UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filosofie a religionistiky

bakalářská práce

OKAMŽIK DVOU

HRANICE ESTETICKÉHO POJETÍ
MUŽSTVÍ A ŽENSTVÍ
V DÍLE SØRENA KIERKEGAARDA

THE MOMENT OF TWO

BOUNDARIES OF AESTHETIC CONCEPTION
OF MANHOOD AND WOMANHOOD
IN WORK OF SØREN KIERKEGAARD

autor práce

František Říha

vedoucí práce

doc. Mgr. Václav Němec, Ph.D.

Praha 2025

Prohlášení

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

V Praze, dne 9. 1. 2025

František Říha

Poděkování

Děkuji.

Klíčová slova

Kierkegaard; mužství; muž; ženství; žena; pohlaví; estetická existence; etická existence; náboženská existence; láska; smyslnost; bezprostřednost; okamžik; syntéza; vztah; duch

Key words

Kierkegaard; manhood; man; womanhood; woman; sex; aesthetic existence; ethical existence; religious existence; love; sensuousness; immediacy; moment; synthesis; relation; spirit

Abstrakt

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

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

Abstract

By its very nature, Kierkegaard's aesthetic stage establishes and further defines the possibility of a person to exist in relation to himself and to his self as a binding absolute determination and substantial uniqueness of his individuality. However, for Kierkegaard, aesthetic motives are not only the default layout of human existence, but also the focus of his authorial exposition of manhood and womanhood.

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

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

– Søren Kierkegaard, *Buď-anebo*

Obsah

Seznam zkratek **5**
#1 – Úvod **6**
#2 – Předběžné poznámky **7**
#2.1 – Mužství a ženství v předběžném rámci a kontextu Kierkegaardova díla 7
#2.1.1 – Historicko-ideový kontext Kierkegaardova díla 7
#2.1.2 – Tematická legitimita mužství a ženství v rámci Kierkegaardova díla 8
#2.2 – Člověk a existence vůbec 8
#3 – Mužství a ženství v kontextu estetické existence **11**
#3.1 – Estetická existence 11
#3.2 – Svůdce Johannes jako figura výkladu mužství a ženství v kontextu estetické existence 14
#3.2.1 – Ženství jako bytí-pro-jiné 14
#3.2.2 – Trpnost jako krása ženství 15
#3.2.3 – Dívenství jako motiv mužství 15
#3.2.4 – Milostná láska jako (estetická) forma (sebe)uskutečňování 16
#1.2.4.1 – Svůdcova „první válka” 18
#1.2.4.2 – Svůdcova „druhá válka” 18
#3.2.5 – Okamžik jako estetická forma lásky 19
#3.2.6 – Prozatimní shrnutí 20
#3.2.6.1 – Svůdcovo mužství jako mužství v kontextu estetické existence 20
#3.2.6.2 – Cordeliino ženství jako ženství v kontextu estetické existence 21
#3.3 – Kritéria výlučné estetické relevance mužství a ženství 22
#4 – Mužství a ženství v kontextu po-estetických stádií existence **23**
#4.1 – Etická existence 23
#4.1.1 – Soudce Vilém jako figura výkladu mužství a ženství v kontextu etické existence 23
#4.1.2 – Manželství jako etická (re)konstituce lásky 24
#4.1.2.1 – První láska coby první podmínka manželství 25
#4.1.2.2 – Vyšší vyjádření coby druhá podmínka manželství 25
#4.1.2.3 – Opakování a dějinnost coby třetí podmínka manželství 26
#4.1.2.4 – Vzájemnost coby čtvrtá podmínka manželství 27
#4.1.3 – Otázka bezprostřednosti v etickém kontextu 27
#4.1.4 – Problematika mužství v etickém kontextu 28
#4.1.4.1 - Mateřství jako etické završení ženství 29
#4.1.4.2 - Drobnosti [minutiae] 30
#4.1.4.3 – Emancipace ženství jako narušování ženství 30
#5 – Závěr **32**
#6 – Seznam použité literatury **34**

Seznam zkratek

V textu této práce odkazujeme k primárním pramenům pomocí následujících zkratek.

Nakolik je s ohledem na českou recepci Kierkegaardova díla možné, východiskem našeho odkazování jsou české překlady. Bohužel, u některých námi použitých primárních pramenů české překlady buď neexistují, anebo jsou potenciálně problematické – v takovém případě bude (pomocí našeho vlastního českého překladu) odkazováno na anglické překlady primárních pramenů, jejichž standardem jsou v současné praxi badatelů věnujících se Kierkegaardovu dílu překlady manželů Hongových vydaných v Princeton University Press.

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

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

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

CoA KIERKEGAARD, Søren Aabye, *The Concept of Anxiety,* přel. a okoment. R. Thomte a A. B. Anderson (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980). ISBN 0-691-07244-2.

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

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

SUD KIERKEGAARD, Søren, *The Sickness Unto Death,* přel. a okoment. Howard V. Hong a Edna. H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983). ISBN 0-691-02028-0.

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

#1 – Úvod

Snahou této práce je rozebrat a kriticky porovnat Kierkegaardův výklad mužství a ženství v kontextu jeho *estetického stádia existence* a v kontextech jeho *etického* a *náboženského stádia existence*, tedy v kontextech po-estetických stádií. Důvodem je disproporčnost, s jakou Kierkegaard mužství a ženství tematizuje v estetickém stádiu oproti po-estetickým stádiím.
Závěrem této snahy proto bude odpověď na otázku, zda jsou mužství a ženství pro Kierkegaarda buď výlučně estetickými pojmy, tj. pojmy relevantními pouze pro estetické stádium existence, nehledě na jejich případnou přítomnost v kontextu etického a náboženského stádia, anebo zda relevance pojmů mužství a ženství pokračuje i pro po-estetická stádia existence. Potažmo, zda jsou mužství a ženství pojmy zastřešující a stejně relevantní pro všechna stádia existence.

