na rozhodujícím významu a vysvobození z nepravdy by bylo nahodilým momentem, pro který se člověk může rozhodnout kdykoliv: „V tomto smyslu nemá okamžik žádný rozhodující význam, ale přece jsme tuto hypotézu uvedli. Podle ní se mohl vysvobodit sám.“<sup>113</sup>

Znovu udělit člověku podmínku a umožnit mu tak poznání pravdy může jedině Bůh. Tato podmínka k pravdě přichází na svět v rozhodujícím okamžiku v osobě Ježíše Krista. Kierkegaard v tomto smyslu vysvětluje pojmy, kterými je Ježíš označován: *Zachráncem* je proto, že člověka vysvobozuje od něho samého, a proto od nesvobody; *Vykupitelem* se stává, protože člověka vykupuje ze zajetí, v němž drží sám sebe; a konečně je také *Spasitelem*, neboť odnímá hněv, který na viníkovi spočinul tím, že si zvolil nesvobodu.<sup>114</sup>

Pokud je tedy Bůh podmínkou a zároveň pravdou, nabývá okamžik poznání rozhodujícího významu. „Takový okamžik musí mít zvláštní jméno - nazvěme jej *naplněním času*.“<sup>115</sup>

### **Obrácení, lítost a znovuzrození**

Člověk, jemuž byla Bohem udělena podmínka k poznání, prochází proměnou. Podmínkou se nestává člověkem, neboť tím byl i dříve. To, co získává novou podobu, je jeho kvalita, která je teď radikálně jiná, než byla před oním okamžikem, kdy mu byla udělena podmínka. Kierkegaard tuto proměnu nazývá *obrácením*: „Pokud byl nepravdou, neustále se od pravdy vzdaloval; když v okamžiku obdržel podmínku, vykročil opačným směrem, čili se obrátil.“<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>114</sup> Tamtéž.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>116</sup> Tamtéž.

*Obrácení doprovází lítost. Ta je důsledkem uvědomění, že člověk žil vlastní vinou v nepravdě: „Nazvěme takový zármutek lítostí – vždyť co jiného je lítost, jež se sice dívá zpět, ale tak, že právě tím urychluje běh k tomu, co leží před ní.“<sup>117</sup>*

Přechod od nepravdy k pravdě je jako změna z nebytí k bytí. Tato změna se podobá zrození. Protože se však člověk již jako člověk jednou narodil, nazývá Kierkegaard tuto změnu *znovuzrozením*: „Nazvěme tento přechod *znovuzrozením*, jímž se dostává na svět podruhé, zrovna tak jako při narození – jednotlivý člověk, jenž ještě neví nic o světě, do něhož se rodí.“<sup>118</sup>

Kierkegaard uvádí, že kategorie *znovuzrození* nijak neodpovídá kategorii křestu, neboť křest může být masovou záležitostí, zatímco *znovuzrození* je událost, která se odehrává jedině mezi jedincem a Bohem.<sup>119</sup>

Rozdíl mezi křesťanstvím a Sókratovým učením vidí tedy Kierkegaard v tom, že Sókratés směřuje ke vzpomínce, která odhalí člověku pravdu od věčnosti v něm přítomnou, zatímco pro křesťanství je významný okamžik, v němž je člověku zjevena pravda, kterou následkem svého provinění ztratil: „Zatím co se tedy řecký pathos soustřeďuje na vzpomínku, pathos našeho úkolu se soustřeďuje na okamžik.“<sup>120</sup>

### **Láska Boha k člověku**

Kierkegaard říká, že Boží rozhodnutí (zjevit člověku v časném okamžiku věčnou pravdu) nevychází z nějakého rozmaru či dokonce trýzně, která by Boha nutila porušit mlčení, ale z lásky k člověku: „*Pohne – li se nikoliv z donucení, co jím tedy hýbe? Co jiného než láska.*“<sup>121</sup> Tato láska, která člověku otevírá brány věčného poznání, není pouhým prostředkem - je zároveň cílem. „*Jako je jeho láska důvodem, musí též být cílem – vždyť by to byl protiklad, kdyby boží pohnutka a cíl sobě neodpovídali. Láska platí záku a cílem musí být, aby byl získán.*“<sup>122</sup>

V lásce mezi Bohem a člověkem se však odkrývá jeden zásadní problém: tato láska je ve své podstatě nešťastná, protože se v ní k sobě vztahuje konečnost s věčností, a takový vztah je již ve svém základu na první pohled nerovný. Tato nerovnost

