

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

**Ústav filosofie a religionistiky**

# **Bakalářská práce**

Václav Sklenář

**Kierkegaardova teorie osobnosti**

Kierkegaard's Theory of the Self

Praha 2017

Vedoucí práce: Václav Němec, Ph.D.

## **Poděkování**

Děkuji Václavu Němcovi, Ph.D. za ochotu, se kterou převzal vedení práce a za důležité podněty, opravy a upozornění. Dále děkuji prof. PhDr. Pavlu Koubovi za vedení a všestrannou podporu v první fázi tvorby práce.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Dobříši, dne 2. května 2017

.....

Václav Sklenář

**Klíčová slova (česky)**

Kierkegaard, existence, existencialismus, Já, osobnost, estetika, etika, náboženství

**Klíčová slova (anglicky)**

Kierkegaard, existence, existentialism, the self, aesthetics, ethics, religion

**Abstrakt (česky):**

Práce se zabývá Kierkegaardovým popisem existenciálních možností člověka, jehož rámcem je teorie tří existenciálních stadií – estetického, etického a náboženského. Cílem práce je ukázat, jakým způsobem je každé z těchto stadií konstituováno, jaký existenciální postoj vůči vnějšímu světu a vůči sobě samému člověk v každém stadiu zaujímá a jakým způsobem je možné dosáhnout pohybu mezi jednotlivými stadii. Tohoto cíle má být dosaženo prostřednictvím výkladu knih Kierkegaardova prvního autorství, tedy spisů vydaných mezi roky 1843–1846, dvoudílným Kierkegaardovým “debutem“ *Bud’ – anebo počínaje a Závěrečným nevědeckým dodatkem k filosofickým drobkům* konče, ve kterých je teorie existenciálních stadií hlavním východiskem autorových existenciálních analýz. Výklad přihlíží k možnostem různých existenciálních pozic v jednotlivých stadiích, u nichž tak jsou ukázány nejen jejich základní konstitutivní podmínky, ale také jejich vlastní vnitřní variabilita, umožňující určitý existenciální pohyb i v rámci jednotlivých stadií. Práce by tak měla předložit Kierkegaardův pohled na celek existenciálních možností člověka, od nejnižší úrovně v rámci estetické existenciální sféry až po nejvyšší způsob existence, který Kierkegaard spatřuje v křesťanské víře, která je pro něj nejvyšším typem náboženského života.

**Abstract (in English):**

Main focus of the thesis is Kierkegaard’s description of man’s existential possibilities which is framed by his theory of three existential stages – aesthetic, ethical and religious. The thesis aims at showing how each of these stages is constituted, what existential stance does man take in each stage towards the outside world and towards himself and how is it possible to achieve a movement between the stages. This goal should be arrived at by giving an interpretation of the texts of Kierkegaard’s first authorship, that is his writings published between 1843–1846, starting from Kierkegaard’s two-volume debut *Either/Or* and ending with his *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. The Thesis is primarily concerned with these writings because they take the theory of existential stages as their starting point. The exposition takes into consideration the possibilities of different existential positions inside each stage, which are thus shown not only in their constitutive conditions, but also in their inner variability, which makes possible existential movement even in the stages themselves. The thesis should thus present Kierkegaard’s view of the entirety of existential possibilities, starting from the lowest level of the aesthetic existential sphere and ending with the

highest existential mode, which Kierkegaard recognizes in the Christian faith, which is for him the highest kind of religious life.

## Obsah

<b>1</b>	<b>ÚVOD .....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>PRE-EXISTENCIÁLNÍ STADIUM: BEZPROSTŘEDNOST, MANIFESTACE DUCHA, PÁD .....</b>	<b>10</b>
2.1	BEZPROSTŘEDNOST .....	10
2.2	MANIFESTACE DUCHA, PÁD .....	11
<b>3</b>	<b>ESTETICKÉ EXISTENCIÁLNÍ STADIUM .....</b>	<b>15</b>
3.1	PŘEHLED VARIANT ESTETICKÉHO ŽIVOTA .....	15
3.2	JEDNODUCHÝ ZPŮSOB ESTETICKÉ EXISTENCE .....	16
3.3	FRAGMENTOVANÝ ZPŮSOB ESTETICKÉ EXISTENCE.....	18
3.3.1	<i>Estetická ironie.....</i>	24
3.3.2	<i>Intenzivní strategie získávání zajímavého .....</i>	25
3.3.3	<i>Setrvávání v možnosti .....</i>	28
<b>4</b>	<b>ETICKÉ EXISTENCIÁLNÍ STADIUM .....</b>	<b>33</b>
4.1	PŘECHOD OD ESTETIKY K ETICE – VOLBA .....	33
4.2	ETICKÉ OPAKOVÁNÍ, KONTINUITA ŽIVOTA V ROZVINUTÍ IDEJE .....	37
<b>5</b>	<b>NÁBOŽENSKÉ EXISTENCIÁLNÍ STADIUM .....</b>	<b>41</b>
5.1	VÍRA JE VŽDY VÍROU V NEMOŽNOST .....	42
5.2	ABSOLUTNÍ VZTAH K ABSOLUTNU – SUSPENZACE ETIKY .....	46
5.3	OTÁZKA PO VĚČNÉ BLAŽENOSTI .....	48
5.4	KRACH OBJEKTIVITY, PRAVDA JAKO VÁŠEŇ SUBJEKTIVITY .....	51
5.5	ABSOLUTNÍ ORIENTACE K ABSOLUTNÍMU CÍLI, RELATIVNÍ ORIENTACE K RELATIVNÍM CÍLŮM.....	52
5.6	UTRPENÍ JAKO NUTNÁ SLOŽKA NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA .....	55
5.7	VINA JAKO ZDROJ NEKONEČNÉHO KVALITATIVNÍHO ROZDÍLU .....	58
5.8	RELIGIOZITA A, RELIGIOZITA B, PARADOX .....	60
<b>6</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>64</b>
<b>7</b>	<b>SEZNAM LITERATURY:.....</b>	<b>66</b>

## 1 Úvod

Kierkegaardova literární dráha (vynecháme-li disertaci *O pojmu ironie se stálým zřetelem k Sókratovi*) začíná vydáním dvousvazkového díla nazvaného *Bud'anebo*. V tom jsou nám předloženy spisy prvních dvou Kierkegaardových fiktivních autorů: nejmenovaného estetika a soudce Wilhelma. V prvním nacházíme vyjádření člověka stojícího na okraji estetického existenciálního stadia, který estetické stadium osvětluje skrze svou ironii, ve druhém pak dopisy soudce Wilhelma, adresované estetikovi a představující paradigmatický obraz přesvědčení člověka nacházejícího se v etickém stadiu. Již v *Bud'anebo* tak vidíme základní intenci celého Kierkegaardova prvního autorského období, tedy řady knih zakončené v roce 1846 vydáním *Závěrečného nevědeckého dodatku k filosofickým drobkům*, kterou je právě charakterizace jednotlivých existenciálních možností lidského Já, a to nikoli pouze předložením teoretických popisů, ale také předložením literárních postav, tedy fiktivních autorů, produkujících texty, které nejsou pouze teoretickou úvahou nad daným existenciálním stadiem, ale jeho vyjádřením. Kierkegaard chápal dovršení svého prvního autorského období, jak vyplývá z jeho deníkového zápisu, jako vyčerpávající popis jednotlivých existenciálních stadií a způsobů přechodu mezi nimi. Tvrdí, že v něm poskytl „zásadní určení celé existenciální arény s dialektickou pronikavostí, kterou nelze nalézt v žádné jiné literatuře.“<sup>1</sup>

Za svůj úkol jsme si v této práci stanovili vyložit právě tato „určení existenciální arény“, jejíž prostor je vymezen třemi existenciálními stadii: estetickým, etickým a náboženským. Jinými slovy, naší snahou bude ukázat Kierkegaardovo chápání existenciálních stadií: vyznačit jejich charakter, způsob jejich konstituce, variabilitu, kterou jednotlivá stadia ve svém rámci umožňují, podmínky přechodu mezi nimi. Protože uvedená stadia nejsou něčím, co by bylo člověku vnějším, naopak člověk sám je vytváří svým existenciálním postojem, každý pohyb v rámci jednoho stadia nebo mezi dvěma stadii zároveň znamená změnu způsobu bytí lidského Já/lidské osobnosti.<sup>2</sup> Vydobytí zásadních určení existenciální arény je tak zároveň

---

Northwestern University Press, 2011, str. 312-313

<sup>2</sup> Pro dánský výraz *selv* bohužel nenacházíme v češtině podobně vhodný ekvivalent jako je anglický výraz *self* či německé *Selbst*. Pro překlad proto budeme používat *Já*, při<sup>2</sup> Soren Kierkegaard's Journals and Papers, 5:5914, citováno v: ZIOLKOWSKI, Eric. *The Literary Kierkegaard*. padně *osobnost* tam, kde se bude první varianta

vyznačením možností cesty člověka v jeho existenci, nebo jinak řečeno popisem možností, jak být člověkem.

Pořadí ve výše uvedeném výčtu existenciálních stadií (tedy estetického, etického, náboženského) ukazuje jejich chronologickou následnost, je ale třeba dodat, že přechod z jednoho stadia do druhého není nikdy nutný (a mnoho míst v Kierkegaardově díle se zdá naznačovat, že většina lidí nikdy neopustí ani estetické, tím méně pak etické stadium), vždy musí být proveden svobodnou aktivitou člověka. Postup výkladu chronologii existenciálních stadií kopíruje: kapitoly 3, 4 a 5 se zabývají postupně estetickým, etickým a náboženským stadiem. Jednotlivé podkapitoly pak rozebírají možné varianty a pozice uvnitř jednotlivých stadií; tyto varianty (jak vyplývá z textu) nemusí následovat chronologicky po sobě a člověk nemusí projít všemi, aby mohl vstoupit do vyššího existenciálního stadia. Kapitolám o estetické, etické a náboženské existenci je předeslána kapitola zabývající se tím, co jim u každého člověka nutně předchází – prvotním hříchem jakožto konstituujícím prvkem lidské existence.

---

zdat příliš nevhodná. Kierkegaard často slovo *selv* staví explicitně do opozice proti Hegelovskému *Ich*, což je pro překlad *Já* nepříznivá okolnost. Na druhou stranu brát slovo *osobnost* jako odpovídající překlad by znamenalo nechápat správně Kierkegaardovo používání *selv*. Určité nepřesnosti se v překladu do češtiny těžko vyhneme, je proto třeba mít ji na paměti.

## 2 Pre-existenciální stadium: bezprostřednost, manifestace ducha, pád

### 2.1 Bezprostřednost

V pozdním díle *Nemoc k smrti* přistupuje Kierkegaard k pokusu o definici člověka takto: „Lidská bytost je duch. Ale co je duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? „Já“ je vztah, který vztahuje sebe k sobě samému, nebo je vztahování vztahu k sobě samému ve vztahu.“<sup>3</sup> Původní vztah lze na základě určení v *Nemoci k smrti* a v Kierkegaardově dřívější knize *Pojem úzkosti* určit jako syntézu těla a duše (zde myšleno pouze ve smyslu přirozených psychických schopností, jako je vnímání apod.), konečnosti a nekonečna, možnosti a nutnosti; vztahování tohoto vztahu k sobě samému lze pak předběžně popsat jako sebevědomé, zodpovědné jednání s ohledem na zvolená kritéria jednání, reflektující uvedené póly vztahu. Člověk se ovšem nerodí jako Já ve výše uvedeném smyslu, rodí se pouze s úkolem se takovýmto Já (osobností) stát. Já tedy nutně prochází určitým vývojem. Bezprostřednost je pak pro Kierkegaarda prvním stavem lidské bytosti, výchozím bodem pro vývoj Já.

O tomto původním stavu Kierkegaard pojednává především v knize *Pojem úzkosti*. Zde říká, že člověk v tomto původním stavu ještě není určen jako duch, je zatím určen v bezprostřední jednotě se svým přirozeným stavem, zatímco duch pouze „sní“. Tento poněkud obskurní popis je dále rozveden: člověk v bezprostřední jednotě s přirozeným stavem je syntézou psychického a fyzického, bezprostředním sepětím duše a těla. Kierkegaard tento popis podává v rámci výkladu o stavu nevinnosti, která je zároveň nevědomostí ohledně pojmů dobra a zla – bezprostřední sepětí duše a těla, nenarušené aktivitou ducha, tedy značí stav, kdy ještě není rozvinuta morální reflexe, kdy jednání není regulováno s ohledem na rozumem chápaná kritéria, která jej činí zodpovědným. Kierkegaard zde má zjevně na mysli dětský věk – období, ve kterém si člověk není sám

---

<sup>3</sup> Kierkegaard, S., Hong, H. V., & Hong, E. H. (1983). *The sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Princeton, N.J: Princeton University Press (Dále jen SUD), str. 13

sebe plně vědom jako morálně jednajícího individua s vlastní zodpovědností. Přechod ze stavu bezprostřednosti k stavu určenému duchem ovšem pro Kierkegaardra není neproblematická záležitost. Prolomení bezprostřednosti probuzením ducha je u něj totiž nerozlučně spjata se základním problémem zabraňujícím skutečně autentické existenci lidské osobnosti – tedy s hříchem. V *Pojmu úzkosti* Kierkegaard představuje vlastní pojetí hříchu, založené na příběhu o pádu z třetí kapitoly knihy Genesis. (Soudě podle opakovaných poznámek o souhlasu jeho vlastního výkladu a Písma Kierkegaardovi velmi záleželo na tom, aby se od biblického pojetí neodchýlil). Právě akt hříchu pak působí přechod od bezprostřednosti k duchu, protože způsobuje uvědomění si vlastní svobody – jakožto padlé.<sup>4</sup> Problémem první manifestace ducha a hříchu jakožto přechodu k aktualitě ducha z bezprostřednosti se zabývá následující bod.

## **2.2 Manifestace ducha, pád**

První interakce mezi bezprostředností a duchem probíhá tak, že člověk v bezprostřednosti tuší možnost ducha. Toto tušení v určitém čase (který není blíže specifikován) doléhá na každého člověka. Duch ještě není přítomností, a proto ho bezprostřednost cítí jako něco mimo sebe, ačkoli je duch samozřejmě právě možností bezprostředního Já. Protože bezprostřednost byla popsána jako stav, ve kterém nedochází k zodpovědné volbě jednání, jíž se má duch právě uskutečnit, je zřejmé, že vynoření ducha je zároveň probuzením svobody. Jelikož je ale duch stále pouze tušen, je přítomen jako „snící“ – toto určení se osvětlí v kontrastu s ostatními dvěma možnostmi: „V bdělosti je rozdíl mezi mnou a mým jiným kladen; ve spánku je potlačen; ve snění je tušeným ničím“.<sup>5</sup> Duch je stále ničím, protože pouze ukazuje svou aktualitu jakožto svobodu, svoboda se ale musí jevit jako nic, protože dosud není v člověku přítomna. Toto nic je doprovázeno úzkostí. (Není to ovšem zdaleka jediný případ výskytu úzkosti. Obecně řečeno úzkost u Kierkegaardra doprovází jakoukoli možnost zásadní změny ve vývoji osobnosti.) Úzkost je pak popsána jako sympatická antipatie a antipatická sympatie. Je tedy vztahem k objektu, který je zároveň nějak znepokojující i přitažlivý, přesněji přitažlivý právě svou znepokojivostí. Tušení ducha

---

<sup>4</sup> Je otázka, zda Kierkegaardovo pojetí připouští možnost přechodu od bezprostřednosti k duchu bez hříchu. Na jednu stranu se zdá, že tato možnost je v jeho úvaze implikována, protože každý člověk je určen k tomu stát se duchem a zároveň hřích nikdy není nutnost, které by člověk nemohl nepodlehout. Na druhou stranu Kierkegaard popisuje hřích jako univerzální určení každého jednotlivce. Řešení možná spočívá v tom, že pojem hříchu je pro Kierkegaardra součástí zjevení (jak bude rozebráno v pozdějších kapitolách), a to by mohlo platit i o jeho univerzálnosti.

<sup>5</sup> Kierkegaard, S., Thomte, R. (1981). *Concept of Anxiety:: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press (Dále jen CA), str. 41-42

je znepokojivé, protože ten se jeví jako „nepřátelská síla“, která rozrušuje sepětí těla a duše; přitažlivý proto, že se zároveň jeví jako „přátelská síla“, která vztah mezi těmito dvěma dosud nerozlišenými póly konstituuje. Navíc protože duch je skutečným bytím člověka, je člověk k tomuto nic „přitahován nesrozumitelným pocitem, že toto „nic“ obsahuje tajemství jeho existence“.<sup>6</sup>

Kierkegaard pojmenovává tento stav původní bezprostřednosti také jako nevinnost, která je určena jako nevědomost – myšleno nevědomost o dobru a zlu.<sup>7</sup> Bytost, pro kterou ještě neexistují pojmy dobra a zla, či pro ní nemají žádný obsah, se nemůže stát vinnou. Ale poté, co se v úzkosti bezprostřednosti dává tušit duch, „celá aktualita vědění se promítá v úzkosti jako obrovské nic nevědomosti“.<sup>8</sup> Tento stav nejsilnějšího zdůraznění možnosti ducha umožňuje vznik příležitosti k hříchu, kterou Kierkegaard modeluje podle biblického příběhu o pádu. Výskyt zákazu koncentruje nevinnost tím, že její nic nahrazuje „enigmatickým slovem“,<sup>9</sup> v biblickém příběhu větou: „Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez.“ Nevinnost nemůže rozumět tomuto zákazu, protože pojmy dobra a zla pro ní nemají žádný obsah, zákaz ale přináší tušení „možnosti moci“. Nevinnost sice neví, čeho může být schopna, ale tušení svobody je tušením možnosti porušení zákazu zdůrazněno. Užitečný návrh, jak si tuto situaci představit, podává George Pattison: „Přestavme si rodiče a dítě v trafice, kde jsou vystaveny obzvlášť křiklavé pornografické časopisy... když rodič řekne: „Dej si pozor, abych tě nechytíl, jak koukáš na tyhle“, pak to v Kierkegaardově pojetí mnohem spíše vyvolá úzkost [spíše než zákaz vztahující se přímo k objektu], zvýší úzkost exponenciálně. A to protože takto formulovaný zákaz se nevztahuje tolik k objektu (zakázané časopisy) jako k schopnosti dítěte *dívat se*, takže neprobouzí jednoduše touhu po zakázaném objektu, ale přesněji vědomí možnosti touhy.“<sup>10</sup> Co je zde především ve hře, je možnost schopnosti vědomého aktu překročení zákazu. V biblickém příběhu pak následuje slovo soudu: „V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti“. Bezprostřednost tomuto slovu opět nemůže rozumět (což je logické, pokud se vychází z přesvědčení, že smrt je trestem za hřích), ovšem „nic jí nebrání v tom, aby získala představu děsivého, vždyť i zvířata mohou rozumět výrazům mimiky a pohybu v hlasu mluvčího, aniž by rozuměla světu.“<sup>11</sup> Děsivost důsledku porušení zákazu maximalizuje úzkost, to znamená odpudivou

---

<sup>6</sup> PATTISON, George. *The philosophy of Kierkegaard*. Chesham: Acumen, 2005, str. 51

<sup>7</sup> viz Kierkegaard, CA, str. 44

<sup>8</sup> tamtéž

<sup>9</sup> tamtéž

<sup>10</sup> Pattison, *The philosophy of Kierkegaard*, str. 53

<sup>11</sup> Kierkegaard, CA, str. 45

přitažlivost a přitažlivou odpudivost. Děsivost je jedním ze zdrojů úzkosti i mimo tuto situaci, jak píše Kierkegaard: „Při pozorování dětí lze tuto úzkost nalézt naznačenou...jako hledání dobrodružného, monstrózního, enigmatického.“<sup>12</sup> Tato úzkost ve smyslu touhy být vystrašen a přitažlivosti abnormálního je všeobecným jevem – příkladů lze nalézt celou řadu, od postávání na okraji strmého srázu až po sledování hororových filmů. Enormní intenzitu tato úzkost podle *Pojmu úzkosti* získává právě ve chvíli, kdy je spojena s možností „moci“, kde se vzájemně posiluje úzkost z možnosti ducha, úzkost z možnosti schopnosti porušení zákazu a úzkost z děsivosti důsledku. Zde se však pojednání zastavuje. Kierkegaardovým cílem je podat psychologický popis stavu, který předchází hříchu – samotný hřích je ovšem aktem svobody, který jako takový nelze vysvětlit. Lze o něm říci pouze to, že ho způsobuje úzkost natolik silná, že akt hříchu není člověkem pocíťován jako svobodný akt: úzkost je pocíťována jako cizí síla, která se ho zmocnila. Kierkegaard ale nepřipouští možnost, že hřích by mohl vzniknout jinak, než svobodně – pokud by byl nutností, byla by zrušena možnost etiky a tím by existence ztratila veškerou hodnotu (proč tomu tak je, vyjde najevo později při pojednání etického existenciálního stadia.) Skutečnost hříchu přináší tyto následky: do světa vstupuje hřích a je kladena sexualita.<sup>13</sup> Vstup hříchu do světa znamená vznik nové kvality, protože místo stavu nevinnosti se teď člověk nachází ve stavu hříchu – plný význam této skutečnosti vyjde postupně najevo v příštích kapitolách, zde postačí říci, že hřích konstituuje nekonečný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a Bohem<sup>14</sup> a (v termínech *Nemoci k smrti*) způsobuje odtržení Já od síly, která jí zakládá (tedy Boha). Sexualita je kladena jako samostatný princip v důsledku toho, že skrze hřích se duch stává aktualitou: protože duch je syntézou těla a duše, musí ve chvíli, kdy je kladen, rozdělujícím způsobem proniknout oba konstituenty této syntézy a nejkrajnějším bodem tělesnosti je právě sexualita; v *Pojmu úzkosti* je to vyjádřeno také takto: „Ve chvíli kdy se [člověk] stává člověkem, stává se jím tím, že je zároveň zvířetem.“<sup>15</sup>

V tuto chvíli je důležité říci, že dosavadní výklad je pro Kierkegaardův možný pouze z pozice toho, kdo je obeznámen s obsahem křesťanských zjevených pravd. Hřích, či přesněji pravda o člověku u jakožto hříšníkovi, je totiž zjevenou pravdou. Mimo křesťanství - a také v rámci křesťanství jako instituce, nakolik se v něm nežije a nemyslí v křesťanských určeních, což

---

<sup>12</sup> Kierkegaard, CA, 42

<sup>13</sup> Kierkegaard, CA, 48

<sup>14</sup> viz Kierkegaard, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992 (Dále jen CUP), část.2, sekce II, kapitola III, oddělení 2, oddíl A, §3

<sup>15</sup> Kierkegaard, CA, 49

pokládá Kierkegaard za velmi běžné – se výklad existence pohybuje pouze v kvantitativních určeních, což znamená, že mimo křesťanství neexistuje vědomí absolutního kvalitativního rozdílu mezi Bohem a člověkem, jehož důvodem je právě hřích. Proto skutečnost, že každá existence člověka jakožto ducha je zároveň existencí v hříchu, může velmi dobře zůstat – a také většinou zůstává – existujícímu jednotlivci skryta. Víme-li nyní o hříchu jako zásadním existenciálním problému, můžeme postoupit k výkladu určení existenciálních stadií a spolu s tím existenciálních možností v rámci těchto stadií samých. Možnost překonání hříchu se objeví až v posledním existenciálním stadiu, zatímco všechna ostatní stadia podle Kierkegaarda nemají možnost dospět k autentické existenci kromě jiného už proto, že řešení tohoto problému neposkytují.