Tato práce si stanovuje určitý tematický postup, rozdělený do dvou celků.
V prvním celku nejprve představíme a rozebereme povahu a proces samotného, tematicky výchozího estetického stádia existence. Dále rozebereme, jak je v kontextu tohoto stádia Kierkegaardem tematizováno mužství a ženství, a výsledně určíme, jaká kritéria na tomto základě vyplývají pro posouzení výlučné estetické povahy mužství a ženství.
Ve druhém celku nastíníme etické a náboženské stádium existence. Spolu s tím rozebereme, jak je mužství a ženství Kierkegaardem v těchto po-estetických stádiích tematizováno, a výsledně posoudíme, zda Kierkegaardova tematizace těchto pojmů v těchto stádiích odpovídá námi dříve stanoveným kritériím.

Bezprostřední výzvou této práce je především samotná Kierkegaardova „vzdělavatelská“ rétorika, spočívající v nepřímém, literárním způsobu sdělování.[1] To Kierkegaard činí tak, že vlastní autorskou osobu zapírá a místo ní dosazuje jednotlivě vytvořené pseudonymy, fiktivní autory, kteří mají pro čtenáře představovat samostatné výkladové a komunikační figury.[2] Vůči těmto figurám se Kierkegaard staví pouze do role nápovědy a s žádným pseudonymem se neztotožňuje (Mlč 155). Sám sebe nechápe jako ručitele objektivní, jednoznačně srozumitelné a interpretovatelné pravdy[3] – čímž principiálně ztěžuje jakékoliv akademické, tedy i naše, zkoumání.
Přirozenou metodou a nedílnou hodnotou této práce bude proto rekonstrukce a ujasnění kontextů, ve kterých, a pojmů, v souvislosti s nimiž, je mužství a ženství Kierkegaardem tematizováno.

Rozsah této práce nicméně omezuje využití spisů Kierkegaardova díla převážně na ty, které v rámci patřičného stádia existence nabízejí nosný výklad mužství a ženství. Tento rozsah také omezuje porovnání jednotlivých stádijních perspektiv prostřednictvím Kierkegaardových pseudonymů.
Modelem estetického výkladu pro nás bude perspektiva *Svůdce Johanna* (dále referovaného jako Svůdce) ve *Svůdcově deníku*, závěru první části Kierkegaardova spisu *Buď-anebo*. Navzdory tomu, že Kierkegaard nechává komplexitu estetické existence zastupovat mnoha pseudonymy v mnoha patřičných spisech, právě Svůdcova milostná dokumentace i širší ilustrace estetických motivů[4] dává mužství a ženství ze všech pseudonymů nejkonkrétněji vyniknout v kontextu samotného procesu (estetické) existence.
Kierkegaardův etický výklad mužství a ženství bude zastoupen perspektivou *soudce Viléma*, výlučně ve druhé části spisu *Buď-anebo*, která je pojata jako kritické řešení Svůdcova výkladu (i charakteru) v celém jeho rozsahu.
Kierkegaardův náboženský výklad mužství a ženství bude zastoupen perspektivou *Johanna de Silentio* ve spisu *Bázeň a chvění*. Tento spis svým dílčím rozborem rezignace jako aspektu víry, na příkladě vztahu „rytíře víry“ a princezny, doplňuje tematický materiál pro uvažování mužství a ženství v posledním stádiu existence.

---

[1] Kierkegaard jako náboženský autor takto vyzývá k náboženskosti, aniž by odporoval principu (který sám tematizuje), že náboženská víra je veskrze niterná a potud subjektivní a nezprostředkovatelná záležitost. Vzdělavatelnost je Kierkegaardovým technickým pojmem, který označuje autorovo nasměrovávání jednotlivce-čtenáře k samostatnému, rozhodnému promýšlení sebe sama ve vztahu k Bohu. Toho je třeba prvně docílit podnícením čtenáře k pozornosti, a to nutně z pozice čtenáři vlastní. A tím, že, jak bude pojednáno, z Kierkegaardova hlediska lidské existence je výchozí pozicí čtenáře pozice estetické existence, je vzdělavatelnost Kierkegaardem dána v prvotním sestupu autora z pozice náboženského autora do pozice básníka, estetického autora – srov. s: „Ale pro všecko na světě nezapomínej na připomínku, že se má zdůraznit náboženskost! Podaří-li se ti to, můžeš promlouvat kouzelně esteticky a pokud možná toho druhého zaujmi, vylič mu vše vášnivě tak, aby ho to co nejvíce zaujalo, přehnaně pro přehánějícího, těžkomyslně pro těžkomyslného, vtipně pro vtipného a tak dále, ale rozhodně nezapomínej a měj stále na paměti, že musíš dojít k náboženství!” (Mlč 85).
[2] Srov. s: „Pseudonymní spisy jsou totiž dvakrát reflektované: [Kierkegaard] nejprve vyreflektoval (stvořil) osobnost pseudonymu, tento pseudonym pak vyreflektoval (stvořil) postavy spisu, vyreflektoval je podle pseudonymní povahy „spisovatele”, tj. jako herce v činohře, a podle předmluvy, kterou napsal pseudonym, odpovídají osobnímu charakteru a zaměření toho kterého pseudonymu” (Mlč 155 – doplněno F. Ř).
[3] Pravdu v tomto smyslu Kierkegaard spojuje s motivy dobově dominantního hegelianismu a právě kritika hegelianismu představuje podloží Kierkegaardova filosoficko-náboženského projektu.
[4] Vzhledem k tomu, že celek spisu *Buď-anebo* se skládá ze dvou částí-spisů a je Kierkegaardem koncipovaný jako společný podíl dvou autorů – označovaných jako „osoba A” či „estét” a „osoba B” – musíme poznamenat následující. Ačkoliv, oproti neproblematické totožnosti osoby B, jíž je soudce Vilém, je totožnost osoby A předmětem polemik, je mezi badateli věnujícími se Kierkegaardovu dílu z většiny předpokládáno, že osobou A je osoba prezentující se jako Svůdce Johannes, ačkoliv ten je, fakticky vzato, autorem pouze *Svůdcova deníku*, tj. pouhé části spisu, který podíl osoby A představuje. Důvodem pro tento předpoklad je to, že narativní jednota zmíněného (estetického) spisu osoby A předpokládá reflektivitu, která je v takové míře vlastní právě Svůdci Johannovi.