---

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>118</sup> Tamtéž.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 38 - 39

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 44.

způsobuje bolest, která podle Kierkegaarda postihuje nejvíc toho, kdo v onom vztahu stojí výš: „*Onen nekonečně hlubší žal zasáhne podstatně toho, kdo z obou stojí výše, neboť jen on neshodu chápe.*“<sup>123</sup>

Boží starostí je tedy překonat nedorozumění, k němuž následkem nerovnosti dochází, aby mohlo být dosaženo jednoty a láska tak byla naplněna: „*Bůh má na starosti, aby způsobil rovnost. Nemůže – li se jí dosáhnout, stane se láska nešťastnou a vyučování pozbyde významu, protože ke vzájemnému dorozumění nedošlo.*“<sup>124</sup>

Bůh jako učitel člověku nejen pomáhá, ale zároveň umožňuje jeho přechod od nebytí k bytí, *znovuzrození*. Bůh zde není možností (jako u Sókrata), nýbrž nutností, která je zdrojem věčného poznání. Proto se člověk stává vůči Bohu dlužníkem. Tento dluh jenom podtrhuje onu nerovnost v lásce mezi Bohem a člověkem: „*Pravdou pak je, že žák mu vděčí za všechno. Avšak tato okolnost porozumění velice znesnadňuje.*“<sup>125</sup>

### **Boží inkarnace**

Aby mohla být rozdílnost překonána, sestupuje Bůh k člověku. A protože je jeho zájem opravdový a vážný, bere na sebe formu toho nejnižšího ze všech lidí, jehož údělem je služba druhým. Stává se služebníkem:

„*Nejmenší je ten, kdo slouží druhým – tedy se Bůh ukáže v podobě služebníka. Ale podoba se sluhou tu není přijata jen tak volně, jako když si král přehodí obyčejné roucho, které kolem něho široce vlaje a prozradí jej; není to zdánlivé roucho jako Sókratův letní přehoz<sup>126</sup>, utkaný z ničeho, i když dovede zakrývat a prozrazovat! – je opravdovou formou.*“<sup>127</sup>

Tento způsob (sestoupit na zem jako nejmenší z nejmenších) je jedinou možností, jak může Bůh člověku projevit svoji lásku: „*Každý jiný projev by pro boží lásku znamenal podvod.*“<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>126</sup> Na tomto místě odkazuje Kierkegaard k Sókratovu letnímu plášti, o němž Alkibiadés vypravuje, že v něm chodil i v zimě. Viz, Platón, *Symposion*, 220b

<sup>127</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 49.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 50.

Bůh se však podle Kierkegaarda musí neustále strachovat o zdar svého díla; zda mu člověk vůbec bude schopen porozumět, zda ho nezavrhne. „*Jaký život! – samá láska a samá starost.*“<sup>129</sup>

### **Paradoxalita boží existence**

Kierkegaard říká, že paradox je vášeň myšlenky, která se ukazuje v touze myslet něco, co rozum obsáhnout nemůže: „*Nejvyšším paradoxem myšlenky je chtít objevit něco, co (rozum) myslet nemůže.*“<sup>130</sup> Tato teze je východiskem k porozumění všem Kierkegaardovým úvahám o paradoxu boží existence.

Úvahu o absolutní paradoxalitě milujícího Boha začíná Kierkegaard přirovnáním k paradoxu lásky, který se v člověku, jenž dosud žil jaksí sám pro sebe, probouzí nejdříve jako sebeláska, která se následně proměňuje v lásku k protějšku. Tento paradox lásky nakonec milence proměňuje tak, že sám sobě přestává rozumět: „*Člověk žije nerušeně sám v sobě; pak se vzbudí paradox sebelásky jako láska ke druhému, k někomu, kdo nám chybí.*“<sup>131</sup>

Paradox myšlenky, stejně jako paradox lásky, který v milenci působí zmatek, člověka změní tak, že si nemůže být jistý sám sebou, takže se již více nepoznává: „*Takto působí tento paradox myšlenky zpětně na člověka a jeho sebepoznání, takže i když si dříve myslel, že se zná, nyní již přesně neví, je – li teď možná zvířetem sestaveným podivněji než Tyfón, či ve své bytosti skrývá mírnější a božštější podobu.*“<sup>132</sup>

Kierkegaard navrhuje, aby to, co vystupuje v paradoxu myšlenky jako neznámé, bylo nazváno Bohem: „*Není to člověk, kterého zná, nebo nějaká věc. Nazvěme tedy toto neznámé Bohem.*“<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>133</sup> Tamtéž.