### 3 Estetické existenciální stadium

#### 3.1 Přehled variant estetického života

To, že se Já ukazuje jako úkol lidské existence, neznamená, že člověk musí tento úkol přijmout. Estetický způsob existence lze charakterizovat právě neschopností, či spíše nevůlí existovat jako Já. Fiktivní autor druhé části Kierkegaardova díla *Bud'anebo*, soudce Wilhelm, charakterizuje estetický způsob existování jako bytí tím, čím člověk bezprostředně je, oproti etickému způsobu, skrze nějž se člověk stává tím, čím se stává. Protože estetická existence nepřijímá úkol stát se svým Já, zachovává život - ač právě toto není, kvůli naléhání ducha, možné dokonale provést, jak se ukáže později - pod určeními slasti a strasti; V *Nemoci k smrti* nalézáme následující popis takto žijícího člověka: „...je kompletně ovládnán smyslovým a smyslově fyzickým...žije ve smyslových kategoriích příjemného a nepříjemného, opouští ducha, pravdu, etc., protože je příliš smyslový, než aby měl odvahu riskovat a vydržet bytí duchem“.<sup>16</sup> Soudce Wilhelm pak podává užitečný přehled stupňů estetického života<sup>17</sup>, které všechny sdílí ten společný rys, že duch není určen jako duch ale jako bezprostředno, (což je samozřejmě kontradikce, jejíž rozřešení bude možné jedině na vyšší existenciální rovině, kde duch přijme určení ducha – určení Já), určení bezprostřednosti je ale na různých stupních aktualizováno různým způsobem. Wilhelmův přehled dělí estetický způsob existence na jednoduchý a fragmentovaný. Oba tyto způsoby sdílejí společný imperativ: je třeba si život užít a zároveň je jim společné, že podmínka k jejich naplnění není v moci jednotlivého člověka. Prve uvedený způsob se nazývá “jednoduchý“, protože je mu vlastní jednota, daná předmětem, který má přinést životní naplnění. Tento způsob estetické existence zahrnuje následující formy. V první

---

<sup>16</sup> Kierkegaard, SUD, str. 43

<sup>17</sup> viz Kierkegaard, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Either/Or Part II*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1988 (Dále jen E/O II), str. 181-188

z nich je člověk určen pouze fyzicky. V této formě jsou pak identifikovány dvě možná pojetí – v prvním z nich je nejvyšším dobrem zdraví, ve druhém krása. V této formě leží podmínka, která má zajistit dosažení štěstí, v jednotlivci, ovšem takovým způsobem, že si ji nemůže dát sám. Druhá forma klade nutnou podmínku mimo jednotlivce – cílem takto nahlíženého života může být bohatství, pocty, urozenost, apod. Třetí forma určuje Já mentálně-spirituálně jako nadání – zde opět leží podmínka v člověku, ale její původ mimo něj – své nadání si nikdo nemůže dát. Může se jednat o nejrůznější nadání: Wilhelm uvádí příklady nadání pro obchod, matematiku, umění, filosofii. Rozvíjení talentu je zde chápáno jako naplnění života. Fragmentovaný estetický způsob od jednoduchého odlišuje specifické chápání základního imperativu užít si život, který je zde jemně pozměněn na: Žij pro svou touhu. Protože touha, jakožto vyvolávaná celou řadou objektů, je podstatně mnohost, rozpadá se tento život do neomezené multiplicity dané předměty, ke kterým střídavě obrací svou pozornost. Ať je tento způsob života jakkoli intelektuálně či umělecky rozvinutý, vždy spadá do kategorie bezprostřednosti, protože Já je v požitku z uspokojení touhy bezprostředně přítomno.

Nad jednoduchým a fragmentovaným způsobem estetického života poté ční jeho poslední varianta, umožněná až rozpoznáním prázdnoty předchozích způsobů a ironickým odstupem od nich.

V následujících bodech se podíváme na jednotlivé varianty estetického života blíže.

### **3.2 Jednoduchý způsob estetické existence**

Pro tento způsob je charakteristické, že člověk vidí jako podmínku zásadní k naplnění jeho života něco, čehož zajištění leží mimo dosah možností jeho jednání. Existování se tak pohybuje v kategoriích štěstí a neštěstí, které přichází zvenčí, úspěšnost existence je závislá na vnějších podmínkách.<sup>18</sup> Užitečné osvětlení bezduchosti této formy života lze provést úvahou o charakteru Dona Giovanniho, jak ji prezentuje tajemný estetik, fiktivní autor prvního dílu *Bud' – anebo*, ve svém eseji o stejnojmenné Mozartově opeře, pokud ji spojíme s Kierkegaardovým pojetím času prezentovaném v *Pojmu úzkosti*.

Don Giovanni ztělesňuje ideu smyslovosti, jako postava tedy reaguje pouze na smyslové podněty vyvolávající tužby, které okamžitě uspokojuje, aniž by od těchto prožitků a této činnosti stál v sebemenším intelektuálním či morálním reflexivním odstupu. Jeho podstatou

---

<sup>18</sup> viz např. Kierkegaard, CUP, str. 433-4

je čistá smyslovost, je ve smyslovém prožitku zcela přítomen, nikdy se u něj nerozevírá prostor mezi prožitkem a reflexí na tento prožitek. Proto je také podle estetika postava Dona Giovanniho nevyjádřitelná v jazyce a musí být předvedena hudebně – čistá smyslovost odpovídá tělesné straně syntézy, kterou je člověk (viz kapitola 1.) Z toho je zřejmé, že Don Giovanni je mýtickou figurou, nikoli reálnou existenciální možností, ztělesňuje ovšem princip, jehož kategorie (tělesně příjemné/nepříjemné) v jednoduchém estetickém způsobu života určují existenci.

Život v čase, který žije pouze z času, tzn. který není změněn dotykem s věčností, si Kierkegaard představuje<sup>19</sup> jako věčné uplývání, ve kterém nelze nalézt žádný pevný bod. Čas je pro něj nekonečnou následností časových bodů<sup>20</sup>, které ale nejsou nikdy přítomné, protože vždy, když se pokusíme nějaký zachytit, už uplynul do minulosti a je tu místo něj další, který ovšem opět nelze zachytit atd. ad infinitum. Pojmy přítomnosti, minulosti a budoucnosti jsou umožněny až reprezentací času jako prostoru. Pokud je ale čas jen nekonečným uplýváním nezachytitelných časových bodů, je tato reprezentace pouze bezobsažnou prázdnotou. Únik z bezobsažnosti věčného uplývání se děje v události dotyku času a věčností, kterou Kierkegaard nazývá okamžik. Pro pochopení této kategorie je nejprve třeba uvést Kierkegaardovu charakterizaci věčnosti. Věčnost je přítomnost, chápaná ve smyslu zrušení uplývání. Ve věčnosti není minulost ani budoucnost, protože oproti bezobsažnosti času je věčnost dokonale obsahuplná – protože věčnosti nemůže nikdy žádný obsah chybět, není v ní možná žádná změna, a tedy ji nelze dělit na minulost, přítomnost a budoucnost, stejně jako to nelze v pravém slova smyslu provést v čase nedotknutém věčností, který je naprosto zbaven obsahu. Smysl pojmu okamžiku osvětluje v textu *Pojmu úzkosti* následující obraz ze severské báje o Frithiofovi a Ingeborg: „...když se Ingeborg dívá přes moře za Frithiofem, je to obraz toho, co je vyjádřeno v obrazném slovu [okamžik]. Mžik je tedy označením času, ale – všimněte si dobře – času v osudovém konfliktu, kdy je dotknut věčností.“<sup>21</sup> Vhodnost volby tohoto příkladu vychází najevo z kontextu této scény. Ingeborg se dívá přes moře za Frithiofem, protože ten je svou rodinou poslán na Orkneje, aby tak bylo zabráněno jeho sňatku s Ingeborg, s kterou jsou do sebe zamilováni, jejich rodiny si ovšem sňatek nepřejí. Ingeborg zároveň ví o plánu na její sňatek s jiným mužem, který má proběhnout v době, kdy je Frithiof pryč. V mžiku jejího oka, směřujícího k plující

---

<sup>19</sup> viz Kierkegaard, CA, str. 81-93

<sup>20</sup> Vhodnější by pravděpodobně bylo říci okamžiků, tento pojem je ovšem u Kierkegaarda rezervován pro událost dotyku času a věčnosti.

<sup>21</sup> Kierkegaard, CA, str. 87

lodi, je tedy koncentrován osud jejího života, je v něm přítomna plnost významu, která navždy určí její osud. Okamžik je tedy bod, ve kterém se děje zásadní změna, strukturující celek života. Text dále říká, že okamžik je přítomen ve chvíli, kdy je kladen duch, a také že okamžik je první snaha věčnosti přivést čas k plnosti významu. Okamžik je tedy událostí, v níž do času jakožto bezobsažného uplývání zasahuje věčný obsah, který mění čas v tom smyslu, že je v něm nyní přítomno více obsahu než dříve, a proto lze odlišit minulost a budoucnost – minulost se stává částí celku, ve kterém budoucnost značí více než minulost, s možností konce – naplnění času v plnosti významu. Jakým způsobem dotyk věčnosti s časem probíhá, bude probráno v příští kapitole, zabývající se etickým existenciálním stadiem. V naší souvislosti je důležité, že v zde probírané fázi existence vládne první pojetí času jako věčného uplývání. Pro existenci, která se řídí principem smyslovosti, je nemožné naplnit čas významem, čas se pro ni vždy skládá pouze z věčně uplývajícími momentů smyslových prožitků. O každém člověku žijícím tímto způsobem lze říci to, co říká Kierkegaardův estetik o Donu Giovannim: „Vůbec nemá tento druh kontinuity, ale spěchá dále ve věčném mizení, stejně jako hudba, která končí, jakmile se zastaví zvuk...“<sup>22</sup> Protože veškerý význam spočívá ve smyslových určeních, která ovšem uplývají společně s časem, uplývá neustále do minulosti zapomnění všechna významnost života. Tento popis odpovídá i druhé a třetí formě jednoduchého estetického života, rozdíl spočívá pouze v tom, že čistě smyslová určení jsou nahrazena výše uvedenými společenskými či intelektuálními určeními, bohatství, moci, nadání atd.

### **3.3 Fragmentovaný způsob estetické existence**

Fragmentovaný způsob estetického života, charakterizovaný imperativem „žij pro svou touhu“, osvětluje soudce Wilhelm na příkladu postavy císaře Nera.<sup>23</sup> Nero je k tomuto účelu obzvláště vhodnou postavou, protože díky svému nanejvýš privilegovanému postavení má možnost zcela naplnit uvedený imperativ a ukázat tak pravdu tohoto způsobu života tím, že ho dokonale převede do skutečnosti.<sup>24</sup> Fragmentovanost života pro touhu, způsobená multiplicitou jejích objektů, způsobuje to, že se život stává více reflexivním, protože nezůstává v bezprostřednosti jediné kategorie, která má přinést naplnění, ale pohybuje se od jednoho předmětu k druhému. Wilhelm si při vykreslování Nerova portrétu císaře představuje v letech, kdy už je jeho mládí pryč a kdy už je seznámen s každou

---

<sup>22</sup> Kierkegaard, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Either/Or Part I*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988 (Dále jen E/O I), str. 102

<sup>23</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 184-190

<sup>24</sup> Samozřejmě zde hovoříme o Nerovi spíše jako o ideálním typu než jako o historické postavě.

představitelnou slastí, takže přehlídí multiplicitu svých tužeb a tuší jejich prázdnotu, protože opakovaná slast již nepřináší původní uspokojení, které je s každým dalším opakováním méně a méně strhující do bezprostřednosti požitku, protože už je známé a očekávatelné. Stejný problém vyjadřuje v řadě aforismů v *Bud'anebo* fiktivní estetický autor tohoto spisu, jemuž Wilhelm adresuje svá pojednání. (Jeho reakce je však jiná, jak o něm říká Wilhelm: „Se svou obvyklou zbrklostí jsi jednou řekl, že Nera lze těžko vinit za to, že vypálil Řím, aby získal představu o požáru Tróje, ale že by mohl člověk pochybovat o tom, zda měl dostatečné umělecké kvality, aby chápal jak si to užít.“<sup>25</sup>) Pro ilustraci problému lze uvést např. následující aforismus (estetický autor prvního dílu *Bud'anebo* sice žije na vyšší úrovni estetického života, problém nudy vyvolávané opakováním požitků je ale jemu i Nerovi společný, i když se liší jejich reakce, a proto zde můžeme i při popisu Nera citovat z aforismů, které přímo o něm nehovoří): „Nechce se mi dělat nic. Necítím se na ježdění na koni – pohyb je moc silný; necítím se na chození – to je moc únavné; necítím se na to si lehnout, protože pak bych buď musel zůstat ležet a na to se necítím, nebo bych musel zase vstát a na to se taky necítím. *Summa Summarum*, necítím se na to dělat nic.“<sup>26</sup> Tato znuděnost, která je náhledem do prázdnoty slasti, je příležitostí k prolomení bezprostřednosti nástupem ducha. Jenže, jak říká Wilhelm o Nerovi: „Jestli se to má stát, přijde okamžik kdy vznešenost jeho trůnu, jeho moc a síla vyblednou, a k tomu nemá odvalu“.<sup>27</sup> V okamžiku, o kterém Wilhelm mluví, by se objevil etický nárok jako smysl života nahrazující slast, což znamená, že veškerá Nerova estetická určení moci, bohatství apod. by musela být tomuto etickému nároku podřazena, to znamená, že by se stala v porovnání s určeními etickými nepodstatnými. Nero nemá odvalu tento krok provést, nemá odvalu přijít o svou nadřazenost podřízením se etickému nároku, který je pro všechny lidi shodný. Jeho reakce je tedy následující: „Teď se vrhá po slasti; všechna důmyslnost světa pro něj musí vynalézat nové slasti, protože jedině v momentu slasti nachází odpočinek, a když ten skončí, zívá v netečnosti. Duch se neustále chce prosadit, ale nemůže se prosadit; je neustále podváděn, a on [Nero] mu chce nabídnout ukojení slastí.“<sup>28</sup> Dynamika ducha po Nerovi vyžaduje, aby „vědomě vlastnil sám sebe“.<sup>29</sup> Toho ale Nero není schopen, protože vědomě vlastnit sám sebe by znamenalo morálně zhodnotit své vlastní dosavadní jednání a – ve Wilhelmových termínech – skrze lítost se dostat zpět do

---

<sup>25</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 184

<sup>26</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 20

<sup>27</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 186

<sup>28</sup> tamtéž

<sup>29</sup> tamtéž

lidského pokolení, což znamená: učinit svůj život transparentním v etických, všeobecných určeních, což by ovšem znamenalo označit svůj předcházející život slasti za stojící mimo tato všeobecná etická určení, v lítosti tento předcházející život odmítnout a začít znovu. Tento bolestivý proces Nero odmítá podstoupit, což má za následek, že se v něm „duch hromadí jako temný mrak, jehož hněv se vznáší nad jeho duší a stává se úzkostí, která nemizí ani v okamžiku požitku.“<sup>30</sup> Tato poznámka nás opět přivádí k pozdějšímu dílu *Pojem úzkosti*. Wilhelmův popis Nera lze totiž osvětlit výkladem podkapitoly z *Pojmu úzkosti* nazvané *Úzkost ohledně dobra (démonično)*. *Pojem úzkosti* začíná pojednáním psychologických předpokladů hříchu (viz kapitola 1.) a pokračuje popisem jednotlivých formací Já, které mohou následovat. První z nich je úzkost ohledně zla, kde je Já určeno jako stojící „v dobru“, a proto se její úzkost týká zla, tedy možnosti pokračování hříchu po události hříchu prvního. V případě druhé formace podlehl Já úzkosti ze zla a skrze pokračování v hříchu se ocitá v kategorii „ve zlu“, a jeho úzkost je tedy ohledně dobra, vůči němuž se snaží uzavřít, aby nebylo rozrušováno ve své kontinuitě. Úzkost ohledně dobra se jasně ukazuje ve chvíli, kdy se daný člověk dostává do kontaktu s dobrem, které se ho dotýká zvenčí, přičemž dobro označuje „znovuobnovení svobody“.<sup>31</sup> Znovuobnovení svobody je možné skrze odhalení nenaplnění etického nároku. Pokud si vzpomeneme na určení úzkosti z 1. kapitoly, je jasné, že úzkost ohledně dobra musí mít k dobru vztah antipatické sympatie a sympatické antipatie. Tato úzkost se tak zároveň chce od dobra naprosto odříznout a zároveň se mu chce odhalit a tím k němu získat přístup. Odhalení se rovná proniknutí daného obsahu uzavřenosti, který člověk nechce odhalit, svobodou a jeho přijetím ve svobodě. Úzkost ohledně dobra se tedy vyznačuje následujícím stavem: člověk v sobě uchovává něco, co se z pohledu dobra (z pohledu etiky) jeví jako hřích. Člověk pak neustále kolísá mezi dvěma možnostmi: neuznat hřích jako hřích, ponechat problém uzavřený ve své niternosti a pokusit se najít interpretaci, která danou skutečnost neuvidí jako hřích; nebo svobodně uznat hřích jako svůj vlastní hřích a tím se stát eticky transparentním, po čemž musí následovat lítost. Tento popis odpovídá pokračování Wilhelmova popisu Nera. Ten trpí úzkostí, protože je „vnitřně nesvobodný“, což je způsobeno tím, že cítí vnitřní tlak k činu, kterého není schopen a není si ochoten jeho nutnost připustit. Wilhelm označuje tento Nerův stav jako těžkomyslnost, kterou definuje jako hysterii ducha. Její možnost se objevuje „když je bezprostřednost takřikající zralá a když duch vyžaduje vyšší formu, když chce uchopit sebe samého jako ducha. Jako

---

<sup>30</sup> tamtéž

<sup>31</sup> Kierkegaard, CA, 119

bezprostřední duch je osoba spjata se vším pozemským životem a nyní se chce duch takříkajíc usebrat z tohoto rozptýlení a proměnit sebe samého; Já se chce stát sebevědomým ve své věčné platnosti. Pokud se to nestane, pokud je pohyb zastaven, potlačen, pak se dostavuje těžkomyslnost“.<sup>32</sup> Důležité je, že Nero se nemůže zbavit těžkomyslnosti, ačkoli má kontrolu nad veškerými vnějšími podmínkami. To ukazuje zásadní problém estetické existence, která klade podmínku pro naplněný život do vnějšku – těžkomyslnost ukazuje, že podmínka musí spočívat, řečeno Kierkegaardovým termínem, v niternosti. Pokračování života touhy v těžkomyslnosti pak způsobuje nutnost intenzifikace požitků na co největší možnou míru, aby tak byl přehlušen pocit hysterie ducha.

V rámci estetické existenciální sféry nám ještě zbývá pojednat nejvíce reflexivní formu estetické existence, umožněnou až ironickým odstupem od estetické existence a tedy ocitající se zároveň v hraniční oblasti mezi estetikou a etikou. Jak se ukáže, problém zde spočívá v tom, že se jedná o ironii negativní, těžící z tragického pohledu na estetickou existenci, který neumožňuje její opuštění.

Tomuto způsobu estetické existence je v Kierkegaardově díle věnován největší prostor, celý první díl *Bud' – anebo* je totiž prezentován jako sbírka spisů nejmenovaného estetika, který tento způsob ztělesňuje.

Estetik objevil stejný problém jako Nero – opakované uspokojování různých tužeb působí nudu, protože opakující se slasti ztrácí svou sílu a začíná se tak projevovat hysterie ducha. Estetik na tuto skutečnost reflektuje v eseji nazvané *Střídavé hospodářství – pokus v teorii společenské prozíravosti*: „Člověk je unavený životem na venkově a přestěhuje se do města; člověk je unavený svou rodnou zemí a odjede do zahraničí; člověk je unaven Evropou a odjede do Ameriky atd.; člověk se oddává fantastické naději na nekonečnou cestu od hvězdy k hvězdě. Nebo je zde jiný směr, ale stále extenzivní. Člověk je unaven jezením z porcelánu a jí na stříbře...člověk spálí půl Říma, aby si představil požár Tróje.“<sup>33</sup> Estetik ale také není schopen odhalit tuto neklidnost, která se projevuje neustálým puzením k novým rozptýlením, jako těžkomyslnost, jako hysterii ducha, jako snahu ducha o usebrání se z mnohosti vnějších podnětů poskytujících slast a rozptýlení, místo toho vynalézá nové způsoby, jak problém pocitů nudy a prázdnoty vyřešit na estetické rovině. Jeho řešení zahrnuje tři hlavní principy, vzájemně se spojující v jeho způsobu života. Prvním z nich je

---

<sup>32</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 188-189

<sup>33</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 291-292

setrvávání v možnosti, druhým ironie a posledním – nejdůležitějším, protože jeho přítomnost je nutná i ve zbývajících dvou – je hledání kategorie zajímavého, která je těžena především ze vztahu k sobě samému; tento přístup umožňuje rozptýlení na základě i té nejmenší vnější příležitosti, takže zabraňuje opakování a tím oslabení požitků.

