

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filosofie a religionistiky

bakalářská práce

OKAMŽIK DVOU

HRANICE ESTETICKÉHO POJETÍ
MUŽSTVÍ A ŽENSTVÍ
V DÍLE SØRENA KIERKEGAARDA

THE MOMENT OF TWO

BOUNDARIES OF AESTHETIC CONCEPTION
OF MASCULINITY AND FEMININITY
IN WORK OF SØREN KIERKEGAARD

autor práce

František Říha

vedoucí práce

doc. Mgr. Jakub Čapek, Ph.D.

Praha 2024

poděkování

Děkuji.

prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 13. 8. 2024

František Říha

klíčová slova

Kierkegaard; mužství; ženství; pohlaví; estetické stádium; etické stádium; náboženské stádium; láska; smyslnost; bezprostřednost; okamžik; syntéza; vztah; duch; existence

key words

Kierkegaard; masculinity; femininity; sex; aesthetic stage; ethical stage, religious stage; love; sensuousness; immediacy; moment; synthesis; relation; spirit; existence

abstrakt

Kierkegaardovo estetické stádium ze své povahy zakládá a dále vymezuje možnost člověka existovat ve vztahu k sobě samému a svému já jako závaznému absolutnímu určení a podstatné jedinečnosti své individuality. Motivy estetická pro Kierkegaarda ovšem nejsou pouze stěžejním rozvržením lidské existence, ale i těžištěm jeho osobitého výkladu mužství a ženství.

Zájmem této práce je tedy to, do jaké míry, vzhledem k umenšenému důrazu na mužství a ženství v dalších stádiích, je nabízející se nárok vypovídat o mužství a ženství výlučně esteticky pro Kierkegaarda filosoficky platný, dále, jak je bytí mužem či ženou specifické ke stávání se sebou samým a dle toho, nakolik je Kierkegaardova samotná potřeba pohlavního rozlišení směrodatná k jeho centrálnímu pojmu já a od něj odvislé členěného procesu sebeuskutečnění.

abstract

By its very nature, Kierkegaard's aesthetic stage establishes and further defines the possibility of a person to exist in relation to himself and to his self as a binding absolute determination and essential uniqueness of his individuality. However, for Kierkegaard, aesthetic motives are not only the central layout of human existence, but also the focus of his unique interpretation of masculinity and femininity.

The interest of this work is therefore to investigate to what extent, due to the reduced emphasis on masculinity and femininity in later stages, the claim offered to speak about masculinity and femininity exclusively aesthetically is philosophically valid for Kierkegaard, furthermore, how being a man or a woman is specific to becoming oneself and according to that, how much Kierkegaard's very need for sexual difference is decisive to his central concept of the self and the dependently structured process of self-realization.

„Žena pro mne bude vždy nevyčerpatelným zdrojem úvah, věčným zdrojem pozorování. Člověk, který nepocítuje potřebu takového studia, ať je čím chce na tomto světě, jedním přece není, není estetikem.“

– Søren Kierkegaard, Buď-anebo

úvod

Čas od času se objevují oslavovaní muži, aby se ujali ženské věci. Často jsou to nepravděpodobní šampioni: introvertní myslitelé, bohémští umělci, sardoničtí cynici a revolucionáři. Ve všech ostatních ohledech jsou rozdílní, přesto jsou ideologicky sjednoceni v rozhořčení nad nespravedlností muže vůči ženě. Podobným způsobem je k ženám vztažen i první veřejný autorský počín Sorena Kierkegaarda. Ve svém publikovaném článku „Další obrana význačných vloh ženy“¹ v kritice vůči tehdejšímu nevládnému a sarkastickému přístupu k akademickému potenciálu žen Kierkegaard v historickém popisu jednoznačně předkládá nadřazenost ženské rozumové kapacity a činí patetický apel na jejich emancipaci. Přitom okolnosti nejen samých počátků Kierkegaardovy publicistické a literární činnosti v rámci svého studia, ale i jeho pozdější dvouznačné esteticko-náboženské produkce jsou se ženami obecně spjaté a vůbec v souladu s jeho vlastním pozdějším vymezením své spisovatelské činnosti ženy představují výhradní cíl Kierkegaardovy setrvalé poetizace.

V postupu Kierkegaardova díla avšak jednoznačnost ohledně nadřazenosti ženství a ostatně ženství vůbec dramaticky upadá. Na jedné straně se zdá, že Kierkegaardem rozvíjí výrazně rovnostářský či dokonce androgynní ideál, a na druhé straně se zdá, že Kierkegaard vylučuje ženy z možnosti náležitě existovat, z možnosti dosáhnout já jako závazného duchovního určení a podstatné² jedinečnosti a úplnosti své individuality³, čímž je jako sebeuskutečněné, ontologicky kvalifikované a harmonizované individuuum rovněž vylučuje s možností představovat jeho korektiv pro nápravu společnosti.

Prozkoumáme-li Kierkegaardovo autorství blíže, najdeme téměř konstantní soubor sdružení mezi ženou a ženstvím na jedné straně a nepřítomností ducha a vědomí, zejména sebeuvědomění, na straně druhé. Stěžejní sdruženost ženství probíhá s přírodní daností, smyslovostí jako přírodním určením a smyslností jako smyslovostí konkretizovanou ve vztahu mezi mužem a ženou. Oproti mužství, Kierkegaardem popisovaným jako vrozeně přizpůsobeném k náležitě, duchovní existenci, je ženství Kierkegaardem popisováno výlučně estetickými pojmy. Ty ji definitivním způsobem degradují do oblasti pouhé bezprostřednosti, přírodní posluhující předmětnosti, zkrátka toho, co v rámci celkového Kierkegaardova teoretického rámce existence ohraničuje estetickou existenci. Hlavním bodem našeho zájmu je ovšem to, že prvky estetického, potažmo esteticky zaujatého výkladu ženství se implicitně objevují v Kierkegaardově výkladu ženství v dalším, po-estetickém vývoji existence a v patričních důsledcích dopřávají vyústění v závěr, že oproti mužství představuje ženství „nižší syntézu“⁴. Tento závěr tak vede k zásadním otázkám, ba přímo k zpochybnění Kierkegaardovy ucelenosti motivu existence coby ústředního motivu své filosofie.

cíl práce

Cílem a předmětem snahy této práce bude proto ukázat na Kierkegaardovy po-estetické problematické zacházení s pojmy mužství a ženství a usuzovat z nich míru, s jakou je estetická určenost těchto pojmů silnější než určenost motivy po-estetických stádií. V průběhu této práce proto bude zkoumáno, zda je pohlavní rozlišení stěžejním určením i ostatních stádií, potažmo společným zastřešujícím určením. Toto zkoumání ovšem předpokládá naše zkoumání toho, jaké podmínky udává být mužem či ženou v Kierkegaardově motivu lidského zakládání sebe sama na způsob duchovní existence, vzhledem k tomu, že pojem existence představuje ono zastřešující určení a strukturuje jednotlivá stádía jako prostřednictvím svého významu. Pro estetickou vypovídatelnost je potřeba sledovat postup muže a ženy napříč stádii existence v neustálém zřetel k estetickému stádiu. Výzvu této práce představuje především Kierkegaardova rétorika a literární způsob tematizace, která povětšinou, ač ve prospěch Kierkegaardova vzdělávacího záměru, vyvolává v čtenáři spíše jistou náladu a dopřává citový dojem na úkor přesného rozumění. Naší přirozenou metodou je zakládat zkoumání na tom, jak Kierkegaardově vlastnímu pojetí klíčových pojmů a motivů, proto přednostní snahou a hodnotou této práce bude výklad věnující se rekonstrukci a ujasnění těchto klíčových pojetí a motivů, nikoliv jejich kritice.

Jedním z nejrelevantnějších Kierkegaardových klíčových pojmů se pro naši rekonstrukci stane i Kierkegaardovo pojetí lásky, neboť právě láska je Kierkegaardem pojímána jako vývoj smyslnosti a prostřednictvím (vyšších) určení mužství a ženství. Toto Kierkegaardovo pojetí lásky přeneseně představuje prostřednictvím (nejen) estetického výkladu samotného mužství a ženství. Pochopení způsobu, jakým Kierkegaard s pojmem lásky pracuje, je klíčové pro následné porozumění jeho pojetí mužství a ženství a pohlavního rozlišení obecně. Navzdory možnému Kierkegaardově upřednostňování jiných témat a motivů se proto práce bude soustředit na Kierkegaardovo tematizování lásky, její podoby a kontext.

Rozsah této práce jednak omezuje využití spisů Kierkegaardova díla na převážně spisy, které v rámci patričního stádía existence nabízí pro naše potřeby nejbohatší a nejcharakterističtější výklad mužství a ženství. Rozsah této práce tak omezuje porovnání jednotlivých stádjích perspektiv prostřednictvím Kierkegaardových pseudonymních figur. Modelem estetického výkladu pro nás bude perspektiva svůdce Johanna ve Svůdcově deníku, závěru první poloviny spisu Buď-anebo. Navzdory zastoupení komplexnosti estetické existence v mnoha pseudonymech a patričních spisech, právě Johannes na pozadí své milostné dokumentace ze všech pseudonymů nejsystematičtěji artikuluje estetické založení a rozvinutí mužství a ženství. Etický výklad mužství a ženství bude zastoupen perspektivou soudce Viléma výlučně ve druhé polovině spisu Buď-anebo, přímého kritického řešení Johanna výkladu ve celém jeho rozsahu. Náboženský výklad mužství a ženství bude zastoupen

1 „Another Defense of Woman's Great Abilities“, viz: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Early Polemical Writings*, přel. Julia Watkin (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990).

2 Veškeré vyskytující se výrazy příbuzné s pojmem podstaty jsou v této práci používány jako synonymní výrazy základní, neměnné, potažmo konstitutivní složky věci. Sám Kierkegaard pojem podstaty zpravidla nepoužívá.

3 Leslie A. Howeovou, autorkou stěžejního výkladu podporujícího naší práci, je tento předpoklad zkoumán jako Kierkegaardův projev případné filosofické misogynie.

4 Srov. s: KIERKEGAARD, Søren Aabye. „Nemoc k smrti“, in. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti.*, s. 170.

perspektivou Anti-Climaca ve spisu Nemoc k smrti, který s ohledem na mužství a ženství rozpracovává pojem zoufalství jako negativní rozměr lidského duchovního založení a určení.

#1 – předběžné poznámky

#1.1 – předběžný rozbor člověka a existence vůbec

Pro jasnost záměru našeho zkoumání je nejprve třeba uvést patřičné, Kierkegaardem sledované souvislosti.

Tak jako v širším společenském myšlení, i v Kierkegaardově filosofii nelze pojmy či určení mužství a ženství omezeně definovat skrze jednoduchou autoritu vnější, tělesné, empiricky vypočítatelné danosti. Přesah této definice lze totiž sledovat v psychologickém přesahu lidského vědomí a jeho sebevztážené a sebeurčující přirozenosti, podstatně shmuující sebe sama v pojmu já a pracující s pojmy mužství a ženství jako se svými vlastními určeními. Kierkegaard si ovšem citelně oné podstatnosti já, s jakou je s veškerými vlastními určeními pracováno, všímá jako ontologické záležitosti a veškerou empirickou podmíněnost a souvislost psychologického výkladu člověka s veškerými jeho myslitelnými vlastními určeními (mužství, ženství) dále podřizuje výkladu ontologickému. Tím je dána i naše souvislost a přednost Kierkegaardova ontologického hlediska, od kterého, za účelem celkového rozumění, budeme v tomto textu ke Kierkegaardově pojetí mužství a ženství postupovat.

Na rozdíl od mužství a ženství je člověk Kierkegaardem definován výslovně.

Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. Avšak takto ještě člověk žádným já není. (Nks 123)

Kierkegaard užívá pojmu ducha k řešení původnosti člověka, neboť jak Kierkegaard dodává: „každý člověk je totiž od původu já“ (Nks 140), tj. každý člověk je od původu duch. Tím, že duch značí původnost člověka, Kierkegaard formuluje poměr já k transcendenci. Danost já coby poměru k sobě samému totiž nepřipouští vznik sui generis, čímž je vyžadován původ v jiném, ustanovujícím poměru.

Takovýto derivovaný a daný poměr je člověkovu já; je to poměr, jenž má poměr k sobě samému, a tím, že má poměr k sobě samému, se dostává do poměru s jiným. (...) Tato formule je totiž výrazem závislosti celého poměru (já), je výrazem toho, že člověkovu já vlastní silou nedokáže či nemůže být v rovnováze a v klidu, a že se to stane jen tím, když v poměru k sobě samému vstoupí do poměru toho, co celý poměr určilo. (Nks 124)

Tím, že duch je výrazem odvozeným z Boha coby absolutní transcendence, Kierkegaard sleduje původ člověka v Bohu, který to, čím člověk je, v Kierkegaardově filosofii zakládá a určuje.

Dle toho, člověk co do svého já je určen jako syntéza (vyvážený poměr) prvků skutečnosti ve vlastních vzájemných poměrech: konečnosti a nekonečnosti, možnosti a nutnosti, časovosti a věčnosti, kdy jeden párový prvek vždy činí rozvinutí syntézy a druhý párový prvek vždy činí její omezení (Nks 137).

Tyto prvky jsou Kierkegaardovým výrazem lidské psychofyzické existence ve světě.⁵ Člověk podléhá přírodním omezením a nevyhnutelnostem, celému komplexu tělesných příčin a vlivů, zároveň ale není zcela určován silami mimo jeho vlastní kontrolu,⁶ neboť člověk prostřednictvím své vůle, citu, poznání a představitosti⁷ může konečná omezení svého tělesného bytí částečně pominout, nezávisle určovat vnější světské významy, vymezit sebe sama a dále dle toho neustále rozhodovat o tom, čím sám o sobě jako jedinec být.

Tato sebeurčující a sebeuskutečňující rozhodnutí člověka představují jeho vlastní historii, neztotožnitelnou s pouhým časoprostorovým bytím⁸, a zpětně potvrzují podstatnost jeho jednotlivé subjektivity. Odvisle Kierkegaard stanovuje technický pojem *jedince* coby kategorie ducha a duchovního probuzení.⁹

Lidské já se tak stává syntézou nejen vědomím (činěním poměru) mezi omezením vlastní skutečnosti (toho, čím je) a rozvinutím vlastní skutečnosti (toho, čím může být),¹⁰ nýbrž i coby vědomím (činěním poměru) k sobě samému právě k jako původnímu vědomí (poměru).

Právě jako toto jedincovo vědomí mezi možností a skutečností sebe sama je Kierkegaardem chápána *svoboda* jedince; pouze člověk vědomý sebe sama je svobodný. Kierkegaard ovšem tento výraz svobody artikuluje jako *ducha* – a vyjádřením sebe sama jako ducha si je já nyní vědomo sebe sama jako svobodného. Vyjádření sebe sama jako ducha ale předpokládá jedincovo vědomí sebe sama před Bohem (Nks 151-152) a spočívání v Bohu. (Nks 154) Pouze takové já coby poměr k sobě samému spočívající v poměru, jež jej ustanovil, je já jsoucí sebou samým coby duch, tj. já uskutečněné.

Otázka statutu já jako ducha s ohledem na potřebu uskutečnění je tak naprosto klíčová; člověk není/nemá své já ve vlastním slova smyslu. Předložená určení sebe sama vede dosud nevyřčená nutnost, již Kierkegaard výsledně klade v povinnosti vůči

5 Srov. s: „Každý člověk je duševně a tělesně syntézou“ (Srov. s: KIERKEGAARD. „Nemoc k smrti“, s. 149.)

6 HOWE, Leslie A. *Kierkegaard and the Feminine Self*. Hypatia, vol. 9, no. 4, 1994, pp. 133

7 Srov. s: KIERKEGAARD, „Nemoc k smrti“, s. 138.

8 HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*, pp. 133

9 Srov. s: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Má literární činnost*, přel. Marie Mikulová-Thulstrup. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 20033, s. 140.

10 HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*, pp. 133

Bohu, pamětliv lidské původnosti, že „každý jednotlivý člověk existuje pro Boha“ (Nks 184). Tím, že člověk coby pouhý poměr k sobě samému onomu zakládajícímu poměru takto náleží, nastává člověka nastává absolutní povinnost této transcendence dostát, tj. dostát své příslušnosti k poměru, jenž jej ustanovil.¹¹ Pakliže je každý člověk od původu já, je každý člověk určen k tomu já být,¹² a to pouze bytím sebou samým v příslušném vědomím sebe sama. Ačkoliv, člověk sebou samým není, dokud se sebou samým nestane, čímž je každý člověk rovněž „určen k tomu, aby se stal sám sebou.“ (Nks 140) V ohledu, ve kterém já má být člověk jsoucí sebou samým, odhaluje Kierkegaard stávání se sebou samým jako jediný účel já v jeho určení sebou samým být. Pro pojetí řečených okolností zde Kierkegaardovi jako technický pojem slouží pojem *existence*.

Společným motivem Kierkegaardova díla je tak kladení nároku vlastnímu každému lidskému jednotlivci, kterým je založení sebe sama po způsobu duchovní existence. Smyslem nároku je ovšem to, že zúročení vlastního duchovního základu, založení sebe sama coby ducha, zdaleka není Kierkegaardem vnímáno jako obvyklá lidská záležitost, nýbrž vždy spíše jako ideální případ. Primátem Kierkegaardovy filosofické zkušenosti a zájmu jsou právě naopak případy selhání v tomto sebezaložení a sebeuskutečňování,¹³ Kierkegaardem členěné s ohledem na trojici existenčních stádií či stanovisek (estetické, etické a náboženské) – teoretického rámce procesu lidského uskutečňování sebe sama jako ducha. Tento teoretický rámec je hierarchické povahy; každé předchozí stádium implikuje sebe sama jakožto stádium selhání spolu s potřebou postupu dále po konečné stádium, zároveň ovšem každé předchozí stádium pro takový postup vytyčuje nutné podmínky a i ve své krajnosti zahrnuje patřičné „prostředky“.

#1.2 – předběžný rozbor estetické existence

Jako výchozí stádium existence Kierkegaard předkládá estetickou existenci. Estetično, jako další Kierkegaardův technický pojem, je výrazem toho, „prostřednictvím čeho člověk spontánně a bezprostředně je tím, čím je,“ (EO II [140]). Estetická existence souvisle spočívá „v bezprostředních vztazích ke konečným předmětům“¹⁴ (světu).¹⁵ Receptivní, potažmo smyslová (aisthetická) forma těchto vztahů omezuje rozvoj subjektivity¹⁶, jakož i celkový psychologický rámec. Motivy jednání člověka pocházejí zásadně zvenčí tohoto člověka a nejsou samy určující, samo jeho jednání je výrazem přírodní danosti;¹⁷ neboť vůči svému prostředí není rozlišen. Předmětným světem, ke kterému se tak zákonitě vztahuje, je tento člověk činěn bytostně nesvobodným, závislým a (alespoň počátečně) neschopným sebe sama určovat a klást si vlastní podmínky – sám se totiž vztahuje i k sobě samému jako k čemusi vnějšímu a danému. Jakub Marek vysvětluje, že „on sám je pro sebe samého analogickou součástí předmětného světa, a potud je sám sobě přístupný pouze pod předmětnými určeními, jež bezprostředně poskytují jeho význam. Člověk je pak „knězem, Dánem, otcem rodiny, dobrým křesťanem atd.“. Za těmito určeními však zůstává zcela prázdné pole hlubšího sebevztahu.“¹⁸ Jak Marek dále podotýká, „tato existence odpovídá každodennosti v širším smyslu, je právě každodenním stavem lidství, jeho obvyklým stavem, (...) je pro Kierkegarda lidstvím ve své nejnižší rozvinutosti a jednoduchosti. Kierkegaard jej blíže spojuje s charakteristikou své doby, své současnosti, již přikládá významu nivelizace hodnot, ztráty smyslu pro kvalitativní rozdíl, je dobou rozmělněných významů, dobou světskosti, vnějšnosti, jejím horizontem je okamžitost, „těkavost“, je životním stanoviskem, jež postrádá bytostnou souvislost, resp. svou souvislost zakládá ve vztahu k „vnějšku“.“¹⁹

Smyslem estetické existence je uspokojení, řešení výchozí bezprostřednosti. Výchozí povaha bezprostřednosti totiž implikuje výchozí zbavenost, nepoměr²⁰ mezi určením a aktuálním stavem. Výrazem tohoto nepoměru jsou *nálady*: trudnomyslnost (sklon k řešení) a úzkost (výchozí napětí).²¹ Takto je v základu estetické existence možno sledovat náladami nesené a postupně rozvíjené tušení, temný neklid, jehož smyslovým rezultátem je jak ustavení předmětu žádosti a žádosti samé, tak zpětné ustanovení nálady.²² Zatímco nálady jsou tedy oním původním zdrojem potřeby získat svůj blíže určený předmět žádosti,²³ žádost je patřičnou smyslovou odezvou, nárokem výchozí bezprostřednosti člověka vůči danému světu. Prostřednictvím žádosti může člověku být potvrzeno uspokojení a souvisle celá jeho existence – jako smysluplná. Marek upřesňuje, že, člověk je „bezprostředně určen skrze předmět své žádosti“²⁴ a „v žádosti pak bezprostředně realizuje své

11 Srov. s: „(...) fakt, že člověk má já, je největší, nekonečná koncese, jež mu vůbec kdy byla povolena; to však také znamená, že na něho má věčnost právo.“ (KIERKEGAARD, „Nemoc k smrti“, s. 130)

12 Srov. s: „Každý člověk (...) je určen k tomu, aby se stal duchem.“ (Tamtéž, s. 149.)

13 Srov. dosavadní text s: MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence*. s. 47.

14 Analogicky k lidem.

15 MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence*. s. 22.

16 Srov. s: BROUDY, Harry S. „Kierkegaard's Levels of Existence.“ *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, no. 3, 1941, pp. 295.