## Důkazy boží existence

Kierkegaard rozumové důkazy boží existence neuznává.<sup>134</sup> Říká, že pokud by Bůh nebyl, bylo by nemožné jej dokazovat, protože bychom neměli ani jeho pojem. Jestliže Bůh ale existuje, je rovněž nemožné jeho existenci dokázat, neboť důkaz není potvrzením jeho bytí, nýbrž pouhým vymezením pojmu Bůh. Tak se to má ostatně se všemi důkazy: „*Nedokazuji, že kámen je, ale že tahle věc, jež tu je, je kámen.*“<sup>135</sup>

Že Bůh je, říká dále Kierkegaard, lze snadno dokázat poukazem k božím skutkům, neboť Bůh je absolutní bytost a jeho činy tak nemohou být přisuzovány nikomu jinému: „*Avšak mezi Bohem a jeho skutky je absolutní vztah; Bůh není jméno, ale pojem, a možná je to proto, že jeho essentia involvit existentiam – jeho podstata zahrnuje existenci.*“<sup>136</sup>

Při takovém dokazování ovšem nelze vycházet z nějakých bezprostředních božích činů, neboť žádné takové nejsou: „*Bezprostředně vůbec neexistují skutky, ze kterých bych mohl jeho existenci dokázat.*“<sup>137</sup>, ani z činů idealizovaných, neboť takový důkaz by nebyl důkazem vycházejícím z činů, nýbrž z předpokladu jakési ideality: „*Z jakých činů to mám dokázat? Z činů pojatých ideálně, to je z toho, jak se bezprostředně neukazují? Pak ale nedokazuji z činu, nýbrž rozvíjím idealitu, kterou předpokládám;*“<sup>138</sup>

Z předpokládané ideje Boha a jeho skutků vycházel podle Kierkegaarda Sókratés ve svých fyzikálně – teleologických důkazech boží existence: „*Neustále předpokládal, že Bůh je, a za tohoto předpokladu chtěl i přírodě dodat myšlenku účelnosti.*“<sup>139</sup>

Boží jsoucnost před námi vystoupí teprve v okamžiku, kdy se vzdáme všech pokusů o její rozumové uchopení: „*Pokud mám důkaz v ruce (tj. zůstávám v pozici dokazovatele), neobjeví se jsoucnost, ne – li z jiného důvodu, tedy proto, že ji právě dokazuji; jakmile důkaz pustím, je tu jsoucnost.*“<sup>140</sup> Okamžik, kdy se člověku ukáže

---

<sup>134</sup> Podobně jako Kierkegaard odmítá možnost rozumově dokázat boží existenci i Karel Jaspers, když tvrdí: „...právě tak, jako nelze dokázat, že Bůh jest, nelze rovněž dokázat, že není. Důkazy a jejich vyvracení pouze ukazují: dokázaný Bůh by nebyl žádným Bohem, nýbrž pouze věcí ve světě.“ Viz Jaspers, K. *Úvod do filosofie*. Praha : Oikoymenh, 1996, s. 30-31.

<sup>135</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 56 – 57.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 59.

boží jsooucnost, nazývá Kierkegaard skokem: „*ať proto není opominut tento pouhý okamžik, jakkoliv krátký a dlouhý být nemusí, protože je to skok.*“<sup>141</sup>

Boží jsooucnost je tedy pro lidský rozum mez, za kterou dál jít nemůže. Každá mez ale probouzí v rozumu paradoxní vášeň, jejímž nejvyšším výrazem je touha tyto meze neustále posunovat, a proto se všemožně snaží, i když marně, uchopit toto neznámé, které se před ní objevuje: „*Přesto se dále nedostane (vášeň), ať už se náporu odváží via negationis – cestou negace, či via eminentiae – cestou výlučnosti.*“<sup>142</sup>

Této mezi lze rozumět i jako něčemu od rozumu absolutně odlišnému, co ale nelze myslet z toho důvodu, že onen rozdíl je absolutní a lidský rozum nic absolutního myslet nedokáže, neboť jeho svobodně zvoleným údělem je život v nepravdě: „*Určeno jako něco absolutně jiného se bude zdát, že se blíží k zjevnosti, ale není tomu tak; vždyť absolutní rozdíl si rozum vůbec nemůže pomyslet.*“<sup>143</sup>