V jednom ze svých aforismů estetik píše: „Kdybych si měl něco přát, nepřál bych si bohatství nebo moc ale vášň možnosti, věčně mladé, věčně planoucí oko, které vidí možnost všude. Slast zklame, možnost nikoli.“<sup>34</sup> Zde se rýsuje první princip k estetikovu řešení uvedených problémů estetického života. Uspokojování tužeb vede k nudě, objekt touhy nepřináší uspokojení, které touha anticipovala, nebo přesněji přináší uspokojení pouze chvilkové, které je oslabováno opakováním. Z toho estetik vyvozuje nutnost co nejdéle udržovat sebe samého ve stavu možnosti, v anticipaci naplnění slasti která přináší povznášející pocit touhy, a nedospět ke zklamání, které nevyhnutelně přináší její naplnění, jež po odeznění požitku zanechává člověka s nudnou prázdnotou – příklad praktického rozvinutí tohoto principu poskytuje především poslední spis prvního dílu *Bud'anebo*, nazvaný *Svědčův deník*, kterým se ještě budeme zabývat. Druhým principem k odvrácení nudné prázdnoty je ironie. I tento princip nalézá vyjádření ve sbírce aforismů: „Stalo se mi něco báječného. Byl jsem přenesen do sedmého nebe. Tam seděli shromáždění všichni bozi. Jako zvláštní povolení mi byla dopřána laskavost mít přání. „Co si přeješ,“ zeptal se Merkur. „Přeješ si mládí, nebo krásu, nebo moc, nebo dlouhý život, nebo nejkrásnější dívku, nebo jakoukoli jinou skvělou věc, kterou máme v truhle pokladů?“ ... Chvilí jsem byl zmaten; pak jsem oslovil bohy, říkáje: Moji vážení současníci, volím si jednu věc – abych měl vždy smích na své straně.“<sup>35</sup> Tímto přístupem se estetik už ocitá na cestě z estetické existenciální sféry. Nahlíží totiž dočasnost estetických úspěchů ve všech uvedených formách, a tedy – v souladu s výše uvedeným Kierkegaardovým pojetím smyslu času v estetické existenci – jejich neschopnost poskytnout životu významnost, která by nebyla potřena neustálým uplýváním do minulosti. Tento náhled estetik vyjadřuje následujícím aforismem: „Zdá se mi, že nejsměšnější ze všech směšných věcí je být zaměstnán ve světě, být člověk svižný při jídle a rázný ve své práci. Proto když vidím, jak na nos jednoho z těchto mužů obchodu v rozhodující chvíli sedne moucha, nebo když je postříkán projíždějícím vozem, který ho míjí v ještě větším spěchu...nebo když spadne taška ze střechy a zabije ho, smějí se z hloubi srdce...Čeho nakonec tito chvátači dosáhnou?

---

<sup>34</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 41

<sup>35</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 42-43

Nejsou stejní jako ženy, které, zmateny, protože dům hořel, zachránily ohnivé jazyky? Co více nakonec tito zachrání z velkého požáru života?<sup>36</sup> Výhled na konec všeho, co můžeme nazvat konečné projekty, jako jsou obchodní podniky apod., pro estetika poukazuje na nesmyslnost všech takových činností. Na každého může kdykoli spadnou taška ze střechy, a k čemu potom budou všechny obchodní podniky? Etické řešení (viz kapitola 3.) bude spočívat v rozpoznání svého vlastního Já jako věčného na základě nekonečného nároku, který je na něj kladen – toto rozpoznání pak poskytuje smysl jednání v zájmu o osud tohoto Já. Protože ale estetik nevykoná existenciální pohyb potřebný k tomuto poznání, které je podstatou přechodu k etickému stadiu existence, zůstává jeho ironie (na rozdíl od ironie, kterou vůči estetické existenci zaujímá soudce Wilhelm) čistě negativní a tedy tragická.

Ironie je podstatná proto, že – jak píše ve svém eseji *Neither either nor or: The perils of reflexive irony* Andrew Cross – odděluje toho, kdo jí praktikuje, od jeho dosavadního Já a od jeho dosavadního života, vytrhává ho z bezprostřednosti, ve které dosud žil a činí ho od ní odlišným.<sup>37</sup> Je tedy zjevné, že ironie pro Kierkegaarda označuje specifický životní postoj. Bezprostřednost pak značí takový způsob vztahu, který není zprostředkován kritickou reflexí.<sup>38</sup> Všechny dosavadní způsoby estetického života přejímaly své cíle právě v této nekritické bezprostřednosti. Ironie značí odpoutání skrze reflexi. Problém negativity ironie pak Kierkegaard osvětluje ve svém spisu *O pojmu ironie, se stálým zřetelem k Sókratovi*: „Pro ironický subjekt ztratila daná realita zcela svou hodnotu; stala se pro něj nedokonalou formou, která je všude překážkou. Na druhou stranu ovšem nevlastní novou. Ví pouze to, že přítomnost neodpovídá ideji.“<sup>39</sup> Ironie je u estetika výsledkem kontradikce mezi nárokem na smysluplný život a nenaplněností životní skutečnosti. Proto je pro něj tato kontradikce tragická; pro člověka žijícího eticky se kontradikce estetického života stává komickou, protože z jeho úhlu pohledu vzniká kontradikce v rozporu mezi naplněným způsobem života, který vede on, a mezi estetickým způsobem života. Etik může být ironický konstruktivně, protože jeho ironie poukazuje na nedostatečnost estetického života vzhledem k ideálu, který zná; estetik může být ironický pouze destruktivně, protože poukazuje na nedostatečnost přítomného, aniž by přitom měl před očima ideál. Jeho ironie tedy poskytuje pouze rozptýlení tím, že produkuje pobavení nad nesmyslným počínáním lidí kolem (viz

---

<sup>36</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 25

<sup>37</sup> viz CROSS, Andrew. *Neither either nor or: Perils of Reflexive Irony*, in HANNAY, Alastair a Gordon D. MARINO. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: University Press, 1998, str. 137

<sup>38</sup> tamtéž, 136

<sup>39</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The concept of irony: With continual reference to Socrates*. 2nd ed. New Jersey: University Press, 1992, str. 261

uvedené aforismy.) Ironie – jakožto životní postoj – tedy problém nenaplněnosti prohlubuje, protože ho činí více zjevným; a zároveň navrhuje jeho estetické řešení v rozptýlení ironické zábavy.

U obou principů je zřejmé naplnění imperativu tohoto životního způsobu formulovaného v druhém dílu *Bud' – anebo*, „užij si sám sebe.“ Oba principy přesouvají oblast, ze které jsou požitky získávány, zvnějšku do nitra. V prvním případě je zdrojem požitku vědomé prožívání vlastní touhy, ve druhém případě je požitkem ironický smích, vysmívající se všem, kdo vidí v naplnění svých tužeb smysl svého života. Třetí princip, tedy hledání kategorie zajímavého, je zformulován v již zmiňovaném esteticko-eseji *Střídavé hospodářství*. Tento princip stanovuje následující pravidlo: protože zisk požitků je vždy následován nudou, je třeba nepostupovat v jejich získávání extenzivně – postup předvedený ve výše citovaném úryvku z tohoto eseje – nýbrž intenzivně, tedy z každé situace je třeba vytěžit maximum zajímavého, a tak využít každou příležitost k rozptýlení, aby bylo zabráněno vpádu nudy.

### 3.3.1 Estetická ironie

Praktické fungování těchto principů estetik rozvádí v jednotlivých spisech, jejichž sbírka tvoří obsah prvního dílu *Bud'-anebo*. Logika estetické ironie je předvedena v eseji *První láska*, který je recenzí na stejnojmennou divadelní hru francouzského dramatika Eugéna Scribea. Hra je komedií popisující námluvy mladé dívky Emmeliny, dcery vdovce Derviera, kterou se otec snaží provdat za Rinvilla, jehož si ale Emmelina nechce vzít, protože tvrdí, že je zamilována do svého bratrance Charlese, s nímž byla společně vychovávána, kterého ovšem viděla naposledy ve svých osmi letech. Komická začíná být situace ve chvíli, kdy se Rinville dozví o tom, že Charles se vrací domů, a protože se dozví o Emmelině náklonnosti k jejímu bratranci, rozhodne se vydávat se za něj. Navrátilší se Charles, který potřebuje od strýce získat peníze, se naopak vydává za Rinvilla. Zápletku hry bylo třeba v krátkosti vysvětlit proto, abychom mohli pochopit, proč pro estetika funguje jako paradigma ironického postoje. Emmeline je přesvědčena o opravdovosti a jedinečnosti své lásky k Charlesovi, ale uvěří Rinvillovi, který se za něj vydává, že je Charles, protože vlastní prsten, který pro Emmeline slouží jako poznávací znamení. Její láska je tedy pouze promítnutím jejích vlastních představ, které se zakládají především na četbě milostných románů, o Charlesovi na osobu, která odpovídá zcela akcidentálnímu kritériu určení identity (prsten): „Ve své představivosti si vykreslila obraz Charlese, který může odpovídat komukoli... Tento portrét, několik obecných formulí, abychom nezapomněli malý verš, jsou

výsledky jejího románového vzdělávání<sup>40</sup>. Emmeline je komická postava, protože všechno její jednání zcela očividně naprosto nedosahuje ideálu opravdové celoživotní lásky, který se domnívá svým jednáním naplňovat. Ztělesňuje tak ironickou povahu života, kterou estetik odhaluje, a proto se pro něj stává vzorovým příkladem. Estetik o ní píše: „Má patos, ale protože jeho obsah je nesmysl, její patos je v podstatě tlachání; má vášeň, ale protože její obsah je fantom, její vášeň je v podstatě bláznovství... chce obětovat všechno pro svou vášeň – to znamená, chce obětovat všechno pro nic.“<sup>41</sup> Příběh její lásky je příběh románové iluze projektované na zcela neodpovídající reálnou situaci, což je podle estetika dokonalejší příklad všeobecně platné pravdy o životě – existence plnohodnotného ideálu je iluze, ze které se člověk buď díky zkušenostem vymaní (potom se ale stane nudným člověkem bez vášně), nebo zůstane komickým bláznem.

Ze stejných důvodů jako Emmelina je komickou postavou Charles, který sám na sebe promítá skutečnosti naprosto neodpovídající představy o sobě samém: „Navzdory vši ubohosti a triviálnosti svého života ví, jak ho vidět v romantické transfiguraci... [Charles] je náležitě komický, protože jeho život je pod obecným, je ubohý a přesto věří, že dosahuje mimořádného“.<sup>42</sup> A nakonec je komickou postavou i Dervière, který vidí v Charlesovi Rinvilla, protože na něj projektuje své představy ohledně toho, jaký by měl Rinville být. Zásadním poznatkem je, že se všechny postavy snaží dosáhnout ideálu – Emmeline zachování první, opravdové lásky k Charlesovi, Charles ideál vychytralého světáka, Dervière se snaží nalézt ideálního ženicha pro svou dceru – ovšem tento ideál existuje pouze v jejich představách, které se prokáží jako směšné, jakmile jsou vystaveny konfrontaci se skutečným stavem věcí. Autor hry je pak postavou ironika, který je schopen vystoupit z bezprostřednosti běžných tužeb a ukázat jejich iluzornost, způsobenou nemožností souhlasu těchto tužeb s vnějším světem a jejich naplnění v něm. Smích má způsobit ironikovo smíření s tímto stavem věcí. Protože ale ironik nemá po ruce řešení komicky působícího rozporu, jedná se nakonec o smích zoufalství.

### 3.3.2 Intenzivní strategie získávání zajímavého

Princip hledání zajímavého rozpracovává estetik v explicitně vyjádřené snaze zbavit se nudy v již zmiňovaném eseji *Střídavé hospodářství*. V tomto textu postuluje všeobjímající nudu jako axiom, ze kterého úvaha vychází. Nudu označuje jako „démonický

---

<sup>40</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 260

<sup>41</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 253

<sup>42</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 251

panteizmus“.<sup>43</sup> Panteizmus je třeba chápat v jeho původním významu jako označení plnosti – všechno je naplněno boží přítomností – avšak démonický panteizmus zaměňuje plnost za nicotu, nebo lépe řečeno činí svět plným nicoty: „Nuda spočívá v nic, kterým je protkána existence; její závrať je nekonečná, jako ta která vzniká z pohledu do bezedné propasti.“<sup>44</sup> Jak říká Karsten Harries ve svém komentáři k *Bud'-anebo*, „...zatímco jeden [panteista] vidí všechny věci jako zjevení Boha, druhý [znuděný] je vidí jako zjevení prázdnoty.“<sup>45</sup> Právě proto, že je nuda všeobjímající nicotou, je zdrojem veškerého jednání – nicota je prožívána jako negativita, tedy jako chybění či nedostatek, jehož prožitek odpuzuje, a proto je zdrojem pohybu. Pohyb úniku od nudy míří od nudného k zajímavému, tedy od očekávaného, opakovaného a předvídatelného k nečekanému, ještě neprožitému. Dochází zde, jak říká Karsten Harries,<sup>46</sup> k nahrazení opozice mezi dobrým a zlým – tedy etické vodítko, podle kterého se rozlišuje žádoucí a nežádoucí jednání – opozicí nudného a zajímavého. Nuda tak nevyvolává nemorálnost, ale amorálnost, tedy nikoli porušování etických nároků, ale jejich vyřazení z životního horizontu.

Zásadní otázkou v tuto chvíli je, jakým způsobem se co nejlépe vyhnout nudě nalezením způsobu, jak z okolního světa vytěžit co nejvíce zajímavého. Estetik identifikuje dva základní přístupy. První, extenzivní, se zakládá na neustálých změnách vnějšího prostředí. Taková vnější změna sice jistě přináší něco nového, její problém je ale v tom, že poskytuje jen omezené množství dosažitelných změn.

Alternativní přístup, ke kterému se estetik v eseji přiklání, je intenzivní. Nespočívá ani tak ve změně vnějších podmínek (i když i ta je do jisté míry nutná), jako ve způsobu jejich „obhospodařování“, tedy v tom, jak se k nim přistupuje. Pro úspěšné vykonávání intenzivního přístupu je nutné osvojit si tři základní principy: princip sebeomezení, princip arbitrárnosti, který je pak vázán na poslední princip lhostejnosti. Princip sebeomezení zabraňuje příliš rychlému spotřebování příliš velkého množství podnětů tím, že omezuje soubor podnětů, kterými se člověk zabavuje, a tím nutí k vytváření zajímavých situací i tam, kde by původně nebyly nalezeny, protože by došlo k přesunu k novému podnětu. Kategorie zajímavého je z reality těžena prohlubováním na místě, nikoli expanzí do šíře. Estetik k tomu říká: „Čím více se osoba omezí, tím nápaditější se stává. Osamocený doživotní

---

<sup>43</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 290

<sup>44</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 291

<sup>45</sup> HARRIES, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin: De Gruyter, 2010, str. 93

<sup>46</sup> tamtéž, 89

vězeň je extrémně nápaditý; pro něj může být pavouk zdrojem skvělé zábavy.<sup>47</sup> Ovšem realita se může stát zdrojem zajímavých jevů jedině tehdy, když je ve vědomí přítomna specifickým způsobem. U žádného prožitku totiž nesmí být přítomna jakákoli jiná kvalita ve větší míře než právě zajímavost. Pokud by např. v prožitku přátelství převládla kvalita náklonnosti, v mileneckém vztahu kvalita lásky, v prožitku jakékoli životní nepřijemnosti kvalita smutku či bolesti nebo v prožitku jakékoli životní příjemnosti kvalita radosti či spokojenosti, vystavuje se člověk nebezpečí ztráty svobody. (Svobodu je zde třeba chápat ve specifickém, totiž negativním smyslu. Jedná se o svobodu ironie, tedy o svobodu odstupu od bezprostřednosti předchozích fází, která vede ke zklamání.) Mezilidské vztahy kladou nároky trvalosti a věrnosti. Radost a bolest udělují prožitkům významnost vybočující z každodennosti, jsou zdrojem lítosti a touhy po opakování, čímž drží člověka v jejich zajetí. Všechny tyto jevy vedou k opakování stejného a tedy k nudě. V zájmu úspěšného zaplašení prázdnoty nudy je třeba podříditi všechny prožitky kategorii zajímavého. To neznamená, že kvality prožitků, emoce atd. jsou zcela potlačeny. Jde o to, že nejsou prožívány jako hlavní smysl dané události. Je třeba zaujmout od situace odstup, který umožní pozorovat jak událost, tak svou vlastní reakci na ni, své vlastní jednání a v obojím vidět zajímavost. Pozitivní city a emoce jsou zdrojem dvojího potěšení – potěšení bezprostředního a reflexivního, nežádoucnost negativních je potlačena, protože jsou redukovány na zdroj zajímavého. Prožívání všech situací je tak podřízeno účelu pozorování. Tímto způsobem, skrze princip lhostejnosti, je možné zbavit všechno prožívání nároků, které by na člověka jinak mohly klást. (A co víc, umožňuje estetikovi vidět jeho vlastní deprimovanost jako zdroj zajímavého. Eseje v prvním díle *Bud' -anebo* přednesené před fiktivní společností *Sympanekromenoi* – což lze přeložit jako Společenstvím pohřbených životů – využívají právě tuto strategii, neboť jejich tématem je teorie smutku v různých podobách). To je naprosto zásadní, protože pouze v tu chvíli je možno zachovat neustálou zajímavost prožívání, skrze arbitrární nahlížení na realitu. Tak estetik píše: „Oko, kterým člověk vidí skutečnost, se musí neustále měnit.“<sup>48</sup> Pokud jsou všechny prožitky redukovány na kategorii zajímavého, není třeba zachovávat jim věrnost v tom smyslu, že by byla významnost připsána tomu, co prožitky jako významné předkládají. „Libovolnost je celé tajemství.“<sup>49</sup> Pokud je hlavním cílem nalezení zajímavého, je možné v každém prožitku absolutizovat něco akcidentálního. Estetik uvádí praktickou ukázkou tohoto postupu: „Byl

---

<sup>47</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 292

<sup>48</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 300

<sup>49</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 299

jeden muž, jehož tlachání jsem byl nucen poslouchat kvůli okolnostem. Při každé příležitosti měl připravenou malou filosofickou přednášku, která byla extrémně nudná. Na hranici zoufalství jsem najednou objevil, že ten muž se obzvláště potil, když mluvil. Pocení teď zaujalo mou pozornost. Sledoval jsem, jak se krůpěje potu spojovaly na čele, pak se spojovaly v potok, sklouzávaly po nose a skončily v chvějivé kapce, která zůstala zavěšena na špičce nosu. Od té chvíle se vše změnilo; mohl jsem mít dokonce potěšení z pobízení, aby započal své filosofické vyučování, jen abych viděl pot na jeho čele a nose.<sup>50</sup> Neustálá obměna objektů pozornosti umožňuje získávat nestále nové náhledy, tím pádem neustále objevovat něco zajímavého, co tu ještě nebylo. Protože tuto arbitrárnost jako zdroj zabavení se lze aplikovat v jakékoli situaci, je schopna chránit člověka proti nudě po celou délku jeho života.

### 3.3.3 Setrvávání v možnosti

Strategie setrvávání v možnosti, ve spojení s principem hledání kategorie zajímavého, je předvedena v nejdelším spise *Bud'-anebo I*, tedy ve *Svědcově deníku*. Tento spis se od ostatních v tomto díle odlišuje zaprvé tím, že fiktivní autor ostatních spisů se v tomto případě označuje pouze za vydavatele, zatímco autorem má být jeho známý jménem Johannes. Druhá změna spočívá v tom, jak už naznačuje název, že se nejedná o pojednání teoretické, nýbrž o deníkové záznamy reálně prožívaných událostí (samozřejmě v rámci Kierkegaardovy literární fikce.) To umožňuje ukázat důsledky, ke kterým vedou estetický teoretický úvahy, když jsou převedeny do praxe. Johannes totiž ve svém jednání vychází z principů, které rozpracovává estetik v předchozích částech knihy. Fiktivní vydavatel celého *Bud'-anebo* Victor Eremita tak ve své předmluvě může spekulovat, že autorem *Svědcovy deníku* je sám estetik, který se ale skrývá za jiného autora, protože se sám obává, aby se pro něj jeho představy nestaly příliš reálnými.<sup>51</sup>

*Svědčov deník* popisuje Johannovo šestiměsíční svádění dívky jménem Cordelia, jehož hlavním cílem je učinit Johannův život poeticky zajímavým. Jeho život se podle informací, které lze v deníku nalézt, skládá z neustálého opakování několikaměsíčních romancí (i v průběhu vztahu s Cordelií si Johannes otevírá možnosti u dalších dívek, jejichž svádění se bude věnovat, až ukončí současnou „kampaň“<sup>52</sup>), ze kterých mistrně těží největší možné množství a intenzitu nálad a zajímavého. Tyto romance jsou vždy ukončeny, jakmile se mu

---

<sup>50</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 299

<sup>51</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 9

<sup>52</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 345

podatří danou dívku svést. Johannes tak neustále udržuje své vztahy ve stavu možnosti: po celou dobu průběhu jedné romance těží poetické nálady z příslibu naplnění jeho touhy, jakmile ho ovšem dosáhne, vrátí se zpět do stavu toužebného očekávání v nové romanci. Johannovu pozici lze osvětlit případem nejmenovaného mladého muže z Kierkegaardovy knihy *Opakování*. Tento mladík se zamiluje do dívky, jenže poté provede estetický pohyb místo etického. Etická činnost by v tuto chvíli byla rozvinutím a uskutečněním morálního obsahu ideje lásky, formulovaného jako povinnost, v každodenním vztahu k milované osobě (více o tom v kapitole 2). Mladík ovšem upadne do melancholické uzavřenosti, protože jeho cílem se stane zachování prožitku zamilovanosti a jeho uchování ve vzpomínce. Ani ztráta milované osoby nemůže vyvolat žádnou změnu, protože pro něj už jde pouze o vnitřní pohyb v něm samém. Tento vnitřní pohyb lze začít u mnoha různých vnějších předmětů – dívka, do které se zamiloval, je pro něj redukována na příležitost k poetickému rozvinutí ideje lásky. Zásadním konstituentem této ideje je pak právě touha po milované osobě, a proto je pro zachování ideje třeba nepokročit z tohoto stavu k vlastnění předmětu touhy.