17 HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*, pp.

18 MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence*. s. 22

19 Tamtéž, s. 25.

20 Srov. s MAREK

21 Srov. s MAREK

22 Srov. s MAREK

23 MAREK

24 MAREK

bezprostřední určení".²⁵ Tím, že se smysluplná existence a předmět žádosti se dostávají do součinného vztahu, je pozornost člověka je přiváděna k žádosti jako k mylnému prostředku sebeuskutečnění.

Namísto štěstí ale stejně tak může být potvrzena zbavenost a nenaplněnost, nedostatek, vyjadřovaná nudou. Zatímco uspokojením je estetická existence ustálena, nudou je připomínáno existenční napětí. Žadostivá existence člověka je tedy dynamizována neustálou honbou za uspokojením, v kontrastu nudy jako subjektivního výrazu homogenity jeho výchozího, zbaveného stavu, která je takovým člověkem sledovaná v čemkoliv pravidelném, stálém a trvajícím. Harry Broudy popisuje, že estetický jedinec se snaží vyhnout kontinuitě sebe sama tím, že se vyhýbá tomu, co by vyžadovalo pokračující aktivitu z jeho strany. Nuda, která ho ohrožuje, je zde opět svědkem aktuálnosti kontinuity, které se snaží uniknout. Tento strach z kontinuity je zároveň strachem ze smyslu, protože smysl ukazuje na trvalost. Estetický člověk se proto vyhýbá otázce, co znamená on sám a co znamená jeho činnost.²⁶ Útěk takového člověka od nudy znamená útěk od aktuality skutečnosti sebe sama i aktuality skutečnosti vůbec.

Potřeba získat si blíže určený předmět žádosti však odpovídá hlubší potřebě mít pevnou oporu pozitivitu vlastní existence.²⁷ Pokud není žádost uspokojována, pokud tím pádem není uchována opora uspokojení, je i naléhání nálad výrazem vyššího nedostatku.²⁸

Povaha nudy určuje povahu předmětu žádosti a implikuje tím škálu komplexnosti předmětů žádosti – od jednoduchých, modálně jednoznačných předmětů žádosti (zdraví) po předměty žádosti znamenající rozšíření v horizontu množství, a to více vyvíjející samotnou žádost. Ultimátně se žádost požitku poměřuje s širokými možnostmi všemožných požitků, totalitou možných žádostí, jež mají být uspokojeny.

Pokud však dochází k poměřování žádosti ideálním nárokem, dochází k reflexi žádosti, kdy se původní nálady vynořují na novém stupni jako výraz hlubšího nepoměru existence.²⁹

Reflexe se vztahuje primárně k dvojímu: k předmětu žádosti a v daleko zásadnějším smyslu: k vlastnímu stavu estetického člověka.³⁰ Tento člověk reflektuje, že jeho vztah k opoře uspokojení ztratil nepochybnost, naopak, o možnosti pokračujícího uspokojení bytostně pochybuje³¹ a v konečné fázi této reflexe člověk poznává nemožnost uspokojenost svého stavu udržet. Žádost se stává v posledku marností a vlastní stav zoufalstvím,³² reflektujícím se více a více se hledáním opory tam, kde žádná opora být nemůže. Nadešlé zoufalství estetického člověka vyprazdňuje pole bezprostředních vztahů, zbavuje je významu, rozvrací jejich smysluplnost.

Vyšší reflektovanost podnětená ztrátou opory bezprostřední pozitivitu tak představuje nejzazší mez, vnější hranici estetické sféry jako celku, neboť tato hranice je reflektována samotným estetickým člověkem v možnosti jiného než bezprostředního zakládání sebe sama – estetický člověk získá tedy „kvalifikaci“ k vyššímu duchovnímu stanovisku (etice).¹¹

Priorita však nepatří vztahu k „sobě samému“, nýbrž je vždy na straně žádosti. není však výsledkem reflexivního vztahu jedince k sobě samému, není jeho „aktivitou“, je naopak v zásadě čímsi jako „cizí mocí“, jež působí navzdory jeho tužbám,¹²⁶ a tedy je výrazem prohlubování oněch nálad, jež mají pro Kierkegaarda význam ohlašování se ducha coby původního určení člověka, a tedy takového určení, jež kontrastuje se scestným založením estetické existence.¹²⁷ Oproti tomu je naplnění žádosti právě protipohybem, ve kterém se, na základě zdánlivé pozitivitu požitku, naopak uspává duch a vůči těmto náladám působí jako rozptýlení. Tento protipohyb či návrat znamená právě: pokus o obnovenou bezprostřednost, o obnovení štěstí původní naplněnosti.

Pokud se to v ideálním smyslu daří, pokud vyvažuje naplněnost žádosti naléhání úzkosti, jako je tomu u Dona Juana, je naléhání zažehnáváno, je umlčováno.³³

25 Tamtéž, s. 28.

26 BROUDY, Harry S. "Kierkegaard's Levels of Existence.", pp. 297

27 Srov. s. MAREK

28 Srov. s. MAREK

29 MAREK

30 MAREK

31 Srov. s. MAREK

32 MAREK

33 MAREK

#2 – rekonstrukce hlediska mužství a ženství v jednotlivých stádiích existence

#2.1 – estetická existence (svůdce Johannes)

V míře, v jaké výše reflektovaný estetický jedinec nedovede však uskutečňovat bytostně dokonalý vztah k předmětu své bezprostřední žádosti³⁴ a je si vědom možnosti etické existence, je však třeba myslet i negativní rozhodnutí. Takové podobě rozumí Kierkegaard jako „rozhodnutému estetičnu“, zastupované svůdcem Johannem.

Johannův způsob existence je démonický ve smyslu zoufalé snahy být vlastní silou sebou samým, odírat možnost jakékoliv takové existence, která by se co do své opory musela vztahovat k něčemu jinému než k „já“. Johannes dmítá tedy způsob existence, který by znamenal vztah k nároku ideálního etického zákona i vztah k Bohu. Charakter Johanna „já“, které takto zůstává ve vzdoru vůči oné možnosti uchováno, je však čistě negativní.³⁵

Ve svém trvajícím se doznávání se³⁶ k bezprostřednosti estetičnu jako k vlastnímu Johannes fakticky přitakává konečnosti.³⁷ Ovšem je to právě Johanna reflexe nemožnosti původního stavu bezprostřednosti - Johannes si plně uvědomuje, že jeho životní styl vedl k jakémusi zoufalství, ale vidí estetické možnosti i v jeho zoufalství. Společně s Viktorem Eremitou si tak všimáme, že v tomto nastavení ona Johanna reflektivita nepůsobí vůči estetičnu navzdory, nýbrž v jeho službách a takto podřízena je sama „estetizována“ a, spojivše v Johannově osobě estetství a estetiku v jedno, *sama sobě* je tak doprovodným estetickým podnětem (EO I 305-306)³⁸. Záměrné vyhledávání bezprostředních zážitků tak musí zneužít reflektivity, protože tím, že člověk je reflektivní a ne čistě bezprostřední, tyto zážitky (možná) nikdy nebudou mít úplně stejnou intenzitu bezprostředního zážitku. Johannes tak staví do kontrastu neustálé hledání nové vnější podnětů k uspokojení s řešením nudy pomocí využití kapacity představivosti, kdy tím, že se člověk vzdálí světu a odpoutá se od něj, stávají se jeho zkušenosti surovinou pro imaginativní možnosti, jako je kultivace svévole. Do života jako celku je tak Johannem vnášen postoj nezaujatého, neangažovaného rozjímání, nahlížení na vlastní život jako na podívanou, kterou je třeba si vychutnat, než jako na závazek vůči nějakému kladenému určení. Jeho pohled je spíše pohledem diváka než hráče. Tento reflektivní typ uspokojení představuje formu estetického existence, kterou oproti původní, čistě bezprostřednosti lze udržet.

Naším zájmem je to, že tyto podmínky Johannes metodicky přenáší do milostných vztahů s opačným pohlavím, respektive s určitými dívkami, vybíranými nenahodile, a to podle možné míry jejich uspokojivosti pro Johanna. *Bezprostředně* vzato je ženská krása³⁹ přirozeným uspokojením Johanna estetického zájmu, nicméně svým přesahem bezprostředně Johannes přesahuje i uspokojivost krásy, aniž by ji ovšem, jak je vidno, jako předmět svého zájmu popřel. Důvodem toho je, že Johannes prostřednictvím krásy, již přímo spojuje s ženstvím samým⁴⁰, čerpá jemu odpovídající druh požitku, kterým je *zajímavost*⁴¹. Idea svůdce představovaná Johannem každopádně vyjadřuje, že nejde o to, kolik dívek je svedeno, ale jak. (EO I [24]). Větší intenzita je tedy zajištěna omezením rozsahu, takže čím více se člověk omezuje, tím více zvyšuje pružnost představivosti.⁴²

Marek formuluje, že Johannův způsob přístupu ke konečnosti se zde tímto odhaluje jako nárok na zadržení vědomé ideality uspokojení, a to v okamžiku, neboť neintenzivnější požitky je v sevření požitku ve vědomí, že může v příštím okamžiku zmizet. (EO II [22]). Johannův přístup je tudíž je přípravou ideálního estetického požitku, jeho svádění je v posledku rozsáhlou přípravou, „zhodnocením“ svádění dívky k tomu, aby odpovídala jeho touze.⁴³ Každá příležitost přístupu ke konečnosti je

34 MAREK

35 MAREK

36 „I am seeking immediacy.” (EO I 381)

37 MAREK

38 Výrazem řečeného je samotná povaha Johanna-Svůdceva deníku, v němž co do estetické hodnoty není rozlišováno mezi zaznamenanými fakty a stylem zaznamenávání.

39 Samotná hodnota estetiky je (nejen) dle Johanna dána právě v sepětí s krásou. (EO I 428) Význam krásy bude zanedlouho ozřejmen a rozveden.

40 Srov. s: „Masculine handsomeness, prepossessing nature, etc. are fine resources. One can also make a conquest with them but never win a complete victory. Why? Because one is making war on a girl in her own sphere of power, and in her own sphere of power she is always the stronger.” (EO I 362) Johannes se tím snaží říct, že krása je již přirozenou dispozicí ženství a mužova krása proto nemůže být tím, čím by pro ženu byl vztah muže k ní důležitý. V tomto Johannovi také plně vyhovuje lidové označení žen jako „krásného pohlaví“ [ang. „fair sex“].

41 Kierkegaard běžně přídavné jméno „zajímavý“ [orig. dán. „interessant“, ang. „interesting“] substantivizuje [orig. dán. „det Interessante“, ang. „interesting“], což je námi při vycházení z tohoto pojmu řešeno (v závislosti na stylistické přiměřenosti) buď jako „(to) zajímavé“, anebo jako „zajímavost“. České abstraktum „zajímavost“ (v obecném, nikoli v obvyklejším konkrétním smyslu) je námi zavrhnuto, neboť to by pro nás odpovídalo tvaru dánského abstrakta „Interessantheit“ [ang. „interestingness“], které není Kierkegaardem nijak používáno. [zkonzultovat] Rovněž také, na čem přesně je pro Johanna zajímavost založeno, bude s průběhem výkladu vysvětleno.

42 BROUDY, Harry S. “Kierkegaard’s Levels of Existence.”, pp. 295

43 MAREK

Johannovi zprostředkovávána v možnosti, jíž je v estetizaci coby dalším zprostředkováním možnostmi konečnost oddálena, nikoliv přiblížena. V tomto procesu se výsledně estét ve vlastní estetizaci izoluje a zbavuje se pout se skutečností.

To, co pro nás bude dále důležité je to, že tím, že Johannes předkládá ženství jako výsadní estetický objekt, vůči němu implicitně polarizuje (své) mužství jako estetický subjekt a, jak bude s postupem výkladu stále zřetelnější, zejména touto polarizací bude možno vůči Johannově samotné explikaci toho, co je ženství pozorovat explikaci toho, co je mužství.

#2.1.1 – ženství jako bytí-pro-jiné

Přestože spletitá povaha Johannových reflexí a metodiky přibližně čtenáře Svůdcova deníku situuje, co se týče Johannova pojetí ženství, výslovné kategorizaci ženství se ale Johannes věnuje až k závěru svého deníku, počínaje následujícím výrokiem.

Pokusím se pochopit ženu jako kategorii. Do jaké kategorie ji zařadit? Do kategorie bytí pro druhé. (SD 157)^{44 45}

V této Johannově perspektivě žena může být sebou samou jakožto ženou pouze *bytím-pro-jiné*. Tím *jíným* (určením), k němuž je tak ze své povahy ženství jako bytí-pro-jiné podstatně určeno, je přitom samo mužství, které je souvisle určeno jako *bytí-pro-sebe*.

Dovolme si jako vodítko vysvětlit zde Johannem uváděné okolnosti stvoření Adama a Evy, přesněji „odvození“ Evy z Adamova těla („Stala se masem a krví,” (SD 158)). Na jeho základě Johannes dospívá ke stěžejnímu předpokladu – stejně jako pod kategorií přírodní danosti spadá tělo, jež je jako i všechna další přírodní jsoucna a příroda sama proto určeno jako bytí-pro-jiné, totiž pro bytí-pro-sebe, spadající pod kategorii duchovní svobody, spadá i ženství pod kategorii přírody, nikoliv tak pod kategorii ducha. Důraz na sounáleženost ženství s přírodninami je Johannem dále vnímán v tom, že Eva byla Bohem stvořena z Adamova žebra, ačkoliv mohla být stvořena i z Adamova mozku; alikvotní povaha jejího stvoření a bytí by tím ale byla pouze umenšena, avšak nezrušena – a tím, že pro Johanna jsou výrazy řečené alikvotní povahy jevy jako třeba hádanka, tajemství, zvuk nebo sen, je tak pro něj za použití dalších příjmů dále zřejmé to,⁴⁶ že ženství do kategorie ducha nenáleží, neboť Bůh při tvorbě Evy, při úplném vydělování Evy z materiálu Adamovy bytosti, seslal na Adama hluboký spánek, v němž Adam přestal vědět o sobě samém.⁴⁷ Johannovu pointu lze interpretovat tak, že Adamovo vědomí sebe sama tak nemohlo posloužit jako součást toho, z čeho by Eva mohla být stvořena, tak byla Eva stvořena, potažmo určena, z Adamova nevědomí sebe sama jako absence vědomí sebe sama, tedy určena jako jeho sen, aniž by sama mohla nebýt snem, resp. nebýt nevědomím sebe sama *ze sebe sama*.

V důsledku nejen dosavadního výkladu a pozdější (tak sdělující) Johannovy poznámky o existenci⁴⁸, ale i širšího ohledu na Kierkegaardovo pojetí (určení) ducha jako kvalifikace či předpokladu patřičné možnosti existence, tím, že oproti muži je žena určena nikoliv jako duch, ale jako příroda, tím, že její podstatou není svoboda, ale danost, tak zatímco muž dle svého určení může existovat, žena *existovat nemůže*, nýbrž může jen *být*, a to jedině a pouze ve vztahu k muži, jedině a teprve jehož prostřednictvím je žena patrná (jakožto jsoucí). Sama o sobě tak žena patrná není, neboť o patrnosti lze hovořit pouze jako o patrnosti pro vědomí, přičemž ženě není dáno si sebe sama ze sebe sama uvědomovat, což je důvodem, proč Johannes mluví o ženství jakožto ženství jako o stavu jakési neviditelnosti (EO I 430), k čemuž je jím průběžně v nepřímosti poukazováno.⁴⁹ Kritickým bodem tohoto výkladu je ovšem to, že, nakolik lze chápat, dívka jakožto dosud neuskutečněná žena nejenže neexistuje, ale, touto logikou, ani *není*.

#2.1.2 – trpnost jako krása ženství

Podstatná danost ženství jakožto bytí-pro-jiné, s ohledem na řečené konotace s přírodou Johannem označovaná jako *vegetativita* (EO I 431), tak *nutně* nemůže vykazovat svobodu v (relativně) autonomním⁵⁰ smyslu a samostatně se vyvíjet.

⁴⁴ V postřehu Hongových Kierkegaard (myslitelně ve prospěch svého celkového motivu) tímto výrazem přejímá Hegelův pojem *bytí-pro-jiné* a přeneseně i pojem *bytí-pro-sebe* (viz: HEGEL. Science of Logic. Cambridge University Press, New Jersey, 2010 [e-book]. Edited and Translated by George di Giovanni, pp. 92), což v Johannově podání i sám podprázně přiznává zdejším opakovaným důrazem na idealisticko-logickou kvalifikaci čtenáře pro správné pochopení svého zdejšího výkladu. (EO I 430-431)

⁴⁵ Povahou kategorizace je tak vztaženo ke každé ženě jakožto ženě (ženě naplnivší své určení ženství, uskutečněné ženě) a tedy k ženství samému.

⁴⁶ Viz: „This explains why God, when he created Eve, had a deep sleep fall upon Adam, for woman is man's dream.” (EO I 430)

⁴⁷ S ohledem na pasáž #1.1 veškerá relevantní interpretace probíhá ve prospěch pointy Johannova příjmu přibližujícího to, proč žena-Eva není bytí-pro-sebe; toho se pak týkají i všechna další vyjádření o ženě či dívce ve spojitosti se sny a sněním.

⁴⁸ Ve využívaném vydání na tomto místě Hongovi připojují poznámku poukazující na Kierkegaardovo cílené etymologické zacházení s pojmem „existence” (lat. „ex-sistere”) doslova jakožto s „vystupováním”, tedy vystupováním z vlastní bezprostřednosti a danosti, které Johannes ženství upírá.

⁴⁹ Viz např.: „invariably one is embarrassed only to the degree that one is seen, but invariably one is seen only to the degree that one sees.” (EO I 314)).

⁵⁰ Relativita svobody jednotlivce co do své autonomy je u Kierkegarda výsledně dána svým původem v Bohu, v estetickém stádiu je tento smysl relativity svobody jednotlivce umenšený.

To, co je nutné se vztahuje pouze k sobě samému, a to vždy stejným způsobem, takže z definice nemůže podléhat změně. (PF 74) a nutné (tedy podstatně) tak podléhá projevům svobody jiného, toho, co je takovou svobodou určené, čímž je, následkem polarizace, opět mužství.

Rysy vegetativy jsou přitom pro Johanna zpětně přítomné již v samotné kráse, v půvabu (EO I 431), prostřednictvím čehož příroda dává najevo své bytí-pro-jiné a, nakolik již víme⁵¹ a můžeme vztáhnout, krása je vlastní ženství. To Johannes dále umocňuje tím, že ženu jakožto bytí-pro-jiné výslovně charakterizuje čistým panenstvím a přeneseně *nevinností* (EO I 430). Johannovým pojetím (ženské) krásy a nevinnosti lze ostatně tím spíše osvětlit povahu přírodní danosti jako *trpnosti*, tedy určení přímo podléhat vnějším (mužským) činným projevům, být jimi utvářeno a přejímat jejich obsažnost. Potud žena sama o sobě nemá význam, žádný směr a účelnost, dokud není uchopeno mužstvím, které ji může interpretovat, uvést ho do vztahu k sobě samému⁵².

#2.1.3 – dívčinství⁵³ jako motiv mužství

Ježto je dle našeho předpokladu esteticky podstatným určením mužství *moci*⁵⁴ být činné⁵⁵ vůči ženství, je v estetickém zájmu mužství nacházet u opačného pohlaví souladné, žádoucí trpné podmínky pro naplňování svého činného určení vůbec. Johannův důraz na podstatnou činnost mužství lze pozorovat i v jeho výkladu stydlivosti [orig. dán. „Forlegenhed“, ang. „bashfulness“]. Dle Johanna může mladík využít stydlivosti jako záměrného nástroje k zalichocení ješitnosti slečny, získání obliby a vytváření podmínek pro možnost vztahu. Mužská stydlivost je ovšem založena na tom, že je intenzita polarity mezi mužskou a ženskou podstatou umenšena mužovým „ztrpněním“⁵⁶

Toto naplňování, odpovídá povaze estetická, pro Johanna spočívá právě v reflektivním čerpání uspokojení ze zajímavého, které ženství ve své kráse skýtá. Lze proto tvrdit, že nejvýše esteticky žádoucí trpné podmínky pro činnost jsou pak takové, jejichž trpnost je výchozí, zastoupena dosud jako pouhé, nijak neuskutečněné určení a tak zcela netknutá, bezobsažná a způsobilá k pojetí veškeré směřované obsažnosti patřičné činnosti – a výrazem takových podmínek není nic jiného než ženská bezprostřednost v podobě panenské nevinnosti, cudnosti a naivitě *dívčinství*, jež poté zakládají Johannovo úplné pojetí krásy⁵⁷ a teprve takto pojímaná krása poté pro Johanna sama zprostředkovává podmínky zajímavá. O co více je v Johannových očích dívka krásnější, o to více zajímavého je dívka uzpůsobena vydat.