Kierkegaard však říká, že pokud se rozum dál bude snažit o porozumění paradoxu, zmate jej jeho absolutní odlišnost tak, že jej nakonec ztotožní se svými vnitřními obsahy a navrátí se tak sám do sebe: „*Rozdílnost, jež zůstává tkvět v rozumu, jej zmátla, takže už sám sebe nezná a zcela důsledně se s rozdílností ztotožňuje.*“<sup>144</sup>

Vzdá-li se člověk touhy uchopit Boha rozumem, umožní mu Bůh nahlédnout, v čem spočívá absolutní rozdíl. Člověk pak zjišťuje, že onen rozdíl nevyhází z toho, co dluží Bohu, ale z toho, co sám zapříčinil svým svobodným rozhodnutím pro život ve hříchu: „*V čem je tedy rozdíl? Ach, v čem jiném než ve hříchu, protože absolutní rozdíl musí být zaviněn člověkem samým.*“<sup>145</sup>

Kierkegaard dodává, že Sókratovi toto vědomí hříchu (kterého se člověku může dostat jedině od Boha) chybělo, a proto nemohl nikdy dosáhnout pravého poznání: „*Co mu tedy chybí? Vědomí hříchu, jemuž se nemohl přiučit u žádného člověka, zrovna tak jako jiný člověk u něho, ale jen u Boha, chtěl – li se mu ovšem Bůh učitelem stát.*“<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>143</sup> Tamtéž.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>146</sup> Tamtéž.

## **Bůh jako pozemský Kristus**

Druhým významem Kierkegaardova okamžiku<sup>147</sup> je událost v dějinách, kdy na zem přichází boží inkarnace v podobě nejmenšího ze všech lidí – v podobě služebníka.

Kierkegaard říká, že Bůh nesestoupil na zem jako služebník proto, aby zvěstoval evangelium jenom vybranému okruhu lidí, přičemž ostatním by jeho učení zůstalo utajeno: „*Ale nepřišel zas proto, aby se stal sluhou jednotlivého muže a konal dílo, aniž by pánovi či spoluslužebníkovi prozradil, kým je.*“<sup>148</sup> Symboliku služebníka vysvětluje Kierkegaard jako boží snahu nijak se svým vzezřením neodlišovat od davu, jemuž je zvěst určena: „*Od jiných se rozpoznat nedal, ani kvůli nespočetným legiím andělů, jež opustil, když ponižil sám sebe.*“<sup>149</sup>

Kierkegaard vysvětluje i to, proč Ježíš obrací svou pozornost k obyčejnému člověku. Bůh nechce, aby se jeho zvěst dostala do rukou učenců, kteří by ji uzavřeli do knih a opatřili všemožnými dogmaty, příkazy a nařízeními. Touží po tom, aby jeho učení zůstalo živé a neustále přítomné mezi lidmi: „*vždyť moudří a učení by mu určitě nejprve položili vychytralé otázky, zvali ho na kolokvia nebo ho zkoušeli, a pak mu možná udělili stálé místo a příjem.*“<sup>150</sup>

Kierkegaard říká, že Kristus se může stát Bohem pouze v případě, když nebude pro svého žáka pouhou sókratovskou příležitostí, aby se ten něčemu přiučil: „*Pro žáka však denní novinka není příležitostí k ničemu, ani k tomu ne, aby se sókratovsky poctivě sám v sobě zamyslel; nikoliv, znamená pro něj věčno, začátek věčnosti!*“<sup>151</sup> Jeho učení je zároveň udělením věčné podmínky, bez níž není skutečné poznání možné. Teprve s podmínkou od věčnosti získává dějinné Kristovo působení význam rozhodujícího okamžiku pro spásu.

## **Přijetí podmínky - víra**

Okamžik je tedy ve svém druhém významu paradoxní moment v čase, kdy je žákovi od věčnosti udělena podmínka k pravdě. Podle Kierkegarda nemůže člověk

---

<sup>147</sup> Prvním významem okamžiku, o kterém tu již byla řeč, je moment, kdy je jedinci udělena podmínka, na jejímž základě mu může být zjevena věčná pravda. Okamžik se tak stává zásadním nejen z hlediska jednotlivce a jeho víry, ale i z hlediska křesťanství jako dějinného náboženství.

<sup>148</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 70.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 71.