#2 – Předběžné poznámky

#2.1 – Mužství a ženství v předběžném rámci a kontextu Kierkegaardova díla

#2.1.1 – Historicko-ideový kontext Kierkegaardova díla

Pro možnost rozumět Kierkegaardově reflexi mužství a ženství v jeho jednotlivých stádiích existence je naším prvním úkolem předběžně mužství a ženství situovat do podmínek zrodu Kierkegaardova filosofického projektu a vzniku jeho díla jako celku.

Příslušným kontextem bylo období ohromného vzmachu dánské společnosti i kultury během první poloviny devatenáctého století. Okolností národního vývoje, jmenovitě obecné základní vzdělání, velkoplošná migrace dánského obyvatelstva z venkovských prostředí do měst a značně zvýšená společenská mobilita znamenaly změnu struktury společnosti z pevně hierarchické na „horizontální", což bylo, navzdory odpovídající rebélii tehdejšího romantického hnutí, umocněno i čerstvými motivy osvícenství a hegeliánského idealismu, které byly záhy osvojovány kodaňským církevně-intelektuálním prostředím.
Kolize těchto vlivů vedla ke znejistění společensko-kulturní identity jednotlivce či ji přímo začala nahrazovat její normalizovanou pseudo-podobou, což Kierkegaardem vcelku nebylo vnímáno nijak jinak než jako úpadek významu a smyslu pojmu jednotlivce (co do jeho individuality) ve prospěch konformity davu.
Jako taková tato kolize stanovila kritický a korektivní záměr Kierkegaardovy spisovatelské činnosti, neustále jevený v Kierkegaardově vlastním sebezhodnocování.[5] Do tohoto záměru Kierkegaard nejenže promítl patřičnou pluralitu své zkušenosti uvedených vlivů, ale tuto pluralitu ve svém subjektivním autorském rámci externalizoval na jednotlivá, provázaná rozvržení samotného způsobu existence lidského jednotlivce – od estetického stádia existence jako interpretace romantismu, přes etické stádium existence jako interpretace hegeliánského idealismu a křesťanské dogmatiky, po náboženské stádium existence jako interpretace individuálního lidského usebírání se ve zbožném vztahu k transcendentnímu Bohu.
Důraz, s jakým ostatně Kierkegaard emancipuje pojem zbožnosti, či spíše náboženskosti a víry od samotné církve, již v sobě prozrazuje Kierkegaardovo mínění o proti-individualistické a proti-křesťanské povaze soudobého křesťanství a křesťanů.[6] V jejich službách je víra dle Kierkegaarda podrobována systematizaci a snahám o rozumové uzpůsobení, čímž se stává pouhou institucionalizovanou tradicí a dogmatem ve službách vědění, zbaveného svých původních niterných předpokladů pro vztah k Bohu. V takto vyslovovaném návratu k *pravé* křesťanské víře, jež je založená na nalézání a prožívání skutečnosti sebe sama v osobním vztahu k Bohu, tedy nikoliv na jakémsi zpětném vymezování sebe sama v dodržování ustanovených světských zvyklostí, je Kierkegaardem vznesen apel na individuální, jakož i společenskou nápravu.

Při tomto představení kontextu Kierkegaardova teoretického rámce přirozeně mužství a ženství vyplývá jako tematicky takřka marginální Kierkegaardův motiv. Úlohou následujícího textu je se proto pokusit vysvětlit, jak i takto tematicky marginální motiv v Kierkegaardově teoretickém rámci zůstává hojně tematizován.

#2.1.2 – Tematická legitimita mužství a ženství v rámci Kierkegaardova díla

Tak jako v širším společensko-kulturním myšlení, ani v Kierkegaardově filosofii není s pojmy mužství a ženství zacházeno jako s pojmy, které by byly dané biologicky, potažmo empiricky. Způsob tohoto zacházení lze odvodit z psychologického přesahu samotného člověka, potažmo sebeuvědomující se a sebeurčující se lidské přirozenosti, která sebe sama individualizuje, podstatně[7] sebe sama shrnuje v pojmu *já*, avšak pracuje s pojmy mužství a ženství jako se svými vlastnostmi.
Kierkegaard toto zpodstatňující sebepojetí lidské přirozenosti, ve kterém je s jejími vlastnostmi pracováno, rozpoznává jako ontologickou záležitost a jak veškerou biologicko-empiricky danou podmíněnost, tak i souvislost psychologického výkladu člověka s případnými vlastnostmi (mužství, ženství) dále podřizuje ontologickému výkladu.

---

[5] Stižen svou těžkomyslností chápal Kierkegaard podnět ke své spisovatelské činnosti v symbolice Božího povolání trpět za pravdu. Srov. např. s: „právě má spisovatelská činnost vznikla z nepřekonatelné vnitřní potřeby jako jediná možnost těžkomyslného, hluboce poníženého a kajícího se člověka, jako poctivý pokus, abych s odměnou jakékoliv oběti a s vypětím ve službě pravdy pokud možná vykonal něco dobrého" (Mlč 72).
[6] Obec takto vnímané upadlé podoby křesťanství je Kierkegaardem ustálena v pojmu „křesťanstvo".
[7] Veškeré vyskytující se výrazy příbuzné s pojmem podstaty jsou v této práci používány jako synonymní výrazy základní, neměnné, konstitutivní složky věci. Sám Kierkegaard pojem podstaty zpravidla nepoužívá.