Stejně jako mladík z *Opakování*, Johannes chápe lásku nikoli jako vztah k druhém člověku, obsahující závazek věrnosti, nýbrž jako poetickou ideu, k jejímuž vyvolání může být druhý člověk pouze příležitostí, která musí být pro zachování ideje nutně obměňována.

Johannes navíc dokonale převádí do praxe to, co bylo teoreticky vypracováno v eseji *Střídavé hospodářství*. Omezuje prostor, na kterém rozehrává svou představivost, praktikuje intenzivní, nikoli extenzivní způsob získávání požitků, praktikuje sebeovládání, když se vzdává řady příležitostí, aby využil tu, která umožňuje nejvyšší poetický požitek („Člověk se musí omezit – to je první podmínka pro každý požitek.“<sup>53</sup>) a tou se poté plně zabývá, a to po dobu maximálně šesti měsíců, protože poté by se celá záležitost začala stávat nudnou („...Vyhrazuji si pro sebe soukromý názor, že žádný milostný vztah by neměl trvat déle než nanejvýš půl roku...“<sup>54</sup>). Cordelia je pro něj pouze příležitostí k vytvoření ideální reality, kterou bude třeba odložit ve chvíli, kdy by se celá záležitost mohla stát nudnou. Přestože je Johannes velmi senzitivní, velmi ochotný k vyvolávání a co nejhlubšímu prožívání nejrůznějších nálad, necítí žádný závazek vůči komukoli, kdo v tomto příběhu hraje nějakou roli, bez zábran manipuluje životy všech kolem sebe za účelem vytvoření žádoucí situace. Např. předstírá přátelství s Cordeliiným nápadníkem Edwardem („Takže

---

<sup>53</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 325

<sup>54</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 368

ted' jsme přátelé, Edward a já. Je mezi námi skutečné přátelství, jaké neexistovalo od nejkrásnějších dnů Řecka.<sup>55</sup>), který věří, že se mu Johannes snaží s jeho záměrem pomoci. Ten přitom jeho přítomnosti využívá pro svou manipulaci s Cordelií, a dokonce přiznává, že se nemůže ubránit, aby se mu v soukromí nevysmíval.

Johannes je schopen i v emocionálně nejvypjatějších situacích zachovávat odstup, který mu umožňuje jednak čistě racionální jednání, díky němuž může vždy zůstat pánem situace, jednak požitek pozorovatele. Jak sám o sobě říká: „Moje mysl burácí jako bouřlivé moře v bouřích vášně. Pokud by někdo jiný viděl mou duši v tomto stavu, zdálo by se mu, že jako člun padá přídí napřed do oceánu a ve své děsivé rychlosti se musí zřítit do hloubek propasti. Nevidí, že vysoko na stěžni je na hlídce námořník. Odburácejte vy síly vášně; i kdyby vaše vlny vymrštily pěnu až k oblakům, stále nejste schopny převalit se přes mou hlavu – sedím tak klidně jako král hory.“<sup>56</sup>

Díky deníku je Johannův požitek vždy dvojitý: ve chvíli prožitku „si osobně užívá estetického“<sup>57</sup>, při zapisování prožitého do deníku si „esteticky užívá vlastní osobnost“.<sup>58</sup> Johannův život je vlastně dvojitou tvorbou poetické reality, která se řídí estetickými pravidly – nejdříve vytváří poetické situace v žité přítomnosti, poté zpětně vychutnává tyto situace včetně estetické kvality svého jednání při psaní deníku. Poetický potenciál žité přítomnosti je tak maximálně vytěžen.

V *Deníku* předvedený postoj má však ničivější důsledky pro možnost utváření Já nikoli pouze z pohledu existenciálního, ale i z pohledu psychologického. První problém je, že Johannes bude nutně poražen časem. Johannes v praxi nežije v lineárním čase, pohybuje se v kruhu neustálého obměňování téže ideje. Jak dlouho bude ale Johannes schopen provádět své „kampaně“? Následující záznam z *Deníku* naznačuje tento problém: „...právě teď jsem si s tísní povšiml, že mám znamení odsouzení, jaké Horác přál každé nevěrné dívce – černý zub a navíc přední... Ten zub mě skutečně znepokojuje; Nesnáším jakoukoli poznámku o něm – je to můj slabý bod... Dělán, co mohu, abych ho vybělil, ale zbytečně... Taková malá okolnost mě může rozrušit více než nejnebezpečnější útok, nejbolestnější situace... pokud si ho musím nechat vytrhnout, nechám si místo něj dát falešný – tedy, bude falešný pro svět; pro mě byl falešný ten černý.“<sup>59</sup> Zde je odhalena křehkost zdánlivě všemocného Johanna,

---

<sup>55</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 347

<sup>56</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 324-325

<sup>57</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 305

<sup>58</sup> tamtéž

<sup>59</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 427

schopného kontrolovat průběh každé situace, podle libosti manipulovat s chováním kohokoli zúčastněného. Seběmenší vnější okolnost může zničit idealitu, kterou Johannes tak pracně buduje – a je zcela jisté, že tato idealita zničena bude, vzhledem k tomu, že i Johannes musí zestárnout. Na Johanna ale už nemají tyto jednoduché skutečnosti odpovídající dopad, pro něj je jeho ideální svět skutečnější, než realita, do které patří stárnutí – falešný zub je skutečný, ten skutečný je falešný, protože skutečné je to, co zapadá do Johannovy koncepce. Jak ukazuje ve své studii *Svědcově deníku* Bradley Dewey<sup>60</sup>, Johannova praxe skutečně směřuje několikerým způsobem k šílenství. Jeho způsob života vyžaduje absolutní izolaci od ostatních lidí – nikoli ve smyslu přerušování styků, ale ve smyslu nemožnosti otevřenosti. Protože každý je pouze prvkem, který je potřeba správně manipulovat za účelem vytvoření správného estetického efektu, nelze nikomu odhalit své skutečné smýšlení, takže Johannes je trvale izolován od společenství. Nemožnost komukoli zjevit skutečnou povahu svého smýšlení a svých záměrů se spojuje s potřebou měnit svůj vnější zjev podle situace. Johannes vždy upravuje své jednání vzhledem k současným potřebám, i své zájmy a vědomosti upravuje podle situace – např. se velmi pilně věnuje studiu zemědělství, aby pozitivně zapůsobil na Cordeliinu tetu, v rámci jiných poměrů se musel naučit tančit či hovořit francouzsky apod. Zároveň je třeba, jak už bylo řečeno, pro maximalizaci užitku být zároveň přítomen v situaci a zároveň ji reflektovat z odstupů, aby byl zajištěn dohled nad správným jednáním a zdvojen požitků. Dewey píše: „Na jednu stranu se zdá, že Johannes vlastní zúčastněné, „jednající já“, které provádí specifické akty v materiálním světě – pohybuje se v obývacích pokojích, mluví, dotýká se. Ale Johannes zároveň vlastní jiné já, které se „vznáší“, neviditelné, blízko jednajícího já, řídící jeho aktivity a libující si v slastných stimulech které tak dostává.“<sup>61</sup> Toto zdvojené prožívání zároveň znemožňuje spontaneitu, odsuzuje k setrvání v prostoru reflexe. Je tedy zřejmé, že Johannes se nejen nestává sám sebou, ale rozpadá se i jeho původní, bezprostřední Já. Johannes je odtržen od lidského společenství, odtržen od reálného světa, v jistém smyslu rozdvojením Já odtržen sám od sebe. Touha uplatnit absolutní svobodu ve světě, který je mu plně k dispozici, končí ve ztrátě svobody skrze závislost na neustálém opakování milostných afér 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

---

<sup>60</sup> BRADLEY, Dewey R., Seven Seducers: A Typology of Interpretations of the Aesthetic Stage on Kierkegaard's "The Seducer's Diary", in: PERKINS, Robert L. *Either/or*. Macon, Georgia, USA: Mercer University Press, c1995. International Kierkegaard commentary

<sup>61</sup> Tamtéž, str. 185

by se tak dalo přirovnat ke stroji produkujícímu požitky. Soudce Wilhelm tak odpovídajícím způsobem pojmenovává estetikův pohled na život, jehož je Johannes ztělesněním, jako „vyšší šílenství“.

## 4 Etické existenciální stadium

Druhý díl *Bud'anebo* tvoří dva dopisy, jež Wilhelm adresuje estetikovi, který je autorem spisů z prvního dílu. Cílem těchto dopisů je pohnout estetika k tomu, aby se posunul z estetické na etickou existenciální rovinu. Za tímto účelem podává Wilhelm nejdříve kritiku estetického života, od níž se pak odráží k představení života etického, který – jak je prakticky předvedeno v prvním z dopisů, hovořícím o problematice manželství – zachycuje estetické životní prvky ve “vyšší koncentrovanosti”.

### 4.1 Přejít od estetiky k etice – volba

Jako hlavní rozdíl mezi estetickou a etickou životní formou určuje Wilhelm přítomnost či nepřítomnost volby v estetickém životě. V estetickém stadiu volba značí pouze arbitrární výběr mezi stejně nehodnotnými variantami, v jeho rámci neexistuje rozdíl mezi dobrou a špatnou volbou. Tento přístup k volbě je vyjádřen v estetikově „extatické přednášce“: „Ožeň se a budeš toho litovat. Nežeň se a budeš toho také litovat. Ožeň se nebo se nežeň, pokaždé budeš litovat. Ať už se oženíš nebo ne, tak jako tak toho budeš litovat.“<sup>62</sup> Wilhelm upozorňuje na to, že tento pohled pomíjí zásadní postřeh: odmítnutí volby je také volba, protože určuje způsob bytí lidské existence. Estetická volba zbavit se nutnosti volby tak s sebou nese nebezpečí, že možnosti volby přítomné v určitém životním okamžiku se s během času stanou neuskutečnitelnými. Tato možnost zřejmě platí i pro zásadní volbu, o kterou Wilhelmovi především jde, tedy o volbu „Já“. V *Opakování* píše Constantin Constantius: „Hlavní je, aby se každá věc udála v pravý čas.“<sup>63</sup> Touto poznámkou navazuje na výklad o významu divadla (úvaha se dá v širším smyslu vztáhnout na význam představitivosti vůbec) pro mladého člověka: „Není přece žádný mladý člověk s trochou fantazie, aby se jednou necítil upoután kouzlem divadla a nepřál si být unesen do oné umělé skutečnosti, kdy jako dvojník vidí a slyší sebe sama, a sám se rozštěpí ve svou nanejvýš možnou odlišnost od sebe sama, a přitom tak, že jakákoli odlišnost je opět jen jím samotným.“<sup>64</sup> Existuje tedy věk, ve kterém je člověku třeba vyhledávat nejrůznější možnosti svého vlastního Já a shlížet se v nich podobně jako v divadelních postavách. Pokud ovšem člověk v pravý čas některou z těchto možností nezvolí, pak – jak říká

---

<sup>62</sup> Kierkegaard, E/O I, str. 38-39

<sup>63</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*. Praha: Vyšehrad, 2006. Krystal (Dále jen *Opakování*), str. 53

<sup>64</sup> tamtéž

Constantin – „požaduje skryté individuuum okolí tak lehké a prchavé, jako jsou ony stíny, jako je pěnivé šumění slov, které zní bez ozvěny.“<sup>65</sup> To je samozřejmě estetikův případ. Wilhelm ho právě proto upozorňuje na možnost rozpadu jeho Já, pokud včas neprovede rozhodující volbu: „Dokážeš si snad představit něco otřesnějšího, než že to všechno skončí rozpadem tvé podstaty do mnohosti, takže se skutečně staneš několikerým, přesně jako ten nešťastný posedlý, který se stal legií, a tak bys ztratil to nejniternější a nejsvětější v lidské bytosti, svazující sílu Já?“<sup>66</sup>

Nutný krok, který je třeba učinit k přechodu z estetické do etické existence, je právě volba sebe samého. K této volbě lze dospět pouze skrze totální zoufalství vzhledem k estetickému způsobu existence. Estetik, ke kterému se Wilhelm obrací, je v tomto směru na dobré cestě, protože nahlíží nicotnost všech vnějších podnětů a na vnějšek zaměřených činností. Problém je, že jeho postoj je čistě negativní, tzn. estetik nemá pozitivní náhradu za původní způsob života, a tak žije z vymezování se vůči němu z pozice destruktivní ironie: „...jsi hotov se vším konečným, a přesto se ho nemůžeš vzdát. V porovnání s těmi, kdo se ženou za uspokojením, jsi naprosto spokojen, ale to, v čem nacházíš spokojenost, je absolutní nespokojenost“.<sup>67</sup> Wilhelm s estetikem souhlasí, že cokoli konečného nemůže uspokojit člověka, protože ten touží po nekonečném, a proto je možné smysl života nalézt jedině skrze zoufalství, jehož příčinou ale nesmí být nic jednotlivého (ani množství jednotlivostí) z vnější mnohosti věcí. Zoufalství malíře způsobené jeho oslepnutím není pro Wilhelma autentickým zoufalstvím, které umožňuje opuštění estetického života. Zoufalství musí zasáhnout a proniknout celou sféru konečnosti, aby tak bylo získáno přesvědčení o nemožnosti najít v této sféře smysl. Teprve poté je možné opět nalézt pozitivní přístup. Wilhelm objasňuje zoufalství z jiné pozice porovnáním zoufalství s pochybností. Zatímco pochybnost je zoufalství myšlení, zoufalství je pochybnost Já. Vybřednutí z pochybnosti tedy zaručuje pouze spočinutí myšlení v dosažené pravdě myšlení, tedy v pravdě abstraktní, kdežto vybřednutí ze zoufalství obnáší zrušení pochybnosti Já o smysluplnosti jeho vlastního života.

Opětovné nalezení positivity po prožitku zoufalství vůči celé sféře konečnosti je možné zvolením svého vlastní Já. Volba Já umožňuje opustit stav zoufalství, protože Já je v této volbě rozpoznáno jako jsoučno odlišné od vnějšího světa konečností, a tedy se ho prožívání

---

<sup>65</sup> Kierkegaard, Opakování, str. 54,55

<sup>66</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 160

<sup>67</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 202

zoufalství nedotýká, i když je Já zároveň nezrušitelným způsobem součástí tohoto světa. Volba Já tedy musí obsahovat dvojí pohyb. První pohyb ruší rozumění sobě samému jako empirickému Já určenému jeho tělesnými a duševními podmínkami, jeho sociálním prostředím apod. ve prospěch pochopení sebe samého jako autonomní vůle, na níž jakákoli určení empirického světa nemohou mít sebemenší vliv. Wilhelm říká: „První forma, kterou na sebe volba bere, je úplná izolace. To znamená, ve volbě sebe samého vyčleňuji sebe sama ze všech svých vztahů k celému světu, až v tomto vyčlenění skončím v abstraktní identitě se sebou samým. Protože jednatel zvolil sebe podle své svobody, *eo ipso* jedná. Ovšem jeho čin nemá žádný vztah k ničemu v obklopujícím světě, protože to všechno jednatel zahladil a je pouze pro sebe.“<sup>68</sup> Tato izolovanost vůle od světa ovšem nepřináší radikální svobodu sartrůvského typu. Této svobodě je totiž inherentní povinnost. Já může zvolit sebe sama jedině tehdy, když vidí samo sebe jako zodpovědné. Nezávislost svobody na vnějším světě se stává zjevnou právě skrze fenomén povinnosti – plnění povinnosti je tím, co dává svobodě absolutní hodnotu, nezávislou na čemkoli ve vnějším světě. Bez povinnosti nemá Já žádný vnitřní obsah, který by mohl nahradit estetické přivrácení k vnějším podnětům. Prožitek povinnosti jako nekonečně platné má zároveň fungovat jako argument pro nesmrtnost lidské duše: to, čemu je inherentní absolutní, nezměnitelný nárok, neovlivnitelný čímkoli konečným, nemůže být samo konečné. Je ovšem možná zavádějící používat slovo argument: Wilhelm se nesnaží dokazovat, důkaz musí získat každý člověk sám pro sebe tím, že prožije to, co je zde popisováno. Nezávislost Já na vnějším světě musí být prožita v přijetí povinnosti. Wilhelm to ilustruje na prvním prožitku povinnosti ve svém útlém mládí: „Zdalo se mi, že nebe i země by se zřítily, kdybych neudělal svůj úkol, ale na druhou stranu se mi zdálo, že i kdyby se nebe a země zřítily, neomlouvalo by mě to, abych neudělal, co mi jednou bylo uloženo... V tom věku jsem věděl jen velmi málo o svých povinnostech... Měl jsem jen jednu povinnost, udělat svůj úkol a přesto *mohu vyvodit celý svůj etický pohled z tohoto dojmu*.“<sup>69</sup> Tuto absolutní povinnost si ale člověk nemůže dát sám. Tak by jí totiž mohl měnit v lepším případě podle vývoje svého chápání, v horším – podle Kierkegaarda velice běžném – případě podle vrtochů své nestálé, protože hříšné, vůle. Pojednání tohoto tématu nalézáme v *Nemoci k smrti*. Tam se při rozboru různých kategorií zoufalství rozebírá typ “v zoufalství chtít být sám sebou“. Já, které chce v zoufalství být samo sebou, chce být samo sebou právě v abstrakci od všeho ostatního, než je jeho vlastní svoboda, ke které abstrakcí od vnějšku dochází. V tomto stavu

---

<sup>68</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 240

<sup>69</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 267, (kurzíva doplněna)

pomíjí Já dvě věci: zaprvé své vnější, empirické podmínky, do kterých je vsazeno, a za druhé povinnosti, které jsou na něj jakožto svobodu kladeny. Ohledně opomíjení vnějších podmínek samotný text říká: „Jinými slovy, chce začít trochu dříve než ostatní lidé, nikoli se začátkem ale v *začátku*; nechce obléci své vlastní Já, nechce vidět jemu dané Já jako jeho úkol...“<sup>70</sup> Druhý problém spočívá v původu etického nároku. Já, které chce být samo sebou jako abstraktní svoboda, chce být vždy „jednající“, nikdy „trpící“. Tím se chce říci, že Já „neuznává žádnou moc nad sebou.“<sup>71</sup> To má ovšem za následek, že se k sobě samému vztahuje vždy pouze skrze „imaginativní konstrukce“. Já v tomto stavu věří, že může vytvořit nekonečný zájem na svém jednání tím, že bude „dohlížet samo na sebe“, tzn. že samo sobě určí nekonečně platný etický nárok a bude dohlížet na jeho dodržování. Jenže takto nelze nalézt žádný pevný bod, Já se tak nemůže stát „věčně neochvějným“<sup>72</sup>, naopak se stává „hypotetickým Já“ – protože samo sebe zakládá na svých vlastních etických představách, které je vždy možné obměnit. Situaci dobře vystihuje Kierkegaardovo přirovnání tohoto Já k vládci: „Při bližším zkoumání lze ale snadno vidět, že tento absolutní vládce je král bez země, který vlastně nevládne ničemu...jeho suverenita je podřízena té dialektice, že vzpoura je legitimní v každý moment.“<sup>73</sup> Jinými slovy, protože přesvědčení Já se mění, bude se měnit i etický nárok, který by si chtělo dát samo, a pro tuto proměnlivost je tento nárok neuspokojivý, protože Já zanechává v nevědomosti ohledně správnosti jeho jednání.

Tím se ukazuje nutnost druhého pohybu, který je třeba pro přechod od estetického k opravdově etickému Já vykonat. Dá se říci, že se jedná o pohyb protikladný k prvnímu: o pohyb zpět do empirického světa, ovšem s tím, že jeho hodnota je relativizována vzhledem k absolutní platnosti Já. Já dobrovolně přijímá veškeré své empirické charakteristiky, tzn. svojí tělesnost, svůj charakter, svůj společenský řád atd. Etické Já je tedy zároveň svobodou, které se nic ze světa nedotýká, a zároveň je empirickým jsoucnem v rámci tohoto světa. Nahlížení vnějšího světa je ovšem objevením etického Já proměněno, protože svět se teď stává místem, ve němž je třeba naplnit svou povinnost, která je Já uložena jako etický nárok na toto konkrétní Já s těmito konkrétními empirickými určeními v této konkrétní historické konstelaci; individuální konkrétnost má být zpracována s ohledem na etikou dané povinnosti.

---

<sup>70</sup> Kierkegaard, SUD, str. 68

<sup>71</sup> tamtéž

<sup>72</sup> Kierkegaard, SUD, str. 69

<sup>73</sup> tamtéž

Povinnost, která je na etické Já kladena, je zdrojem toho, co estetickému Já vždy chybělo – a kvůli tomu mu v extrémním případě hrozil rozpad –, a to je kontinuita, která pak zase umožňuje vnitřní historii. Já chápané jako svobodná vůle vtělená do konkrétních empirických podmínek, existující v čase, na niž je kladena věčná – neměnná – nekonečná etická povinnost, postupně tvoří sebe sama jakožto Já určované ctnostmi, které jsou vytvářeny naplňováním povinností. Já se „stává tím, čím se stává“<sup>74</sup> v opakování stejného (naplňování stejné povinnosti) v jiném (měnící se vnější podmínky) a existuje tak v kontinuitě ctnosti, jež je na něj v jeho existování kladena jako etický nárok. Ve chvíli, kdy je estetik schopen vidět Já takto, tedy jako zodpovědné za svůj vlastní vývoj prostřednictvím svých rozhodnutí, není pro něj už dále možné žít estetický život v pravém slova smyslu, protože volba estetického života je v tu chvíli eticky kvalifikována; ve chvíli kdy jde o volbu, která si je vědoma toho, že nese zodpovědnost za své Já, je volba estetického života, který vlastní Já přehlídí, už volbou eticky kvalifikovanou, protože ví, že se zbavuje zodpovědnosti, která je na něj kladena.