<sup>151</sup> Tamtéž.

tomuto paradoxu porozumět, ale může pochopit, že to, oč tu skutečně jde, je paradox: „*Jak se nyní žák s tímto paradoxem vyrovná? Neříkáme, že má paradox pochopit, ale pochopit pouze fakt, že to paradox je.*“<sup>152</sup>

Pokud tedy dojde k tomuto harmonickému střetu rozumu a paradoxu, v němž rozum paradox uzná a vzdá se snahy o jeho přivlastnění<sup>153</sup>, otevře se prostor pro novou, šťastnou vášeň; vášeň víry: „*to třetí je ona šťastná vášeň, již nyní dáme jméno, i když na něm příliš nezáleží. Budeme ji nazývat vírou. Tato vášeň musí být onou zmíněnou podmínkou, kterou dává paradox.*“<sup>154</sup>

Kierkegaard hledá odpověď na otázku, zda okamžik v historii může mít nějaký vztah k věčnosti a naopak. Pokud budeme poznání rozumět „sókratovsky“ jako rozpomínání na pravdu, která je v člověku jaksí od věčnosti přítomná, bude pro nás historický okamžik pouhou nahodilou příležitostí, k poznání sama sebe. Takový historický moment nemá pro věčnost nijak zásadní význam: „*Pokud věčnost a historičnost stojí mimo sebe, je historičnost jen příležitostí.*“<sup>155</sup>

V případě křesťanství je tomu ovšem jinak. Věčnost se tu v paradoxním okamžiku stává na základě svého vlastního, na člověku nezávislého, rozhodnutí součástí historie, aby mohla být člověku udělena podmínka, kterou jsme pojmenovali jako víru. „*Právě paradox spojuje protimluv, je zvěčněním historična a zhistorizováním věčna.*“<sup>156</sup> Pro křesťanství je tedy paradoxní okamžik střetu věčnosti s historií (časností) zcela zásadní.

U Sókrata není žák na svém učiteli nijak závislý, protože pravdu, stejně jako podmínku k poznání, si přináší sám v sobě. „*V tom právě spočívá sókratovské stanovisko, že žák může, protože sám je pravdou a má podmínku, učitele od sebe odstrčit.*“<sup>157</sup> Naproti tomu v křesťanství má vztah žáka (člověka) k učiteli (Bohu) zásadní význam. „*Učitel musí neustále víru připoutávat. Aby však učitel mohl podmínku dát, musí být Bohem, a aby ji žák mohl přijmout, musí být člověkem.*“<sup>158</sup> Víra je

---

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>153</sup> Kierkegaard se zde znovu snaží ukázat neschopnost rozumu uplatnit se v záležitostech víry. Tímto postojem vystupuje proti těm myslitelům, kteří naopak přisuzovali rozumu v procesu poznání důležitější roli než víře (viz řecké rozpomínání).

<sup>154</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 72.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>157</sup> Tamtéž.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 74 – 75.

podmínka, kterou člověk může získat pouze od Boha a nikoliv svou vlastní vůlí, neboť vůli může člověk začít prosazovat teprve potom, co je mu udělena podmínka. „*Lehce se pozná, že víra není aktem vůle; vždyť všechno lidské chtění má moc jen v oné podmínce... Nevlastním – li podmínku, pak mi vůle nebude k ničemu.*“<sup>159</sup>

Člověk se nemůže stát božím uředníkem na základě nějakého bezprostředního poznání, získaného smyslovou zkušeností, ale teprve v okamžiku, kdy se mu Bůh rozhodne udělit podmínku. To znamená, že každý člověk v každé době je závislý na boží vůli, jako na podmínce k poznání: „*Císaře bylo možno poznat bezprostředně, a proto mohl každý jednotlivec císaře znát, i když císař neznal jeho; ale učitel, o němž mluvíme, nebyl na první pohled k poznání, dříve než k tomu sám dal podmínku.*“<sup>160</sup>

### **Nutnost a svoboda**

Pokud člověk přijme podmínku, ukáže se mu věčná pravda, jejíž skrytost dosud bránila naplnění lásky Boha k člověku, a projde tak změnou od nebytí k bytí. Tento přechod Kierkegaard nazývá změnou vznikání: nebytí, kterým člověk jako nevědomý hříšník byl, je možnost, nově vzniklé bytí pak skutečnost, a celý proces změny je přechodem z možnosti do skutečnosti. „*Takové bytí, jež je vlastně nebytí, je možnost. Bytí, jež bytím je, je skutečné bytí čili skutečnost; změna vznikání je přechod z možnosti do skutečnosti.*“<sup>161</sup>