Ovšem, jestli význam mužství a ženství není biologicky minimálně založený, není tím pro nás vysvětleno, jak vůbec může kierkegaardovská nebiologická, netělesná, psychologická, ba ontologická lidská přirozenost mít povědomí o mužství a ženství jako důvodně rozlišených pojmech, ke kterým přistupuje jako ke svým vlastnostem. Samotný psychologický rozdíl mezi mužstvím a ženstvím tudíž nahlížíme jako odvozený z rozdílu biologického. To znamená, že Kierkegaardův ontologický přístup nevyhnutelně znamená ontologizaci biologicko-psychologických specifik mužství a ženství. Toto Kierkegaard potvrzuje tak, že, jak bude v následujících kapitolách uvedeno, součástí Kierkegaardova výměru já je aspekt tělesnosti a smyslovosti.

Kierkegaardův ontologický výklad člověka a potud mužství a ženství je ovšem vázaný na jeho náboženskou motivaci. Ona myslitelná deskriptivita Kierkegaardova ontologického výkladu člověka potud slouží jako technická podpora, na jejichž základě Kierkegaard dospívá k zmíněným normativním závěrům, jež jsou vypovídané mj. samotnou Kierkegaardovou hierarchizací řečených stádií lidské existence s náboženským stádiem jako konečným a vrcholným stádiem. Nabízelo by se nám tak předpokládat, že s náboženskou normativitou, s jakou Kierkegaard *explicitně* pracuje s pojmem člověka, Kierkegaard implicitně pracuje i s pojmy mužství a ženství.

#2.2 – Člověk a existence vůbec

Po zasazení mužství a ženství do širšího historicko-ideového kontextu Kierkegaardova díla, poukazujícího na lidskou existenci jako na Kierkegaardův erbovní motiv přecházíme k rozboru samotného pojmu člověka ve vztahu k pojmu *já*, který je východiskem Kierkegaardova pojetí lidské existence i mužství a ženství.

Klíčovou definici člověka Kierkegaard podává výslovně:

> *Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému.*[8] *Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. Avšak takto ještě člověk žádným já není. (Nks 123)*

Kierkegaard užívá pojmu ducha k řešení toho, v čem má člověk svůj podstatný původ, neboť tím, že Kierkegaard potvrzuje, že: „každý člověk je totiž od původu já” (Nks 140), zaměnitelné s duchem, potvrzuje i duchovnost lidské podstatykaždý člověk je od původu duch. Nicméně, danost já coby poměru k sobě samému nepřipouští vznik sui generis, čímž je vyžadován původ v jiném, ustanovujícím poměru. A tím, že duch značí původnost člověka, Kierkegaard formuluje poměr já k Bohu.

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

Tím, že duch je výrazem odvozeným z Boha, Kierkegaard nachází původ člověka v Bohu, který to, čím člověk je, v Kierkegaardově filosofii zakládá a určuje.
Dle toho, člověk co do svého já je určen jako činná syntéza určitých prvků či pólů ve vlastních vzájemných poměrech: konečnosti a nekonečnosti, svobody a nutnosti, časovosti a věčnosti.
Kierkegaard ve svém díle tyto póly ovšem nepředstavuje jako disjunktivní dichotomii, ale kontinuum, kterým člověk může postupovat jedním či druhým směrem v závislosti na okolnostech, ve kterých se nachází. Tyto tři pólové dvojice se vztahují jak v sobě, ke svému pólovému protikladu, tak i k sobě navzájem, a právě pomocí a v důsledku této složité vztahové sítě je já jakožto *já*.

Konečno a nekonečno pro Kierkegaarda představují základní ontologické póly, kdy konečno vždy představuje omezení a nekonečno vždy představuje rozvinutí (Nks 137). Souvisle konečnost je těmi složkami člověka, které musí nutně zůstat stejné, zatímco nekonečno odpovídá těm složkám člověka, které se mění, anebo by se změnit mohly. Syntéza spočívá v tom, že člověk dokáže žít v konečném světě, ale s vědomím nekonečna.

Časnost a věčnost a svoboda a nutnost představují doprovodná pólová označení pro zmíněný základnější póly konečna a nekonečna; ty lze chápat jako reiterace konečna a nekonečna vyjádřené v konkrétnějších aspektech.

[8] Srov. tuto větu s ang. překladem:„the self is not the relation, but is the relation’s relating itself to itself” (SUD 13).

Jako časnost, a tedy i čas, Kierkegaard chápe posloupnost časových bodů, které nikdy nejsou skutečně přítomné, protože okamžitě přechází do minulosti a jsou nahrazeny dalšími, opět neuchopitelnými – a tento proces pokračuje do nekonečna. Časové pojmy jako přítomnost, minulost a budoucnost se stávají smysluplnými až díky reprezentaci času jako prostoru. Pokud je však čas redukován na nekonečné plynutí nezachytitelných bodů, tato reprezentace se jeví jako pouhá prázdná abstrakce věčného plynutí, z níž dle Kierkegaarda lze uniknout prostřednictvím události, v níž se čas střetává s věčností – tuto událost Kierkegaard označuje jako okamžik.[9]
Věčnost je oproti tomu Kierkegaardem označovaná jako přítomnost ve smyslu zrušení plynutí. Ve věčnosti neexistuje minulost ani budoucnost, protože na rozdíl od vyprázdněnosti času je věčnost zcela naplněná, obsažná – jelikož věčnosti nemůže nikdy žádný obsah chybět, není v ní možná žádná změna. Proto ji nelze rozdělit na minulost, přítomnost a budoucnost, stejně jako nelze tento rozklad aplikovat na čas, který není dotčen věčností a je zcela prázdný.
Syntéza spočívá v tom, že člověk je nucen žít v konkrétním čase a jednat v přítomném okamžiku. Okamžik představuje událost, v níž věčnost zasahuje do času, který je jinak charakterizován jako prázdné plynutí. Tento zásah věčnosti do času přináší obsah, čímž čas získává hlubší smysl, protože v něm je 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.