#### **4.2 Etické opakování, kontinuita života v rozvinutí ideje**

Dialektiku etického opakování, které uskutečňuje obecné v jednotlivém, předvádí Wilhelm v prvním dopise estetikovi, nazvaném *Estetická platnost manželství*. Na příkladu manželství, jakožto jednoho z úkolů etického života, Wilhelm předvádí strukturu platnou pro všechny jeho části (jako např. práce, výchova apod.)<sup>75</sup> Stojí za to se na okamžik zastavit nad dopisovou formou spisu. Jednota formy a obsahu je častým tématem estetikových úvah z prvního dílu a důležitou roli hraje i v díle druhém. Kierkegaard nechává soudce Wilhelma psát dopisy, aby dodal textu naléhavou formu;<sup>76</sup> chápe totiž, že přechod z estetické do etické existence není věcí myšlenkového procesu, ale věci rozhodnutí – Wilhelm ani neuvádí etiku ve svém výčtu disciplín přítomných ve sféře myšlení. Pravdivost etického života se ukazuje až tomu, kdo se ho rozhodne žít. Bylo by tedy formálně nesprávné psát o etice čistě teoretické pojednání. Vhodnější je forma dopisu, v němž Wilhelm estetikovi předkládá etickou volbu jako existenciální možnost, kterou by pro něj bylo správné zvolit, k čemuž se ho také snaží přimět (dojem autority se snaží vzbudit dokonce i použitým formátem papírů, používaným u soudu).

---

<sup>74</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 178

<sup>75</sup> viz např. Kierkegaard, E/O II, str. 80

<sup>76</sup> A snad také proto, aby si mohl čtenář časté oslovení ve druhé osobě singuláru vztáhnout sám na sebe.

Kvalita etického života je v dopise předvedena v kontrastu k základním vlastnostem života estetikova. Toho zde Wilhelm přirovnává k pohybům nezkraceného koně<sup>77</sup> – estetický život se odehrává v propuknutích a výlevech vášnivé intenzity, která ale postrádá centrum, které by aktivitu řídilo. To má svůj důvod v tom, že estetikova neustálá potřeba po rozptýlení neumožňuje stálost v jakékoli činnosti. Wilhelm se estetikovi v dopisech mimo jiné snaží dokázat, že jeho způsob vedení života nakonec selhává i z estetického hlediska, protože opravdová estetika, spočívající v rozvinutí vnitřního obsahu ideje, je možná pouze v životě etickém. Důkaz tohoto tvrzení chce podat rozpracováním rozdílu mezi svým vlastním manželským životem a estetikovou snahou (viz *Svůdcův deník*) zůstat neustále ve stavu první zamilovanosti. Zde je právě důležitá představa chybění centra. Wilhelm estetikovi vyčítá, že energie, s níž se vrhá do svých milostných afér, ve kterých „lidem krade jejich šťastný okamžik, jejich nejkrásnější okamžik“, aby si ho mohl „uložit do kapsy...a vytáhnout ho kdykoli se mu zachce“<sup>78</sup>, není v jeho životě rovnoměrně rozprostřena přes celý čas života, a proto nemůže vytvořit nic stálého. Protože estetikova strategie je získat krásný požitek, který potom může znovu vychutnávat ve vzpomínce, „rozpouští se jeho život do zajímavých detailů“<sup>79</sup>, což samozřejmě znemožňuje vytvoření Já. Estetik je se životem hotov příliš brzy. Získá prožitek, který ho nějaký čas zajímá, zabavuje, uchvacuje, a poté přichází opět nuda a nutnost dalšího rozptýlení. Z jiného úhlu Wilhelm osvětluje estetikovu životní strategii na setkání estetika s dvěma ženami z chudobince, kdy estetik na ulici zaslechl, jak jedna z těchto žen říká druhé, jak krásné by bylo mít pět tolarů. Wilhelm píše<sup>80</sup>: „Přiblížil ses až s podlézavou zdvořilostí, jak se sluší na služebného ducha; dal jsi jí pět tolarů a zmizel. Byl jsi nadchnut myšlenkou, jaký to na ní asi udělá dojem, jestli v tom uvidí boží prozřetelnost nebo jestli se její mysl, která si kvůli mnohému utrpení již vytvořila jistou vzdorovitost, místo toho obrátí téměř s pohrdáním k božímu řízení, které zde na sebe vzalo podobu náhody.“<sup>81</sup> Poučení zní, že estetikovi i ve chvíli, kdy dělá věc objektivně dobrou, nezáleží na etickém charakteru jednání, ale na zajímavosti situace. Estetický život se tedy od etického zdaleka neodlišuje jen tím, co člověk dělá, ale také tím, jak a za jakým účelem.

Wilhelmovo pojetí manželství ukazuje etické přesunutí z vnějšku do niternosti, vytvoření centra, které řídí rovnoměrné rozprostření životní energie. Romantická láska v estetikově

---

<sup>77</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 6

<sup>78</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 10

<sup>79</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 11

<sup>80</sup> Kierkegaard, E/O II str. 12-13

<sup>81</sup> tamtéž

pojetí má pouze „vnější dialektiku“, protože v ní jde o překonání vnějších překážek při snaze o naplnění touhy. Pro etika začíná pravá, protože vnitřní dialektika teprve po naplnění touhy, které v tomto případě znamená uzavření manželství – což se ve Wilhemově pojetí rovná přechodu od toužení k vlastnění. Wilhelm souhlasí s estetickým pojetím romantické lásky v tom, že se jedná o ideu založenou ve smyslovosti, která vyvolává představu své věčnosti a absolutní platnosti. Prohlédnutí této představy jako iluzorní – tzn. zjištění, že vašeň první zamilovanosti netrvá věčně se stejnou intenzitou – se ovšem v etickém pojetí nestává důkazem krachu, nýbrž důkazem nutnosti zachycení romantické lásky ve vyšší sféře, která rozvine a zachová charakter absolutnosti přítomný v jejím prvním zjevení.

Substancí manželství je podle Wilhelma erotická láska (Elskov), manželství ji předpokládá, protože je morálním výrazem jejího smyslového elementu. Láska se u každého jednotlivce nutně nejdříve objevuje jako věčná idea vyvolávající ponoření do sebe, do prožívání své vlastní nálady, kterou lze vztáhnout k různým osobám. Po této fázi následuje kategorie „první lásky“, ve které přichází zaměření na jediný existující objekt, jímž je určitá bytost – první láska je tak „jednotou univerzálního a partikulárního až na hranici akcidentálního.“<sup>82</sup> Zatímco estetikova romantická láska zůstává „abstraktním o sobě“, kde jsou všechna nebezpečí pouze vnější, manželská láska v etické sféře získává svůj obsah v rozvoji vztahu dvou jednotlivců, ve kterém je přítomná obecná idea. Vstup do manželství, který znamená mimo jiné přijetí z toho vyplývajících *povinností*, umožňuje „zkonečnění“ ideje lásky, tzn. přináší možnost jejího každodenního uskutečňování v reálném světě a tím i možnost rozvoje Já, které vytváří svůj vlastní charakter v tomto každodenním uskutečňování. Neboli, jak říká Wilhelm, manželství obsahuje „zákon pohybu“ a „možnost vnitřní historie“. Aktivita Já už nespočívá v pasivním přijímání podnětů zvenčí, ale v aktivním uskutečňování. Právě aktivita Já samého je pro etický život klíčová. Wilhelm velmi často hovoří o úkolech a povinnostech, protože právě ony jsou tím, co vytrhává život z estetických kategorií. Dokonce i domov je třeba brát jako úkol, aby se člověk vyhnul pojetí domova jako pohodlí. To znamená: etické Já vidí svět konečných věcí nikoli jako prostor pro těžbu požitků, ale jako prostor pro aktivitu vlastní vůle vázanou povinností, která utváří charakter Já. Wilhelm pak argumentuje, že takový pohled umožňuje život estetičtější (tedy krásnější), než pohled „estetický“. Eticky chápané manželství je totiž spojováním protikladů: je bezprostředností, nekonečností a věčností lásky, obsahující zprostředkování skrze etickou povinnost a konečnost a časovost skrze soužití

---

<sup>82</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 45

v každodennosti. Etický život je esteticky nezpracovatelný ve smyslu možnosti zpracování v uměleckém díle (autor zde má na mysli pouze umění výtvarné a poezii,) protože jeho kontinuita v čase neumožňuje zachytit jeho podstatu v jediném okamžiku. Estetika etického života je možná jedině uskutečněním tohoto života samotného a tak vylučuje zaměření Já do vnějšku.

## 5 Náboženské existenciální stadium

Výklad přechodu mezi etickým a náboženským existenciálním stadiem začneme u Kierkegaardovy knihy *Bázeň a chvění*, ve které formuluje slavnou otázku: „Je teleologická suspenze etiky možná?“<sup>83</sup> Tato kniha, která se tedy (jako první z Kierkegaardových spisů) zabývá možností vystoupení nad sféru etiky. *Bázeň a chvění* je, dalo by se říci, rozsáhlou úvahou o charakteru Abrahámovy jednání v biblickém příběhu o obětování Izáka. Kierkegaard vychází z křesťanské tradice a pojímá Abraháma jako „otce víry“. A právě v Abrahámově vnitřním postoji, ze kterého vychází jeho činy v příběhu o obětování Izáka, vidí Kierkegaard paradigmatický příklad toho, co v kontextu křesťanství znamená mít víru. *Bázeň a chvění* je tedy textem o existenciálním postoji víry. Tematicky se tedy do jisté míry shoduje s *Filosofickými drobkami* a *Závěrečným nevědeckým dodatkem k filosofickým drobkům* – všechny tři knihy se snaží z různých stran vrhnout světlo na existenciální postoj, nutný pro přechod do náboženského existenciálního stadia. *Filosofickými drobkami*, a především *Dodatkem* se budeme zabývat později, už zde si ale můžeme povšimnout jednoho styčného bodu, který vytváří tematickou spojitost *Bázně a chvěním* a *Dodatku*.

Tuto podobnost nacházíme hned v tématu předmluvy *Bázně a chvění*. Fiktivní autor spisu, Johannes de Silentio, ji začíná následujícími slovy: „Nejen ve světě obchodním, ale i ve světě idejí naše doba pořádá opravdový výprodej. Všechno je k dostání za tak směšnou cenu, že je otázka, zda ještě vůbec někdo má chuť kupovat.“<sup>84</sup> Toto tvrzení je třeba číst ve spojení s další obchodní metaforou, kterou nacházíme v epilogu k *Bázně a chvění*: „Když jednou v Holandsku poklesly ceny koření, potopili obchodníci několik nákladů do moře, aby ceny zase stouply...Něco podobného bychom potřebovali ve světě duchovním.“<sup>85</sup> Jedním z cílů *Bázně a chvění* je právě provést tento trik v duchovním světě, tedy učinit víru cennější tím, že se na Abrahámově případě ukáže její pravá povaha, což zahrnuje odvržení falešných, jednodušeji dosažitelných podob víry. Je zřejmé, že tento cíl je shodný s motivací, kterou uvádí další Kierkegaardův fiktivní autor, Johannes Climacus, pro sepsání *Dodatku*: „...Když se všichni spojí, aby vše učinili na každý způsob jednodušším, zbývá jen jediné možné nebezpečí, totiž nebezpečí že jednoduchost se stane tak velkou, že bude až příliš jednoduchá. Zbývá tedy jen jediný nedostatek, ač zatím není pocíťován, nedostatek obtížnosti...Pochopil jsem, že toto je

---

<sup>83</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění: Dialektická Lyrika*. Praha: Svoboda - Libertas, (Dále jen *Bázeň a chvění*) 1993, str. 47

<sup>84</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 7

<sup>85</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 105

můj úkol: všude udělat těžkosti.“<sup>86</sup> Climacus samozřejmě hodlá působit těžkosti v té samé oblasti jako Silentio, tedy chce učinit obtížnou křesťanskou víru (přičemž toto ztěžování není svévolí, ale vychází z přesvědčení, že současná doba činí víru snadnější, než opravdu je.)

Johannes de Silentio chce tedy mimo jiné skrze představení Abraháma jako vzoru víry otřást pocitem jistoty svých současníků tím, že vyžaduje od věřícího stejný postoj, jakého dosahuje Abrahám. Kdo není ochoten či schopen být jako „otec víry“, ten víru nemá. V čem tedy spočívá Abrahámův význam, co z něj činí paradigmatický příklad víry?

### **5.1 Víra je vždy vírou v nemožnost**

Víra v Boha je víra, že nic není nemožné<sup>87</sup>, přesněji: že pro Boha jsou všechny věci možné, takže věřící musí v každém okamžiku očekávat nemožné, musí si být v každém okamžiku být vědom možnosti, že nemožné se stane skutečností. Abrahám s vírou očekává nemožné, a to hned dvakrát. Nejprve věřil, že Bůh splní své zaslíbení a dá mu potomka („Vírou přijal Abrahám zaslíbení, že v jeho semeni budou požehnána všechna pokolení země“<sup>88</sup>). Přestože stárnutí Abraháma i jeho ženy Sáry stále zmenšovalo tuto možnost, až se nakonec – podle lidských měřítek – stala nemožností, Abrahám nepřestal věřit, že pro Boha je vše možné. Narození Izáka bylo podle Silentia podmíněno Abrahámovou vírou: „Kdyby byl pochyboval, byl by se tím zaslíbení vzdal.“<sup>89</sup> Toto první prokázání Abrahámovy víry poukazuje lépe než obětování Izáka (i když se vyskytuje i tam) na časový aspekt víry – víra není jednorázovým aktem, který lze vykonat jednou provždy, ale neustálým, každodenním bojem o zachování přesvědčení, že pro Boha je vše možné. Silentio píše: „...[Abrahám] zápasil se zchytralou a lstivou mocností, s bdělým nepřítelem, jenž nikdy nespí, s kmetem, který přežije všechno, zápasil s Časem, a víru si zachoval.“<sup>90</sup> Boží příkaz k obětování Izáka pak vrhá Abraháma do situace, ve které je celý boj víry koncentrován do jediného okamžiku, do jediného rozhodnutí. Aby Abrahám uposlechl Boží příkaz a zároveň zachoval víru, musí Izáka obětovat a zároveň věřit tomu, že Boží zaslíbení, které mu bylo dáno, a které se zdálo být naplněno narozením Izáka, bude nakonec naplněno i přesto, že mu sám Bůh nařizuje, aby Izáka obětoval.

---

<sup>86</sup> Kierkegaard, CUP, str. 186-187

<sup>87</sup> Kierkegaard, Bázeň a chvění, str. 40

<sup>88</sup> Kierkegaard, Bázeň a chvění, str. 17

<sup>89</sup> Tamtéž

<sup>90</sup> Kierkegaard, Bázeň a chvění, str. 18

Dá se říci, že Abrahám se musí v jistém smyslu Izáka zároveň vzdát i nevzdat – musí ho obětovat a zároveň věřit, že naplnění slibu, vázané na Izáka, tím není zmařeno.

V analogii ke rčení: „kdo nepracuje, ať nejí“, tvrdí Silentio, že následovat vnitřní pohyby, které Abrahám provádí v příběhu obětování Izáka, je v duchovním světě nutnou prací, kterou je třeba vykonat k tomu, aby se člověku dostalo „potravy víry“. Abraháma můžeme následovat vírou, nikoli vraždou, říká Silentio<sup>91</sup>, takže Abrahám je vzorem ani ne tak samotným aktem obětování Izáka, jako vírou, která tento jeho akt doprovází. Je přitom potřeba počítat s tím, že nedílnou součástí zmíněné „práce“ věřícího je úzkost. V Abrahámově příběhu spočívá úzkost v rozporu mezi etickým a náboženským pohledem na věc: z etického hlediska by bylo naplnění Abrahámovy úmyslu zabít Izáka vraždou, z náboženského hlediska obětí.<sup>92</sup> Zde se tedy už začíná rýsovat rozdíl mezi etickým a náboženským existenciálním stadiem – ten samý čin je v každém z těchto stadií nahlížen pod jiným úhlem pohledu a získává tak jinou hodnotu.

Podívejme se teď blíže na „pohyby víry“, jejichž vykonáním má věřící napodobit Abraháma. První důležitou skutečností je, že pohyb víry není pohybem rozumu. Silentio naopak naznačuje, že větší rozumová schopnost může vykonání pohybu víry ztěžovat, když o sobě říká: „Jsem od přirozenosti chytrá hlava a ty obvykle provádějí pohyb k víře jen s velkými potížemi.“<sup>93</sup> Skutečnost, že víra stojí mimo možnosti rozumu, se v *Bázeň a chvění* ukazuje na tom, že Abrahámovi nelze porozumět, protože jedná na základě absurdna. Sám Silentio se přiznává, že víry není schopen – je schopen pouze z pozice básníka oslavovat Abraháma, který víry schopen byl. Silentio ovšem tvrdí, že je schopen pohybu rezignace, který je prvním pohybem na cestě k víře. Rezignace spočívá ve schopnosti vzdát se obsahu svého života ve prospěch věčné ideje: Silentio věří, že Bůh je láska, je v tomto přesvědčení, pokud je v jeho mysli přítomno, šťasten, a pokud v jeho mysli přítomno není, touží po něm „více než milující po milované“.<sup>94</sup> To ovšem ještě není víra – Abrahámová víra –, protože Boží láska je pro rezignaci nesrovnatelná se skutečností. Utrpení tohoto světa je pro Silentia nesrovnatelné s ideou Boží lásky, a proto je neschopen věřit, že Bůh miluje jeho jakožto jednotlivce v každé přítomné situaci. Tvrzení „Bůh je láska“ je pro Silentia ideou o povaze Boha, která nemá sílu proniknout a proměnit jeho vědomí v každodennosti pozemského života. Nekonečná rezignace tak znamená obětování přítomné životní reality ve prospěch věčné ideje, která ve světě není přímo přítomna, jako v případě Silentia, který věří, že Bůh je láska nehledě na to, co se děje ve světě; z pohledu

---

<sup>91</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 27

<sup>92</sup> Viz Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 26

<sup>93</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 28

<sup>94</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 29

rezignace není Bůh ve světě konečnosti přítomen v přímém vztahu k člověku, ale pouze jako idea, k níž lze snad získat přístup po vystoupení z této konečné skutečnosti, tedy po smrti. Rezignace vyžaduje volbu ohledně těžiště života: to buď leží v konečném světě a mimo Boha, nebo ve vztahu k Bohu a mimo svět. Pohyb rezignace je pohybem vzdání se naděje na dosažení štěstí v tomto světě. Přitom nekonečná rezignace je, stejně jako víra, úkolem na celý život – rezignace není nikdy dokončena, protože je neustále třeba vykonávat pohyb vzdávání se naděje na naplnění života v tomto světě. Naproti tomu Abrahámová víra trvá na naplnění očekávání už v tomto životě – Abrahám věří, že dostane Izáka zpět, přestože ho musí obětovat. Přitom Izáka je v Silentiově výkladu biblického příběhu třeba chápat jako reprezentaci konečnosti/časnosti.<sup>95</sup> Pokud si představíme, že by měl Izáka obětovat Silentio, jeho reakce by byla následující: Izáka by obětoval, přitom by byl stále schopen věřit, že Bůh je láska, ale nevěřil by, že dostane Izáka zpátky, že se Boží zaslíbení v jeho životě přes ztrátu Izáka naplní, chápal by to jako nenávratnou ztrátu všeho, co je pro něj v tomto konečném životě důležité. Proto skutečný „rytíř víry“, který jedná podle Abrahámová vzoru, je člověkem „pozemským“, tzn. nežije klášterním životem, ve kterém je realita světa odmítnuta ve prospěch věčné ideje Boha. Rytíř víry neprovádí výměnu konečnosti za nekonečnost, ale ve víře spojuje konečno a nekonečno – stejně tak jako ten, kdo provádí rezignaci, věří, že Bůh je se světem konečnosti nesouměřitelný (proto také může Bůh podle rytíře víry konat to, co je pro konečný rozum nepochopitelné, viz zásadní formule Abrahámovy víry „pro Boha je vše možné“), ale zároveň věří, že tento Bůh má zájem o jeho život v konečnosti a že v tomto světě působí. Víra tak provádí neustálou syntézu konečného a nekonečného, které odpovídají dva pohyby: v prvním pohybu rezignace se člověk vzdává vší konečnosti ve prospěch věčné ideje Boha (stejně jako Abrahám obětuje Izáka), ale ve druhém pohybu na základě absurdna získává od Boha zpět konečnost jako oblast, ve které je Bůh pro člověka přítomen.