Vedle bytí, které svojí dynamičností zakládá skutečnost, uvádí Kierkegaard pojem bytosti, která je trvalá a žádnou změnu neumožňuje<sup>162</sup>: „*Tato změna nastane nikoliv v bytosti, ale v bytí, a vede od nebytí k bytí.*“<sup>163</sup> Bytost je neproměnlivá, nevzniká, protože vznikání je změna, a je proto věčnou nutností: „*Vše, co vzniká, právě vznikem dokazuje, že to nutné není; vždyť to jediné, co vzniknout nemůže, je nutnost, protože nutností je.*“<sup>164</sup>

Nutnost se podle Kierkegaarda vždy vztahuje pouze sama k sobě, je neproměnlivá, neděje se, pouze je. A protože bytí je neustálým procesem přeměny, není

---

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>162</sup> Tímto odlišením svobodně působícího bytí (Boha) od izolované nutné bytosti vylučuje Kierkegaard Hegelovu logickou nutnost vznikání bytí z účasti na tvoření světa.

<sup>163</sup> Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, s. 84.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 85.

tím, co ho utváří nutnost, nýbrž svoboda: „Všechno vznikání se děje svobodně, nikoli z nutnosti.“<sup>165</sup> Z tohoto předpokladu svobodného vznikání bytí vyvozuje Kierkegaard závěr, že bytí nemůže vznikat z nějakého logického důvodu, kterým je ona bytostná nutnost, nýbrž z příčiny, která vždy končí ve svobodně působící příčině.<sup>166</sup>

Kierkegaard se v úvahách o svobodě vznikání zabývá i termínem *údivu*, který u Sókrata stojí v počátku filosofování. Hovoří o něm jako o vášnivém *obdivu* vznikání.<sup>167</sup> Dle Kierkegaarda nemůže být tento *obdiv* ve vztahu ke vznikání *obdivem* k nutnosti, neboť vznikání se neděje nutně. To, co vzbuzuje v člověku vášň *obdivu* je nejistota možnosti, která stojí v základu nezměnitelné jistoty skutečnosti: „Vždyť všude, kde se jedná o vznikání (a to patří do minulosti), tam se nejistota toho, co nejjistěji vzniklo (a to je vznikání), jedině dá vyjádřit nutnou vášní, hodnou filosofa (Platón-Aristotelés).“<sup>168</sup>

### **Víra jako mechanismus k registraci historického**

Bytí je neustálý proces vznikání a jako takové se odehrává v čase. Kierkegaard je přesvědčen, že nezměnitelnost minulosti neznamena ještě její nutnost. Minulost se stala, to znamená, že prošla změnou vznikání od možnosti ke skutečnosti. To, co jí dělá nezměnitelnou, je konečný výsledek změny – skutečnost; zatímco možnost, stojící na počátku procesu přeměny, odkazuje ke svobodě: „Nezměnitelnost minulého je, že se jeho skutečné „takto“ nedá předělat; ale plyne z toho, že jeho možné „jak“ se nemohlo odehrát jinak?...Co minulo, stalo se, vznikání je změna skutečnosti pomocí svobody.“<sup>169</sup>

Minulost je tedy výsledkem změny, na jejímž počátku stojí mnohost možností, které relativizují jistotu skutečnosti: „V poměru k bezprostřednosti je totiž vznikání klam, který zpochybní to, co je nejjistějšího.“<sup>170</sup> Tato relativizace skutečnosti je ve víře překonána zmařením nejistoty, která má svůj původ ve vznikání: „Víra proto věří v to,

---

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>166</sup> Mikulová Thulstrupová říká, že tento Kierkegaardův postulát je postaven na biblickém základě a „svobodně působící příčině“ je třeba rozumět jako Bohu. Tímto tvrzením, podle jejích slov, Kierkegaard odmítá Hegelův idealismus: „Zde se jasně polemizuje s Hegelem, který tím, že identifikoval logiku s metafyzikou, identifikoval i důvod a příčinu a oboje s biblickým pojetím Boha.“ Viz Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, poznámky Marie Mikulové – Thulstrupové, s. 144

<sup>167</sup> Tato Kierkegaardova záměna *obdivu* za *údiv* mohla být podle Mikulové Thulstrupové způsobena buď na slova chudou latinou, která má pro *obdiv* i *údiv* jeden výraz: *admiratio*, nebo prostě Kierkegaardovou roztržitostí. Viz Kierkegaard, S. *Filosofické droby*, poznámky Marie Mikulové – Thulstrupové, s. 146

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 89 – 90.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 90.

co nevidí.“<sup>171</sup> Kierkegaard tak určuje víru jako opak pochybování. Víra je svobodným rozhodnutím pro určitý smysl a zároveň vyloučením pochyby, která by mohla vzniknout jako důsledek mnohosti možností, které tomuto smyslu předcházejí.