Svoboda je Kierkegaardem pojata mimo konvenční představy o nezávislosti. Kierkegaard svobodu pojímá jako vnitřní stav člověka, který zahrnuje odvahu činit rozhodnutí proti společenským normám a omezením, která si člověk sám osvojil. Skutečná svoboda pro Kierkegaarda znamená zodpovědnost, která přichází s volbou a závazkem.
Nutnost zahrnuje aspekty lidského života, které jsou mimo lidskou kontrolu, tedy biologická omezení, nevyhnutelnost smrti, přírodní zákony, ale také závislost na Bohu a Boží vůli.
Syntéza spočívá v tom, že člověk svobodně přijímá nutnost jako součást své existence a učiní ji smysluplnou.

Právě jako toto lidské vědomí mezi možností a skutečností sebe sama je Kierkegaardem chápána svoboda člověka; pouze člověk vědomý (si) sebe sama je svobodný. Kierkegaard ovšem tento výraz svobody artikuluje jako ducha – a vyjádřením sebe sama jako ducha si je já vědomo sebe sama jako svobodného. Vyjádření sebe sama jako ducha ale předpokládá jedincovo vědomí sebe sama před Bohem (Nks 151-152) a spočívání v Bohu (Nks 154). Bůh je nezbytným garantem toho, aby já mohlo být sebou samým. Pouze takové já coby poměr k sobě samému spočívající v poměru k Bohu, jenž jej ustanovil, je já jsoucí sebou samým coby duch, tj. já uskutečněné. Každé já, které si není vědomo sebe sama jako založeného v Bohu, jako ducha zodpovědného před Bohem, není ve stavu bytí sebou samým, nýbrž ve stavu nebytí sebou samým, Kierkegaardem technicky označovaným jako „zoufalství", jež vzniká právě tím, že člověk ve svém životě být sebou samým *selhává*.
Otázka statutu já jako ducha s ohledem na potřebu uskutečnění je tak naprosto klíčová; bytí sebou samým co do svého já totiž pro člověka není původním, výchozím stavem.

Původním a výchozím stavem člověka je bezprostřednost, bezduchost. V původním stavu člověk ještě není určen jako duch; nachází se v bezprostřední jednotě se svým přirozeným stavem, zatímco duch je ve fázi „snění" (CoA 41-42). Kierkegaard tím vyjadřuje, že v tomto stavu je člověk syntézou duševního a tělesného, jejich bezprostředním sepětím.
Tento popis Kierkegaard předkládá v souvislosti s výkladem stavu nevinnosti, který zároveň znamená neznalost pojmů dobra a zla. Bezprostřední propojení duše a těla, nenarušené činností ducha, odpovídá stavu, ve kterém ještě není přítomna morální reflexe, a tudíž jednání není regulováno racionálními kritérii, jež by mu dávala zodpovědnost. Přechod od tohoto stavu bezprostřednosti ke stavu definovanému duchem však Kierkegaard nevnímá jako jednoduchý proces.
Probuzení ducha, které narušuje bezprostřednost, je podle něj úzce spjato se zásadním problémem bránícím (sobě patřičné) lidské existenci, totiž s úzkostí. Právě úzkost hraje klíčovou roli v přechodu od bezprostřednosti k duchu, protože člověku umožňuje uvědomit si vlastní svobodu jako takovou.
Jakmile si člověk ale uvědomuje svou možnost svobodně volit a jednat, uvědomuje si i patřičnou zodpovědnost bytí za sebe sama, resp. sebou samým, vůči níž je současně puzeno i odpuzováno a cítí tak úzkos (CoA 42). Uvědoměním si vlastní svobody si člověk vůbec uvědomuje sebe sama jako (duchovně) určeného, což má za následek, že si člověk uvědomuje i to, že tomuto absolutně stanovenému (duchovnímu) určení vyhovět nemusí.
Pro Kierkegaarda ovšem toto samotné uvědomění si a nevyhnutelné uvážení možnosti nevyhovět určení znamená již ono samotné nevyhovování určení, neboť tím se člověk vymezuje vůči vlastnímu bytí sebou samým. Navíc, nakolik má toto nevyhovovávání původ ve svobodě člověka a přeneseně v člověku samém, natolik je člověk za to, že určení nevyhovuje sám zodpovědný. Nevyhovovat takto určení, které je kladeno samotným Bohem znamená vystupovat *proti* Bohu, a tedy hřešit. Samotný hřích je tak Kierkegaardem chápán jako důsledek prvního projevu svobody člověka, jakož i projev toho, že člověk nevyhovuje absolutně kladenému určení být sebou samým a potud způsobuje odtržení já od Boha coby síly, která jej zakládá. Skutečnost hříchu se projevuje výskytem hříchu ve světě a ustanovením sexuality (CoA 48). Protože duch je

[9] Srov. s: CoA 81-93.

syntézou těla a duše, musí ve chvíli, kdy je uvědoměn a již tedy kladen (jako určení), rozdělujícím způsobem proniknout oba tyto konstituenty syntézy a nejkrajnějším bodem tělesnosti je právě sexualita.