Jestliže je pak nevinnost jakožto netknutá trpnost výchozím výrazem bytí-pro-jiné a zároveň je nevinnost jakožto netknutá trpnost výrazem krásy, je potud krásné to, co v podobě bytí-pro-jiné vůči bytí-pro-sebe nabízí (esteticky určenou) bytostnou souladnost.⁵⁸ Víme již ale, že bytí-pro-jiné je vrozeně indisponováno v reflexi sebe sama, odpovídá jeho povaze, z čehož můžeme předpokládat jak to, že dle Johanna dívka jakožto dívka⁵⁹ postrádá (sebe)reflexivitu, tak to, že právě v této dívčí absenci (sebe)reflexivity a sebeuskutečnění Johannes nachází vrcholný výraz krásy, jakož i úměrný předmět zájmu, a tudíž nejvýše žádoucí trpné podmínky pro naplňování mužského estetického činného určení.

Naprostým příkladem dívčinství se pro Johanna stává Cordelie. Ostatně to, na základě čeho Johannův výklad ženství pro nás v celém rozsahu probíhá je jeho systematizace svého vztahu s Cordelií, vymezující celý obsah Svůdcova deníku. Právě Cordeliina dívčí povaha ve své veškeré zmíněné specifčnosti odpovídajícímu dosavadnímu neuskutečnění ženství v sobě pro Johanna představuje naprostou přizpůsobitelnost vůči všem druhů (činných) projevů a základ žádoucích trpných podmínek a tedy krásy. Johannes si ale kromě Cordeliiných zmíněných rysů bezprostřednosti všímá dalších (jí nereflekovaných) dispozic, jakými jsou představitivost, vášnivý zápal nebo i seznámení se s bolestí ze ztráty, které pro něho dále umocňují pozdější projevitelnost Cordeliiny trpnosti. Důležitou úlohu pro Johanna sehrává i Cordeliina zaujímaná samota. Styk s druhými totiž je prostřednictvím vyvstání reflexivity jednotlivce a jako takový náležící mužskému, nikoliv ženskému vývoji. Nežádoucnost ženského styku s druhými Johannes znázorňuje na koketérii, v níž ženství sebe sama reflektuje, jak bude vysvětleno, v popření požadavků vlastního určení, neboť se jí stává zajímavé pro sebe, nikoliv pro jiné.

#2.1.4 – milostná láska jako forma estetického (sebe)uskutečňování

Samotná bezprostřednost dívčinství má tak sice jednoznačnou estetickou hodnotu, Johannem je nicméně poukázáno na to, že čerpání zajímavého je spjata s *projevem* dívčí trpnosti, a to vposled určujícím projevem mužské činnosti vůči ní.

51 Viz pozn. 40.

52 HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*. pp. 139

53 Čeština neuzivá (byť jej neznemožňuje) jednoslovné abstraktum označující vývojovou fázi předcházející ženství, na rozdíl např. od angličtiny [„girlhood“], ačkoliv „chlapectví“ coby jednoslovné abstraktum označující vývojovou fázi předcházející mužství je běžné. Tvar „dívčinství“ je autorovým vlastním pokusem o řešení v rámci jeho jazykového citění.

54 Modalita vyplývající z povahy svobody (jakožto určení náležící mužství), jež je obecně Kierkegaardem zohledňována.

55 Tedy „být tvůrčí, určující“ oproti tomu „být tvárné, určované“ v případě trpnosti. Tento smysl bude nadále patřičně vázaný ke všem výskytům tvarů činnosti a trpnosti.

56 Viiz: „Bashfulness makes a man lose his masculine significance, and therefore it is a relatively good means for neutralizing the sex relation.” (EO I 347)

57 Pomineme-li Johannovo závěrečné výslovné charakterizování ženství jakožto bytí-pro-jiné čistým panenstvím, je tato spojitost v jeho zápiscích pouze implicitní v tom smyslu, že dívčí nevinnost v Johannových bohatých líčení a popisů projevů dívčí krásy působí výhradně jako referenční rámeček.

58 Například zde je tak možné vypovídat o Kierkegaardově slučování mezi krásou jako kategorií (tradiční) estetiky a ontologickými kategoriemi.

59 Tedy ve svém dosavadním neuskutečnění v ženu.

Otázkou zůstává, je-li její [Cordeliina] ženskost dostatečně silná, aby se mohla reflektovat, nebo se stát jako krása a půvab [pouhým] požitkem. Nevím, smíme-li luk ještě více napínat. Vždyť nalézt čistou a bezprostřední ženskost je již samo o sobě velká věc, a odvážíme-li se jevištní proměny, bude to věc **zajímavá**. (SD 56 - doplněno a zvýrazněno FŘ)

Mužství má tak jasný motiv, buď si bezprostředně hovět v bezprostředně určené smyslnosti ženské krásy, anebo spět za reflexivně určeným zajímavem, určeným ve *vymezení* vůči bezprostřednu, která v požadavku na *stejně tak příbuznou* odezvu po mužství tedy požaduje zrušení vlastní bezprostřednosti, což je třeba chápat tak, že toto zrušení bezprostřednosti musí být mužstvím činně zprostředkováno na trpném podkladu. Jak také lze říci, řečená⁶⁰ bezobsažnost a beztvorost ženské bezprostřednosti je zajímavá v tom, že může být uskutečněna a sama bezprostřednost dívenství se tak stává cílem mužského činného zájmu. Činnost mužství tak fakticky spočívá v tom, že jeho prostřednictvím je bezprostřednost dívenství měněna v reflexivitu a neuskutečněnost dívenství uskutečňována v ženství a natolik je ženství jakožto uskutečněnost zájmem mužství, neboť je uskutečnění samotného mužského zájmu. Johannes výslovně klade za (mužský) cíl „totální“ (EO I 391) pohnutí dívčiny duše⁶¹, tak, aby jej jako takové ona sama nahlédla.⁶² Toto nahlédnutí ale dle Johanna pro ni není možné skrze myšlení, respektive skrze intelektualitu, nýbrž skrze *afekt* a *představivost*,⁶³ což dále pro nás vysvětluje způsob, jakým má být její bezprostřednost mužem narušena.

Johannes výslovně klade za (mužský) cíl „totální“ (EO I 391) pohnutí dívčiny duše⁶⁴ a to tak, aby jej jako takové ona sama nahlédla.⁶⁵ Toto nahlédnutí ale dle Johanna pro ni není možné skrze myšlení, respektive skrze intelektualitu, nýbrž skrze *afekt* a *představivost*,⁶⁶ což dále pro nás vytyčuje to, jakým způsobem má být její bezprostřednost mužem narušena.

Tím, že je dívenství jako výraz ženské bezprostřednosti výchozí a nepředcházené, není v moci a tudíž zodpovědností muže určit dívku dívkou, naproti tomu, je v moci a tudíž zodpovědností⁶⁷ muže určit dívku ženou; určenosti ženství se tak činné mužství stává původem. Ženství jakožto ženství dané činností mužství není schopno meze této poskytnuté danosti překonat, neboť je pouze na ni omezeno a naopak, ona daná obsažnost je celkem ženství – oproti mužství, které nemůže být omezeno na vydání své obsažnosti, ta je tak pouhou součástí určení mužství.⁶⁸ Dívka se ve své podmíněnosti může vztahovat pouze dle mužem daného obsahu, z toho důvodu dívka jakožto dívka nemůže nikdy nabýt moci nad mužem, neboť je konstituována mužovým vrozeným (reflexivním) přesahem nad ní.

Johannovou rétorikou si tak výsledně všímáme toho, že výrazem této esteticky zaujaté mužské činnosti narušující dívčinu bezprostřednost je *milostná láska*⁶⁹, vnášení citového, smyslného obsahu zprostředkované přímou i nepřímou působností mužského původce. Milostná láska se projevuje jako bezprostřednost výlučně spočívající v přírodní danosti, smyslovosti krásy (EO [19]) Onen citový obsah je dívčinou výchozí, bezobsažnou trpností konstitutivně přijat v jeho obsažné určitosti, vedoucí k jeho zrcadlení vůči původci a tedy k zprostředkovávání vlastní nabyté citové obsažnosti.

Jinými slovy, projevem dívčiny podstatné trpnosti je postupný vznik její vlastní milostné lásky, její postupné zamilování se, neboť je jí tak dáno milostnou láskou muže v důrazu toho, že dívčino sebeuskutečňování je tak výlučně *uskutečňováno* mužovou milostnou činností. Tento akt mužského uskutečnění ženství je třeba výsledně chápat v numerickém omezení, v případě dotyčné ženy na jediného muže, čímž je na vztah s ním omezena i citová obsažnost vztahu, což udává její intimitu a nezprostředkovatelnost⁷⁰. V tomto ohledu si nejen Johannes všímá důležitosti „první lásky“ a, s ohledem na dosavadní výklad, tak odvozuje to, že dívka může milovat pouze *jednou* (EO I 377), totiž pouze muže zodpovědného za její určenost jakožto

60 Viz předchozí oddíl (dívenství jako motiv mužství).

61 Tedy vyvstání celku dívčina ženského určení.

62 Kierkegaard v tomto bodě opět předjímá své širší motivy, neboť v Johannově zdejší, takřka neautentickém podání na tuto totalitu (jednotlivce) navazuje uvedením pojmu nekonečna, jednoho ze základních určení ducha, viz: „She must discover the infinite, must experience that this is what lies closest to a person.” (EO I 391).

63 Intelektualita je dána reflektivitou svobody, jež *není* podstatnou součástí ženství. Tím je dále zdůrazněn přesah určení mužství, jehož podstatnou součástí reflexivita svobody je.

64 Tedy vyvstání celku dívčina ženského určení.

65 Kierkegaard v tomto bodě opět předjímá své širší motivy, neboť v Johannově zdejší, takřka neautentickém podání na tuto totalitu (jednotlivce) navazuje uvedením pojmu nekonečna, jednoho ze základních určení ducha, viz: „She must discover the infinite, must experience that this is what lies closest to a person.” (EO I 391) **[revidovat]**

66 Intelektualita je dána reflektivitou svobody, jež *není* podstatnou součástí ženství. Tím je dále zdůrazněn přesah určení mužství, jehož podstatnou součástí reflexivita svobody je.

67 Johannes upozorňuje, že naprostou přizpůsobitelností vůči všem druhů (činných) projevů lze dívce dopřávat jak vývoj žádoucí (uskutečňování a poskytování zajímavého), tak vývoj nežádoucí. (EO I 341).

68 Viz: „that which is a component for the man is the whole for the woman.” (EO I 391)

69 Kierkegaard rozlišuje mezi láskou jako obecně pozitivním, nerozlišujícím citem [orig. dán. „Kjærlighed”, ang. „love”] a milostnou láskou jako konkrétně pozitivním, motivovaným citem či souborem citů vůči druhému pohlaví [orig. dán. „Elskov”, ang. „erotic love”], jejíž pojmové rozlišování není v českých překladech Kierkegaardových děl (např. v Kejzlarově českém překladu *Svůdcova deníku*) konzistentně řešeno. Kierkegaardovo estetično obstupuje druhý uvedený druh lásky, k němuž, nehledě na českým překladem nabízený pojem „erotično”, bude námi pro snazší rozumění referováno jako k „milostné lásce”.

70 Srov. s: „The First Love”, v: KIERKEGAARD, *Either/Or, Part One*.

ženy. V našem závěru je dívčina láska vůči muži jejím estetickým uskutečňováním sebe samé jako ženy, v jejímž prostřednictví je jí v rámci těchto estetických podmínek dopřávána předtucha pravého sebevědomí a sebeuskutečnění.⁷¹

Učiněným mužským podílem v dívčině obsažnosti je tak i svoboda a intelektualita, ale faktem toho, že ona svoboda je dívka dána a dívka sama není jejím původem, je její intelektualita dle Johanna vegetativní⁷² a její svoboda je vždy estetická⁷³ (EO I 431), v obou případech nerovnající se faktické pravosti té mužské.

Pokud člověk neovládá prostředí, které určuje jeho nálady (a toto vnější ovládní je právě cílem svůdce), je svobodný jen minimálně – dělá si, jak se mu zlíbí, ale nemůže si sám určovat, co to je. což potěší. „Estetická svoboda“ je tedy jakýmsi falešným vědomím, které je v tomto případě také záměrně klamavou konstrukcí. Ale pro estétu, jako je Johannes, je nepravda zcela ospravedlněna cílem, kterého má být dosaženo – estetickým ideálem krásy, který jako ideální (a tedy reflexní) konstrukce pozvedá ženu z čisté přírodnosti, vegetativity, což jí dává význam, který by jinak neměla.⁷⁴

Pro Johanna to znamená, že samostatný vývoj dívčinství *není* možný, proto je tak přidružen pouze chlapectví, zatímco u dívčinství o něm nelze hovořit vůbec, pakliže to má vyhovovat Johannovu zájmu.

Pro dívku vyvstává okolnost *volby*, prvořadě přijetí či odmítnutí mužových námluv (EO I 431) je pro Johanna *prvním projevem mužovy činnosti* vůči ní, neboť již samotná volba předpokládá svobodu, která, jak víme, dívce není vlastní a kterou tak dívka od muže nutně přejímá. Každopádně, mužovy námluvy a okolnost milostného vztahu si dívka dle Johanna nemůže dovolit odepřít pod hrozbou popření požadavků svého určení (bytí-pro-jiné).⁷⁵ Námluvám ostatně Johannes (tamtéž) přisuzuje ironičnost vzhledem k tomu, že spočívají na volení dívkou, nikoliv mužem navzdory mužství volby, zároveň dochází k podřizování muže (nadřazeného, určeného jako bytí-pro-sebe) dívce (podřazené, určené jako bytí-pro-jiné). Mužova nadřazenost je založena právě v jeho zdejším *podřizení se* (otázkou, námluvami), zatímco dívčina podřizenost je založena právě v jejím zdejším aktu *nadřazení se* (odpovědí na otázku, volením). Nejenže tak Johannes uvádí vítězství muže v námluvách jako současné vítězství ženy, neboť uskutečnění dívkou v ženu (coby vítězství) je dáno jejím podlehnutím muži (coby mínitelné porážce), ale vyjevuje se i náznak toho, že dívce, potažmo ženě jakožto smyslu mužových námluv, potažmo smyslu mužovy bytostně motivované činnosti přísluší nezanedbatelný podíl důležitosti.⁷⁶

#2.1.4.1 – Johannova „první válka“⁷⁷

Johannes znázorňuje, že před samotným vztahem mezi mužem a dívkou, mezi jím a Cordelií je jím potřeba tento vztah vůbec učinit možným, a to stále hlubším pronikáním do dívčina-Cordeliina prostředí a přizpůsobováním se mu,⁷⁸ v rámci čehož je teprve Cordelií dáno vystavení Johannovi působnosti a v rámci čehož je teprve Johannovi umožněno dávat neustálý průchod své působnosti vůči Cordelií. Mužova zdejší působnost vůči dívce je na příkladě Johanna prezenční; ovšem navzdory přímosti osobní přítomnosti sama záměrně nepřímá, neboť mužovo vystavování dívky jeho intelektuální⁷⁹ působností *bez přímého vztahu k ní* jí poprvé seznamuje s pocitem vymezenosti, čímž počíná rušit její bezprostřednost.

Postupnou ztrátou vlastní bezprostřednosti v jejím narušování dívka esteticky dospívá k svobodě vlastní nabývané reflektivity, již, nakořím můžeme chápat, je výsledně pro ni nejen možné vztahovat se i k trpnosti sebe samé a jejímu uvědomování jako výchozí, nýbrž se i vztahovat k nyní již přímé⁸⁰ činnosti muže a uvědomovat si svou získávanou smyslnou obsažnost s konstitutivním nárokem na ni, takže ji zachovává a stává se jí. Vývoj dívčiny vlastní lásky je v naší interpretaci poté úměrný vývoji jejího dívčinství v ženství. V tomto podmíněném vývoji dívka dosahuje vlastní estetické samostatnosti, dále umocňující její vývoj, neboť rozvíjením poznání vlastní svobody jsou jí dále zprostředkovávány její možnosti bytostného vyjádření.

⁷¹ Vezmeme-li na tomto místě v potaz náš dřívější výklad Johannova označování ženy jako snu, ozřejmuje se nám nyní i smysl Johannova vyjádření, že žena je sen lásky i sen o lásce současně (EO I 377).

⁷² Srov. také s vyjádřením samotné Cordelie: „every thought I think is only through him.” (EO I 309)

⁷³ Tedy daná pouze láskou, nikoliv sebou samou.

⁷⁴ HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*. pp. 139

⁷⁵ Hongovi poukazují, že Johannes se tu v originálním dánském vydání dopouští jazykové hříčky (ve prospěch svého výkladu), kterou se Kejzlarovu českému překladu daří chvalitebně zachovat. Tím, že žena může *byť svobodnou* [orig. dán. „at være fri”] teprve prostřednictvím muže, říká se, že musí muž *činit námluvy* [orig. dán. „at frie”]. Námluvy muže v tomto ohledu tak dopřávají dívce svobodu, respektive muž (doslovně) dívce *svobodu namlouvá*. Srov. s: KIERKEGAARD, *Svůdcův deník*, s. 159.

⁷⁶ Srov. s: „In a certain sense, man is more than woman, in another sense *infinitely* much less.” (EO I 432, upraveno F. Ř.) Byť je třeba si uvědomovat, že smysl a záměr alespoň tohoto konkrétního Kierkegaardova-Johannova vyjádření přísluší kontextu jeho výkladu určení nekonečna a tedy předjímaného motivu existence spíše než feministickému kontextu jako takovému. Viz také pozn. 37 a pozn. 38.

⁷⁷ Spojením „první válka” Johannes specificky označuje fázi své prezenční působnosti na Cordelií.

⁷⁸ Znázorněno od Johannova neúnavného trasování Cordeliiných procházek, přes dobírání se znalosti místa a osazenstva Cordeliina domova, až po vytipovávání nejhodnější okolnosti pro jeho první návštěvu a navázání vztahu s tetou Cordelie, Cordelií opatrující.

⁷⁹ Je hovořeno o Johannově vedení agronomických rozhovorů s Cordeliinou tetou a záměrném ponechávání Cordelie stranou, úspěšně poslouživše jako podněcování Cordelie. Johannes v tomto postřehuje Cordeliinu nenávisť a strach z jeho intelektu (EO I 362), což odůvodňuje právě tím, že intelekt popírá estetickou určenost ženského bytí a právě Cordelií zakoušená předtucha ohrožení svého bytí je způsob jejího vývoje a to, co ji činí zajímavou. Srov. také s Cordeliiným výrokem v dopise Viktorovi: „He was sometimes so intellectual that I felt myself annihilated as a woman;” (EO I 309)

⁸⁰ Toho Johannes u Cordelie docíljuje žádostí o zasnoubení.

#2.1.4.2 – Johannova „druhá válka“⁸¹

V dostatku dívčiny estetické uvědomělosti sebe sama je její estetické sebeuskutečnění mužem podníceno ke *schopnosti* dále esteticky vést sebe sama. V této fázi je patřičná estetická zodpovědnost již rozložena na dívčinu estetickou samostatnost, již je dívka právě nyní ve své lásce jakožto vztahu k původu své obsažnosti kvalifikována – lze tomu rozumět jako kvalifikaci dívčiny podstatné trpnosti samé, předpokládající jistý paradoxní druh výkonu. Dívčina láska nemůže vzniknout jinak než pod určením nutnosti,⁸² v níž je citová obsažnost přijímána, ale její uskutečnění probíhá až pod určením svobody, v níž je citová obsažnost deklarována za vlastní a kdy se pod vlivem mužovy lásky dívčí láska teprve vůči němu stává dle Johanna skutečnou v podobě *oddanosti*,⁸³ svobodného nálezení, a tím, že se láska ve svobodě stává skutečnou, stává se tak skutečnou i dívka sama jako žena.⁸⁴

Zde pak s ohledem na řečené musíme brát v úvahu, že dívčiny projevy oddanosti jsou projevy podstatné podmíněnosti ženství vůči mužství a jako takové podněty esteticky podstatného zájmu, jímž se mužství dále vyvíjí. Odtud je určení ženy trpností poukazuje na zajímavost. Nakolik je pak takto estetická svoboda podmínkou lásky, zde v případě dívky, je i podmínkou zajímavosti a uspokojení pro mužství mužství.⁸⁵ Uskutečnění dívčiny lásky jakožto oddanosti je projevem mužské činnosti ve prospěch získání zajímavosti a jde ruku v ruce s uskutečňováním dívčiny svobody, estetická svoboda dívky prostřednictvím lásky je tak vrcholem mužského estetického zacházení a jako taková cílem mužovy činnosti, již je ostatně estetické uskutečnění ženy, vyžadující estetickou svobodu. Johannovým záměrem je tak Cordellino svobodné nálezení vůči němu jakožto trpnost pod určením svobody (EO I 384), přičemž míra jejího sebeuskutečnění jako ženy je spatřována ve vývoji její oddanosti. Johannes ostatně uvádí, že čím více Cordelie ustanovuje svou svobodu, tím pevněji je jím obstupována (EO I [335]).