### **Učedník z první nebo druhé ruky?**

Na závěr *Filosofických drobků* se Kierkegaard ptá, zda vůbec existuje nějaký rozdíl mezi věřícím, který žil v době Kristově, a věřícím, který přišel po jeho smrti. Odpověď na tuto otázku z historického hlediska se zdá být bezvýznamná: „*Kromě toho, věc, o níž hovoříme, není žádným jednoduchým historickým faktem, k čemu to tedy všechno je?*“<sup>172</sup> Jediná výhoda učedníků z první ruky mohla snad podle Kierkegaarda vyplývat z duchovního napětí, které boží přítomnost doprovázelo: „*Jmenovaná generace má tu relativní výhodu, že se nachází otřesnosti onoho faktu blíže. Otřes a jeho záchvěvy přispívají ke zvýšení pozornosti.*“<sup>173</sup>

Pro víru není důležitá bezprostřední smyslová zkušenost, nýbrž podmínka, kterou uděluje Bůh člověku, jenž je ochoten a schopen tuto podmínku přijmout. Proto se ani Kristovi současníci nemuseli nutně stát jeho učedníky, pokud nepřistoupily na paradox, kterým víra je.

Historický fakt božího působení v čase se tedy současníkovi stává příležitostí k víře teprve v okamžiku, kdy je mu Bohem udělena podmínka. A to samé platí pro ty, pro které je příležitostí svědectví víry<sup>174</sup>. Rozdíl mezi současníkem a učedníkem z druhé ruky se tak vymazává: „*Řečeno jinou dánštinou to znamená, že všichni jsou si bytostně rovni.*“<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>174</sup> Kierkegaard varuje před zbožštěním člověka, ke kterému může dojít, pokud jedinec nepochopí svědectví víry jako pouhou příležitost a udělá si z něj předmět víry. Skutečný obsah víry může být člověku odhalen teprve v podmínce, kterou mu udělí jedině Bůh: „*Chce-li věřit jen proto, že mnoho správných a významných lidí dokola už uvěřilo, je blázen a pak je to, bytostně chápáno, jen náhoda, uvěřil-li na základě vlastního mínění a případného obecného úsudku o víře správných lidí, anebo uvěřil Baronu Prášilovi.*“ Viz Kierkegaard, S. *Filosofické drobků*, s. 109.

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 111 .

## Závěr

Cílem mé práce bylo představit myšlenkový koncept náboženského životního stádia dánského filosofa Sörena Kierkegaarda v protikladu k tradici západního myšlení, přesvědčené o všemohoucnosti rozumu. Povýšením náboženského stádia nad stádium etické, do kterého náleží i spekulativní myšlení, odmítl Kierkegaard objektivizující filosofii, jejíž vyvrcholení spatřoval v německém idealismu.

V úvodní kapitole jsem zmínil události Kierkegaardova života, které měly vliv na jeho směřování.

V další kapitole jsem se zabýval jeho interpretací Abraháмова příběhu, na kterém demonstroval suspenzaci obecných etických principů vyššími principy náboženskými; Abrahám byl ochoten na boží rozkaz zavraždit svého syna. Kierkegaard v této své práci představil zcela nové pojmy, které jsou zásadní pro poznání skutečné pravdy ukryté ve víře: absurdno, utrpení, bázeň, vášnivost a paradox. Odmítá tu filosofii, pro kterou je pravda ukrytá v rozumu.

Ve třetí kapitole jsem se věnoval kategorii opakování. Tento pojem Kierkegaard chápal jako kvalitativní pohyb, v němž jedinec získává víru. Opakování postavil do protikladu k rozpomínání, které umožňuje poznání u Sókrata. Rozpomínání chápe jako imanentní poznání pravdy skryté v člověku a proto nedostačující. Opakování je naopak pohyb transcendentní, směřující k věčné pravdě boží. Kierkegaard se zabýval možnostmi opakování ve všech třech životních stádiích a dospěl k závěru, že tento pohyb je možný pouze ve stádiu náboženském. Pohyb opakování ukázal na starozákonním příběhu o Jóbovi, který napřed vše ztratil, aby se mu nakonec od Boha dostalo všeho dvojnásob.