Předložená určení sebe sama tedy vede dosud nevyřčená nutnost, již Kierkegaard výsledně klade v povinnosti vůči Bohu, pamětliv lidské původnosti, že „každý jednotlivý člověk existuje pro Boha" (Nks 184). Tím, že člověk coby pouhý poměr k sobě samému takto náleží Bohu v onom zakládajícím poměru, nastává člověka nastává absolutní povinnost tohoto dostát, tj. dostát své příslušnosti k poměru k Bohu, jenž jej ustanovil.[10] Pakliže je každý člověk od původu já, je každý člověk od původu určen k tomu já být,[11] a to pouze bytím sebou samým v příslušném vědomím sebe sama. Ačkoliv, člověk sebou samým není, dokud se sebou samým nestane, čímž je každý člověk rovněž „určen k tomu, aby se stal sám sebou." (Nks 140) V ohledu, ve kterém já má být člověk jsoucí sebou samým, odhaluje Kierkegaard stávání se sebou samým jako jediný účel já v jeho určení sebou samým být. Pro pojmutí řečených okolností zde Kierkegaardovi jako technický pojem slouží pojem „existence". Kierkegaard s tímto pojmem (lat. „ex-sistere") cíleně zachází etymologicky, doslova jakožto s „vystupováním", tedy vystupováním z vlastní bezprostřednosti a výchozí danosti.

Sebevztahu lidského já, který tvoří samotný základ lidské svobody, Kierkegaard výsledně rozumí jako poměr k poměru syntézy, tedy jako aktivní proces vztahování se k sobě samému, ve kterém se já vědomě ujímá úkolu provést syntézu mezi řečenými póly protikladů. Vztahování tohoto vztahu k sobě samému lze tak předběžně popsat jako sebevědomé, zodpovědné jednání s ohledem na zvolená kritéria jednání, reflektující uvedené póly vztahu.
Toto sebeurčující jednání člověka, členěné v jednotlivých rozhodnutích, představují jeho vlastní subjektivitu v čase, která je neztotožnitelná s pouhým časoprostorovým bytím[12], a která zpětně potvrzuje podstatnost jeho jednotlivosti. Odvisle Kierkegaard stanovuje technický pojem *jedince* coby kategorie ducha a duchovního probuzení (Mlč 140). V náboženském smyslu podle Kierkegaarda totiž existuje pouze jedinec, resp. pouze jedinec může existovat.

Společným motivem Kierkegaardova díla je tak kladení nároku vlastnímu každému lidskému jednotlivci, kterým je založení sebe sama po způsobu duchovní existence.

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

[10] Srov. s: „(…) fakt, že člověk má já, je největší, nekonečná koncese, jež mu vůbec kdy byla povolena; to však také znamená, že na něho má věčnost právo." (Nks 130)
[11] Srov. s: „Každý člověk (...) je určen k tomu, aby se stal duchem." (Nks 149)
[12] HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self*, s. 133.
[13] Srov. dosavadní text s: MAREK, Jakub, „Nepřímý prorok existence. Kierkegaard: Filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství" (disertační práce, Univerzita Karlova v Praze, 2010), s. 47.

#3 – Mužství a ženství v kontextu estetické existence

#3.1 – Estetická existence

Jako výchozí stádium existence, rozvíjející existenci od řečené bezprostřednosti, Kierkegaard předkládá estetické stádium existence (či estetickou existenci). Estetično, jako další Kierkegaardův technický a etymologicky motivovaný pojem, je výrazem toho, „prostřednictvím čeho člověk spontánně a bezprostředně je tím, čím je" (EO II 178). Poučením skrze výklad předchozí kapitoly můžeme předpokládat, že estetično je Kierkegaardovým výrazem toho, prostřednictvím čeho člověk není schopný, či spíše nechce se stát sebou samým (jako duch).

Jak bylo předešle uvedeno, výchozí povaha implikuje výchozí zbavenost v důsledku nepoměru mezi duchovním určením a aktuálním neduchovním stavem člověka, resp. nevyhovování onomu určení právě svým aktuálním stave, kdy duch není určen jako duch, nýbrž jako bezprostředno. Protože se jedná o zbavenost sebevztahu člověka, spočívá existence takového člověka v bezprostředním vztahování se mimo sebe sama, čili „v bezprostředních vztazích ke konečným předmětům[14] (světu)."[15] Smyslem estetické existence je onu tuto zbavenost řešit, tj. „vyplnit", ovšem vlivem výchozí, otevřené povahy tohoto stavu člověk rozumí této „plnosti" bezprostředním, smyslovým (aisthetickým) způsobem a spojuje ji tak s uspokojením, plností požitku. Zdroj této potřeby estetického člověka lze trasovat ke Kierkegaardově pojetí nálad. Právě nálady projevují výchozí zbavenost smyslovým určením stavu člověka a ustanovují tak jak předmět potřeby, žádosti, tak žádost samu. Zatímco nálady tedy ustanovují blíže určený předmět žádosti, žádost je patřičnou smyslovou odezvou, nárokem výchozí bezprostředností člověka vůči danému světu.
Potřeba získat si blíže určený předmět žádosti odpovídá hlubší potřebě mít pevnou oporu pozitivity vlastní existence. Člověk tak je „bezprostředně určen skrze předmět své žádosti"[16], prostřednictvím níž „pak bezprostředně realizuje své bezprostřední určení".[17] tím, že potvrzuje uspokojení a souvisle celou svou existenci – jako smysluplnou. Tím, že, a „v žádosti Tím, že smysluplná existence a předmět žádosti vstupují do vzájemného vztahu, je pozornost člověka směřována k žádosti jako k mylnému prostřednictví pro dosažení sebeuskutečnění.

Tato vynucená smyslová forma vztaženosti člověka dle Kierkegaarda omezuje rozvoj subjektivity[18], jakož i celkový psychologický rámec, neboť takový člověk „je kompletně ovládán smyslovým a smyslovo-tělesným (...) žije ve smyslových kategoriích příjemného a nepříjemného; opouští ducha, pravdu, etc., protože je příliš smyslový" (SUD 43). Onen omezený rozvoj subjektivity člověka Kierkegaard promítá do několika stupních bezprostřednosti, kde je bezprostřednosti vyhováno různými způsoby (EO II 181-188). Dovolme si proto tyto stupně bezprostřednosti stručně postihnout.