Pod tímto požadavkem dospívá Johannova metodika k usměrňování lásky, k dopřávání Cordeliině lásce kvalifikujícího druhu odporu, pokoušení, a to počínajícím *upíráním* fyzické přítomnosti⁸⁶. Dívčinství přesto dále zůstává mužství jako podmiňující rámec svého vývoje, nyní v obráceném modelu, totiž v distanční-přímé působnosti oproti původní prezenční-nepřímé působnosti.⁸⁷ V tomto nedostatku mužovy přítomnosti je dívce dávana příležitost pro kompenzaci její již umožněnou idealizaci, vytvářením si vlastních dodatečných představ o onom muži, čímž dochází k *zvědomování* její neschopnosti dávat vznik vlastní dále konstitutivní, milostné niternosti samostatně, bez zohlednění muže. Poznáváním svobody včetně její podmíněnosti mužem dívka poznává modalitu svobody⁸⁸ a nabývá *úzkosti* coby předtuchy skutečné svobody⁸⁹, projevující se zde vědomím možnosti ztráty vztahu muže k ní, nakolik je tomu mužem vyvazujícím se ze vztahu záměrně dopřáváno. Nakolik je očividné z jejich dopisů sdílených Viktorovi (EO I 312), Cordelino úsilí si přivlastnit Johanna se přirozeně ukazuje jako nemožné, poněvadž vegetativitou ženského určení žena sama nemůže disponovat zodpovědností za okolnosti vztahu a tak mít právo k přivlastňování muže. Žena si může přivlastňovat již přijatá určení, nikoliv jejich původ, ovšem ona již vysvětlená souvislost⁹⁰ vede svedenou ženu k trvajícimu vztahu ke svůdci navzdory. Je totiž její potřebou se tak vztahovat pod hrozbou ztráty esteticky vyvstalého ženského já. V této fázi se v úzkosti, tedy ve vlivu určení svobody pak Johannovými předpoklady rozumíme, že dívčina láska se manifestuje ve stále skutečnější trpnosti, ve stále naléhavější podobě, ve stále větší milostné oddanosti. Její rostoucí oddanost je dívce ale v souladu s vývojem její reflexivity rovněž předmětem reflexe, dívka tak dále poznává svou trpnost a o to více dospívá ke svému ženství.

Johannes ovšem uvažuje to, že Cordeliino estetické uskutečňování v této fázi představuje dosahování jejího vrcholu estetického a tudíž k hranicím estetického a chápe, že v závěru je vystaven Cordeliinu apelu na jejich překonání⁹¹, což Johannes při svém

81 Spojením „druhá válka“ Johannes specificky označuje fázi své distanční působnosti na Cordelii, prostřednictvím dopisů.

82 Tedy Johannova samotná přímá působnost v iniciativě vztahu a zasnoubení. Ono zasnoubení přítom pro Johanna není ničím jiným než ustanoveným rámcem jeho milostných příležitostí dopřát Cordelii podmínky pro možnost pozdějšího projevu její podmíněnosti.

83 Ve Johannově perspektivě je vrcholná ženská uvědomělost (bytí-pro-jiné) vyjádřitelná buď jako absolutní oddanost, anebo absolutní falešný stud [orig. dán. „den absolute Knipskhed“, ang. „absolute coyness“], jedno odkazující k druhému. Ježto ale ženství nemůže být přes negativitu absolutního falešného studu kvalifikováno k bytí (Johannes vysloveně zobecňuje i ženskou krutost na projev falešného studu), je tím tak osvětlena oddanost jako praktický výraz ženství (EO I 732).

84 Srov. s: „With my every move, she becomes stronger and stronger; love is awakening in her soul; she is being enthroned in her meaning as a woman.” (BA I 384)

85 Je to patrné na Johannově vyjádření, že Cordeliino přijetí žádosti o zasnoubení je pro něj méně důležité vzhledem k tomu, že se jedná o nutné zmocnění Cordelie za účelem možnosti vyvolání afektu vůbec, zatímco absolutní důležitost pro něj představuje umělecké využití požitku z Cordelie v předpokladu esteticky svobodných okolností.

86 Viz pozn. 54.

87 Nakolik bude ještě později uvedeno, to, že ve vztahu mezi mužem a dívkou, potažmo ženou nelze nikdy mluvit o bezprostřední interakci mezi mužskou činností a ženskou trpností najednou, je právě oním projevem estetické souladnosti, viz také: „It is as if I were not present, and yet it is my very presence that is the condition for this contemplative wonder of hers. My being is in harmony with hers.” (EO I 379)

88 Tedy že to, co může být ve stejném smyslu může nebýt.

89 Viz: „Through my resistance, the presentiment will take form within her soul as if it were her own thought, the impulse of her own heart. This is just what I want.” (EO I 397) Opětovná paralela s *Pojmem úzkosti*, viz: „anxiety is freedom's actuality as the possibility of possibility [presentiment of freedom].” (CoA 42 - doplněno F. Ř.)

90 (viz pozn. 42)

estetickém nastavení nehodlá připustit. Johannovým záměrem je tak držet Cordelii v esteticku⁹² ve prospěch zachování svého požitku z jejího (esteticky motivované) naléhavosti k němu.

Osvětluje se zde ale i Johannův předpoklad toho, že vyvolaná vášeň je potenziována při postupném a pozdějším úplném odstranění svého omezení, totiž určení nutnosti jako takového a naskytne se jí vyššího vyjádření ve svobodě.⁹³ Tímto poznáváním umocněným vývojem vztahu Cordelia nevyhnutelně dospívá i k poznání omezenosti trpnosti samé a k předtuše povahy mužské činnosti, která v Johannově případě není omezená pouze na ni.^{94 95} Navzdory tomu, jak bylo uvedeno, je Cordelia podstatně neschopna se oprostít od vztahu k Johannovi v důsledku neschopnosti se oprostít od Johannem poskytnuté obsažnosti a fundace jejího uskutečnění.

#2.3.5 – okamžik jako estetická forma lásky

Určením esteticku je v jeho rámci určena povaha bytí-pro-jiné, což je u Johanna dále patrné tím, že uvádí bytí-pro-jiné, respektive v jeho uskutečnění jako záležitost *okamžiku* (EO I 432), čímž souvisle formalizuje svůj vlastní zájem. Samotné odvoditelné schéma pak předkládá dívčinství v jeho uskutečňování jako fázi před okamžikem a dívčino uskutečnění sebe samé jako ženy (bytí-pro-jiné) jako okamžik samý⁹⁶. Budme proto nyní pamětlivi toho, že okamžik uskutečnění ženy jako bytí-pro-jiné je okamžikem uskutečnění Johannova zájmu, čímž je i jeho vyčerpáním a zánikem. Ježto je bytí milovaným pro Johanna více než cokoliv jiného, znamená to, že získání lásky je pro Johanna nejvýše myslitelný požitek. Ten ale spočívá pouze v jeho nabývání a tudíž omezování se v jeho získávání⁹⁷, kdežto dívčino odevzdání se muži a absence odporu, jakmile je její ženství uskutečněno, znamená absenci zájmu, nemožnost získatelnosti dalšího požitku z ní, tedy absenci smyslu v pokračování vztahu a tedy ztrátu jejího statutu bytí-pro-jiné.⁹⁸

Láska je láskou v jejím uskutečňování, v míře trvání její kvalifikace, poté se pro Johanna jedná už pouze o slabost a návyk (EO I 445), který ničí hodnotu lásky v jejím opakování. A úměrně se vůči tomu pojí i zájem. Okamžiky jsou tak ve svém zprostředkovávání esteticku nutně kontingentní povahy, závislé na situaci, předmětu a způsobu touhy a míře vývoje. Zvýšená intenzita svádění, jeho naprostá neopakovatelnost, je čin, který Johannes opakuje jako svou verzi milování, ale milování mnoha žen, z nichž každá zdánlivě nabízí jen trochu jiný směr této estetiky milostné lásky. Každá žena, kterou Johannes svádí, pro něj ztělesňuje představu „okamžiku“ – jeho plného prožívání okamžiku skrze ni – a představu „být pro druhé“. Ona existuje, aby věděl, že existuje, v právě probíhající okamžik.⁹⁹ Vracíme se tak ke stanovisku, že samo sebou je toto esteticku proto pouze v okamžiku požitku, tento okamžik je však jediným způsobem přežívání ve zbytku času, je tím jediným, co udržuje existenci svůdce.¹⁰⁰

Pojem okamžiku je ovšem v Johannově výkladu zastoupen víckrát, a to vždy jako zastoupení určitého členění uskutečňování muže i ženy v jejich vzájemnosti. A ježto esteticku je esteticku lidí¹⁰¹, jejichž uskutečňování představuje uskutečňování esteticku v nich, které je členěno okamžiky, jak je patrné Johannem, dovolme si předpokládat, že okamžiky představují jakousi formální strukturu esteticku a v tomto jeho základní formu, nakolik je možnost samotných estetických určení od okamžiku odvislá. V našem širším závěru tak okamžik představuje případ (v esteticku nutně pouhé) předtuchy dané okolnosti jako fáze určení sebe sama jako ducha.¹⁰²

91 Johannes pokládá zasnoubení za přechod mezi estetickem (svobodou smyslnosti) a etičkem (omezující nutností závazku). Zasnoubení předchází svatbu a svatba je (nejen) Johannem jakožto podmínka manželství nahlížena jako záležitost etička, nikoliv esteticku. Předpokládaným projevem Cordelie by byla předtucha hodnoty zasnoubení jakožto vyššího vyjádření lásky.

92 Totiž zrušením zasnoubení.

93 Johannes si v závěru všimá Cordeliiných projevů nespokojenosti se zasnoubením, kterou Johannes vysvětluje jako Cordeliinu intuitivní nespokojenost s trvajícím určením nutnosti zabraňujícím poslední fázi vývoje jejího ženství, čímž Cordelia nepřímo dává najevo závěr svého estetického sebeuskutečňování. V tom ohledu Johannes předpokládá i Cordeliino samostatné zrušení zasnoubení pro dosažení estetického vrcholu, čímž by vyvrcholil i Johannův zájem.

94 Zejména viz část z Cordeliiných dopisů Viktorovi: „when I threw my arms around him [around Johannes], everything changed, and I embraced a cloud. I knew this expression before I knew him, but he taught me to understand it; when I use it, I always think of him“ (EO I 309 - doplněno F. Ř.)

95 Johannes je dokonce nucen uvažovat o tom, že je v důsledku Cordelií, trpící oním citovým tlakem, nenáviděný (EO I 425), nicméně to je pro něj v pořádku, protože příčinou příslušné ženské nenávisti je právě uskutečněné sebevědomí dívky v poznání povahy vztahu a zároveň, onen citový tlak, ona síla afektu jasně vypovídá o potřebě ženy se vztahovat k muži navzdory. Dle Johanna je lze tak ženskou nenávist k muži pokládat za jiný výraz ženské lásky.

96 Viz: „The moment is everything, and in the moment woman is everything.“ (EO I 433)

97 Srov. s: „One must limit oneself—that is the primary condition for all enjoyment.“ (EO I 325)

98 Viz: „As soon as a girl has devoted herself completely, the whole thing is finished.“ (EO I 435) Také srov. s: „...as soon as it has arrived, then that which originally was being-for-other assumes a relative being, and with that everything is finished.“ (EO I 432)

99 YOUNG, Kay, *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation*, Religion & Literature, vol. 43, no. 3 (2011), pp. 30.

100 MAREK

101 Esteticku je určením lidství, neboť je součástí existenčního vývoje a existence je spjata s určením ducha, které je podstatným základem lidství. Dle Kierkegaardů například zvířata jako duch určení nejsou.

102 Na tomto místě si dovolme porovnat Johannův výrok „Everything must be gathered together, the greatest contrasts united in the moment; if something is lacking, especially one of the primary opposites, the situation promptly loses part of its

Vyjasňuje se to také s Johannovým pojetím okamžiku v etickém uvážení.¹⁰³ V důsledku podmínek etična pro možnost trvání, historicity namísto pouhého nahodilého sledu okamžiků) etično připouští trvání (životního) trvání ženy jako bytí-pro-jiné. Reflektivitou je sice Johannes schopen etično nahlížet, avšak pouze esteticky vlivem estetična své vlastní reflexivity. Nuda je tak Johannem pochopitelný následek přeměny estetického pojetí okamžiku v etické pojetí, kdežto rodina, děti již jako následek přeměny estetického pojetí okamžiku v etické pojetí Johannem chápáno není.

#2.3.6 – Johannova estetičnost jako mužství

Navzdory jeho reflektivité, Johannovým nevyhnutelným omezením se na okamžik je jeho činná určitost omezena na pouhé svody, nikoliv na dlouhodobé vztahy, vlivem čehož Johannovy vztahy požívají skutečnosti pouze obrazně. Nečiní tak význam svodu veškeré Johannovo vztahování se pokryteckým? Fakticky ano, nicméně takové označení klade nároky, jimž se Johannes co do své zachovávané estetičnosti vymyká. Lze to znázornit na výstižném projevu Johannova sebezpytu.

Miluji Cordelii? Ano! Uprímně? Ano! Věrně? Ano! – V estetickém smyslu, a to už něco znamená. (SD 104)

Johannes svou lásku ke Cordelii připouští a reflektivně přiznává platnost jeho lásky v estetickém smyslu. V estetickém smyslu je ale mužská láska omezena na zájem, jemuž odpovídá povaha jeho milostného vztahu v podobě svodu. Johannes souvisle reflektuje na dostání svým estetickým nárokům ve vztahu s Cordelií, čímž se projevuje povaha jeho určení. Zároveň Johannes sám zdůrazňuje svou věrnost požitku a Cordeliinu úlohu vůči jeho naplňování. Chápejme, že mužova láska je založena v dopřívání svému vývoji dopříváním ženě jejího vývoje, což pro úplnost předpokládá to, že se muž poté ze vztahu vyvazuje. Mezi mužovou estetickou láskou a mužovým klamáním pro nás musí panovat totožnost, která tak navzdory klamání (či právě pro ni) upřímnost jeho lásky připouští. Johannova láska ke Cordelii je tak Johannovou láskou k požitku a hlediska běžné morálky¹⁰⁴ motivem takřečeného Johannova svůdcovského klamání pokrytectví a neradostnými podmínkami pro vztah. Z hlediska estetické morálky je tak ale vše v pořádku, dokud se není odcháleno od vášně. Stejně tak svedené ženy určené estetičnem Johanna mohou posuzovat pouze esteticky, nikoliv jako dobrého nebo špatného.

Pro Johanna se stává vrcholným zdrojem požitku samotná možnost ve své totalitě, nikoliv konkrétní skutečné krásy, omezené aktualitou své skutečnosti, skutečností samou. Zatímco aktuální skutečnost¹⁰⁵ omezuje mužovo vztahování se na jednu dívku, rovnocenné vztahování se k více dívkám je možné při odstupu od závaznosti těchto vztahů. Jak sám Johannes formuluje, vrcholným výrazem požitku a žití samého (v estetických určeních) je milostný vztah k množství slečen v poměru k vlastním možnostem a čerpání z totality vzájemně jedinečných lásek (EO I 361). V tom pro Johanna ostatně spočívá vzcnost, měnlivost, nádhera estetična oproti hrubosti a nudě etična. Je tím ale i pro nás jako následek patrná nivelizace všech vhodných dívek na předmět možnosti svedení v jejich trpnosti a na bytí jako prostřednictví mužského svobodného určení. Tomu odpovídá i to, že ony samy, včetně Cordelie jsou Johannem uchopovány na pomezí zdrojové skutečnosti a tvárnosti možnosti, jako představy, produkty idealizace.¹⁰⁶ Johannes ostatně podrobně popisuje jedinečnou a završenou krásu ženství v jednotlivých smyslových i duševních projevech dívky do míry jejich harmonické provázanosti, zakládající dále totalitu mnohosti ženské krásy a uvádějící její nekonečnou dělitelnost.

Jeho touha uplatnit tuto zdánlivě absolutní svobodu možnosti ve světě ideality, který je mu plně k dispozici, končí ve ztrátě svobody skrze závislost na neustálém opakování svodů a skrze rozpad jeho vlastního já. Johannes není sám sebou, protože není vůbec nikým. Stává se vždy tím, čeho je třeba pro dosažení odpovídajících nálad, jeho já.

Protože se Johannes vyhýbá trvání, není schopen závazku, tj. oddání se kladenému určení. Vzhledem k tomu, že závazek je zásadní pro skutečnou volbu, estetická osobnost si ve skutečnosti nikdy nevybírá. Lze namítnout, že si vybírá z množství možností, ale nechává se jimi ovládat a ztrácí se v nich –nezáleží na tom, co si zvolí. Dosažení této pozice by pro Johanna znamenalo pozornost k vlastní skutečnosti a zamýšlení nad sebou samým.¹⁰⁷

Je tak stále předpokládána Johannova hraniční pozice – Johannova estetická intelektualita coby poslední rovina estetična před etičnem a jeho rozumění možnosti vyššího vyjádření mu poskytuje náhled stádjního členění lidské existence samé, patrný v jeho přesahu nad bezprostředností, které je mu tak vydáno.¹⁰⁸ Povahu *Svůdcova deníku* ovšem není potřeba chápat pouze jako přímo vystihující Johannovu estetickou reflektivní pozici, ale právě proto jako prezentaci vůči sobě ve vztahujícího mužství a ženství s ohledem na figurativitu Johannova. Zatímco v Johannově projevech, estetické reflektivité autorství a činění se

seductiveness.” (EO I 437) s Vigíliovým výrokem: „In the moment the spirit posits itself, it posits the synthesis, but in order to posit the synthesis it must first pervade it differentiatingly, and the ultimate point of the sensuous is precisely the sexual.” (CoA 49)“

¹⁰³ Umožněno Johannovou reflexivitou, která, jak bylo řečeno, činí Johanna pro etično způsobilým.

¹⁰⁴ Běžná morálka znamená morálku etickou, neboť morálka předpokládá volbu mezi dobrem a zlem a tu zase možnost volby samé, což je etický motiv. Stejně tak svědomí je až etickým následkem, Johanna se však týkají pouze následky estetické jako neustávajícího neklid, napětí.

¹⁰⁵ Zde v podobě zasnoubení.

¹⁰⁶ Srov. s: „The image I have of her [of Cordelia] hovers indefinitely somewhere between her actual and her ideal form.“ (EO I 334 - doplnil F. Ř.)

¹⁰⁷ Srov. s: BROUDY. “Kierkegaard’s Levels of Existence.”, pp. 297

¹⁰⁸ Vyjímá se zde v tomto ohledu Johannův výrok: „One would not believe it possible to plot so entirely accurately the history of the development of a psyche.” (EO I 359)

subjektem narativu je co do estetična vykazatelná povaha mužství, tak v Cordeliině bytí předmětem narativu a nepřimosti její přítomnosti je co do estetična vykazatelná povaha ženství. Cordelia musí být tichým nápadem, který v myšlence jejího svádění inspiruje rozvrh deníku. I když tedy Cordelie umožňuje napsání tohoto psaní prostřednictvím skutečnosti svého vlastního bytí, nemůže být aktivním účastníkem psaní nebo vymyšlení rozvrhu – to by zrušilo předpoklad, jak svádění, tak deníku.¹⁰⁹

#2.2 – etická existence (soudce Vilém)

#2.2.1 – Vilémova etičnost jako kritika estétství

Kierkegaardovým šampionem etična, přímo konfrontujícím osobu A¹¹⁰ v Bud-anebo, je osoba B, soudce Vilém¹¹¹, v jehož kritice estétství osoby A je motiv etična soustředěn, reprezentován a charakterizován. Jeho postihující kritika zakládající etické vymezení¹¹² je ostatně zpětnou charakterizací estetična v jeho myslitelných zásluhách i krajnostech¹¹³, ať na jednotlivém případě Johanna či celé tehdejší doby. Estetično, s nímž se takto Vilém závazně vypořádává, je *reflexivní*, neboť takový druh estetična nejenže představuje vrchol a pomezí estetična vůbec, ale právě svými předpoklady zavádá k přestupu do etična.

Začneme vysvětlením Vilémovy kritiky. Předmětem Vilémovy kritiky estéta a základem přesahu etična nad estétstvím je časová omezenost estétství, ovšem to je veskrze „pouhým“ důsledkem, odvislým od estétského způsobu lásky.

Je tak připomenut bytostný význam lásky našeho kontextu; estét totiž není schopen čerpat skutečnost jinak než pouze v intenzitách jednotlivých okamžiků milostné lásky a získávaném uspokojení, pro které se dále sám cele vydává nahodilým vnějším příčinám a podřizuje jim své bytí, nyní prožívané pouze formou jednotlivých svodů. V důsledku této nesetřvalosti je estét schopen myslet pouze v abstraktní idealitě lásky, v možnostech nabízených právě pouhými okamžiky svodů.

Pointou Vilémovy kritiky je to, že (milostná) činnost estéta nemůže být považována za bytostně poplatnou a sebeuskutečňující, neboť čin(nost) vyžaduje aktualitu skutečnosti, kdežto estét se zmůže jen na idealitu možností. Po uvážení je třeba činnost estétství chápat nikoliv jako aktuální činnost či jednání, nýbrž jako pouhé „pozorování“ (EO II 8), jakousi bytostnou parazitací na skutečnosti (podněcovanou dívkami), v uchvacování kvalit okamžiků v nutně neustávajícím sledu (ve svodech), ovšem nemajících kontinuální spojitost či trvání, kterým aktualita sebe samu potvrzuje.