Silentio osvětluje vzájemný poměr „rytíře rezignace“ a „rytíře víry“ také na pohádkově laděném příkladu učně, který se zamiluje do princezny a tato láska je pro něj jediným možným naplněním jeho života. Přitom za lásku k princezně lze dosadit libovolnou touhu, jejíž uskutečnění člověk vnímá jako naplnění života (pro Abraháma je v Silentiově čtení ekvivalentem lásky k princezně Izák). Okolnosti v učňově případě zjevně „neumožňují přenést tuto lásku z ideální roviny do reality.“<sup>96</sup> Pokud půjde učeň cestou rytíře rezignace, bude jeho

---

<sup>95</sup> Vyplyvá např. z pasáže, kde Silentio mimo jiné tvrdí: „Chci-li veškerou časnost uchvátit mocí absurdna, musím mít paradoxní a pokornou odvahu – a to je odvaha víry. Vírou se Abrahám Izáka nevdal, vírou ho získal.“ Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 42

<sup>96</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 36

postup následující: ujistí se, že je tato láska skutečně tím jediným, co může naplnit jeho život, že je pro něj tím nejdůležitějším („...nebojí se toho, že se mu láska vloudí i do nejskrytějších a nejtajnějších myšlenek, že se mu v nespočetných závitcích ovine kolem každé spojnice vědomí“<sup>97</sup>); poté dokonale prozkoumá svou situaci, aby zjistil, zda neexistuje nějaká možnost, jak svůj životní zájem naplnit; a když zjistí, že naplnění jeho lásky je zcela nemožné, provede pohyb rezignace. Opravdově provedená rezignace vyžaduje, aby soustředil celý význam svého života do svého nejvyššího přání (získat princeznu), a poté se na základě rozpoznání nemožnosti splnění tohoto přání v jediném aktu vědomí přání vzdal (a s přáním i možnosti naplnění života v časnosti). Láska k princezně, neuskutečnitelná v časném životě, se pak pro učně stane výrazem věčné lásky, „odívá se nábožensky a projasňuje se v lásce k věčné bytosti, jež mu sice naplnění odmítá, ale...dává mu věčné vědomí o své platnosti ve věčné formě, kterou mu žádná skutečnost nemůže odejmout.“<sup>98</sup> Těžiště učňova života se tak ocitá mimo svět, ve sféře nedosažitelné a s životem v konečnosti nesouměřitelné (pro učňovu lásku by tak byl klášterní život odpovídajícím vyjádřením.) Nekonečná rezignace je ovšem zároveň nutným předstupněm víry. Víru lze totiž získat pouze v tom případě, že se člověk v rezignaci „sám sobě ukáže v nekonečné platnosti.“<sup>99</sup> Tedy víra se může týkat pouze toho, co vedlo k nekonečné rezignaci – přání, které je naplněním celého života a jehož nesplnitelnost působí vzdání se celého časného života ve prospěch věčné ideje; a může se tohoto přání týkat pouze tehdy, když je nemožné, aby bylo splněno – pokud by bylo možné toto přání splnit, odpovídající reakce by byla práce na jeho naplnění a nikoli víra, která by tak navíc ztratila svou zásadní charakteristiku, a sice že víru lze mít jedině na základě absurdna. Jak by tedy učeň postupoval, kdyby nebyl „rytířem rezignace“, ale „rytířem víry“? Nejdříve by provedl ten samý pohyb, jako rytíř rezignace – stejně absolutním způsobem by poznal nemožnost naplnění svého přání a nekonečně by se ho vzdal. Na tento pohyb by pak ale navázal pohyb druhý, pohyb víry. Učeň jako „rytíř víry“ by tak přes jím uznanou nemožnost věřil, že princeznu stejně dostane „mocí absurdna, mocí faktu, že pro Boha je všechno možné.“<sup>100</sup> V příkladu s učněm a princeznou je třeba mít se na pozoru, abychom ho nechápali tak, že se pro učně může otevřít nějaká lidsky pochopitelná možnost, jak princeznu získat. Učeň jako „rytíř víry“ je o nemožnosti z lidského hlediska přesvědčen zcela pravdivě. Věřit lze jen tehdy, pokud zde není žádná lidským rozumem vypočitatelná možnost, jak by situace mohla dospět ke zdárnému konci. Pohyb víry vždy následuje až po rezignaci,

---

<sup>97</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 36

<sup>98</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 38

<sup>99</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 40

<sup>100</sup> Tamtéž

takže ve víře věřící získává v nezměněné podobě zpět to, čeho se vzdal, protože pravdivě nahlédl, že je to zcela nemožné. Učeň jakožto rytíř víry tak nepřichází o svět konečnosti/časnosti jakožto prostor možného naplnění jeho života. Přestože toto naplnění je nemožné, a světa konečnosti je tak třeba se vzdát, na základě absurdna je tento svět získán zpátky jako odpovídající prostor života. Proto Silentio trvá na tom, že klášterní život je odpovídajícím vyjádřením pro život nekonečné rezignace, zatímco rytíř víry „dovede konečnost vychutnat zrovna jako ten, kdo nikdy nic vyššího nepoznal...raduje se z konečnosti poklidně jako z nejvyšší moudrosti...Na všechno nekonečně rezignuje a silou absurdna zase všechno získává.“<sup>101</sup>

## **5.2 Absolutní vztah k absolutnu – suspence etiky**

Vyjasnění základního charakteru pohybu rezignace a zpětného pohybu na základě absurdna je v *Bázi a chvěni* následováno třemi „problémy“, tedy třemi otázkami týkajícími se Abrahámovy jednání v příběhu o obětování Izáka. První z těchto otázek explicitně tematizuje možnost posunu na vyšší než etickou existenciální sféru: „Je teleologická suspence etiky možná?“<sup>102</sup> Etika je zde, stejně jako v pojetí soudce Wilhelma, chápána jako vždy, všude a pro každého platná, nemající žádný účel mimo sebe. Etika je v tomto pojetí sama cílem života, není možné podřadit ji zisku nějakého jiného cíle, jehož dosažení by mohlo v určitém případě ospravedlnit suspenci etiky. Etika jakožto všeobecně závazná ruší svou obecností legitimitu jakýchkoli partikulárních zájmů jednotlivců, které stojí mimo její obecně platné předpisy. Jak je tedy možné postavit se mimo etiku, a přesto být v tomto činu ospravedlněn? Odpověď Silentio naznačuje, když říká, že pokud je takto chápána etika „nejvyšším cílem člověka a jeho života, pak má stejnou úlohu jako věčná blaženost; ta je navěky i v každém okamžiku jeho telos, cíl.“<sup>103</sup> Pokud by etika byla shodná s věčnou blažeností, pak by bylo v jakémkoli případě protismyslné etiku suspendovat. (Pokud by se ovšem zdroj věčné blaženosti nacházel mimo etiku, situace by byla radikálně odlišná.)

Víra ale převyšuje obecnost etiky; kdyby tomu tak nebylo, víra by neexistovala, existovala by pouze etika a prohřešky proti etice. Ve víře se jedinec dostává do nadřazené pozice nad etiku, protože se dostává do absolutního poměru k absolutnu, jinými slovy k nezprostředkovanému vztahu k Bohu, který je vyšší než vztah zprostředkovaný obecnými, ale zároveň vždy společností zprostředkovanými nároky etiky. Právě tento posun k etikou nezprostředkovanému

---

<sup>101</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvěni*, str. 35

<sup>102</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvěni*, str. 47

<sup>103</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvěni*, str. 47

vztahu k Bohu prožívá Abrahám v příběhu o obětování Izáka. Abrahám stojí jakožto jedinec nad obecným etickým nárokem. Ve svém rozhodnutí obětovat Izáka na základě Božího příkazu porušuje jak přikázání „Nezabiješ!“, tak otcovskou povinnost vůči synovi, a navíc překračuje i obecný zájem společenství národa Izraele, jehož má být Izák počátkem. Abrahámův čin tedy nemůže být ospravedlněn prostřednictvím „vyššího etického projevu“, kterým mohou být ospravedlněny děsivé činy tragických hrdinů, jako Jefteho obětování vlastní dcery kvůli vítězství Izraele, či Agamemnónovo obětování Ifigenie kvůli příznivém větru pro válečné lodě jeho lidu. Tragický hrdina na rozdíl od Abraháma zůstává ve sféře etiky, pouze podřazuje nižší etický cíl vyššímu etickému cíli. Etika sama tedy suspendována není. Zato Abrahám se dostává mimo etiku, nalézá vyšší cíl, ležící mimo její sféru a suspenduje etiku vzhledem k tomuto cíli; rozhoduje se obětovat Izáka pouze proto, že to Bůh požaduje, a tak se vzhledem k němu dostává do absolutního vztahu, tedy do vztahu nezprostředkovaného etickou povinností. Proto také Abrahám „nemůže mluvit“,<sup>104</sup> tj. nemůže motivaci svého jednání vyjádřit ve sféře obecnosti, protože v té je nejvyšším cílem etika. To, co ho vede k obětování Izáka, je čistě osobní, a tedy nezprostředkovaný kontakt s Boží vůlí. Jinými slovy, pro Abraháma vzniká absolutní povinnost vůči Bohu. Etika jakožto všeobecný nárok je sice v chápání *Bázně a chvění* božská, protože každá etická povinnost je zároveň povinností k Bohu. Etická povinnost ale není povinností, kterou má člověk přímo k Bohu, a proto není povinností absolutní. Povinnost etická nás primárně staví do poměru k tomu, vůči němuž povinnost máme (např. povinnost k bližnímu), a až sekundárně k Bohu, jakožto garantovi této povinnosti. Pokud se povinnost k Bohu neodlišuje od ostatních povinností, pak je vztah k Bohu vztahem k čistě abstraktní skutečnosti, k obecnosti etického nároku a Bůh se stává „neviditelným, mizivým bodem, bezmocnou myšlenkou, jeho moc bude spočívat pouze v etice, jež život naplňuje.“<sup>105</sup> V tom případě by nebylo možné Abraháma ospravedlnit, protože mimo etiku by neexistovala jiná oblast než oblast hříchu. Správnost Abrahámovy jednání může spočívat jedině v tom, že svůj vztah k etice určuje sám svým osobním vztahem k absolutnu. Abrahám může být ospravedlněn jedině tehdy, když existuje sféra přímějšího vztahu k Bohu než skrze etickou povinnost, která se sice k Bohu vztahuje, ale nestaví člověka s Bohem do přímého vztahu. Tato nová sféra je založena v absolutní povinnosti vůči Bohu. Taková povinnost snižuje etiku na pozici něčeho relativního. V příběhu o obětování Izáka je takto relativizována etická povinnost lásky otce k dítěti. Tuto relativizaci může vždy provést pouze jedinec sám a nemůže ji nijak popsat. Relativizace etiky stojí mimo obecnost – jedinec v ní suspenduje sféru všeobecného etického nároku, není zde pro

---

<sup>104</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 52

<sup>105</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 59

něj důležité etické „měl bys“, ale pouze jeho vztah s Bohem, který může (jako v Abrahámově případě) jít proti etickým kategoriím, a není zde žádná možnost, jak tento čistě osobní vztah přeložit do obecně srozumitelné řeči, protože suspenzace je vždy věcí přímého vztahu jednotlivce s Bohem. Přitom je třeba dát pozor, abychom Abraháma nechápali tak, že pro něj byl etický nárok zrušen – etický nárok je zachován, ale je suspendován, tzn. Abrahám nepřestává naplňovat povinnost lásky otce k synovi, Izáka miluje stále stejným způsobem, se stále stejnou intenzitou, ale přesto je připraven ho obětovat. Dá se říci, že etická povinnost je tak i v teleologické suspenzaci naplněna, je ale jinak vyjadřována, totiž na základě absolutní povinnosti vůči Bohu. Abrahám Izáka obětuje v okamžiku, „kdy se jeho čin dostává do absolutního rozporu s jeho citem“<sup>106</sup> – tedy s láskou, kterou k Izákovi chová. Abrahám se dokonce musí přesvědčit o tom, že Izáka „miluje z celé duše“, protože musí „do jednoho okamžiku soustředit všechnu etiku, kterou pak ruší.“<sup>107</sup> Etický nárok musí být dokonale naplněn, aby se ten, kdo ho překračuje, ujistil o tom, že tak nečiní kvůli motivaci, která je nižší než etická. Abrahámovým největším přáním je naplnit svou etickou povinnost vůči Izákovi. Ale ve zkoušce, ve které se dostává do přímého kontaktu s Bohem, je po něm požadováno, aby se vzdal jak svého přání, tak povinnosti (na rozdíl od tragických hrdinů, u nichž je požadováno odložit přání shodující se s povinností ve prospěch povinnosti vyššího etického řádu).

### 5.3 Otázka po věčné blaženosti

Posuňme se nyní k již zmíněným *Filosofickým drobkům* a *Závěrečnému nevědeckému dodatku*, které nám mimo jiné pomohou pochopit konkrétní životní situaci, v níž jsou prováděny pohyby víry, které byly v *Bázní a chvění* popsány poněkud abstraktně, za použití literárních vzorů.<sup>108</sup>

V úvodu k *Filosofickým drobkům* klade jejich fiktivní autor Johannes Climacus otázku: „Jak dalece je možné naučit se pravdě?“<sup>109</sup> Pravda je zde přitom samozřejmě pojata v širokém významu existenciální pravdy o člověku. Předpokládá se tedy, že člověk pravdu o sobě nevlastní. Etická existenciální sféra vznáší nárok na vlastnictví pravdy o člověku. Ale tato

---

<sup>106</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 64

<sup>107</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 67

<sup>108</sup> Kierkegaard o vztahu *Bázně a chvění* a *Dodatku* říká: „V *Bázní a chvění* byl takovýto rytíř víry zobrazen. Ale toto zobrazení bylo jen ukvapeným předjímáním a iluze byla získána tím, že byl zobrazen ve stavu úplnosti, a tedy ve falešném mediu...“ Kierkegaard, CUP, str. 500

<sup>109</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Filosofické drošky: Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997 (Dále jen *Drobky*), str. 30

etická pravda ztrácí přesvědčivost ve chvíli, kdy existující člověk získá vyšší standard, podle kterého je pak třeba řídit vlastní život (situace zobrazená v *Bázní a chvění* Božím příkazem, aby Abrahám obětoval Izáka). Obsah etiky, jak byla představena v pojetí soudce Wilhelma, se totiž vyčerpává v občanských a společenských ctnostech. Základem etického života je abstrakce od estetického zaměření na vnější dobra a přesunutí zájmu ke své vlastní vůli, která má vždy chtít konat dobro. Obsahem této vůle je pak pro Wilhelma společenský život podle sociálně daných etických pravidel. Dobrá vůle může uskutečnit etický nárok jedině ve zprostředkování zákony a zvyky společnosti, ve které se nachází. To se ukazuje už na tom, že za nejvyšší vyjádření etického života považuje Wilhelm manželství, jehož hodnotě se věnuje celá první část druhého dílu *Bud'anebo*. Manželství je pro něj eticky nejhodnotnější forma života, protože vyžaduje absolutní otevřenost/upřímnost mezi manžely. Absolutní otevřenost pak předpokládá možnost vzájemného etického porozumění, které je umožněno sdíleným etickým základem, jež oběma partnerům poskytuje jejich sociální prostředí. Etický život má svou pravdu v tomto souboru etických předpisů, které musí přijmout jako povinnost a svázat jimi svou svobodu. Wilhelmův neustálý důraz na to, že individuální život je zároveň partikulární a všeobecný, je vyjádřením právě tohoto přesvědčení: životním úkolem jednotlivce je stát se transparentním vzhledem k všeobecnému etickému nároku; ale stát se transparentním je možné jedině tehdy, když existuje sdílená etická matrice, vzhledem k níž může společnost všeobecně život soudit. Jedině pokud existuje všeobecná etika, je možné „asimilovat konkrétní do všeobecného.“ Dobře to lze ukázat na Wilhelmově odmítnutí mysticismu: „Mystik volí sám sebe abstraktně. Lze proto říci, že neustále volí sám sebe mimo svět, a výsledek toho je, že se nemůže zvolit zpět do světa.“<sup>110</sup> (V termínech *Bázně a chvění* je mystik rytířem rezignace.) Náboženský život musí být podle Wilhelma zprostředkován skrze etiku, která by mystikovu vztahu k Bohu teprve dodala obsah. Cílem etického života je Já, které je „společenské a občanské...[člověk] pak vlastní sám sebe v aktivitě, kterou se účastní záležitostí života jako toto konkrétní Já.“<sup>111</sup> Společenský a občanský život vyžaduje rozvinutí společenských a občanských ctností, které zase rozvíjejí osobní charakter a jsou tak cestou k odpovídajícímu vytvoření svého vlastního Já, jež je hlavním životním zájmem.

Stejně jako v přechodu od estetické k etické existenciální sféře platí, že náboženská sféra začíná tam, kde etická troskotá. A etická sféra troskotá ve chvíli, kdy jednotlivce objevuje, že není schopen naplnit etický nárok, protože objeví vztah s jeho přímým zdrojem. To se nutně děje

---

<sup>110</sup> Kierkegaard, E/O II, str. 249

<sup>111</sup> Kierkegaard, EO II, str. 262-263

tam, kde měřítkem etického života nejsou společenské normy, ale Bůh sám, tedy tam, kde se vztah k Bohu stává nezprostředkovaným skrze společnost. Jak jsme viděli, tento nezprostředkovaný vztah Kierkegaard poprvé vykresluje v *Bázni a chvění*. Suspenzací všech etických norem kvůli božskému požadavku se Abrahám stává příkladem vztahu k Bohu, který není zprostředkován společenskou morálkou. A právě okamžik, kdy se normou existence stává přímo Bůh, místo společenské morálky, je počátkem náboženské existenciální sféry. Trefně to popisuje Merold Westphal: „...zákony a zvyky, instituce a praktiky mé společnosti jsou vždy špatné, jakmile je na scéně Bůh. Protože Bůh je nekonečný a věčný, zatímco my jsme koneční a hříšní.“<sup>112</sup>

Jak naznačuje uvedená citace, vztah k Bohu v náboženské existenciální sféře je vztahem, který je konstituován skrze „nekonečný kvalitativní rozdíl“. K této kategorii lze ale dospět až v pokročilejší fázi náboženské existence. Cestu k náboženské existenci a skrz její fáze až k vrcholu v existenci specificky křesťanské popisuje Kierkegaard nejúplněji v *Závěrečném nevědeckém dodatku*. V úvodu této knihy vyjasňuje, že jejím tématem je otázka křesťanské (ale ukáže se, že nejen křesťanské) víry, ovšem nikoli ve smyslu systematické expozice nauky, nýbrž ve smyslu existenciálního postoje věřícího. Kniha je pokusem odpovědět na otázku: Jakým způsobem je možno vstoupit do vztahu s křesťanstvím? Zásadní je ovšem už důvod, proč je tato otázka vůbec položena. Fiktivní autor *Dodatku* Johannes Climacus se táže po možnosti vztahu s křesťanstvím, protože křesťanství se ohlašuje jako zdroj „věčné blaženosti“ pro člověka. Doslova píše: „Já, Johannes Climacus...obyčejná lidská bytost jako většina lidí, předpokládám, že nejvyšší dobro, zvané věčná blaženost, očekává mě, stejně jako očekává každou služku a profesora. Slyšel jsem, že křesťanství je pro toto dobro nutnou podmínkou. Nyní se ptám, jak mohu vstoupit do vztahu s touto doktrínou.“<sup>113</sup> Posunutí zájmu o vlastní věčnou blaženost do centra existenciální problematiky je důležitý prvek na cestě k náboženské existenci. Wilhelm, jakožto příkladný vzor etického života, o ní vůbec nehovoří. Cílem etické existenciální sféry je v otevřenosti utvářet svůj život podle všeobecně platných etických kategorií. V tom nachází etická existenciální sféra své naplnění, stejně jako estetická sféra se snaží nalézt naplnění ve vnějších požitcích. Cílem a naplněním náboženské sféry je naproti tomu pouze získání věčné blaženosti.

---

<sup>112</sup> WESTPHAL, Merold, Kierkegaard and Hegel, in: Cambridge Companion to Kierkegaard, str. 107

<sup>113</sup> Kierkegaard, CUP, str. 15-16

#### 5.4 *Krach objektiviny, pravda jako vášeň subjektiviny*

První část *Dodatku* ukazuje, proč není možné vstoupit do kontaktu s křesťanstvím skrze objektivní pravdu myšlení, aby tím osvětlila charakter náboženské existence z negativní stránky (co náboženská existence není.) Pokus o navázání vztahu s křesťanstvím skrze získání objektivní pravdy o něm je rozdělen do dvou možných forem: snaha o získání historické pravdy, která se ustavuje kritickým zvážením dostupných dokladů; snaha o získání filosofické pravdy, která zvažuje vztah historickým bádáním získané doktríny k věčně platné pravdě. V této sféře objektivní pravdy nejde o jednotlivce jako jednotlivce, člověk zde figuruje pouze jako nástroj k získání objektivní, na něm nezávislé pravdy, již je třeba dokázat, přičemž se předpokládá, že její přijetí a následné osvojení v reálném životě následuje po dokázání automaticky, a právě ono má pak zaručit získání věčné blaženosti.

Historické bádání se snaží dobrat co nejpřesnějšího pojetí původní doktríny křesťanství. Protože ale takové bádání umožňuje pouze dosažení různého stupně pravděpodobnosti, nastává zásadní problém ve chvíli, kdy chceme na jeho základě dosáhnout naplnění cíle křesťanství, kterým je získání věčné blaženosti: pokud totiž věčná blaženost závisí na přesném poznání a dodržování doktríny, kterou nelze s jistotou zrekonstruovat, je celý projekt od počátku odsouzen ke krachu. Filosofický (v textu jmenován také jako spekulativní) úhel pohledu se pak snaží stanovit pravdu křesťanství pomocí metafyzického zkoumání. Cílem spekulativního myslitele je proniknout historický fenomén křesťanství myšlením tak, aby byl povýšen na věčně platnou pravdu. Takový pohyb ale pro Kierkegaardra není možný čistě v rámci myšlení, jak ukazuje v části *Dodatku* nazvané *Něco o Lessingovi*. Jeho třetí teze o Lessingovi zní: „Lessing řekl, že kontingentní historické pravdy se nikdy nemohou stát důkazem věčných pravd rozumu, a také že přechod, kterým je věčná pravda založena na historické, je skok.“<sup>114</sup> Skok je v této definici chápán jako přechod k nové kvalitě, nezajištěný logickou argumentací. Problém, který vynucuje skok, pokud chceme založit věčnou pravdu na pravdě historické, je následující. Minulost zprvce není nikdy nutná, vše, co se v ní stalo, se mohlo i nemuselo stát. Nelze jí vydedukovat z předem daných o sobě evidentních principů, které by vynucovaly jednotlivé historické události. Navíc historie neumožňuje ani bezprostřední vědění, vědění o historické události je vždy pouze aproximací založenou na dochovaných zdrojích. Z tohoto důvodu není možné zajistit spolehlivou objektivní pravdu o křesťanství (jehož ustavující událost je historickým fenoménem) ani filosofickou spekulací – vztahovat se ke křesťanství, tzn. založit na něm svůj život, což vyžaduje předpoklad jeho pravdivosti, je možné jedině skrze skok. To

---

<sup>114</sup> Kierkegaard, CUP, str. 93

znamená, že ten, kdo chce svůj život založit na křesťanství, musí jeho pravdě *věřit*, nemůže o ní být *racionálně přesvědčen*. Tím je ovšem položen základ k teorii pravdy jakožto subjektivity. Jejím základem je právě pochopení, že dosažení pravdy v důležitých otázkách subjektivity, jako je např. právě pravda křesťanství, není objektivním způsobem možné. Časovost existence neumožňuje dosáhnout zajištěné objektivní pravdy o historickém fenoménu jako je křesťanství, stejně jako neumožňuje dosáhnout pravdy o dalších důležitých otázkách subjektivity, jako je např. otázka „co znamená zemřít?“<sup>115</sup> V této oblasti lze dosáhnout pravdy pouze opačným postupem oproti získávání pravdy objektivní. To je vyjádřeno v principu: „Objektivně je položen důraz na to, *co* je řečeno; subjektivně na to, *jak* je to řečeno.“<sup>116</sup> Subjektivně je položen důraz na niternost, takže v subjektivních otázkách je podstatné to, jestli je pravdivý subjekt, který myslí, nikoli jestli je pravdivé to, co tento subjekt myslí. Například ve vztahu k Bohu je pravda na straně toho, kdo se k něčemu vztahuje takovým způsobem, že tento vztah je Boho-vztahem, nikoli na straně toho, kdo by dosáhl objektivní pravdy o Bohu, ale nežil by k němu pravdivý vztah. Z toho plyne následující: „Když je subjektivita pravda, definice pravdy v sobě musí také obsahovat antitezi k objektivitě...zde je taková definice pravdy: Objektivní nejistota, pevně držená skrze osvojení s nejvášnivější niterností, je pravda.“<sup>117</sup> Nejvyšší vašeň niternosti pak zajišťuje pravdu způsobem, který zní až mysticky, protože má umožnit překonat omezení, která jsou lidskému vědění v existenci kladena: „Jen na okamžik může konkrétní jednatel, který existuje, být v jednotě nekonečna a konečna, která transcenduje existování. Tato chvílka je okamžikem vášně.“<sup>118</sup> Důležitý závěr, ke kterému se budeme muset vrátit na samotném konci této kapitoly, tedy zní: čím vyšší subjektivní vašeň, tím vyšší možnost dosáhnout pravdy.