Nejprve člověk nevnímá sebe sama vůbec, v pravém smyslu, sám pro sebe není, tj. vnímá se mezi předměty a vnímá sebe sama analogicky jako předmět, sám se totiž vztahuje i k sobě samému jako k čemusi vnějšímu a danému a „je pro sebe samého analogickou součástí předmětného světa, a potud je sám sobě přístupný pouze pod předmětnými určeními, jež bezprostředně poskytují jeho význam. Člověk je pak „knězem, Dánem, otcem rodiny, dobrým křesťanem atd.". Za těmito určeními však zůstává zcela prázdné pole hlubšího sebevztahu."[19]
Tento stupeň či způsob bezprostřednosti je charakteristický tím, že člověk jako zásadní podmínku k onomu naplnění vnímá něco, čehož zajištění leží mimo dosah možností jeho jednání. Motivy jednání člověka pocházejí zásadně zvenčí tohoto člověka a nejsou samy určující, samo jeho jednání je výrazem přírodní danosti; neboť vůči svému prostředí není rozlišen. Předmětným světem, ke kterému se vztahuje, je tento člověk činěn bytostně nesvobodným, závislým a (alespoň počátečně) neschopným sebe sama určovat a klást si vlastní podmínky.

Jak Jakub Marek dále podotýká, „tato existence odpovídá každodennosti v širším smyslu, je právě každodenním stavem lidství, jeho obvyklým stavem, (...) je pro Kierkegaarda lidstvím ve své nejnižší rozvinutosti a jednoduchosti. Kierkegaard jej blíže spojuje s charakteristikou své doby, své současnosti, jíž přikládá význam nivelizace hodnot, ztráty smyslu pro kvalitativní rozdíl, je dobou rozmělněných významů, dobou světskosti, vnějšnosti, (...) je životním stanoviskem, jež postrádá bytostnou souvislost, resp. svou souvislost zakládá ve vztahu k „vnějšku"."[20]

Namísto uspokojení ale stejně tak může být potvrzována zbavenost a nenaplněnost, nedostatek, vyjadřovaná nudou. Žádostivá existence člověka je tedy dynamizována honbou za uspokojením. Je to „neúnavná činnost, která člověka uzavírá ze světa ducha a řadí ho do třídy se zvířaty, která musí být instinktivně stále v pohybu (EO I 289)". Právě nuda, prožívání

---

[14] Analogicky k lidem.
[15] MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence.* s. 22.
[16] Tamtéž, s. 28.
[17] Tamtéž.
[18] Srov. s: BROUDY, Harry S. "Kierkegaard's Levels of Existence." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, no. 3, 1941, s. 295.
[19] MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence.* s. 22.
[20] Tamtéž, s. 25.

homogenity výchozího, zbaveného stavu člověka je zdrojem onoho pohybu, který člověk koná směrem pryč od čehokoliv podobného, tedy od čehokoliv pravidelného, stálého a trvajícího. Harry Broudy popisuje, že,, estetický jedinec se snaží vyhnout kontinuitě sebe sama tím, že se vyhýbá tomu, co by vyžadovalo pokračující aktivitu z jeho strany. Nuda, která ho ohrožuje, je zde opět svědkem aktuálnosti kontinuity, které se snaží uniknout. Tento strach z kontinuity je zároveň strachem ze smyslu, protože smysl ukazuje na trvalost. Estetický člověk se proto vyhýbá otázce, co znamená on sám a co znamená jeho činnost."[21] Pohyb úniku takového člověka od nudy znamená únik od časové skutečnosti sebe sama i skutečnosti vůbec.

Povaha nudy člověka určuje povahu předmětu jeho žádosti a implikuje tím škálu komplexnosti předmětů žádosti – od jednoduchých, modálně jednoznačných předmětů žádosti (zdraví) po předměty žádosti znamenající rozšíření v horizontu množství (EO II 181-182). Čím více se vyvíjí předmět žádosti, tím více se vyvíjí samotná žádost. Ultimátně se žádost požitku poměřuje s širokými možnostmi všemožných požitků, totalitou možných žádostí, jež mají být uspokojeny, a vyjadřuje se v ideální, veskrze abstraktní podobě jako idea smyslovosti, „smyslovost ve své elementární originalitě" (EO I 56), která nejkrajnějším způsobem odpovídá tělesnosti lidské syntézy.

Za postavu této smyslovosti Kierkegaard ustanovuje Dona Juana. Jako taková postava reaguje Don Juan pouze na smyslové podněty vyvolávající žádosti, které okamžitě uspokojuje, aniž by od těchto prožitků a této činnosti stál v sebemenším intelektuálním či morálním reflexivním odstupu. Don Juan je ve smyslovém prožitku plně přítomen, což znamená, že u něj nikdy nevzniká odstup mezi prožitkem a jeho reflexí. Právě proto je podle Kierkegaarda postava Dona Juana nevyjádřitelná prostřednictvím jazyka a může být ztvárněna pouze hudebně. Přestože Don Juan symbolizuje princip, hož kategorie smyslově příjemného a nepříjemného v jednoduchém estetickém způsobu života určují existenci, Kierkegaard jej chápe jako mýtickou figuru, nikoliv jako existenciálně možnou skutečnost.

Pokud však dochází k poměřování žádosti tímto ideálním nárokem, dochází k reflexi žádosti, kdy se původní nálady vynořují na novém stupni jako výraz hlubšího nepoměru existence.[22]
Takové reflexe se u estetického člověka vztahuje primárně k dvojímu, a sice k předmětu žádosti a v daleko zásadnějším smyslu, k vlastnímu stavu. Tento člověk reflektuje, že jeho vztah k opoře uspokojení ztratil nepochybnost, naopak, o možnosti pokračujícího uspokojení bytostně pochybuje a v konečné fázi této reflexe člověk poznává nemožnost svůj stav udržet. Žádost se stává v posledku marností a vlastní stav zoufalstvím,[23] reflektujícím se více a více se hledáním opory tam, kde žádná opora být nemůže. Nadešlé zoufalství estetického člověka vyprazdňuje pole bezprostředních vztahů, zbavuje je významu, rozvrací jejich smysluplnost.
Vyšší reflektovanost podnícená ztrátou opory bezprostřední pozitivity tak představuje nejzazší mez, vnější hranici estetické sféry jako celku, neboť tato hranice je reflektována samotným estetickým člověkem v možnosti jiného než bezprostředního zakládání sebe sama – estetický člověk získá tedy „kvalifikaci" k vyššímu duchovnímu stanovisku (etické existenci).