Navzdory estétskému přesvědčení o žití určeném okamžikovostí jako o žití vrcholném, Vilém namítá, že nezpůsobností estéta k činnosti nelze v jeho případě mluvit ani o žití, neboť to je aktualitou skutečnosti určeno. Zříkáním se skutečnosti se estét dle Viléma tak zříká skutečnosti sebe sama v pravém smyslu, zříká se vlastní existence právě tím, že ji ponechává nikoliv dále než na samotné hranici možnosti. V podmínkách své komformity estét nechává ony jevy řešící pomezí mezi estetičnem a etičnem vyhovovat vlastním estetickým možnostem chápání – zbylým etickým obsahem, nabízeném ve vyšším druhu vědomí, je estétovo estetično ovšem skandalizováno a estétova odezva vůči je tak esteticky omezena na zesměšnění, ironizaci.

#2.2.2 – manželství jako etická (re)konstituce lásky

Bodem návaznosti mezi estétem a Vilémem je právě jejich předpoklad milostné lásky jako samotného výrazu estetična a ve věnovaném díle se tento styk rozvíjí v dialog o tom, co pro muže znamená být v partnerském, tedy setřvalém vztahu se ženou – dle estéta je setřvalý vztah se ženou popřením jeho nesetřvalého bytí, dle Viléma je setřvalý vztah se ženou základem jeho bytí. Odlišnost pojetí ženství, potažmo příslušného vztahu povšimnutelně odkazuje k existenciálně určené odlišnosti mužství¹¹⁴, vlivem čehož, jak dokládá Johannes i Vilém, je pevně stavovena relevance mezi charakterem existence a charakterem lásky, prezentována v našem zkoumání. Prostřednictvím lásky je tak odhalena spojitost estetična a etična.

Vilémova iniciativa zde spočívá v reformulaci lásky způsobem odpovídajícím pokračování existence jednotlivce v etičnu. Ježto je ale láska esteticky založena, nastává pro Viléma povinnost obhájit lásku na etickém podkladu, čehož jím je dosahováno pomocí etických pojmů svatby a manželství. Tato obhajoba ovšem neproblematicky vychází z původní kritiky estétství, uvědomíme-li omezenost, s jakou estétství zastupuje samotné estetično. Jinými slovy, pod Vilémovou kritikou estétství je

109 Srov. s: YOUNG. *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation*. pp. 30.

110 Ačkoliv totožnost osoby A je fakticky předmětem polemik, je mezi interprety předpokládáno, že jí je stejná osoba prezentující se jako svůdce Johannes, neboť její narativní styl prezentuje stejné rysy reflektivního estétství.

111 Jedná se o další z pseudonymů ubezpečujících o své úloze již povahou svého jména. Soudce je činitelem soudu, reprezentujícího intencionalitu aktů subjektu, kterou je etično (jakožto vyšší stádium vědomí a bytí subjektu) založeno.

112 Naším vodítkem v mapování etična je to, že Vilémova kritika estétství polarizuje Viléma do opačné pozice, znamená, že tím, co Vilém vytýká, etično není.

113 Je tím myšleno to, co Vilém u estetična schvaluje a co je tak z estetična zachováno v etičnu oproti tomu, co Vilém u estetična neschvaluje a co tak z estetična v etičnu zachováno není a zůstává jako estétství.

114 K představě dialogičnosti vztahu mezi estétem a Vilémem viz: YOUNG, Kay. *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation*. Religion & Literature, vol. 43, no. 3, 2011, pp. 25.

estetično ponecháno v podobě, v jaké jsou dány podmínky pro estetické rozvinutí a výsledkem je výklad možnosti záchovy estetična lásky při přechodu do etična a možnosti záchovy estetična lásky napříč etičnem, vše jako prostřednictvím teoretického a praktického výkladu uskutečňování mužství či ženství jednotlivce.

Etické podmínky uskutečňující vztažnosti mezi mužstvím a ženstvím představuje právě manželství, kdy Vilém dokládá, že navzdory (či spíše právě kvůli) přeměně milostné lásky v manželskou je estetično validováno, stejně tak je bytostně validován jednotlivec s předpokladem stejné proměny, totiž estetična sebe sama.

Vilém zakládá manželství na estetické formě milostné lásky a nepřipouští důvody pro jejich oddělení. Vilémem je popřeno jednak to, že by láska byla v etičnu nezachovatelná a manželství by tak bylo pouhou odevzdaností etické formalitě. Vilém se totiž opírá o obecný fakt toho, že je láska v manželství zachována a tedy zachovatelná. Jednak, Vilémem není připuštěno ani to, že by láska byla formálně neslučitelná s etičnem a zdejším podílem náboženskosti. Přílišná odlišnost vůči etičnu, nutící lásku do sporu ve prospěch vlastní záchovy by ústila v sebeizolaci lásky neodlišené od původní vychýlenosti estétské pozice. Jakmile je milostná láska z manželství odňata, je manželský život buď jinou formou estétství, pouhého uspokojování smyslového apetitu, anebo pouhým sterilním konceptem, obsahem myslí. Vilém stanovuje manželství jako určitý druh smíru, komplementarity mezi smyslností a reflektivitou, jakýkoliv projev narušení či vychýlení se ústí ve ztrátu požadované souvislosti, předpokladu jednoho vůči druhému.

Dle Viléma milostná láska je vůbec předpokladem manželství a musí manželství předcházet, neboť teprve motiv manželství je odezvou vůči výchozí absenci aktuality zapříněné výchozí nesetvalou estetickou formalitou lásky (EO II 35). Přeneseně je tak v lásce samé obsažen nárok na vlastní záchovu v trvání. návazně je v manželství zachovatelná i estetično, neboť láska sama je výrazem estetična (EO II 125).

#2.2.2.1 – první láska coby původnost manželství (Vilémův první argument)

Jestliže je zachováno estetično, musí být zachován i jeho počátek, protože ze špatného počátku nemůže vzniknout celek, který by nebyl v nebezpečí kolapsu. Pro Viléma je tedy otázka o záchově počátku. Počátkem estetična, jakožto lásky, je pro Viléma první láska. První zaměření na specifický aktuální objekt, jediný objekt existence, představuje probuzení vědomí. Oproti tomu je výchozí stav, stav před láskou, chápán jako slepota, snění a tedy nicota.

Na základě povahy svého vzniku a vlivu poskytuje první láska podmínky pro své trvání, stejně jako pro proměnu charakteru milujícího. Charakter jednotlivce je určen historickým potenciálem první lásky, která ovlivňuje jednotlivce podněcováním jeho citovosti a reflektivity. Člověk účastnící se na této lásce chápe onu lásku jako neustále přítomnou, rozvíjející samu sebe a vkládající své podmínky pro obnovu své prvotnosti. Šťastný člověk je tímto vlastním vnitřním, spontánním motivem lásky se vztahovat k neomezené budoucnosti v mileneckém předpokladu neměnnosti lásky, bez podmínek pro zániknutí lásky. Tato reflexe lásky v nekonečnosti její možnosti je Vilémem shledávána jako kvalifikace věčnosti, která zpětně přináší žádoucí kvality této receptce milujícímu.

Myslitelná věčnost lásky se pak projevuje i v reflexi na minulost, která buduje zbylou představu a výsledně tak doplňuje věčnost lásky právě v jejím zpětném rozpětí. Je totiž explicitněna její podvojnost v časovém rozměru, nekonečně do minulosti i do budoucna. První láska je zakoušena v celku obou těchto směrů jako věčnost. V rámci této lásky dochází k zvětřování zakoušením kvalit a současnou reflexí na ně – zachovávaní jejich kvalitnosti pro další zakoušení a reflexi. Tato věčnost podílů na věčnosti podle Viléma povznáší lásku nad svazující určení smyslovosti a uvádí ji do vyšších souvislostí, které zakládají odlišnost lásky od pouhého chtíče. Toto přinucuje Viléma k patetické, ovšem napovídající představě o určení a původnosti muže a ženy ve věčnosti mimo časnost, nezprostředkovaně jsoucích jedním, po vzoru svazku Adama a Evy. Nicméně, přesvědčivost lásky podle Viléma je stále pomýlenáve svém přírodním určení. Jedná se o vypjatou snahu zakládat věčnost na časovosti, což nutně vede k rušení sebe samé, k iluzivnosti. Vilém proto klade potřebu vyšší validace.

#2.2.2.2 – záměr a vyšší vyjádření coby podmínka manželství (Vilémův druhý argument)

Vilém nejprve řeší, že etično manželství nemůže být bez estetična milostné lásky. Nyní však zjišťuje, že nemůže být estetično milostné lásky bez etična, neboť estetično nemůže být estetičnem ve vlastním rámci implicitnosti a stává se estetičnem teprve etickým podílem. Milostná láska má analogii s morálkou v předpokládané věčnosti, která ji zušlechťuje a zachraňuje před pouhou smyslovostí.

Nastává zde moment paradoxu. Vedlejší podobou paradoxu je to, že milenci zakoušejí svobodu lásky v nutnosti své vzájemné milostné přitažlivosti. Hlavní podobou paradoxu je však to, že dochází k ustanovení výchozího motivu nevýchozím způsobem. Bezprostřední kvality jsou dosaženy reflektivně, láska vůči věčnosti zprostředkovává vlastní bezprostřednost sebe samé. Vše je v pořádku, zachováno, pokud dojde k vnějšmu uznání vnitřního motivu. Motiv musí být svobodný, nikoliv nutný, ale je manifestován nutně. Je nutně lásku neprožívat nereflektovaně, ale prožívat reflektovaně.

Věčnost tak zrovnoprávňuje estetično s etičnem, neboť v činěném přesahu seznamuje s představou obecné platnosti. Etično je právě toto vědomí, vědomí nutnosti jako sobě vlastní, vědomí potřeby přesahu a jeho obecné platnosti. Etično v tomto přirozeném rozumění nutnosti a hranic přirozeně zprostředkovává povahu přesahu vztahem k náboženství. V tendenci k věčnosti je nedílná náboženskost milenců předpokladem vyššího přesahu, úsilí o vlastní založení sebe sama dosud co do lásky ve vyšším. Pro první lásku je přirozené hledat potvrzení tím či oním způsobem, že z lásky učiní povinnost, povinnost, kterou si ukládají tváří v tvář vyšší moci. Podíl náboženskosti je tak patrný pouze v dopřání garance smyslu závazku, včetně závazku lásky.

#2.2.2.2 – časovost manželství

Další hlavní složkou vzniku vztahu – mít trvání – je porozumění a interakce s opakováním, což je výsledek etického stavu závazku. Obnovování, opakování je výkon, aktuální činnost, nikoliv nazírání či připomínání si minulé zkušenosti v idealitě. „Romantická láska se dá v tuto chvíli ztvárnit velmi dobře, manželská láska ne, protože ideální manžel není ten, kdo je ideální jednou v životě, ale ten, kdo je takový každý den.“

Samotné plynutí času a společné trávení času zásadně určuje tvar či půdu pro vzájemnost. Kruhový pohyb opakování představuje pro Kierkegaardovu romantiku uvěznující léčku opakuječích se vzorců, kde je drama originality – to, co dává životu smysl – obětováno umrtvující tíže zvyku.

Avšak pro Viléma přenáší opakování první lásku do sféry, kde se musí časem sama vyzkoušet a tak vytvořit historii, kterou původní instance první lásky nikdy nemůže získat. Pro svůj význam je tedy třeba zvážit to, co se v průběhu času stává v opakování proti neopakovatelné události, která stojí mimo nepřetržitou přítomnost času, která se stala bezprostřední historií minulosti. Kierkegaardova obrana opakování tvrdí, že opakování nezachovává pouze starý vzorec, že „[čas] není jen jednoduchým postupem, ve kterém je originál zachován, ale je rostoucím postupem, ve kterém se originál zvětšuje!“ (důraz můj, E/O II142). Zatímco síla okamžiku romantické lásky je cítit kvůli tomu, že se nevrací, a tudíž nežije, ale zůstává pevně v paměti, síla prožívání manželství tento okamžik nejen uchovává v paměti, ale zvětšuje ho v průběhu času. Požitek z „originálu“ je jedním z okamžiků – nadšení ze setkání s neopakovatelným a nezbytným koncem tohoto setkání. Avšak, tento požitek se proměňuje v něco jiného, když se opakování stává součástí neustálého budování vztahu.

Pro partnery, aby se časem jeden druhému představili v manželství, znamená to, že se k sobě vrací v již zažitých podobách a obměňují scénu znovobjevení. Jejich opakování nespočívá v předvádění stejného textu na stejném jevišti, ale spíše v rozehrávání rozpoznatelných variací. Dochází tedy k předávání výkonů jak mezi sebou, tak i v rámci partnerství, což proměňuje potěšení ze vzájemného poznání v prostředek odhalování a hraní si s tímto poznáním. Budování společného života se ukládá v této kolektivní entitě zvané „historie“. Toto sdílení historie znamená promyšlené uvažování o porozumění těm událostem, které se proměňují ve vzpomínky.

Počátek estetická je spojen s vlastnictvím – jeho postup coby nabývání vlastněného. Věčnost, v níž se časově neztratilo jako ideální prvek, ale v níž je kontinuálně přítomno jako skutečný prvek, se projevuje ve vnitřní historii, která je procesem nabývání vlastnictví. Vlastnictví druhého, neboť já jsem jeho vlastnictvím, je také vlastnictvím sebe sama. Manželství začíná ustanovením vzájemného vlastnictví mezi milenci svatbou. Svatbou je zpoplatněn závazek k trvání prostřednictvím vlastnění jednoho druhého. Uchvacování nemůže mít nárok na aktualitu v podobě vlastnění, neboť vlastnictví je trvalé, vznášející se nad výkonem kontinuálního vymezení se aktuality a přesahující okamžik. Svatba je Vilémem vyjádřena jako ustanovení vzájemného vlastnictví mezi milenci.

#2.2.3 – vzájemnost mužství a ženství jakožto vzájemná validace (první Vilémovo hledisko)

Vilém logikou etična pokládá okamžikovost estétství v mužství za sobectví, lásku k vlastnímu požitku, která omezuje ženství na uchovatelné, vyčerpateľné kvality a vyhovuje pouze estetickým potřebám muže. Tato perspektiva estétství vede k tomu, že ženství se stává jakýmsi indiferentním, ideálním reziduem, přičemž žena je vnímána jen jako jiná forma nicoty. Tato jinakost postrádá sílu narušit vlastní nicotnost, a tak se nabízí úvaha, že mužská sobecká povaha estétství je pouhou nezvládnutou formací vědomí, která v sensualitě požitku popírá podmínky pro naplnění aktuálnosti vztahů obou členů. Estétství představuje „solipsistické vědomí“, které usiluje o zahrnutí všeho do svého rámce. Nejde o setkání „já“ s jiným, ale o jeho začlenění do božského „Jeho“. Udržování hranic, kontrola druhého a snaha omezit jeho výměnu nevedou k setkání, ale k návratu na stejnou půdu, kde se „já“ setkává samo se sebou.

Oproti tomu Vilém uznává ontologickou sílu v ženství při zachování kontinuity vzájemnosti. Pojem „společného manželského vědomí“ nahrazuje uzavřená vědomí vědomím vytvořeným z průniku vzájemné výměny. Tento jev není sebeláskou, tedy láskou pro vlastní účel, ale láskou k druhému, láskou ženy k muži a naopak. Dochází k otevření se druhému a vzdání se tajemství, které v estétství nejvíce individualizuje oba póly vztahu. Vilém radí, aby se člověk nikdy neoženil, pokud má tajemství, která nelze sdílet. Manželství, které není založeno na čestné a otevřené výměně, je „nekrásné a nemorální“. Pouze tehdy, je-li bytost, se kterou je člověk ve spojení v pozemském životě, stejně blízká v duchovním smyslu, je manželství morální a esteticky krásné.

Možnost sdílení duchovnosti páru závisí na vyloučení tajemství a přítomnosti „čestnosti, upřímnosti, otevřenosti a porozumění“, které umožňují vzájemnost. Naopak tajemství a netransparentnost jsou typické pro sobecké získávání požitku v estétství. Vyprávění o „šťastném“ manželství, které je založeno na vzájemnosti, vyžaduje jazyk štěstí a schopnost vyprávět, co to znamená a jak se žije. Manželství je chápáno jako stabilita nebo konečný stav, který ztělesňuje konec konfliktu.

Když se ženatý muž ptá: „Láska je sebedarování, ale sebedarování je možné pouze tím, že jdeme mimo sebe – jak se to pak může spojit se skrytostí, která chce výslovně zůstat sama v sobě?“, navrhuje, že tento akt milovat jako vzdání se skrytého znamená přeměnu sebe sama z čistě neporušeného stavu do stavu extenze. Tímto aktem se vystavuje vlastní přirozenost a druhá osoba ji může přijmout.

Na základě toho žena, která chová lásku k muži, předpokládá, že má o muži správné poznání a pojetí, prostřednictvím kterého muž nachází sebe sama zachovávaného a validovaného jako milovaného. Uznání druhého vyžaduje uznání odděleného vědomí druhého. Posun za poznáním odlišnosti znamená postavit se do vzájemného vztahu k druhému. V této pozici se člověk může vidět jako subjekt i objekt ve vztahu k druhému; jde tedy o to, že muž a žena mohou společně vytvářet sdílené vědomí a zároveň samostatně udržovat a kultivovat své individuální představy o sobě a svém charakteru.

Teprve nabytím této skutečnosti je v manželství projeveno estetično, které získává vlastní inherentní smysl a důležitost úměrnou zodpovědnosti závazku. Dodáním smyslu a určení je dodán motiv svobody, což představuje rekonstituci svobody i individuality jako takové. V osmyslení estetična jako prostřednictví vztahovosti je obtížnost udržet si kontrolu nahrazena osvobozením se vzdát se kontroly a výzvou setkat se s druhým, přičemž podstupování těchto rizik doprovází strach.

Pravá láska je tak volným aktem úplného vzdání se či vydání své dosavadní podstaty druhému v lásce, která nahlíží na hodnotu přirozenosti druhého. Tento akt se opakuje i u druhého, který činí totéž vůči prvnímu, čímž oba získávají sami sebe. Validace druhým, která nezávisle podmiňuje bytí subjektu, znamená, že bytí subjektu je podmíněno odevzdáním všeho ze sebe sama mimo sebe a stává se součástí nadsubjektivní sféry druhého. V rámci možnosti takto založené svobody je skutečnost etického individua přímo závislá na vývoji tohoto paradoxu.

#2.2.4 – problematika estetických implikací manželství (Vilémovo druhé hledisko)

V manželské lásce, jakožto etickém vztahu, je ženě mužem dopřána její přirozenost, což se projevuje v uznání její potřeby a žádoucnosti. Právě proto mužství v této přirozenosti ženy nachází vlastní formaci. Ačkoli jsou tyto faktory etické povahy, Vilém rovněž neustupuje od identifikace ženy jako výlučně estetického jevu určeného láskou. Opět se tak klade konzistentní identifikace ženy s tělesností a přírodou, zatímco u muže s reflexí a vědomím.

Žena je samozřejmou strukturální podmínkou manželství; její přechod do etična je předpokládán, stejně jako přechod lásky do etična, které je estetickým samým. Přísně vzato, uznání ženy v její přirozenosti nemění nic na omezenosti její přirozenosti na lásku. Vilém zastává názor, že přirozená bezprostřednost ženy jí přímo vede k víře, neboť zde nenastává žádné zprostředkování reflexí a přechod od první k druhé bezprostřednosti je tak přímý. Tento prvek je současně prvkem dokonalosti i nedokonalosti ženy oproti muži, což podle Viléma popírá absolutní nadřazenost muže nad ženou, která je vlastní sobeckému estetství. Zde opět dochází k paradoxu, kdy slabost ženy představuje její sílu a smyslnost představuje její duchovnost.

Vilém si všímá základního rozdílu mezi mužským a ženským modlením. Zatímco muž se modlí za sebe a ve svůj prospěch, žena se modlí za ostatní a vzdává se sebe sama. „V jistém smyslu má tedy žena větší víru než muž, protože žena věří, že pro Boha je všechno možné; muž věří, že pro Boha je něco nemožné. Žena je ve svých pokorných prosbách stále vášnivější, zatímco muž se vzdává stále více, dokud nenajde nehybný bod, ze kterého nemůže být vyhnán. Je to proto, že je v mužské přirozenosti pochybovat, a veškerá jeho moudrost se v tom nese.“ (EO II [248])

Jinými slovy, právě v těch faktorech, které činí ženu zdánlivě nedokonalou (ač je jí někdy připisována větší vina a hříšnost), je homogenně zahrnutá forma dokonalosti, přičemž podmínkou této dokonalosti je právě její nedokonalost. Tento kontext Vilém předjímá už v Bibli, kde je specificky formulována slabost ženy, která nijak neumenšuje její význam, ale spíše uznává přirozenost ženského pole.

Ženství ztělesňuje estetickou hybnost lásky, eticky usměrňovanou mužstvím, a přísně vzato, nevyžaduje nic dalšího pro dosažení konečného cíle. Lze paradoxně říci, že žena má více konečnosti než muž, ale také více nekonečnosti. Vrozeným nasměrováním k nekonečnu lze o ženě vypovídat jako o bytosti s větší čistotou a nenarušeností oproti muži. Žena je podle Viléma v této čistotě východiskem a spásou pro muže, zatímco muž představuje její zkažení. Ačkoli žena může být zodpovědná za mužovo zkažení, je zajiště zodpovědná i za jeho spásu, čímž kompenzuje svou napáchanou škodu. Příležitostné asociace ženy s nekonečnem jsou založeny na kladení ženy do vztahu s konečnem, v němž je jí její přirozenost předpokládána, zatímco přirozenost muže je předpokládána v nekonečnu. Je tomu tak kvůli založení ženy v smyslnosti milostné lásky, která je založena v přírodní nutnosti s vnější přisouzeným významem.