Ve čtvrté kapitole jsem se zabýval Kierkegaardovým pojmem okamžiku, který ve víře znamená naplnění času; moment kdy se lidská konečnost setkává s boží nekonečností. Aby mohlo k okamžiku dojít je nutný boží souhlas. Teprve Bůh, tím, že udělí člověku podmínku k pravdě, umožní naplnění okamžiku. Kierkegaardův okamžik má dvojí význam: jednak odkazuje k historickému faktu boží přítomnosti ve světě a jednak je zásadní pro každého jednotlivce jako moment poznání. Pro spekulativní myšlení však okamžik žádný význam nemá, neboť při sókratovském rozpomínání je pravda v bytí přítomná od věčnosti.

Kierkegaard vyznačil novou cestu poznání, která se již nespokojí s výsledky rozumu, ale vyžaduje si participaci celé lidské existence. Jedině účastí člověka na skutečnosti je možné dosáhnout pravdy, která mu umožní poznat i sama sebe. A tento moment, kdy Kierkegaard vyzývá člověka k účastenství, je podle mého názoru v jeho myšlení nejpodstatnější.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura:

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad.* [přeložily Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon]. Vydání 9. Praha : Česká biblická společnost, 2002. 1007, 283 s. ISBN 80-85810-30-1.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti.* [z dánského originálu přeložila, doslov a poznámky napsala Marie Mikulová-Thulstrupová]. Vydání 1. Praha : Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. ISBN 80-205-0360-9.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie.* [z dánštiny přeložila a úvod, komentář a poznámky napsala Marie Mikulová-Thulstrupová]. Olomouc : Votobia, 1997. 152 s. ISBN 80-7198-197-4

Kierkegaard, Sören Aabye. *Okamžik.* [přeložila Milada Krausová-Lesná; k vydání připravili Michal Plzák a Ema Suchá]. 2., jazykově upravené vydání Praha : Kalich, 2005. 246 s. ISBN 80-7017-015-8.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Opakování - pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia.* [z dánského originálu přeložil Zdeněk Zaccpal]. Vydání 1. Praha : Vyšehrad, 2006. 165 s. ISBN 80-7021-833-9.

Platón. *Spisy I; Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón, Kratylos, Theaitétos, Sofisté, Politikos.* [z řeckého originálu přeložil František Novotný]. Vydání 1. Praha : Oikoymenh, 2003. 558 s. ISBN 80-7298-062-9

Platón. *Spisy II; Parmenidés, Filébos, Symposion, Faidros, Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci.* [z řeckého originálu přeložil František Novotný]. Vydání 1. Praha : Oikoymenh, 2003. 430 s. ISBN 80-7298-063-7

## **Sekundární literatura:**

### **A: Monografie**

Jaspers, Karl. *Rozum a existencia: päť prednášok*. [z německého originálu přeložila Patrícia Elexová]. Vydání 1. Bratislava : Kalligram, 2003. 141 s. ISBN 80-7149-553-0

Jaspers, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. [z německého originálu přeložil Aleš Havlíček]. Vydání 1. Praha : Oikoymenh, 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4

Olšovský, Jiří. *Kierkegaard - niternost a existence: úvod do Kierkegaardova myšlení*. Vydání 1. Praha : Akropolis, 2005. 262 s. ISBN 80-86903-08-7.

Rohde, Peter P. *Kierkegaard*. [přeložil J. Horák]. Olomouc : Votobia, 1995. 187 s. ISBN 80-85885-29-8.

Tillich, Paul. *Odvaha být*. [z anglického originálu přeložil Daniel Mikšík; doslov Peter J. Gomes]. Vydání 1. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 138 s. ISBN 80-7325-016-0.

Umlauf, Václav. *Kierkegaard: hermeneutická interpretace*. Vydání 1. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 318 s. ISBN 80-7325-064-0.

### **B: Články ve sbornících**

Olšovský, Jiří. „Kierkegaardovy pojmy pohybu a skoku“. Otištěno v: *Filosofický časopis*. 2005, č. 3. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 2005, s. 365 – 381.