### **5.5 Absolutní orientace k absolutnímu cíli, relativní orientace k relativním cílům**

Když je vyloučena možnost objektivního přístupu ke křesťanství, je třeba obrátit se k novému směru zkoumání. Tento směr otevírá Climacus otázkou: Jak musí být Já konstituováno, aby pro něj vůbec mohla vyvstat otázka její věčné blaženosti v pravém smyslu? Nutným předpokladem je etická subjektivita. Etika funguje jako existenciální obrat od objektivní k subjektivitě. Etika je „zásadním útočištěm individuální existence“, protože „má na každého existujícího jednatelce nevyvratitelný nárok takové povahy, že cokoli osoba dosáhne ve světě...je pochybné, pokud on sám neměl eticky jasno ve chvíli volby a neučinil pro sebe svou volbu

---

<sup>115</sup> Kierkegaard, CUP, str. 165

<sup>116</sup> Kierkegaard, CUP, str. 202

<sup>117</sup> Kierkegaard, CUP, str. 203

<sup>118</sup> Kierkegaard, CUP, str. 197

eticky jasnou“.<sup>119</sup> Etika je zdrojem subjektivity, protože podřazuje vnější objektivní skutečnost etické skutečnosti individuální niternosti. Jakákoli objektivní důležitost osoby ve světě (např. mocenské postavení apod.) je z hlediska etiky čistě akcidentální. Proto také etické jednání není zaměřeno na své vnější výsledky, ale pouze na svou etickou hodnotu. Pojmy dobra a zla existují pouze pro etiku, pro historickou objektivitu existují pouze výsledky, a tak může být eticky špatný čin hodnocen pozitivně z hlediska objektivně-historického. Ale jak jsme již viděli, skutečně etický život vyžaduje pro Kierkegaarda přítomnost Boha jakožto garanta etického nároku, který zamezuje jeho proměnlivosti a teprve tak zaručuje jeho absolutní platnost. V souladu s tím Climacus v *Dodatku* píše, že „mezi člověkem a Bohem není nic než etično.“<sup>120</sup> To znamená: Bůh poprvé vstupuje do lidského života, když člověk rozvine „etickou vášeň“ jako to, co řídí jeho svobodu.<sup>121</sup> Niterné určení svobody dobrem se tak stává jedinou důležitou věcí, zatímco vnější výsledky jednání, které jednotlivec nikdy nemá plně v moci, jsou rozpoznány jako nepodstatné. Etická subjektivita je tak nutným předpokladem pro vyvstání otázky po věčné blaženosti, protože zrelativněním všeho vnějšího vzhledem k etičnosti jednání činí subjekt toto jednání nejvyšším životním zájmem.

Zásadní ovšem je, že etická subjektivita je právě pouze předpokladem. Základní otázka etické existenciální sféry totiž zní: Řídím svůj život podle své všeobecně platné etické povinnosti, nikoli podle svého osobního chtění? Je můj život srozumitelný ve všeobecně platných etických kategoriích, nezlehčuji pro sebe tento etický nárok kvůli svým „estetickým“ požadavkům (myšleno požadavky estetické existenciální sféry)? Zatímco základní otázka náboženské sféry, která může vyvstat pouze ve chvíli, kdy už je zde etická subjektivita zaujatá nikoli vnějškem, ale svou vlastní niterností, ovšem tento zájem o vlastní niternost radikalizuje, zní: Jak mohu získat věčnou blaženost? Tato otázka vede k prvnímu pohybu směrem k náboženské existenci, totiž k pohybu „absolutní orientace vzhledem k absolutnímu cíli, relativní orientace vzhledem k relativním cílům.“<sup>122</sup> Protože věčná blaženost je nejvyšším dobrem, a tedy absolutním cílem, musí jí odpovídající existenciální vášeň změnit celkový způsob existence. Všechny konečné prvky existence tak musí být zrelativizovány, aby existence ve své aktualitě vyjadřovala vztah k nejvyššímu dobru. Zda se jedná o vztah k nejvyššímu dobru, lze poznat právě na tom, že je člověk ochoten vzdát se pro něj čehokoliv: pokud existuje něco, čeho se není ochoten vzdát, považuje to za vyšší dobro, a tedy ještě nenavázal opravdový vztah k nejvyššímu dobru. Jedině

---

<sup>119</sup> Kierkegaard, CUP, str. 134

<sup>120</sup> Kierkegaard, CUP, str. 137

<sup>121</sup> Kierkegaard, CUP, str. 138-139

<sup>122</sup> Kierkegaard, CUP, str. 387

věčná blaženost může být chápána jako absolutní *telos*,<sup>123</sup> protože absolutní *telos* nemůže být konečný, a to z toho důvodu, že konečnou věc nelze nikdy chtít absolutně – konečná věc jednou přestane být a pak už ji nelze chtít. Pro bytost, schopnou vztahovat se k věčnosti (a tento vztah se zjevuje v zájmu na věčné blaženosti), je šílenstvím použít všechnu svou sílu (což se musí dít vzhledem k absolutnímu cíli) k zisku něčeho konečného, které se stává ničím, když je minulostí, přičemž stát se minulostí spočívá v podstatě každé konečnosti. Chtít něco absolutně tedy znamená chtít nekonečně, nebo chtít něco nekonečného. Věčná blaženost je to jediné, co lze chtít absolutně, protože to lze chtít v každém okamžiku. Vztah k věčné blaženosti je pak třeba ustavit skrze pohyb rezignace. Rezignace je aktivitou Já zaměřenou do jeho niternosti, která zkoumá touhy své bezprostřednosti, tzn. zkoumá svůj vztah k tomu, co určovalo směr života Já před objevením jeho zájmu o věčnou blaženost. Pokud v průběhu tohoto zkoumání nalezne něco, čeho se není ochotno vzdát kvůli věčné blaženosti, je zřejmé, že k této blaženosti ještě nenavázalo vztah, protože jakmile je tento vztah navázán, vše ostatní se nutně jeví jako nicotnost.

Vztah k věčné blaženosti má dále tu vlastnost, že je vždy nutně pouze očekáváním. Protože člověk existuje ve světě konečnosti, je pro něj absolutní *telos*, který z definice nemůže být konečným, přístupný vždy jen v očekávání, jehož naplnění je možné až mimo sféru konečnosti, tedy mimo existenci. Climacus to podává v analogii k stavu zamilovanosti, následovanému stavem „jistoty vlastnictví v manželství“ tak, že vzhledem k věčné blaženosti je všečen čas, celá existence, časem zamilovanosti, zatímco nabytí jistoty nemůže přijít, dokud trvá existování.<sup>124</sup>

Když se člověku podaří skrze rezignaci absolutně se orientovat vzhledem k absolutnímu cíli, je třeba tuto orientaci kontinuálně vyjadřovat ve své existenci, tzn. neustále se ve své každodennosti vztahovat absolutně k absolutnímu cíli a relativně k relativním cílům. V existování tak musí člověk neustále vykonávat dvojí pohyb – zatímco se zabývá relativními cíli (a do této sféry spadá jakákoli lidská činnost mimo vztah k absolutnímu cíli, tedy veškerá činnost zaměřená na cokoli konečného, včetně práce, vztahů apod.) musí se neustále vztahovat i k cíli absolutnímu, který nikdy nesmí být ztracen ze zřetele, aby nedošlo k jeho zrelativnění a tím ztracení. Rezignace musí odříznout všechny kořeny, kterými je člověk zachycen v konečnosti, aby v žádném okamžiku nelpěl na žádné z konečných věcí. Člověk „žije

---

<sup>123</sup> Kierkegaard, CUP, str. 393

<sup>124</sup> Kierkegaard, CUP, str. 397

v konečném, ale nemá v něm svůj život“.<sup>125</sup> To ale neznamená, že by se člověk stal vůči sféře konečnosti netečným. Climacus přirovnává vztah náboženského člověka, vztahujícího se k absolutnímu cíli, k dospělému, který si hraje s dětmi: přestože může být hrou naprosto zaujat, není ve hře přítomen bezprostředně jako děti.<sup>126</sup>

## **5.6 Utrpení jako nutná složka náboženského života**

Absolutní orientace k absolutnímu cíli a relativní orientace k relativním cílům je pak zdrojem základního určení každé (tedy nejen specificky křesťanské) náboženské existence, a tím je *utrpení*. To je nutnou složkou náboženského života, jelikož vyplývá z nepřítomnosti toho, k čemu je po provedení absolutní orientace k absolutnu skrze rezignaci na konečné cíle celý život zaměřen. Utrpení je výrazem vztahu existujícího člověka k věčné blaženosti, protože tento vztah nabývá vzhledem k tomu, že věčná blaženost se nachází mimo sféru konečnosti, formu neustálé nenaplněné touhy. Ačkoli toto utrpení není možné od náboženské existence odejmout, je pro nábožensky existujícího zároveň také zdrojem radosti, protože je znakem správného vztahu k objektu své touhy; ač se jedná o vztah, který musí zůstat nenaplněný, je důkazem o správném existenciálním postavení. Náboženské utrpení v sobě obsahuje kategorii duchovní zkoušky, skrze niž je definováno.<sup>127</sup> Duchovní zkouška je pro náboženskou existenci tím, čím je kategorie pokušení pro etiku – tzn. nebezpečím sestupu zpět na nižší existenciální rovinu. Duchovní zkouška je možná až v závěrečné fázi rozvoje náboženského Já, protože se objevuje ve chvíli, kdy Já naráží na hranici pochopitelného, což se může stát až ve chvíli ustavení absolutního vztahu vůči absolutnu. Duchovní zkouška je „odporem absolutna“<sup>128</sup> ve chvíli, kdy se ho člověk chce dotknout. Povahu duchovní zkoušky lze dobře osvětlit dalším tvrzením Dodatku, které říká, že náboženský člověk objevuje nejvyšší míru komična.<sup>129</sup> Jak už bylo řečeno, komično pro Kierkegaard spočívá vždy v nějaké kontradikci. Nábožensky existující člověk objevuje komično v nejvyšší míře, protože objevuje kontradikci mezi předpokladem lidské mohoucnosti a skutečností lidské nemohoucnosti před Bohem. Jakmile se totiž skrze absolutní orientaci jeho nejvyšší zájem ocitne mimo sféru konečnosti, stává se naprosto neschopným učinit cokoli pro svůj nejvyšší zájem. Pro náboženského člověka se všechna jeho snaha stává ničím, protože veškerá jeho snaha se vždy může týkat světa, ve kterém žije, tedy světa konečnosti – jeho zájem ovšem leží mimo sféru konečnosti. Nejvyšší lidská snaha je snaha

---

<sup>125</sup> Kierkegaard, CUP, str. 410

<sup>126</sup> Kierkegaard, CUP, str. 413

<sup>127</sup> Kierkegaard, CUP, str. 458

<sup>128</sup> Kierkegaard, CUP, str. 459

<sup>129</sup> Kierkegaard, CUP, str. 462

o absolutno a v této sféře je člověk zcela bezmocný. Pokušením ve vrcholné duchovní zkoušce je pak právě touha myslet si, že lidská snaha v jakékoli míře je nějak důležitá. Zde vstupuje do hry etika jako negativní prvek. Přesvědčení etického života se z tohoto náboženského pohledu stává pokušením. Etický život je totiž přesvědčen o své mohoucnosti. Všeobecně srozumitelný etický nárok je zde vyjádřením vztahu jednotlivce k Bohu, a jakožto všeobecný je také všeobecně naplnitelný. Jenže pro toho, kdo vstupuje do vztahu k věčné blaženosti, je etika krokem zpět, protože ví, že věčná blaženost leží mimo sféru konečnosti, a tedy je v etickém životě, který se vyčerpává v „plnění eticko-společenských nároků“<sup>130</sup>, nezískatelná.

Tuto zkoušku je tedy třeba překonat a vstoupit do bezmocnosti před Bohem. Z náboženského hlediska je všechna každodenní činnost pouhý žert, protože je zaměřena jen na konečné, relativní cíle, zatímco na absolutní cíl nemá žádný vliv. A právě z toho důvodu platí, že nábožensky existující člověk objevuje komično v nejvyšší míře. Stejně jako pro etika je komický esteticky existující člověk, který se míjí správného cíle, protože se zajímá o vnější požitky místo o etický rozvoj svého vlastního Já, je pro náboženského člověka komický kdokoli, kdo přikládá váhu své, byť etické snaze ve sféře konečnosti, protože to, co považuje za jediný podstatný objekt lidského zájmu, leží mimo tuto sféru. Humor, chápáný v tomto smyslu, je hraniční oblastí mezi sférou etickou a náboženskou. Humor slouží jako nepřímé vyjádření náboženské niternosti. Humor jako nepřímé vyjádření rozdílu mezi etickou a náboženskou existenciální sférou je paralelou k ironii jako pohybu z estetické existenciální sféry. Ironie vedená z etického hlediska vůči estetice kontrastuje jednotlivosti konečnosti s nekonečným etickým nárokem a z tohoto kontrastu vychází každý, kdo se zabývá estetickou konečností, jako směšný. Existuje ovšem rozdíl mezi člověkem žijícím ironicky a eticky (jak se ukázalo již v rozboru knihy *Bud' anebo*). Ironik může vědět o nicotnosti estetického života, může vědět i o etickém nároku, ale nemusí ho přijmout jako svůj vlastní a naplňovat ho. Pro ironický život stačí, aby své chápání použil k prokázání nicotnosti estetického života. Etik naproti tomu nekonečný etický nárok vztahuje sám na sebe a ironii používá jako incognito, sloužící ke komunikaci s estetickou sférou, se kterou není přímá komunikace možná, protože estetická sféra nesdílí konstitutivní předpoklady vyšší sféry etické. Ironie zároveň etikovi slouží jako „kultivace ducha“<sup>131</sup>, protože ho neustále vytrhává z bezprostřednosti konečných cílů. Všechny cíle, které zajímají toho, kdo žije v bezprostřednosti, jsou pro etika relativizovány vzhledem k etickému nároku, a právě proto že absolutně důležitá je pro něj pouze etika, odmítá

---

<sup>130</sup> Kierkegaard, CUP, str. 550

<sup>131</sup> Kierkegaard, CUP, str. 504

v ironii všechny konečné cíle a tak se člověku bezprostřednosti, kvůli negativitě jeho ironie, jeví jako nihilista. Protože náboženská sféra, stejně jako sféra etická, není věcí vnějšího vyjádření, ale vnitřního přístupu, může být externě vyjádřena také pouze nepřímo. Kontradikce humoru ale na rozdíl od kontradikce ironie vzniká spojením koncepce Boha s čímkoli jiným (včetně etiky). Humorista tedy stojí na předstupni náboženského života, tak jako ironik na předstupni života etického, zatímco náboženský člověk používá humor opět jako incognito. Náboženský člověk se zvnějšku jeví jako humorista, protože jeho absolutní vášeň k absolutnu není pozitivně vyjádřitelná, a proto se navenek projevuje pouze skrze negativitu humoru. U náboženského člověka je komično v humoru přítomno jako neustále mizící, protože kontradikce mezi vztahem k Bohu a čímkoli jiným neustále mizí ve volbě vztahu k Bohu. Vztah k Bohu pak už žádné komično neobsahuje, protože komično vzniká usouvztažením dvou nesouměřitelných sfér, z nichž ta nižší vychází ze srovnání jako komická, a vyšší sféru než sféru vztahu k Bohu už nelze nalézt.

Náboženská opravdovost tedy musí „umrtvit vášně konečnosti“<sup>132</sup>, protože moc platná v každodenním světě konečnosti může být považována za žert pouze tehdy, když v člověku není přítomna žádná touha po předmětech, které může tato moc pomoci získat. Skutečně náboženský člověk tak nikdy nepřechází ze vztahu k Bohu k úplnému existování v jiných kategoriích, než v kategoriích absolutního vztahu k absolutnu (utrpení, duchovní zkouška). Existují samozřejmě i nižší, falešné formy náboženského života, které svůj vztah k Bohu neudržují kontinuálně. Tak je člověku možné žít vztah k Bohu tzv. „o nedělích“, obzvláště při návštěvě kostela, aby se pak pro zbytek týdne vrátil do života řízeného dialektikou estetických kategorií příjemného a nepříjemného, zábavného/zajímavého a nudného apod. Druhá možnost je vracet se ze vztahu k Bohu k existenci v etickém světonázoru, který nechává vztah k Bohu vyčerpat v relativních cílech, tedy především v plnění společensky vyžadovaných povinností. Významem skutečného náboženského utrpení je právě kombinace kontinuálního prožívání náboženské absolutnosti s konkrétní každodenností, protože utrpení spočívá především ve vědomí této kontradikce. Pro toho, pro koho tato kontradikce vyvstala skrze absolutní koncepci Boha jako zdroje věčné blaženosti, není možná žádná odpovídající odezva, žádný odpovídající čin ve sféře konečnosti. Židovské náboženství vyjádřilo tuto skutečnost v tvrzení, že uvidět Boha znamená smrt – pro Climaca to značí odumření světu konečnosti. V této sféře je člověk jako mrtvý, protože není souměřitelná s nekonečností Boha, takže člověk existující v konečnosti je ve vztahu ke sféře nekonečnosti zcela bezmocný, je „zajat svou koncepcí

---

<sup>132</sup> Kierkegaard, CUP, str. 472

Boha...ve své nicotnosti má absolutní koncepci [Boha], ale žádnou reciprocitu...Náboženská osoba leží v konečnosti jako bezmocné batole...chce udělat vše, chce vyjádřit tento vztah absolutně, ale nemůže učinit konečnost souměřitelnou.“<sup>133</sup>

### **5.7 Vina jako zdroj nekonečného kvalitativního rozdílu**

Tuto nesouměřitelnost, kterou člověk prožívá ve chvíli, kdy naváže vztah s Bohem jakožto zdrojem jeho věčné blaženosti, nazývá Climacus *absolutní kvalitativní rozdíl*. Tento rozdíl je příčinou nepřeklenutelné propasti mezi Bohem a člověkem. Co je však zdrojem této propasti? Climacova odpověď zní: zdrojem nepřeklenutelné propasti mezi Bohem a člověkem je vina. Teprve vina je rozhodujícím určením, skrze nějž lze vysvětlit utrpení náboženského života. Chápání života v utrpení znamená, že věčná blaženost je v existenci přítomna pouze jako nepřítomná, v existenci nenaplnitelná touha. Vina chápání života posouvá: věčná blaženost je pro jednotlivce v existenci nepřítomna kvůli jeho vině. Důkaz provinilosti každého člověka v *Dodatku* je následující<sup>134</sup>: protože vina, ve formě odříznutí od naplnění života získáním věčné blaženosti, je nedílnou součástí každé existence, zdá se, že vina není chybou člověka samého, ale údělem, který musí nést jakožto existující v čase, ve světě konečnosti, který je od cíle lidského života odtržený. Tato pozice je identifikována jako pozice Sókratova: Sókratovo přesvědčení bylo, že dobrat se pravdy o člověku skrze filosofickou spekulaci není možné, protože samo medium časové existence zabraňuje přístupu k této pravdě. Sám fakt existování je tak učiněn zodpovědným za nemožnost dosáhnout plnosti života skrze získání pravdy o tom, jak má být život žit, aby se stal blaženým. Člověk, který tvrdí, že je nevinný, protože jeho „vinou“ je už samotný fakt existování, právě tím ukazuje svou vinu. Vědomí viny se ukazuje už tím, že lze vůbec tvrdit svou nevinnost. Osoba skutečně nevinná by totiž vůbec neměla koncepci viny – vina, tedy spáchání nějakého zla, vstupuje do vědomí až s vykonáním odpovídajícího aktu (viz pojednání prvotního hříchu, jak je představeno v *Pojmu úzkosti*, v Kapitole 1.) Když tedy někdo odmítá vinu, ukazuje tím, že v absolutním pojetí je vinen.<sup>135</sup> Chtít naprosto odmítnout svou vlastní vinu je kontradikce. Možnost posuzování jednotlivých aktů jako něčeho, co konstituuje nebo nekonstituuje vinu v jakémkoli partikulárním případě, svědčí o totální vině – tzn. o tom, že člověk již žije ve vině. Přitom tato totální vina není chápána jako empirický fakt. Vzniká ve vědomí tehdy, když člověk spojí svou koncepci nejvyššího

---

<sup>133</sup> Kierkegaard, CUP, str. 484

<sup>134</sup> Viz Kierkegaard, CUP, str. 528 - 529

<sup>135</sup> Kierkegaard, CUP, str. 528

dobra, věčné blaženosti s jakoukoli jednotlivou vinou, a tím pro něj vyvstane jím způsobený absolutní kvalitativní rozdíl mezi ním a Bohem jakožto zdrojem věčné blaženosti. Až zahrnutí odpovídající koncepce Boha posouvá uvažování o vině z kategorie kvantity na kategorii kvality, protože v porovnání s jinými lidmi je člověk vždy vinen pouze více či méně. Vztah k Bohu tak sebou vždy nutně nese nesouměřitelnost v tomto vztahu, způsobenou vinou, která mezi oběma stranami vytváří absolutní kvalitativní rozdíl. Jinými slovy, existenciální vztah k Bohu spočívá právě v oddělení existujícího vinného člověka od Boha. Ve vztahu k božskému ideálu zároveň mizí význam jakékoli etické snahy. Protože člověk chápe sám sebe jako skrze vinu absolutně rozdílného od požadovaného ideálu, je jasné, že v etickém nároku, který je na něj kladen jako dosažení ideálu nevinnosti, neustále zklamává, nebo lépe řečeno již zklamal, a proto je ve stavu neumožňujícím naplnění ideálu. V tomto silném smyslu je etika představena už v *Pojmu úzkosti*.<sup>136</sup> Tam je etika chápána v silnějším smyslu, než v *Bud' anebo*, právě proto že je chápána už z pohledu náboženského Já, jehož zájmem je získání věčné blaženosti, které znemožňuje hřích vytvořením nekonečného kvalitativního rozdílu. Etika je zde chápána jako „ideální věda“, tedy věda, jejíž povahou je přenést idealitu do aktuality. Etika ukazuje idealitu lidského života s předpokladem, že každý člověk je schopen tuto idealitu naplnit. Tato idealita je zde ovšem chápána jako nevinnost. Je tak zdrojem nemožnosti, protože tuto idealitu žádný člověk nenaplnuje; každý člověk totiž podléhá hříchu, a tím je z oblasti ideality vyčleněn. Rozdíl mezi etikou představenou v rámci etické existenciální sféry a tímto popisem etiky v *Pojmu úzkosti* spočívá v cíli, kterého má být dosaženo. Zatímco v etickém životě, jak si ho představuje Wilhelm, se lze vždy vrátit k životu řízenému všeobecným etickým zákonem, k životu ideality, která je chápána jako nevinnost, tedy k životu před vznikem absolutního kvalitativního rozdílu, se vrátit nelze.