Podle Viléma je ženě přisouzeno plné pochopení, chápání a vysvětlení konečna, což je zřejmě odůvodnitelné její přibuzností s ním. Bezprostřednost jejího vztahu k realitě zakládá bezprostřednost jejího poznání, což jí umožňuje mít bližší vztah k aktuálnosti oproti muži, jehož reflektivní přístup má těžiště v nekonečnu a je od aktuálnosti vzdálenější. Ženě je tedy její bezprostředností oproti muži přisouzena aktualita skutečnosti, zatímco muži je jeho zprostředkovaností přisouzena idealita. Tyto dispozice jsou pro druhého nepřirozené, a proto je druhý nucen je vyžadovat. Nakolik žena vyžaduje iniciativu ideality muže, natolik muž vyžaduje aktuální situovanost ženy.

#2.2.4.1 - mateřství jako etické završení ženství

Vilém chápe povahu tohoto vztahu i ve formálním náboženském ustanovení manželství, které má za cíl dopřát muži společnost. Každá kvalita manželství totiž předpokládá tento fakt vzájemnosti a vychází z něj. Stanovuje etičnost lásky a dopřává validaci lásce i milovaným, proto musí být vzájemnost pokládána za základní podnět manželství, respektive manželství samo. Jakákoliv kvalita manželství, která je myslitelná jako důvod pro jeho trvání, se totiž bez opření o vzájemnost ocitá na vratkém a neudržitelném základu. Etické v rámci manželství znamená zahrnout etickou lásku a předpokládat vzájemnost jako hlavní záměr. Cokoliv, co předpokládá sebe samo jako záměr manželství a popírá vzájemnost, popírá sebe samo jako součást manželství a etična, neboť manželství je vzájemnost ve vztahu k věčnosti. Jiný důvod zkonečňuje smyslné i duchovní aspekty obsažené v motivu svatby. Jakýkoliv záměr, který se vyhybá lásce a vzájemnosti, je neetický a estetický, vyhovující nepřímo vlastním potřebám.¹¹⁵

Pokud takový záměr splňuje své vlastní sebepojímání vůči vzájemnosti, posiluje to motiv manželství, vzájemnosti, a tím je etično vzájemnosti rozvinuto a zpětně eticky zhodnoceno.

Vilémova návaznost na estetično je myšlena v kvalitě manželství. Sepětím ženy se smyslností konečna je opět zdůrazněna její tělesná hodnota, která nachází nejvyšší vyjádření v položení potomstva. Mužovo směřování k nekonečnu v tomto nemůže nacházet završení, a pokud nachází, odchyluje se od svého určení a od etična. Samotný etický význam spočívá v rozšiřování

lidské rasy prostřednictvím vzájemnosti a utváření nové validující vzájemnosti mezi sebou a dítětem. V této vzájemnosti rodič nachází uskutečnění a poznává sebe sama v poznávání vlastní zodpovědnosti.

Je třeba si připomenout, že rozšiřováním lidské rasy žena také rozšiřuje hříšnost, manifestuje hříšnost smyslovosti a posiluje hříšnost ženství. Ustanovuje vlastní hříšnost ve vztahu k věčnosti, když má záměr plodit život a nabízet věčnost i tomuto životu, jak formálně početím, tak výchovou a předáváním vlastních prvků ženskosti a oddanosti. Její definující výraz konečnosti tak vlastními prostředky přesahuje svůj rámec, a tato tendence je v souladu se smyslností a citovostí ženy. Podle Viléma je tímto přesně vyjádřeno uskutečnění sebe sama v manželství jako matky.

#2.2.4.2 - drobnosti [minutiae]

Význam tohoto podle Viléma se projevuje především v manželství, ve kterém ideálně založený muž průběžně naráží na to, co Vilém označuje jako „drobnosti“ nebo „malichernosti“ – což lze interpretovat jako narušení nebo průniky konečna a aktuality. Tyto překvapivé prvky pozemských, praktických souvislostí se týkají manželů a kladou odpor, který muž kvůli své ideální povznesenosti ve svobodě myšlení nemůže plně zohlednit. Právě žena je určena k tomu, aby tyto problémy řešila. Vilém explicitně uvádí, že žena byla stvořena pro vypořádávání se s maličkostmi, jejich osmyslováním ve prospěch vztahu, a zamezováním navyklosti a jednostrannosti.

Vilém v určitém momentu obrací pozici muže a ženy a uvádí, že žena má v tomto smyslu vůdčí, usměrňující úlohu. Navzdory věčnému určení vztahu je nezávislým základem tohoto vztahu časovost, a podle Viléma je žena v souladu s časovostí. Nakolik je totiž žena schopná vysvětlit konečnost, natolik je schopná vysvětlit časovost. Smyslovost, která je určena ženě, je přechodně a tudíž časové povahy, mylně si nárokuje věčnost v rozpětí požitku okamžiku. Muž, neschopný pochopit konečnost, je stejně tak neschopný rozumět časovosti. Je omezen na její konceptuální, interpretativní zprostředkování v zájmu poznávání, a proto postrádá schopnost vést vztah na pozemské rovině, čímž mu chybí i vlastní vyváženost. Jak bylo vyjádřeno dříve, jakýkoliv projev mužova dospívání (označený reflektivní, poznávající a intelektuální činností) značí trvajících oddělenost, která u ženy není přítomná. Muž čas poznává, žena je časová. Vilém přiznává, že ženino rozumění času může být také ovlivněno její nekonečnou potencií opřenu o její konečnost, která klade časovost v odstup. Žena předkládá muži vše jako již vysvětlené, uspokojivé nebo znepokojivé tak jeho potřeby v závislosti na morálce vztahu. Žena je zprostředkováním aktuality muži, přičemž Vilém zdůrazňuje, že muž by měl být v souladu se ženou prostřednictvím manželství, neboť skrze manželství se žena sama muži zprostředkovává.

Nakolik je manželství samo o sobě rovnováhou mezi mužstvím a ženstvím, natolik se ukazuje jako první projev stadiální rovnováhy, kontrastní jednoty – pokud uvažujeme ženství jako ztělesnění estetická a mužství jako ztělesnění etická díky jeho reflektovanosti. Estétství lze tedy zákonitě chápat jako mužství v potenci.

#2.2.4.3 – emancipace ženství jako narušování ženství

V případě ženství se setkáváme s jistým rozparem. I v etičnu je totiž předpokládáno, že žena nedosahuje reflektivnosti, kterou dosahuje muž, což je podpořeno Vilémovým tvrzením, že reflektivnost je nezbytnou podmínkou pro dosažení etična. Přesto však žena působí v manželství v rámci etična, což naznačuje, že žena není schopna být etická sama, ale pouze prostřednictvím muže. To svědčí o zachovávání určité stále nadřazenosti muže a popření emancipace, pokud jde o nárok na nezávislost žen.

Na rozdíl od našeho moderního povědomí o emancipaci žen Vilém tvrdě apeluje na prospěch žen, který spatřuje v přesném opaku, tedy v útoku na samotnou emancipaci žen, nutně vedenou muži. Vilém výslovně hovoří o tom, že snaha nalézt dokonalost ženství prostřednictvím definice mužství, respektive snaha definovat ženství prostředky vlastními mužství, nemůže zákonitě vést k úspěchu. Podmínky, které odpovídají sféře definice mužství, jsou totiž vlastní pouze mužství, a tím je ženství zbavováno vlastní podstaty. Pokud je žena určována mužsky, stává se mužskou.

V podmínkách sféry definice mužství, která se projevuje v poskytování ženě nezávislosti a svobody vlastní mužství, je žena omezena na zlomek vlastní podstaty a degradována na „pouhou kořist mužských rozmarů“. Muž tímto výkonem konfiskace ženství usiluje o získání sebe sama, aniž by si uvědomoval, že úplnost podstaty ženství je příslušná muži, a maskulinizací je tato úplnost omezena na zlomek.

Žádoucnost ženy spočívá v tom, že je sama sebou jakožto ženou, což je možné pouze tehdy, pokud není ovlivňována a ponechána ve své přirozenosti. Pro Viléma to však znamená, že žena nemůže být nezávislá; musí spočívat v bezprostřednosti a trpnosti vůči mužství, neboť odnímáním ženě její přirozené, podstatné bezprostřednosti se narušuje její podstata. Stěžejní motiv ženské krásy má svůj základ právě v bezprostřednosti a trpnosti. Zbavení bezprostřednosti tak znamená zbavení krásy, a tím pádem i lásky a žáducnosti ve vztahu, která nabízí vyváženost mužství.¹¹⁶ Je zde neustále kladen důraz na to, že dokonalost ženy spočívá právě v její formální nedokonalosti vůči muži a ta spočívá v její konečnosti. Dokonalost ženy tudíž musí být dokonalostí z její nedokonalosti nikoliv dokonalostí dokonalostí muže. Každopádně, žena stále má svou definici ve vztahu muži.

Vztažná povaha ženství ve své bezprostřednosti a nedokonalosti předkládá mužství přesně ty kvality jinakosti, které mu umožňují dospět k významu své nadřazené úlohy. Tato úloha následně zpětně dopomáhá k naplnění úlohy ženství, což vytváří pokračující vzájemnost mezi oběma pohlavími, posilovanou láskou. Láska vyjevuje smysl mužství a ženství jako soběstačnou pravdu, která si klade za cíl nejlepší možné a nejžádanější prostředky své vlastní zachovy. Toto je však dosaženo pouze v rámci celku vztahu a za předpokladu vzájemného vědomí podmíněnosti druhým.

116 Nutno v neprospěch Viléma podotknout, že i toto je zákonitě pouze další mužská perspektiva.

Teprve v lásce se ženství odhaluje jako jediné, které představuje kritéria mužské dokonalosti. Pokud muž ve své nevědomosti této podstaty těchto nezbytných kritérií selže, nedosáhne lásky ani dokonalosti své vlastní skutečnosti. Jak Vilém podotýká, v důsledku nenaplnění vlastního určení se také nenaplní určení ženství. Selhání mužství spočívá v nároku na smyslovost ženství pro vlastní prospěch, což vede k ještě většímu překroucení samotného ženství. Mužství je tak vedeno k ponechání smyslovosti a konečnosti ženství jako jeho náležité sféry, neboť teprve a pouze tak může být ženství zmocněno ve své podstatě. Tato podstata vyrovnává muže, když jej uvádí z neusměrněné nekonečné ideality ke konečnosti. Samotný fakt, že žena udílí konečno nekonečnu muži, svědčí o síle ženství, která podle Viléma přesahuje tu mužskou. Toto odůvodňuje biblické průpovědi o potřebě manžela opustit své rodiče pro svou choť.

Emancipace žen tak představuje narušení podmínek lásky a zbavení žen jejich ženství, a tím i zbavení mužů jejich mužství.

#2.2.5 – výsledná problematika Vilémovy etičnosti

Ve vzájemnosti se slabostí ženy se teprve manifestuje mužství ve své síle a nadřazenosti, neboť muž poznává svou zodpovědnost. O té lze ovšem hovořit až nyní, protože je důsledkem volby.

Člověk si vybírá, myslí a cítí na každé úrovni, ale na úrovni etické si vybírá, myslí a cítí způsobem, který ho kvalitativně odlišuje od jedince, kterým byl, na úrovni převážně estetické nebo spekulativní. Tento rozdíl spočívá ve způsobu, jakým jedinec prostřednictvím konkrétní sebereflexe udržuje napětí mezi sebou jako podstatou a sebou samým jako existencí. Jednota já znamená toto napětí; jeho ulomení nebo uvolnění má za následek rozštěpení osobnosti. Této jednoty dosahujeme volbou a úspěch je úměrný serióznosti, s jakou se v dané situaci volí. Volba je tedy nejpřísnějším vyjádřením etické úrovně.¹¹⁷ Kdekoli najdeme skutečnou volbu, nacházíme také vážnost,¹¹⁷ vážnost zacházení s vlastním vyšším určením.

Zodpovědnost vlastně znamená validaci vlastní svobody, která drží svobodu v aktualitě a neurožňuje jí rozjímat v idealitě sebe samé.

Svoboda muže se ovšem ukazuje být první formální podmínkou možnosti manželství, v závislosti na vlastní validaci v projevu vůči jinakosti druhého. Tím, že mužovou jinakostí je žena, která je neschopná sebe sama prezentovat jako jinou ve vědomí vlastní jinakosti, předpokládá mužovu svobodu. Žena nemůže etična dosáhnout dříve než muž. Muž usměřňuje ženu, mužova transformace a postup do etična jsou vyžadovány pro to, aby žena mohla dosáhnout etična.

Svatba a manželská láska jsou možné pouze mužským výkonem, a celek manželského poměru je tedy usměřňován mužem. Mužova svoboda je tedy validována jako projev uskutečňování ženství, které je podmínkou vlastní validace.

Zatímco si Kierkegaard představuje „představu“ ženy jako rovnocenné partnerky muži, její plnou realizaci nikoli. Pokud se Johannes a soudce Vilém pustí do dialogu o tom, co to znamená být mužem ve vztahu k ženě, nikdy neuslyšíme ženský hlas mluvit o své zkušenosti v partnerství s mužem – Kierkegaard tento akt blichomluvy odmítá. Cordelie a nejmenované manželky soudce Viléma jsou v podstatě zmiňovány pouze jako přítomnost, o které se uvažuje, na rozdíl od přítomnosti, která mluví, působí zcela odlišným způsobem na vědomí svého partnera, ovlivňují jeho hlasy a jejich činy.¹¹⁸

To nás přivádí k otázce, zda skutečně existuje nějaký významný rozdíl mezi názory Viléma a Johanna. Povaha Vilémova výkladu nepředkládá zmínku o ženě jako o bytosti, která by nebyla v podřízeném vztahu vůči muži. A je patrné, že ačkoli Vilém může odmítnout Johannovu instrumentální změnu ženy kvůli estetickému požitku, i on ji považuje za nástroj, který poskytuje jak estetický požitek, tak etické příležitosti.

Lze namítnout, že Vilémova etická láska je láskou výlučně pro druhého, láskou k přirozenosti druhého, avšak proč je milována přirozenost druhého? Vilémův výklad se příliš soustředí na výčet kvalit přirozenosti, že to zavádí k předpokladu, že přirozenost druhého je milována pro svou vyvažovací funkci pro vlastní přirozenost. A nemůže to být jinak, protože Vilém v přejímání estetična jednoznačně prezentuje, že milovat ženu pro ni samu znamená milovat ji pro její kvality vůči mně, protože podstata ženy je bytí pro jiné.

V podstatě jsou ženy stále objekty – rozdíl je v tom, zda je muž potřebuje nejprve změnit, aby se staly více potěšitelnými nebo hodnotnějšími objekty. Stejně jako Johannova láska je ztotožněna s instrumentalizací ženy ke svému požitku, Vilémova láska je instrumentalizací ženy k sobě samému. Žena je jak estétům, tak Vilémem pojímána především jako „pomocnice“ existence muže – obohacuje jeho život, ale je vždy vnímána jako nástroj, doplněk, ať už estetický, nebo jako příležitost pro etické rozhodnutí z jeho strany.

Muž není schopen milovat jinak, a nejenže muž, ale toto je láska sama. Nakolik láska představuje formu prostřednictvím uskutečňování, natolik mužská láska k ženě znamená vztah k ní jako k prostředku svých možností. Mužovou láskou je láska ženy možná, mužovou reflektivní láskou je možné, aby oba milovali a byli. Stejně tak i ženina láska je láskou k muži v jeho přirozenosti, která se uskutečňuje právě v ní. Žena si je vědoma vlastní podřízené úlohy a podřízenosti, a svým zájmem podporuje nadřazenost muže, ovšem nikoli pro její podporu samu. Žena rozumí tomu, že její bytí v určitém smyslu spočívá v mužově činnosti.

Lze také říci, že miluje-li žena muže právě pro jeho přirozenost, jejímž předpokladem je poznání mužovy přirozenosti, ví, že je instrumentalizována, a že pouze její instrumentalizací je muž schopen být a že tak může být i ona. Souhlasí tedy se svým bytím jako instrumentalizovaná a přijímá své bytí pro sebe. A tím, že etický muž zná přirozenost ženy, ví rovněž, že žena se svým trpným určením souhlasí a miluje ho právě proto.

Muž miluje, aby byl milován, a tím, že je milován, je kultivován, tedy kultivován k lepší lásce, která vede k lepšímu bytí milovaným, a tak dále.¹¹⁹

117 BROUDY, Harry S. "Kierkegaard's Levels of Existence.", pp. 301

118 Ke Cordelii a Vilémově manželce viz: YOUNG. *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation*. pp. 42.

119 Srov. odstavec s: HOWE, Leslie A, *Kierkegaard and the Feminine Self*, Hypatia, vol. 9, no. 4 (1994)

Ačkoliv se původně zdálo, že estetično je přejímáno konkrétním způsobem, v kvalitách neimplikujících vlastní sebeztažnost, je sebeztažnost přejímána jako základ a estétství odmítáno jako její nezvládnutí. Vilémův výklad se téměř neliší od Johannova, protože ona styčnost je důvodná, neboť spočívá v zájmu o sebe sama, o vlastní bytí. To jediné, co Johann nepřejímá, je to, co pozbývá schopnosti aktuality, co vede k aktualitě sebe sama a neodpovídá možnosti pokračování existence jednotlivce. Právě estétství znamená nezvládnutí sebeztažnosti, nevyzvednutí podmínek vlastního bytí za účelem vyššího, pravějšího bytí a vyšší, pravější lásky. Rozdíl mezi estétem a etikem je tedy pouze v přístupu k aktualitě. Estét pracuje s bytím ženy tak, aby byla v jemu žádoucí idealitě, zatímco snahou etika je pracovat ve vztahu s ženstvím na rovině aktuality. Všechny faktory vyvíjejícího vztahu jsou tak orientovány okolo aktuality, což ovšem nepředpokládá změnu vztahovosti muže a ženy.

Muž pokračuje v existenci v zájmu o sebe, a tento zájem o sebe sama je základem sebevědomí a existence, který je určující pro ženu. Etický muž je vázán povinností a údělem. Ve své svobodě dospívá k rozumění svého určení, a tak jej pokládá za nutné. Povinností etického muže je uskutečnění manželské lásky, což je chápáno jako jeho úkol. Uskutečňování manželské lásky není patrné, neboť mužské založení v nekonečnu není spojeno se smyslovostí. Naproti tomu, jak Vilém říká, ženin vliv je pozorovatelný, protože její konečnost se týká konečných smyslových záležitostí. Vilém chápe zodpovědnost v rámci uskutečňování ženy jako poskytující vyšší významovost všem činnostem, což je validace uskutečňovaná aktualitou. Zatímco zodpovědnost symbolizující aktualitu je koncem lásky estéta, je základem lásky etika. Povinnost znamená časový závazek, plnění určení, kde cílem je trvání samo, vlastní historičnost, nikoliv to, co je mezi momentální fází a cílem, tedy zbavenost k naplnění.

#2.3 – náboženská existence (*Anti-Climacus*)

#2.3.1 - Anticlimacův náboženský absolutismus

Viděli jsme, že skutečný akt závazku je aktem volby, zahrnující volbu sebe sama ve vztahu k duchovnímu coby nejvyššímu určení. Nejvyšší určení, pokud k němu člověk dospěje prostřednictvím jednotné vůle, je spojovacím článkem mezi etickou a náboženskou formou existence. Každý skutečný etický čin je vztahem k tomuto nejvyššímu určení, ale pokud toto určení přesahuje veškerou konečnou existenci, bude mít tento vztah podobu božského vztahu.

Kierkegaard rozlišuje dvě formy náboženské zkušenosti: náboženství A (imanentní náboženství) a náboženství B (transcendentní náboženství). Toho prvního lze podle něj dosáhnout sebezkuoumáním. Je to stádium, kterého dosáhl Sokrates, který dospěl k vědomí transcendentního dobra, ale nemohl o něm nic říci.

Náboženství A bylo Kierkegaardem popsáno jako „imanentní“, ne proto, že by Bůh byl v člověku, ale proto, že se předpokládalo, že prostřednictvím reflexe etického úkolu může člověk bez pomoci dospět k Bohu a vyjádřit k němu vztah.

Kierkegaard však dochází k závěru, že abychom překročili Sokrata, musíme popřít soběstačnost člověka – pravda k němu musí přijít shůry. Člověk nemůže mít ani podmínky pro pravdu, protože k tomu by mu stačila jen „porodní bába“.

Pravda je to, co si můžeme přivlastnit jako postoj k existenci. Vzniká pouze díky mému zájmu o mou etickou existenci a tento zájem je vždy subjektivní. Právě na této úrovni platí Kierkegaardovo slavné tvrzení – subjektivita je pravda. Boha ani nejvyšší dobro nemůžeme spekulativně najít; vše zde závisí na individuálním vztahu k Bohu, takže tento vztah je skutečně božským vztahem. Podobně máme existenciální pravdu pouze tehdy, když náš vztah k ní je existenčním vztahem, tj. když žijeme v ní. Existenciálně neexistuje pravda bez krize volby a rozhodnutí. Právě na tomto výkladu pravdy spočívá ctnost poznání, neboť skutečné poznání je poznáním sebe sama v jeho etické činnosti.¹²⁰

Jedinec, který se chápe ve vztahu k „negativním pojům“ Boha, tj. je-li Bůh je všemocný, proto člověku patrné, že není všemocný atd., má určité pozitivní znalosti o realitě, které fungují jako „základ“ pro eticko-náboženský rozvoj. Víra nachází svůj základ v „hraniční oblasti“ mezi subjektivitou jednotlivce a božskou negací Boha. To je naopak pozitivní jednota křesťanské

víry.