Veškerá etická snaha je tak ničím, protože skrze ni není možné dosáhnout cíle. Kritérium původní ideality nevinnosti je tím, na čem etika ztroskotává. Pohled původní etické existenciální sféry požaduje za vinu trest, takže člověk, který neustálým vztahováním svého vlastního života k absolutnímu kritériu neustále nalézá svou vinu, se neustále snaží vymyslet odpovídající pokání, jenže nemůže přijít s ničím jiným než s něčím konečným, čímž by učinil i svou vinu konečnou – to by ovšem byla chyba, protože vina, jakožto ztráta nevinnosti a tím ztráta kontaktu s absolutnem, je nekonečná. Oproti etické snaze zahladit svou vinu skrze lítost a neopakování viny je neustálá rekolekce své vlastní viny vyšší existenciální upřímností a

---

<sup>136</sup> Viz Kierkegaard, CA, str. 16-19

„životní opravdovostí.“<sup>137</sup> Humor rozumí totalitě vědomí viny a objevuje se tak až tam, kde je naivita etické domněnky o možnosti zahlazení hříchu vztažena k vědomí absolutního kvalitativního rozdílu, konstituovaného absolutní vinou, a objevuje komično prostřednictvím spojení totální viny s etickým posuzováním relativní provinilosti či nevinnosti mezi jednotlivci, přičemž tato relativita je založena v totální vině, takže je vlastně nesmyslná. Základním určením náboženského života je tedy totalita vědomí viny před Bohem ve vztahu k věčné blaženosti.

### **5.8 Religiozita A, religiozita B, paradox**

I na úrovni vědomí absolutní viny pak existuje rozlišení mezi dvěma způsoby existence. První z nich Climacus označuje jako religiozitu A. V ní je vědomí viny jediným způsobem vztahu k věčné blaženosti, přičemž ovšem není provinilé vědomí zdrojem věčné blaženosti odpuzováno, jak tomu bude u druhého typu. Vědomí viny zde leží v imanenci, tzn. je přítomno v niternosti člověka. Religiozita A tak „má pouze univerzální lidskou přirozenost jako předpoklad“<sup>138</sup>, takže se mohla a může vyskytovat kdekoli a kdykoli.

Věc se má jinak s religiozitou B, která odpovídá religiozitě specificky křesťanské (a zde se tak dostáváme opět k Abrahámovi, jako vzoru křesťanské víry). Ta se odlišuje tím, že její charakter je paradoxně dialektický, čímž člověka vytrhává ze sféry imanence. Tento charakter spočívá ve skutečnosti, že v religiozitě B, tedy specificky křesťanské, je věčná blaženost přítomna jako „paradoxně odpuzující“. Zdroj věčné blaženosti je totiž v křesťanství přítomen jako Bůh, existující v čase, přičemž už samo spojení „existující Bůh“ je protimluv. Tvrdit o Bohu, který je z definice věčný, a to takovým způsobem, že existuje mimo čas, že existoval jako člověk v čase, je kontradikce. Tvzení křesťanství ale je, že věčnou blaženost lze získat jediné skrze vztah víry k této kontradikci Boha existujícího v čase ve světě. Křesťanství tak vytrhává z imanence, protože Bůh není přítomen jako pojem niternosti, ale jeho přítomnost se stává historickou událostí, člověku vnější. Obtížnost křesťanství tedy spočívá v tom, že od člověka vyžaduje upuštění od myšlení a od snahy o porozumění a vede k víře v absurdno. Climacus doslova popisuje mučednictví víry jako „ukřížování vlastního rozumění.“<sup>139</sup> Křesťanství je pohybem, ve kterém člověk sází svůj život na absurdno.<sup>140</sup> Právě zde nacházíme přímou návaznost na pojednání o Abrahámovi jako pravzoru křesťanské víry v *Bázni a chvění*. Jak bylo popsáno, Abrahám, jako rytíř víry, provádí dva pohyby. V nekonečné rezignaci se Izáka

---

<sup>137</sup> Kierkegaard, CUP, str. 550

<sup>138</sup> Kierkegaard, CUP, str. 559

<sup>139</sup> tamtéž

<sup>140</sup> Kierkegaard, CUP, str. 558

vzdává, protože chápe nemožnost zachování Izákova života, když ho má obětovat. Zároveň ale věří, že Bůh zaslíbení dané v Izákovi naplní, a to na základě absurdna. Religiozita A chápe nekonečný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a Bohem, způsobený lidskou vinou, a proto vidí možnost vztahu s Bohem až mimo existenci, která je určená svou vinou. Postoj člověka v religiozitě A odpovídá postoji Johanna de Silentia, zmiňovaného fiktivního autora *Bázně a chvění*, pro nějž je Bůh věčnou ideou, která nemá působnost v lidské existenci, a proto je třeba v pohybu rezignace se vzdát časného života ve prospěch této ideje. Religiozita B, tedy křesťanská religiozita, naproti tomu tvrdí, že Bůh je v existenci přítomen – a to paradoxním způsobem, jako člověk. Víra v tuto Boží existenci, která je absurdní, protože existence Bohočlověka je paradoxní, pak umožňuje překlenout nekonečný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a Bohem v odpuštění hříchů. Odpuštění hříchů přitom překračuje sféru etiky, ustavuje mezi člověkem a Bohem vztah nezprostředkovaný skrze všeobecný etický nárok, protože etika odpuštění hříchů neumožňuje, pouze klade ideální nárok a odsuzuje. Odpuštění hřichu se tak pro člověka děje v “absolutním vztahu vůči absolutnu.“ Tento vztah je ale navázán právě vírou v paradox, vírou, že pro Boha je možné vše; proto o víře nelze mluvit, nelze ji jakožto pohyb mimo racionalitu vysvětlit, takže věřící je ve stejné pozici jako Abrahám, který nemůže nikomu vysvětlit, proč hodlá Izáka obětovat. Křesťanství činí existenci paradoxní, a proto musí zůstat paradoxem, dokud trvá existence – vysvětlení má pouze věčnost.<sup>141</sup> Víra v paradox, umožňující odpuštění hříchů, tedy umožňuje překonání základního existenciálního problému – hřichu, který je odtržením od zdroje věčné blaženosti, která je (jak bylo ukázáno výše) jediným odpovídajícím cílem lidského života. Tímto způsobem je tak zachráněna lidská existence v konečnosti: její naplnění, které v religiozitě A kvůli nekonečnému kvalitativnímu rozdílu leží mimo svět, se zde prostřednictvím víry v Boha existujícího v čase vrací zpět do světa zrušením nekonečného kvalitativního rozdílu, konstituovaného hřichem. Protože ve víře člověk již v konečnosti pozemské existence dosahuje vztahu k absolutnu (Bohu), které existovalo v čase, přestává pro něj konečnost být zdrojem odtržení od zdroje věčné blaženosti, právě naopak: protože Bůh se zjevil v čase, je časná existence zdrojem vztahu ke zdroji věčné blaženosti. Člověk je tak v konečnosti díky víře znovu “doma“. Jak píše Silentio v *Bázní a chvění*: „A tak je jeho celé jeho pozemské Já silou absurdna novým stvořením. Na všechno nekonečně rezignuje a silou absurdna zase všechno získává. Ustavičně vykonává pohyb nekonečna tak přesně a jistě, že mu z toho napořád vychází konečnost, a my ani na chvíli netušíme, že by tomu mohlo být jinak.“<sup>142</sup> Je ovšem třeba upozornit na to, co Kierkegaard

---

<sup>141</sup> Kierkegaard, CUP, str. 562

<sup>142</sup> Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, str. 35

v *Dodatku* vytýká sám sobě jako chybu v *Bázní a chvění*, tedy nepředstavovat si rytíře víry „ve stavu úplnosti.“ Dokud člověk existuje v čase, je pro něj vždy možná změna – víru lze vždy ztratit, vztah k Bohu může být přerušen. Věřící se každý den nachází v boji o zachování své paradoxní víry. V časové existenci se rozhoduje o osudu člověka, toto rozhodování ale probíhá po celou dobu trvání existence. Vztah k Bohu ve víře v časové existence je pouze příslibem věčné blaženosti, podmíněným zachováním víry v paradox na základě přesvědčení, že pro Boha je možné vše.

Paradox, vyžadující víru navzdory rozumění, musí nutně vyvolávat pohoršení.<sup>143</sup> Nejjasněji je toto tvrzení formulováno v *Nemoci k smrti*: „Křesťanská doktrína je učení o Bohočlověku... a to takové povahy, že možnost pohoršení je, pokud to tak mohu říct, zárukou, kterou Bůh chrání sám sebe proti člověku, aby se nestali příliš blízkými... Možnost pohoršení je dialektický prvek ve všem podstatně křesťanském.“<sup>144</sup>

Vstoupení do paradoxu víry má ovšem i přes svou absurdnost jistou logiku. Motivací k němu samozřejmě je, že navázání vztahu ke křesťanství umožňuje vzhledem k učení o odpuštění hříchů skrze víru ve spásonosný život Bohočlověka přinést naději na smazání nekonečného kvalitativního rozdílu mezi Bohem a člověkem. Pouze naději, protože pravda křesťanství zůstává po celou dobu trvání existence paradoxní a tedy nejistá. Musíme si zde ovšem především připomenout pojetí pravdy jako subjektivity. Protože křesťanství je nejbližší možnosti získat objektivní pravdu, je zdrojem nejsilnější existenciální vášně. Pokud je pravda subjektivita, pak křesťanství, které u člověka, který se k němu vztahuje, vyvolává nejvyšší vášně, a tedy nejvíce posiluje subjektivitu tím, že ji nejvíce vzdaluje od možnosti objektivního chápání, nejlépe odpovídá pravdě. Podobný argument Kierkegaard rozvíjí již ve *Filosofických drobkách*, kde jeho fiktivní autor, shodný s autorem *Dodatku*, tedy Johannes Climacus, popisuje paradox jako „vášeň myšlenky“.<sup>145</sup> Jako nejvyšší síla vášně je poté určena touha zničit samu sebe. I vašeň myšlení tedy ve své nejvyšší síle musí směřovat k sebezničení, kterým je pro myšlení právě objev něčeho, co nelze myslet. Paradox je tak výsledkem nejvyšší intenzity vášně myšlení. Paradoxní vašeň se v rozumu probouzí vždy, když se zdá, že dosáhl spočinutí. Tedy i ve chvíli, kdy si člověk myslí, že zná pravdu o sobě samém, objeví se vašeň, která chce toto přesvědčení rozvrátit.<sup>146</sup> Climacus to osvětluje analogií mezi vášní rozumu a vášní lásky: člověk nejdříve spočívá v sebelásce, poté se ale jeho sebeláska stane paradoxní tím, že se stane láskou

---

<sup>143</sup> Kierkegaard, CUP, str. 585

<sup>144</sup> Kierkegaard, SUD, str. 125

<sup>145</sup> Kierkegaard, Drobky, str. 54

<sup>146</sup> Kierkegaard, Drobky, str. 55

ke druhému; sebeláska se tak stává touhou po jiném, vychází ze sebe sama, aby opět získala své klidné spočinutí. Stejně tak rozum potřebuje svůj rozklad v paradoxu k naplnění sebe sama. Paradoxní vášeň rozumu tedy naráží na neznámý bod, který je pro ni sice přítomen, ale není pro ni uchopitelný. Toto neznámé zůstává pro rozum neznámým, protože je něčím absolutně rozdílným, co vymezuje hranici pochopitelného tím, že stojí až za ní. Je něčím, co rozum vůbec nemůže myslet, protože sám sebe nemůže absolutně popřít – rozdílnost od sebe samého může myslet pouze v rámci sebe samého, a tedy jako něco, co myslet nelze. Zároveň to, co je od rozumu absolutně odlišné, neleží v oblasti rozumu, a proto se o tom rozum nemůže dozvědět, aniž by se toto rozdílné samo rozumu dotklo. Právě křesťanství se pak člověka dotýká tímto způsobem v tvrzení o existenci věčného Boha v čase. Při setkání rozumu a paradoxu jsou pak možné dvě varianty. Rozum se může s paradoxem setkat ve společném porozumění, nebo střetnout v neporozumění.<sup>147</sup> Střetnutí v neporozumění je pak v rozvinutí již uvedené analogie přirovnáno k nešťastné lásce, která je nepochopenou sebeláskou: paradox se rozumu stává kamenem úrazu, pohoršením, protože rozum nechápe, že ke svému naplnění musí vyjít ze sebe sama. Pohoršení zůstává stát mimo paradox, protože paradox je absurdní a rozum chce zachovat sám sebe ve sféře pravděpodobnosti, takže nemůže přijmout paradox, který je z hlediska rozumu tím nejnepravděpodobnějším.<sup>148</sup> Jednoty rozumu a paradoxu je tak možno dosáhnout pouze tím způsobem, že se rozum vzdá sám sebe, aby uchopil paradox ve šťastné vášni, která touží po zničení rozumu. Vášeň je tak posledním nezbytným předpokladem křesťanského života.

---

<sup>147</sup> Kierkegaard, Drobky, str. 64

<sup>148</sup> Kierkegaard, Drobky, str. 67

## 6 Závěr

Celou práci jsme začínali s citací z *Nemoci k smrti*. Nesledovali jsme dále směřování tohoto spisu – vycházeli jsme z Kierkegaardova popisu existenciálních stadií v prvním autorství, nikoli z druhů zoufalství formulovaných v *Nemoci k smrti* (pozice v existenciálních stadiích a druhy zoufalství jsou pravděpodobně do značné míry analogické, a bylo by zajímavé pokusit se o jejich porovnání, to už ale stojí mimo rozsah této práce). I touto cestou jsme však dospěli k místu, kde už je implicitně obsažena „formule, popisující stav člověka, vystoupivšího ze zoufalství“. Člověka existujícího v náboženském stadiu, popsáném v *Bázi a chvění* a v *Dodatku*, lze chápat jako Já, které se vztahuje k sobě samému, v tomto vztahu chce být sebou samým a přitom transparentně spočívá v jiném. Já náboženského stadia prošlo stadiem etickým, přijalo za svůj život etickou odpovědnost, tedy chce být sebou samým. Poznává ale samo sebe jako hříšné a svůj hřích vidí jako odtržení od věčné blaženosti – slovy *Nemoci k smrti*, od síly, která Já založila. V paradoxní víře v Boha existujícího v čase (jejímž praotcem je Abrahám věřící v paradoxní navrácení Izáka), nabízejícího odpuštění hříchu a tedy zrušení původního odtržení, Já obnovuje svůj vztah s Bohem; v termínech *Nemoci k smrti* spočívá v síle, která ho založila. A spočívá v něm transparentně, protože si je vědomo sebe sama jakožto hříšného, tedy se neklame ohledně sebe ani ohledně svého vztahu k Bohu.

Jak z porovnání s *Nemoci k smrti*, tak z obsažnosti v práci probíraných Kierkegaardových spisů je jasné, že tato práce není vyčerpávajícím přehledem všech přístupů, které lze v Kierkegaardově díle najít k problematice existence lidského Já. Jejím cílem bylo poskytnout orientaci v Kierkegaardově „existenciální aréně“ vymezením a popisem jejích hlavních oblastí (existenciálních stadií) a podoblastí (jejich variant) a vysvětlením způsobů, jak je možné se po této aréně pohybovat, a to prostřednictvím vytěžení konstitutivních podmínek stadií a pohybů skrze interpretaci Kierkegaardových děl, které z teorie existenciálních stadií vycházejí.

Náš výklad proto začal u *Pojmu Úzkosti*, kde je pojednáno pre-existenciální stadium bezprostřednosti, z něhož v Kierkegaardově podání člověk vystupuje prostřednictvím hříchu, jehož skutečnost se existujícímu člověku stává prvním zdrojem kategorií dobra a zla, viny a nevinosti.

Následně jsme se pokusili vymezit základní charakteristiky existenciálních stadií a přechodných oblastí mezi nimi prostřednictvím základních konstitutivních rysů Já, které existuje v odpovídajícím stadiu. Jako základní bod estetického stadia se ukázala nevěle Já

přijmout etický nárok. Z tohoto odmítnutí etiky vyplynul pokus estetického Já o existenci mimo etické kategorie, snaha udržet celý život v estetických kategoriích příjemného, zábavného a zajímavého. Tento pokus ovšem ztroskotal z vnitřních příčin, které znemožňují jeho udržitelnost, a navíc hrozí totálním psychologickým rozkladem Já. Logická neudržitelnost estetického stadia ovšem neznámá, že z něj esteticky žijící člověk musí vystoupit; znamená pouze tolik, že život estetického stadia je odhalen jako zásadně neuspokojivý, jak vidí i sám Kierkegaardův estetik, autor prvního dílu *Bud'anebo*.

Jak jsme viděli při výkladu textu druhého dílu *Bud'anebo*, k přechodu do etické existenciální sféry je třeba provést obrat Já z jeho estetického zaměření do vnějšku, kde hledá příjemné, zábavné a zajímavé, k zaměření na sebe sama, které je spojeno s rozpoznáním etického nároku, jenž je na Já kladen. Etický nárok přináší změnu určujících kategorií existenciální sféry: estetické kategorie příjemného a nepříjemného jsou v etickém stadiu podřazeny kategoriím eticky dobrého a eticky špatného, kvalita života je dána určeními vůle, nezávislé na empirických předmětech.

Stejně jako jsou estetické kategorie v etickém existenciálním stadiu podřízeny nárokům povinnosti, je v náboženském stadiu etická povinnost podřízena přímému vztahu s Bohem. Do tohoto vztahu může člověk vstoupit po Abrahámově vzoru pouze na základě absurdna, tedy vírou v život Bohočlověka. Motivací k této víře je znovuoobnovení možnosti věčné blaženosti, která je nejvyšším lidským zájmem, takže člověku umožňuje vzdát se všech nižších zájmů, včetně zachování vlastního rozumu, který musí být obětován při vstupu do víry v paradox. Život víry pak zachraňuje časný svět lidské konečnosti, který je vírou po rezignaci, motivované nepřítomností Boha (zdroje věčné blaženosti) ve světě znovuzískán jako prostor, v němž dochází k znovuoobnovení vztahu mezi člověkem a Bohem v příslibu věčné blaženosti, který se ukazuje na horizontu pozemského života.

## 7 Seznam literatury:

### Primární literatura

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The concept of irony: With continual reference to Socrates*. 2nd ed. New Jersey: University Press, 1992. Kierkegaard's writings. ISBN 9780691020723.

KIERKEGAARD, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Either/Or Part I*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988. ISBN: 0-691-02041-8.

KIERKEGAARD, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Either/Or Part II*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988. ISBN: 0-691-02042-6.

KIERKEGAARD, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983. ISBN: 0-691-02026-4.

KIERKEGAARD, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *The sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983 ISBN: 0-691-02028-0.

KIERKEGAARD, Søren, Hong, H. V., & Hong, E. H. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992 ISBN: 0-691-07395-3

KIERKEGAARD, Søren, Thomte, R. *Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981. ISBN 9780691020112.

KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění: Dialektická Lyrika*. Praha: Svoboda - Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9

KIERKEGAARD, Søren. *Filosofické drobký: Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-197-4.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*. Praha: Vyšehrad, 2006. Krystal. ISBN 80-7021-833-9

### Sekundární literatura

HARRIES, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin: De Gruyter, 2010. ISBN 978-3-11-022688-1

PATTISON, George. *The philosophy of Kierkegaard* [online]. Chesham: Acumen, 2005. Continental European philosophy. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10455657>

PERKINS, Robert L. *Either/or*. Macon, Georgia, USA: Mercer University Press, c1995. International Kierkegaard commentary. ISBN 0-86554-470-0.

HANNAY, Alastair a Gordon D. MARINO. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: University Press, 1998. ISBN 0-521-47719-0.

ZIOLKOWSKI, Eric. *The Literary Kierkegaard*. Northwestern University Press, 2011.  
ISBN 0-8101-2782-2.