Náboženství B přesahuje Sokrata, protože dává člověku přirozenost onoho světa skrze křesťanské zjevení uchopené vírou. Zděšení možností možností se obracíme k Věčné Pravdě jako k jedinému údělu“, které nás může vést dovést k náležité existenci – i když tomu nerozumíme, můžeme ovládat své „nižší smyslné tělo“ (hnané k hříchu díky naší hříšnosti) s naší „vyšší racionální myslí“.

Potud Anti-Climacus představuje idealizované křesťanství, nadhled dokonalého křesťana. A z pozice dokonalého křesťana příslušně káže o dokonalé náležitosti duchovně určeného člověka.. Sebevědomý člověk je schopen sebevědomě ovlivnit vzájemný vztah nebo rovnováhu prvků syntézy. o znamená, že vědomě nebo nevědomě se člověk může dostat z rovnováhy sám se sebou. Místo rovnováhy podstatných prvků syntézy se já přiklání na jednu či druhou stranu své konstitutivní syntézy: příliš mnoho nutnosti, málo možností, máje za následek zoufalství. Syntéza já v pravém smyslu je taková, která je v dokonalé rovnováze.

Všechny příslušné formy zoufalství, představující výrazy konkrétního směru výchlenosti, které Anti-Climacus vyjmenovává, zahrnují selhání lidského jedince udržet v rovnováze své skutečné a ideální já. Ze všech vyjmenovávaných forem nás se zde týká pouze jedna, totiž mužská a ženská forma zoufalství.

#2.3.2 – mužství a ženství jako zoufalství

Mužské zoufalství je Anti-Climacem prezentováno jako stav zoufalého úsilí o to být sám sebou, ale toto úsilí je provázeno defiantním a vzdorovitým postojem vůči samotné podstatě existence. Tento typ zoufalství je spojen s vědomým odmítnutím jakéhokoli vyššího principu nebo božské síly, která by mohla člověka stvořit nebo mu pomoci nalézt smysl. V tomto smyslu mužské zoufalství zahrnuje touhu po absolutní autonomii a seberealizaci, která se však nezakládá na autentickém přijetí vlastní identity, ale spíše na jejím imaginárním konstruování a odmítání vnějších omezení.

Anti-Climacus zde rozlišuje mezi dvěma klíčovými aspekty: sebe-vědomým zoufalstvím, kdy člověk vědomě usiluje o to být sebou samým navzdory všemu, a zoufalstvím, které vzniká z utrpení a tlaku vnějších okolností. Mužské zoufalství, jak je zde popsáno, má blíže k prvnímu aspektu. Muž v zoufalství se snaží založit sebe sama jako nekonečnou bytost, která není určena vyšší mocí, ale paradoxně tímto vzdorem se ocitá v situaci, kdy jeho existence ztrácí pevný základ a stává se hypotetickou, neautentickou. Tento typ zoufalství je charakterizován neustálou vnitřní vzpourou proti danému řádu světa, což vede k hlubokému vnitřnímu rozporu a v konečném důsledku k sebezničení.

Ženské zoufalství je v textu popsáno jako stav, který je spojený s "nižší syntézou", což by mohlo naznačovat méně duchovní a více konkrétní prožívání zoufalství. Tento typ zoufalství se může vyznačovat pocitem slabosti nebo neschopnosti být sama sebou, kde jedinec nevědomě odmítá svůj vlastní potenciál nebo identitu. Ženské zoufalství se často projevuje jako pasivní rezignace nebo únik před realitou, která je vnímána jako nevyhnutelná a nesnesitelná.

Anti-Climacus varuje, že tento typ zoufalství může vyústit ve vzdorovitý postoj, ale tento postoj se liší od mužského vzdoru. Ženské zoufalství zde není spojeno s touhou po absolutní autonomii, ale spíše s odmítnutím se vyrovnat s vlastním utrpením a přijetím pomoci od vyšší síly. Tento typ zoufalství může vést k vnitřnímu vzdoru vůči jakémukoli pokusu o útěchu nebo smíření, což vede k uzavření se do sebe a k trvalému udržování vlastního utrpení jako formy vzdoru vůči existenci. Tento vzdor není aktivní a agresivní jako u mužského zoufalství, ale spíše tichý a rezignovaný, kde jedinec udržuje své utrpení jako důkaz své pravdy a své výjimečnosti.

#3 - náboženská situace mužství a ženství

Anti-Climacus sám poznamenává, že ženskost představuje "nižší syntézu" – můžeme předpokládat, že tím odkazuje na relativní nedostatek vědomí, které je přítomno v druhu zoufalství označovaném jako "ženské". Je však důležité poznamenat, že podle této analýzy žena neztrácí ducha zcela. Aby byla syntézou, vyžaduje ducha, ale zdá se, že podle Kierkegaarda se duch u ženy neprojevuje (nebo jen zřídka) jako duch: duch u ženy zůstává "snivý".

To také znamená, že žena se nikdy (nebo jen zřídka) nestává skutečně sebevědomým já, které je plně vědomé sebe sama v reflexi, a tudíž se nemůže plně a rovnocenně účastnit etické společnosti jako plnoprávný člen. Žena je v podstatě přírodou nevinna, i když se odchyluje. V důsledku toho, jak jsme viděli, ačkoli "ženské" zoufalství, stejně jako "mužské" zoufalství, vyžaduje určitý stupeň vědomí, může být toto vědomí minimální. Důležitým bodem je, že stupeň vědomí se zvyšuje s "mužským" zoufalstvím.

Muž, jako sebevědomá bytost, se musí naučit oddat se Bohu – musí se naučit dělat vědomě to, co žena dělá instinktivně. Johannes uvádí, že mužství je v důsledku rozsahu své svobody vzdáleno od nekonečna; ne-bezprostřednosti mužské intelektuality a dialektičnosti odpovídá povaha postupu mužství k nekonečnu (popsáno Johannem jako namáhavý, přerušovaný rozběh a oddalovaný skok). Přesněji řečeno, nekonečno není pro mužství bezprostřední, což mužství musí odpovídajícím způsobem překonat, totiž „namáhavě“ dospět k nekonečnu prostřednictvím reflexe. Zato ženství, díky své bezprostřednosti, není téměř vůbec vzdáleno od nekonečna (postup ženství k nekonečnu je Johannem popsán jako zcela uvolněný skok, plachtění).

Trpnost je považována za základ lidské submisivity ve víře k Bohu – trpnost je také základem krásy ženy a určuje vztah ženy k Bohu. „A jakmile dosáhne druhého břehu, stojí tam znovu, ne vyčerpaná úsilím, ale krásnější a duševnější než kdy jindy; hází polibek nám, kteří stojíme na tomto břehu.“ (EO I 392)

Láska ženy je v tomto případě chválena, protože představuje náboženský ideál. Ale to není vždy případ. Láska ženy také představuje světskost a všechno, co je nebezpečné a klamné na čistě lidských koncepcích toho, co je ideální pro člověka. Láska nejčastěji spojená se ženou je láska erotická. Milostná otická láska (stejně jako přátelství) je částečná; vyčleňuje malou skupinu osob z ostatních a miluje jen je, vylučujíc všechny ostatní – tím je protikladem k lásce k bližnímu, která je specificky křesťanskou láskou. Milostná láska je „touhou po tomto životě“; postrádá věčný charakter náboženské věrnosti. Jinými slovy, je estetická, a pokud je láska ženy ztotožněna s erotikou, je také ztotožněna s estetickou existencí – která postrádá ducha a proto není schopná vytvořit skutečný náboženský vztah.

Zde je ženskost a ženská koncepce lásky jasně spojena s připoutaností k věcem tohoto světa, s volbou snadné cesty, kompromisem a uspokojením. Zároveň se zde ukazuje nebezpečí ženské lásky pro muže, který se chce správně vztahovat k Bohu.

Láska ženy je tedy prezentována ve dvou zcela odlišných podobách: může být vzorem pro náboženskou existenci muže, ale také může být překážkou této existence, bránit muži ve schopnosti přijmout tento vzor do svého vlastního života. Jak mohou být tyto dva velmi odlišné pohledy smířeny? V určitém smyslu nemusí být. Když je láska ženy chválena a vyzdvihována jako vzor, je chválen pouze jeden aspekt – její jednoznačnost a naprostá oddanost úkolu lásky. Ale pro Kierkegaarda je to, co žena obvykle považuje za úkol lásky, mylné. Žena může milovat pouze svým charakteristicky bezprostředním a vlastnickým způsobem; nemůže následovat muže do dialektické sféry pravé křesťanské existence, a proto ho nakonec drží zpět.

Anti-Climacovo chválení ženské lásky je tedy selektivní. Příkladem vhodného vzoru pro křesťanské uctívání – pro vztah k Bohu, který je nutný k dosažení pravého jáství – je postava ženy, která byla hříšnicí. Její asociace s láskou je opakovaná a hluboce zdůrazněná. Kvalitou, kterou žena má a které má muž příliš málo, je vášeň, schopnost jednat bez rozptylování otázkami, dalšími úvahami a technickými detaily. Žena má schopnost být jednoznačně zaměřená způsobem, který je pro muže obtížný kvůli jeho schopnosti reflexe. Když tedy přijde na otázku jejího vztahu k hříchu, který je klíčový pro správný vztah k Bohu, může na to soustředit veškerou svou pozornost, a odtud k Bohu. Takto soustředěná se jí stává jedinou věcí na srdci získání odpuštění za své hříchy. Tím se stává vzorem pro muže, protože každý člověk se musí vztahovat k Bohu tímto způsobem.

Další významnou překážkou, které muž čelí ve svém vztahu k Bohu, je jeho sebeprosazení – jeho vzdorné bytí sebou samým. Muž se musí naučit být více jako „žena, a podřídít své já a své vlastní představy o tom, jakým by mělo být, Bohu. Žena se znicotňuje, což jí umožňuje přijmout se znovu od Boha – miluje Boha více než sebe sama, a v milování Boha na sebe zapomíná.

V tomto paradoxu samostatnosti, kterou Bůh dává při tvoření, žena vykazuje nejvyšší stupeň rezignace vůči Bohu. Je zde představen paradox darované samostatnosti individua, úměra mezi závislostí na Bohu a vlastní individualitou. Toto vede k pozorování, že zatímco „ženské“ zoufalství (neochota být sám sebou) je nedostatkem „mužského“ sebeprosazení (tj. vůle být sám sebou), „mužské“ zoufalství – vzdor – „vyplývá z neochoty jednotlivce přijmout ženský způsob bytí“.

Cesta k játeď zahrnuje jak mužský, tak ženský způsob vztahování se, a možnost zbloudění na této cestě se projevuje ve formách odpovídajícího zoufalství. Tato formule [víry] zřejmě zahrnuje jak asertivní sebevolbu spojenou s „mužským“, tak sebedůvěru charakterizující „ženský“. Opět platí, že tyto dvě tendence nejsou tak vzdálené, jak by se mohlo zdát. Jak bylo dříve zmíněno, povaha ženy není vážně zpochybňována; otázkou je pouze, zda je tato povaha dobrá věc, a zejména, zda je kompatibilní s požadavky křesťanství. Ve vztahu k Bohu podle Anti-Climaca „rozdíl mezi mužem a ženou mizí“ a „platí pro muže i pro ženy, že oddanost je já a že v dávání sebe sama je já získáváno“. Zdá se tedy, že plně jáství je nejen otevřeno mužům a ženám rovnocenně, ale také vyžaduje ženské kvality obou – alespoň na úrovni vztahu k Bohu.

#3 – problematika pohlavního rozlišení¹²¹

A přesto zde máme Anti-Climacův názor, že před Bohem jsou muž a žena v zásadě rovnocenní, ačkoli dříve se zdálo, že vztahy spojené s lidským jástvím mají odlišné požadavky. Je načase podrobněji prozkoumat vztah mezi těmito dvěma vztahy.

V uznávaných dílech, těch, která Kierkegaard publikoval pod svým vlastním jménem, vidíme dva zdánlivě protichůdné směry v postojích vyjádřených vůči ženě a ženskosti. Jeden z těchto směrů pokračuje ve stejném duchu jako estetická díla, postupně zvyšující úroveň nepřátelství, až v "útočné" literatuře a pozdních zápiscích z deníků nacházíme důkazy o zvláště výrazné misogynii. Druhý směr však představuje ženu jako vzor pro veškerý křesťanský život.

Za prvé, Kierkegaardův výraz působí dojmem absolutnosti: žena je v podstatě taková, jak ji popisuje. Individuální historie se mohou v detailech lišit, ale kategorie "žena" (nebo "muž") zůstává stejná.

Kierkegaardova analýza jáství a mužského a ženského zoufalství nám umožňuje interpretovat situaci takto: skutečnost, že první vztah jáství ani nevyžaduje, ani neočekává rovnost mužů a žen, zatímco druhý ji předpokládá, odráží pouze rozdíl mezi základní povahou lidských bytostí jako metafyzických a morálních rovnocenných a skutečností jejich existence jako historicky omezených a kulturně podmíněných bytostí.

Muži a ženy jsou tím, čím jsou, nebo byli vytvořeni, kulturně a sociologicky, což je náhodný fakt, že každý z nich má tendenci vyvíjet se jiným způsobem, což ospravedlňuje označení "mužský"/"ženský" pro každý typ chování. Muži a ženy se vztahují k sobě samým různě, úspěšněji nebo méně úspěšně dosahují projektu stát se jástvím, protože historie a společnost se spojily, aby je takto formovaly, nikoli proto, že by je Bůh stvořil z odlišných forem. Ve vztahu k Bohu jsou tyto rozdíly zásadně irelevantní a nemají žádný význam: zde jsou všichni lidé v zásadě podobní, protože zde jde o to, čím lidé v podstatě jsou, pod všemi nahodilými podmínkami.

Nicméně, pokud je "nižší" kvalita v ženské syntéze vysvětlována její biologii, je obtížné pochopit, jak by obecné selhání žen stát se jástvím mohlo být přičítáno pouze historickým okolnostem a kulturním očekáváním. Vzhledem k tomu, že tento "více" smysluplnosti a instinktu také znamená nedostatek vědomí, žena obecně řečeno není schopná definovat sebe sama. Je relativní, zatímco muž je absolutní. Žena může sice poskytnout příležitost k vytvoření tohoto vztahu, ale není jeho podstatným faktorem (jako muž je pro ni).

Toto nás tedy ponechává s zdánlivě neřešitelným rozdílem mezi mužem a ženou, pokud jde o jejich možnosti stát se jástvím: jak se stávají jástvím, a dokonce zda se vůbec stanou jástvím.

Kierkegaardův přístup ke vztahu mezi mužem a ženou a k jejich vztahu k Bohu je klíčový pro jeho celkové pojetí těchto otázek. Rozdíly mezi mužem a ženou jsou v sekulárním kontextu důležité, ale ve vztahu k Bohu ztrácejí na významu. Kierkegaardova analýza jáství naznačuje, že kulturně a sociálně podmíněné rozdíly mezi muži a ženami mají význam v pozemském světě, ale před Bohem jsou tyto rozdíly překonány, což vede k rovnosti před Bohem.

#3.1 – hledisko spisovatelské činnosti

V rámci obsahu této práce je nutno přistoupit k nevyhnutelnému ohledu, jímž je samotný rámec Kierkegaardova výkladu mužství a ženství. Učiněným omezením se na estetické je přitom nahlíženo na povahu těchto principů ve vztahu k Kierkegaardovu estetickému stádiu, ovšem toto stádium, sloužící jako prostřednictví Kierkegaardovy rétoriky, je představováno z pozice vlastní autorovy účasti a svědectví, jako básníka a estéta samého, zavdávající k hlubším interpretačním požadavkům. Tato okolnost je přitom samotným autorem reflektována a hypostázována jako záměrná záležitost „estetické produkce," právě

121 HOWE, Leslie A, *Kierkegaard and the Feminine Self*, Hypatia, vol. 9, no. 4 (1994),

z jejíhož hlediska probíhá veškerý Kierkegaardův výklad mužství a ženství. Jinými slovy, nezanedbatelný estetický podklad mužství a ženství je předkládán v samotné estetické perspektivě, představující tak stěžejní určení okolností jejich významu, nakolik bude patrné dále.

O Kierkegaardově estetickém zaujetí nelze hovořit nijak jinak, než jako o stěžejním a prostupujícím určení veškeré jeho tvorby. Avšak, vůči tomu působí v napětí fakt Kierkegaardovy hluboké zbožnosti a souvislé náboženské produkce, poskytující nynější rámec povědomí. Kierkegaard totiž, v obrácené analogii k okolnostem vzniku a původního racionalistického hlediska estetiky, nastavuje předěl mezi uměleckou sensualitou vlastní estetiky a dogmatickou morálkou křesťanství. Nutno tak zohlednit, že Kierkegaard započiná a dále vede svou náboženskou produkci souběžně vedle své pseudonymní estetické produkce, v rámci níž přitom smíř s estetičnem, jím samým prezentovaným, v zásadě nepřipouští, ačkoliv jejich vztažnost udržuje.

Ačkoliv Kierkegaard v různé míře transparence opouští svou pseudonymitu v odhalujících výňtcích svého spisu *Konečný nevědecký dodatek k Filosofickým drobkům*, povahu oné trvající a mimořádné dvouznačnosti souběžné estetické a náboženské produkce úplně vysvětluje až se s vydáním *Mé spisovatelské činnosti* a posthumním vydáním *Hlediska mé spisovatelské činnosti*, obou pod jeho jménem, v nichž Kierkegaard, spolu s rozvedeným odhalením své pseudonymity, poskytuje reflexi na spjatost svého života a autorství a dle toho po vlastní formulaci oné zásadní otázky, „zda je autor [on sám] pisatel estetický nebo náboženský“ (MLČ 74) vše vysvětluje tím, že „autor je a byl spisovatel náboženský“ (MLČ 74) a „celá spisovatelská činnost je chápána z hlediska, že autor je náboženský spisovatel“ (MLČ 74)

Nakolik bylo a bude dále rozvedeno, pojem individuality je v Kierkegaardově pojetí neoddělitelně provázán z pojmem náboženskosti, jehož přivlastnění je připuštěno pouze v závazném uskutečňování sebe sama jako křesťana ve víře. Nositelem významu individuality je *jednotlivě* dán každý člověk coby jednotlivec, jehož motiv Kierkegaard vyzdvihuje v kontrastním kladení motivu lidského množství, davu, publika.

Cílem je vytřídit čtenáře jako jednotlivce z abstrakce¹²² davu a v dovedení ho ke křesťanství ho dovést k bytí sebou samým, dále nezávislém na podmínkách společenského systému.

V tomto ohledu je úloha jeho produkce bytostně didaktická, ostatně což je již naznačeno pojmem *vzdělavatelnosti* jako častou součástí názvů spisů jeho náboženské produkce, který je užíván jako „bytostný predikát v poměru k pravdě jako niternosti,¹²³ ve významu autorova působení s ohledem na čtenářovu subjektivitu, tedy v opaku vůči druhu sdělitelnosti hegelíanského objektivního vědění. Ačkoliv tím, jak Kierkegaard uvádí, že niternost nelze posuzovat mimo ni samu,¹²⁴ že víra vychází z předpokladů niternosti vlastní pouze příslušnému jednotlivci, je rovněž i nezprostředkovatelná, čímž je utvrzena jako paradoxní a veskrze subjektivní, avšak v tom ohledu žádoucí

Nastává návrat k záměru výkladu této části objasnit, jak Kierkegaardem přiznaná náboženská orientace svého autorství vysvětluje dvouznačnost jeho produkce.

Základním vysvětlujícím faktorem oné dvouznačnosti, rovněž Kierkegaardem přiznaným, je její uvědomělost a záměrnost, udávající estetické produkci úlohu v souladu s didaktickým záměrem spisovatelské činnosti. S ohledem na nezprostředkovatelnost niternosti víry se křesťanská vzdělavatelnost důvodně zřiká přímosti sdělovacího poměru mezi autorem a čtenářem. Důraz je tak kladen na nepřímou metodu usměrnění čtenáře k samostatnému, rozhodnému vývoji, a to přiměním jej k pozornosti, nutně z pozice čtenářů vlastní. A ježto je z hlediska samotné existence výchozí pozicí člověka estetično, je vzdělavatelnost Kierkegaardem dána v prvotním sestupu autora z náboženské do estetické produkce, ovšem toto nenáboženské působení musí vyhovovat zachovávaní náboženského rámce vlastního vzdělavatelství.¹²⁵ V případě nepřímé metodičnosti náboženského autora je tak předpokládán jak estetický, tak náboženský autorský přístup, jehož problematika je řešena Kierkegaardovou pseudonymitou u estetické produkce, zatímco náboženská je produkována zpravidla pod jeho vlastním jménem. Onu nepřímou vzdělavatelnost Kierkegaard nutně klade v naprostém vlastním sebezapření¹²⁶, ve svobodné autenticitě jednotlivých pseudonymů - napříč celým estetičnem namísto Sorena Kierkegarda plní autorskou úlohu Victor Eremita, Svůdce Johannes, Constantin Constantius, Hilarius Knihvazač a jiné, vždy již konkrétně stylizované perspektivy vystavěné vůči sobě tak, aby schematičnosti stádia vedly čtenářovu možnou reflexi, neboť každým upozorněním na estetičnost je vždy již upozorněno na možnost náboženskosti. Jak Kierkegaard dále přiznává, sama nepřímá metoda estetické

¹²² Kierkegaard si s polaritou těchto motivů vyhrává i tak, že dav, tj. lidskou mnohost opačnou k jednotlivci, pokládá za abstrakci jako důsledek vlivu systematizujících nároků idealismu, a to promítá až do svého ontologického hlediska člověka, kdy vůči sobě v protikladu staví abstraktno a konkrétno v přímé konotaci individuální lidské existence. Srov. s: „Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní. Stát se konkrétní však neznamená stát se konečný nebo nekonečný, neboť to, co se má zkonkretizovat, je syntéza.“ v. KIERKEGAARD, Søren Aabye. „Nemoc k smrti“, v: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, s. 137. V Nemoci k smrti Kierkegaard zároveň nejpříměji rozpracovává ontologii jednotlivce ve vztahu k Bohu.

¹²³ KIERKEGAARD, „Dobový trend v dánské literatuře“, v: *Má literární činnost*, s. 8. - Srov. s: „jen ta pravda, jež vzdělává je pravdou pro tebe.“ v: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Either/Or, Part 2*, 3. vydání, přel. Howard V. Hong a Edna. H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987-1990), s. 354.

¹²⁴ KIERKEGAARD, Søren Aabye. „Bázeň a chvění“, v: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, s. 60.

¹²⁵ Viz: „Ale pro všechno na světě nezapomínej na připomínku, že se má zdůraznit náboženskost! Podaří-li se ti to, můžeš promlouvat kouzelně esteticky a pokud možná toho druhého zaujmi, vyliči mu vše vášnivě tak, aby ho to co nejvíce zaujalo, přehnaně pro přehánějíciho, těžkomyslně pro těžkomyslného, vtípně pro vtípného a tak dále, ale rozhodně nezapomínej a měj stále na paměti, že musíš dojít k náboženství!“ v: KIERKEGAARD, *Má literární činnost*, s. 85.

¹²⁶ Viz také: „Pseudonymní spisy jsou totiž dvakrát reflektované: [Kierkegaard]* nejprve vyrefletoval (stvořil) osobnost pseudonymu, tento pseudonym pak vyrefletoval (stvořil) postavy spisu, vyrefletoval je podle pseudonymní povahy „spisovatele“, tj. jako herce v činohře, a podle předmluvy, kterou napsal pseudonym, odpovídají osobnímu charakteru a zaměření toho kterého pseudonymu. Kierkegaard se cítí jen v roli nápovědy (...) neboť on sám se s žádným pseudonymem neztotožňuje.“ v: „Doslov“, v: KIERKEGAARD, *Má literární činnost*, s. 155.

*Vloženo F. Ř.

produkce „je z hlediska celkové spisovatelské činnosti klam, avšak chápaný zvláštním způsobem,¹²⁷ neboť právě jeho prostřednictvím je zpět v žádoucím afektu vklamáváno do pravdy niternosti.¹²⁸ Tím pravým smyslovým klamem je pro něj totiž samotné křesťanstvo¹²⁹ ve svém nároku na samozřejmost vlastní náboženskosti. [potřeba úpravy odstavce]

Předloženým autorským pohybem od básnického estetična po vzdělávatelské křesťanství, vystihujícím onu dvouznačnost produkce, vede Kierkegaard nejen nahodilého čtenáře, avšak i sebe sama ve svém stávání se jednotlivcem na způsob náboženského spisovatele, kteroužto předurčenost, byť ihned neprojevenou, ovšem pokládá za zcela danou a „rozhodně popírá rozšířený názor, že náboženská (...) patří do otázky plynoucího času tak, že estetický spisovatel během doby zmodří a teprve ke stáru se věnuje náboženství.“¹³⁰ V otázce své spisovatelské činnosti Kierkegaard sebe shledává jako jednotlivce, v závaznosti sebeuskutečnění nijak nerozlišeného od jiných, tedy i v potřebě postupu napříč jednotlivými stádii své existence. Zatímco básnictví se pro Kierkegaarda stalo výrazem vlastního estetična, bezprostředně mámivé konformity ve vývoji existence jednotlivce jakožto autora, vyprázdněné teprve v horizontu požadované dvouznačnosti své produkce, tak mu vzdělávatelství naplňovalo představu křesťanského sebezapření, s transgresí coby předpokladem náboženskosti, znamenajícího pro náboženského autora neporozumění, osamění a martyrium.

—

Proto laskavého čtenáře musím jednou provždy co nejdůrazněji požádat, aby měl vždycky na paměti, že totální idea celé této kapitoly je přimět k posuzování samotné estetičnosti Kierkegaardova estetického pojetí mužského a ženského principu, a to se zvláštním zřetelem k jeho bytostné didaktice. Je tak položen důvodný základ k výslednému tázání se po tom, jakým způsobem je pohlavní rozlišení důležité v meta-narativním rámci, explikovaném jako prostředek k tomu se stát křesťanem.

#3.2 – důvodnost misogynního rozměru¹³¹

Někteří by mohli argumentovat, že pro Kierkegaarda byla nejdůležitější prostě víra, a že to, co je předmětem víry – ať už křesťanský Bůh v čase nebo dřevěný idol – je irelevantní. Tento pohled se však jeví jako neudržitelný, pokud jde o Kierkegaardovy názory. Pro Kierkegaarda je jediným a konečným lékem na lidskou existenciální podmínku oddanost Bohu Nového zákona. Všechna ostatní řešení nedokážou adekvátně orientovat jedince ve vědomí sebe sama a ve vztahu k Bohu.

Vzhledem k tomu, jak Kierkegaard strukturuje jednotlivá stadia existence, je zřejmé, že sebeuskutečnění je možné dosáhnout pouze postupným naplněním požadavků každého stádia. Pro překonání estetického stádia je nutné nejprve projít honbou za uspokojením, které je v tomto stadiu klíčové.

Pokud Kierkegaard nebo Anti-Climacus tvrdí, že žena se stává sama sebou (oddání se) instinktem, a pokud tím myslí, že toto já, které se stává, je jejím pravým já, tedy já, kterým by měla být, pak se žena stává tím, čím by měla být, instinktivně. Pokud je vědomí sebe sama klíčové pro jáství (což se zdá být pravda) a pokud se žena stává tím, čím by měla být, bez tohoto vědomí, pak (i když některé ženy se mohou stát samy sebou vědomě) je já, kterým by žena měla být, výrazně odlišné od já, kterým by měl být muž. Tento rozdíl je více než jen otázkou pohlaví: žena není tak plně rozvinuté já jako muž. Pokud vůbec můžeme hovořit o tom, že je vlastně já, pak je v jednom důležitém ohledu alespoň menším já.

Může to všechno jednoduše znamenat, že muž a žena mají každý své odlišné, ale stejně platné "způsoby vztahování se" k Bohu? Ne, pokud je vědomí sebe sama samo o sobě vyšším "způsobem vztahování se" k sobě a světu než instinkt. Pokud ano, pak je mužova oddanost Bohu nadřazená té ženské, i když oddanost je to, co charakterizuje ženskou přirozenost a co se muž musí od ní naučit – muž naplňuje úkol ženy lépe než ona sama. V tomto případě žena nemůže mít vztah k Bohu srovnatelný s mužovým, buď proto, že nemá já, které by se mohlo vztahovat, nebo proto, že to prostě nedokáže stejně dobře. Je jasné, že pokud je výše uvedená pravda, muž a žena nejsou před Bohem rovnocenní. Nebo jsou rovnocenní pouze formálně, stejně jako rolník a aristokrat jsou před zákonem rovnocenní – oba podléhají vládě zákona, ale v konkrétních termínech čelí zcela odlišným souborům zákonů.

V tomto kontextu můžeme vidět, že tvrzení, které Kierkegaard uvádí ve svých denících, že křesťanství je "náboženství mužů", není ve zvláštním rozporu s důsledky zbytku jeho spisů.

Tento vztah by byl skutečně rovnocenný, pokud by žena byla schopna vztahovat se k Bohu samostatně, nikoliv pouze skrze muže. Ženská vlastnost (tj. oddanost), kterou muž potřebuje kultivovat pro dobro své individuální duše, je pouze jedním aspektem její existence. Jinak není po muži požadováno, aby se stal "ženským" – naopak, před tímto je varován. Je také pozoruhodné, že zatímco na muži je kladen důraz na rozvoj oddanosti a podřízení se Bohu, je relativně malý důraz kladen na to, aby žena rozvíjela mužské kvality sebeurčení a sebeprosazení. Spíše jí je jednoduše doporučeno najít objekt své oddanosti v Bohu, nikoliv v muži.

Měli bychom očekávat, že správně androgynní ideál bude fungovat nejen na náboženské, ale i na světské úrovni, to znamená, že "mužské" a "ženské" vlastnosti by měly být sdíleny osobami obou pohlaví ve vztazích nejen s Bohem, ale také mezi sebou navzájem. Přesto neexistuje žádný náznak, že by muž měl projevovat oddanost (nebo jakoukoli jinou údajně ženskou vlastnost) vůči ženě, nebo jiným mužům, natož že by žena měla projevovat mužské vlastnosti ve vztahu k mužům nebo ženám.

127 KIERKEGAARD, *Má literární činnost*, s. 90.

128 Srov. s: tamtéž.

129 Viz např.: tamtéž, s. 81.

130 „Doslov“, v: tamtéž, s. 158.

131 HOWE, Leslie A, *Kierkegaard and the Feminine Self*, Hypatia, vol. 9, no. 4 (1994)

Jsme složité bytosti s mnoha "zásadními" kvalifikacemi. Říci, že člověk, muž nebo žena, je jen toto jedno, ať už je to považováno za dobré nebo špatné, znamená tuto osobu umenšit, nikoli ji oslavit.

Pravé já je úplné já, které dostává všechny tyto prvky do rovnováhy ve své vlastní existenci. Proč by tedy tyto prvky neměly zahrnovat mužské i ženské? V první řadě je třeba poznamenat, že rovnováha, která je hledána, není taková, v níž oba prvky participují stejným způsobem.

Nejprve máme vášeň jako bezprostřední, prvotní impuls; poté, reflexi, která je nad vášeň nadložena; nakonec reflexi motivovanou a zesílenou vášní – ale vášní, která byla sama o sobě změněna setkáním s reflexí. Vášeň, která tvoří jednu polovinu tohoto páru, není stejná jako ta vášeň, která byla původně překonána reflexí; nemůže být, pokud jakákoli bezprostřednost, která je přivedena do vztahu s vědomím, je nutně změněna tímto vztahem v něco jiného než byla.

Zároveň se zdá, že samotná reflexe není změněna, ačkoli je zřejmé, že lidské já, které vytvořilo tuto rovnováhu v sobě, musí být hluboce transformováno. Stejně jako Kierkegaard oceňuje vášeň ve vztahu k reflexi, zdá se být jasné, že považuje reflexi za jakýsi vyšší výkon. Vášeň musí být transformována reflexí, aby byla schopna se podílet na vztahu rovnováhy.

To naznačuje, že podkladová psychologie rovnováhy Kierkegaarda je metafyzikou hierarchie, která zvláště znehodnocuje přirozené a instinktivní ve prospěch vědomí, reflexe atd. Takže do té míry, do jaké je žena definována přirozeným, a proto je předpokládáno, že je relativně neschopná vyšších výkonů vědomí, je nevyhnutelné, že žena selže ve svém snažení stát se plně rozvinutým já. Je to právě spojení ženy s přirozeným a devalvace přirozeného, které ji činí druhořadým já.

"Mužství" a "ženství" nemůže označovat komplementární složky rovnováhy, pokud jsou tyto termíny chápány tak, jak je chápe Kierkegaard, a to nejen proto, že je to popisně nepřesné, ale protože se předpokládá, že vlastnosti a schopnosti takto označené mají od počátku vzájemný vztah, který činí pravou rovnováhu nemožnou.

Tím se samozřejmě odkládá otázka, zda má vůbec smysl mluvit o "mužském" a "ženském" v jakémkoli jiném než prozatímním smyslu v kontextu androgynismu. Pokud je androgynismus platným ideálem, pak žádné vlastnosti ani schopnosti nejsou správně "maskulinní" nebo "femininí", pouze lidské, a mluvit o rovnováze, v níž jsou "maskulinní" a "femininí" ideálně vyváženy v jedné lidské bytosti, je v nejlepším případě nutné, i když možná škodlivé, fikce; komplementární pár "maskulinní"/"femininí" nakonec nemá místo v plně lidském já.

#3.3 – polarita mužství a ženství coby syntéza náboženské subjektivity

Kierkegaardův ideál androgynního jáství naráží na jeho vlastní hierarchické pojetí mužských a ženských vlastností. A to proto, že Kierkegaard, i když oceňuje rovnováhu mezi různými aspekty existence, vnímá reflexi a vědomí jako vyšší formy existence než přirozené a instinktivní aspekty, což vede k nevyhnutelnému závěru, že ženy zůstávají "druhořadými" jástvími.

Jako přirozená, konečná bytost je žena nutným doplněním muže, který je sám o sobě "nestabilním duchem" – proto je manželství důležité pro poskytnutí rovnováhy.

Instinktivní vývoj pohlavního rozlišení se projevuje ve zvířatech, nikoli v lidech, vzhledem k tomu, že lidé jsou syntézou. „V okamžiku, kdy se duch postaví sám sobě, postaví syntézu, ale aby tuto syntézu postavil, musí ji nejprve prostoupit diferencovaně, a konečným bodem smyslového je právě sexuální.“ – „Člověk může tohoto konečného bodu dosáhnout pouze v okamžiku, kdy se duch stane skutečným. Před tímto časem není ani zvířetem, ale ani skutečně člověkem.“

Náboženské se odhaluje v estetických kategoriích, což je proto, že estetické samo je založeno na náboženském. Náboženské zakládá estetické, aby člověk mohl k náboženskému dospět. Toto vynucení je nutné, protože aby byl člověk sám sebou, musí se sám sebou stát.

Ženské já je menší já, jiné já, ale stále je to já. Rovnost nespočívá v tom, že by žena a muž uskutečňovali já stejně, ale v tom, že oba mohou uskutečnit sami sebe.

Přirovnáme-li mužství Johannova druhu k Zemi a ženství Cordeliina druhu k Měsíci (bez uvážení dalších planetárních těles soustavy), můžeme lépe porozumět povaze jejich vztahu. Země jako planeta (= mužství určeno jako duch) svou povahou přednostně určuje okolnosti svého vztahu s Měsícem. Země zakládá gravitační vazbu (= citovou vazbu), která zabraňuje Měsíci v bezcílném pohybu (= v bezprostřednosti, v nebytí) nicotou kosmu, a svou vlastní rotací (= reflektivní činností) přímo usměrňuje oběžnou dráhu Měsíce (= vývoj poznání svého určení a jeho uskutečňování). Měsíc svým oběhem (= vývoj své trpnosti) okolo Země udržuje gravitační vazbu, která stabilizuje sklon osy Země i její vlastní oběh okolo Slunce, čímž se dostáváme k celkovému rámci Kierkegaardova motivu existence. Přirovnáním Boha k Slunci (jako moci zakládající lidskou podstatu a strukturující její vývoj) můžeme pochopit vzájemnost vztahu Země (mužství) a Měsíce (ženství) vůči Slunci (Bohu).

Kierkegaard rozvíjí myšlenku, že ve vztahu k Bohu jsou muž a žena v podstatě rovnocenní. Pokud však muž nebo žena usilují o rovnost v pozemských či čistě lidských termínech, odchylují se od toho, co je rozhodně křesťanské. Kierkegaard zde kontrastuje čistě lidské pojetí rovnosti s křesťanským pojetím rovnosti před Bohem, kde každý, jak muž, tak žena, je odpovědný Bohu za svůj vztah. Bůh se stává jediným skutečným objektem lásky, takže manžel není tím, koho žena miluje nejvíce; tím je Bůh. Lidská představa lásky nedosahuje dále než k vzájemnosti, zatímco křesťanství učí, že taková láska ještě nenalezla svůj pravý cíl, kterým je Bůh. Láska je tedy trojúhelníkovým vztahem mezi milujícími, milovaným a láskou samotnou, přičemž láska je Bůh. Nejdříve se člověk vztahuje k Bohu ve svém svědomí, a teprve poté k druhému člověku, který je pak především bližním. Tímto způsobem nás Bůh učí, jak bychom měli milovat svého partnera, a nikoliv, aby muž učil ženu nebo žena muže. Každý člověk je tak před Bohem na stejné úrovni, i když v sekulárním smyslu může zůstat muž "pánem" ženy.

„Samotný jazyk je v tomto ohledu velmi sugestivní; muž je nazýván „pánem“, ale žena není nazývána „služebnicí“ nebo něčím podobným – ne, je použita definice podstaty: je společnicí, nikoliv služebnicí.“ (EO I 340)

VZTAH JE PROSTŘEDNICTVÍM SEBEURČOVÁNÍ

Odlišnost je předpokladem jejich rovnosti a rovnost je výrazem bytí sebou samým u obou. To ukazuje, že estetické je předpokladem jejich náboženskosti. Estetické tedy není hranicí mužství a ženství, mužství a ženství jsou hranicí estetického, což ozřejmuje to, že v náboženském pohlavní rozdíly zanikají. V náboženském se ve vlastní rovnosti bytí sebou samými stávají a teprve se mohou stát jedinou duchovní subjektivitou, syntézou.

Právě natolik, nakolik se stávají sebou samým, přestávají sebou samými být v tom smyslu, v jakém se stávají více než sebou samými, a v souběžné důvodnosti i naopak. V jediném okamžiku nastává syntéza ženství a mužství v ženě, mužství a ženství v muži a konečná syntéza muže a ženy, představující syntézu těchto syntéz.

ESTETIČNO NENÍ HRANICÍ POHLAVÍ, POHLAVÍ JE HRANICÍ ESTETIČNA

#3.3.1 – syntéza skutečnosti coby funkce okamžiku

Mužství uskutečňuje samo sebe v okamžiku, stejně tak i ženství uskutečňuje samo sebe v okamžiku, a tyto dva okamžiky jsou jediným okamžikem dvou.

Časovost této dialektiky je dána okamžikem, neboť vnitřní podmínky okamžiku zahrnují veškeré možnosti – možnost něčeho být i nebýt. V okamžiku neexistuje vyloučení třetího; věc je i není současně. Bytí obojím současně implikuje vlastní uzavřenost jako své vlastní hranice. V momentě svého vymezení okamžik zaniká, zároveň ale nezaniká, protože součástí povahy okamžiku je vlastní bytí i nebytí.

Okamžik coby styčný bod časovosti a věčnosti.

Odhaluje se tak funkce okamžiku, kterou je syntéza skutečnosti. Funkce sama je výrazem, který vystihuje modální hraničnost mezi potenci a aktem. Jako taková je funkce okamžiku výrazem určení i uskutečnění existence. Funkce okamžiku nemůže být omezena na pouhé bytí, protože součástí (složené) jsou skutečnosti a smyslem funkce okamžiku je vědomí této funkce, subjekt okamžiku a okamžik subjektu mají ekvivalentní smysl.

Kierkegaard tak představuje syntetickou povahu existence jako jedinečný nexus, který současně vzájemně sjednocuje aspekty skutečnosti v pojetí lidského bytí.

seznam použité literatury

primární literatura

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Either/Or, Part 1*, přel. Howard V. Hong a Edna. H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987). ISBN 0-691-02041-8.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Svůdcův deník*, 2. vydání, přel. Radko Kejzlar (Mladá fronta, Praha, 1994). ISBN 80-204-0452-X.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Either/Or, Part 2*, 3. vydání, přel. Howard V. Hong a Edna. H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987-1990). ISBN 0-691-02042-6.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, přel. R. Thomte a A. B. Anderson (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980). ISBN 0-691-07244-2.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, 1. vydání, přel. Marie Mikulová-Thulstrup (Praha: Svoboda-Libertas, 1993). ISBN 80-205-0360-9.

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Má literární činnost*, přel. Marie Mikulová-Thulstrup (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003). ISBN 80-7325-021-7.

sekundární literatura

BROUDY, Harry S. "Kierkegaard's Levels of Existence." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, no. 3, 1941, pp. 294–312. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2102760>.

HOWE, Leslie A, *Kierkegaard and the Feminine Self*, *Hypatia*, vol. 9, no. 4 (1994), pp. 131- 157. <https://www.jstor.org/stable/3810426>

MAREK, Jakub, *Kierkegaard - nepřímý prorok existence: filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství* (Praha: TOGGA, 2010). ISBN 978-80-87258-31-6.

YOUNG, Kay, *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation*, *Religion & Literature*, vol. 43, no. 3 (2011), pp. 25-47. <https://www.jstor.org/stable/23347087>

ZIOLKOWSKI, Eric J, *Kierkegaard's Concept of the Aesthetic: A Semantic Leap from Baumgarten*, *Literature and Theology*, vol. 6, no. 1 (1992), pp. 33-46. <http://www.jstor.com/stable/23925235>