Priorita však nepatří vztahu k „sobě samému", nýbrž je vždy na straně žádosti. Není však výsledkem reflexivního vztahu jedince k sobě samému, není jeho „aktivitou", je naopak v zásadě čímsi jako „cizí mocí", jež působí navzdory jeho tužbám, a tedy je výrazem prohlubování oněch nálad, jež mají pro Kierkegaarda význam ohlašování se ducha coby původního určení člověka, a tedy takového určení, jež kontrastuje se založením estetické existence. Oproti tomu je naplnění žádosti právě protipohybem, ve kterém se, na základě zdánlivé pozitivity požitku, naopak uspává duch a vůči těmto náladám působí jako rozptýlení. Tento protipohyb či návrat znamená právě pokus o obnovenou bezprostřednost, o obnovení původní naplněnosti. Pokud se to v ideálním smyslu daří, pokud vyvažuje naplněnost žádosti naléhání úzkosti, jako je tomu u Dona Juana, je naléhání zažehnáváno, je umlčováno.[24]
V míře, v jaké výše reflektovaný estetický člověk nedovede uskutečňovat bytostně dokonalý vztah k předmětu své bezprostřední žádosti a je si vědom možnosti etické existence, je však třeba myslet i negativní rozhodnutí.[25] Způsob existence takového člověka je projev zoufalství ve smyslu zoufalé snahy být vlastní silou sebou samým, odpírat možnost jakékoliv takové existence, která by se co do své opory musela vztahovat k něčemu jinému než k „já". Takto zoufalý člověk odmítá uznat, že není svým vlastním principem, čímž tedy odmítá vyšší způsob existence, který by ovšem znamenal vztah k nároku ideálního etického zákona i náboženský vztah k Bohu. Charakter já tohoto člověka, které takto zůstává ve vzdoru vůči oné možnosti uchováno, je tak čistě negativní. Uvedené podobě rozumí Kierkegaard jako reflexivnímu či „rozhodnutému" estetičnu, zastupovaném Svůdcem Johannem.

Ve svém doznávání se (Sd 99) k bezprostřednosti estetické existence jako k vlastnímu Svůdce fakticky přitakává konečnosti.[26] Ovšem to je právě Svůdcova reflexe toho, že původní stavu bezprostřednosti již není možný. V tom panuje

[21] BROUDY, Harry S. "Kierkegaard's Levels of Existence.", s. 297
[22] MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence.* s. 36.
[23] Tamtéž, s. 30.
[24] Tamtéž, s. 36.
[25] Srov. s: tamtéž, s. 50.
[26] Srov. s: tamtéž, s. 50-51.

rozdíl mezi „bezprostředností“ člověka ve stavu nevinnosti a bezprostředností estetického člověka podstoupivšího reflexi. V tomto stavu je původní bezprostřednost již nedosažitelná, a proto jeho smyslová bezprostřednost je ve skutečnosti skrytě či nenápadně zprostředkovaná. Zaměření na požitky a smyslnost, které se může jevit jako stav čisté bezprostřednosti, je ve skutečnosti výsledkem volby, která musela být, byť možná neuvědoměle nebo skrytě, učiněna.

Pro Svůdce ztratila daná skutečnost 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. Svůdce si tak plně uvědomuje to, že pozbývá pozitivní náhradu za původní způsob života a zoufá si, ale vidí estetické možnosti i ve svém zoufalství.

Pro možnost docílení stejné intenzity bezprostředního zážitku Svůdce musí zneužívat své reflektivity. Ovšem realita se může stát znovu zdrojem prožitku jedině tehdy, když je ve vědomí přítomna specifickým způsobem. Svůdce si tak nevychutnává bezprostřední předmět, ale něco jiného, co libovolně zavádí. Svůdce tak staví do kontrastu neustálé hledání nové vnější podnětů k uspokojení s řešením nudy pomocí využití kapacity představivosti; staví se do záměrné iluze, kdy tím, že se člověk vzdálí světu a odpoutá se od něj, stávají se jeho zkušenosti surovinou pro fantaskní možnosti. Větší intenzita je tedy zajištěna reflektivním omezením rozsahu; „člověk se musí umět uskrovnit, to je první předpoklad každého požitku“ (Sd 33). Zároveň, čím více se člověk omezuje, tím více se zvyšuje pružnost jeho představivosti.[27] Toto sebeomezování pro Svůdce nevylučuje omezování vlastního vnímání, včetně záměrného zapomínání.
Tím, že zapomíná na minulost a její nenávratnost, se Svůdce snaží znovu uvést do podmínek, za kterých by mohlo dojít k novému uspokojení. Ovšem, aby mohl zapomenout, musí nejprve vědomě reflektovat to, co zapomenout chce. Zapomínání tedy vyžaduje, jak Svůdce nazančuje, určitou míru zdatnosti. „Zapomenout — to je touha všech lidí, (...) Ale zapomenout je umění, které se musí cvičit předem. Být schopen zapomenout vždy závisí na tom, jak si člověk pamatuje, ale jak si pamatuje, závisí na tom, jak prožívá skutečnost” (EO I 295). Svůdce narušuje časovost tím, že z ní vytváří cyklický model spíše než lineární – estét se neustále vrací k novým začátkům, čímž se snaží uniknout nevyhnutelnému faktu, že žádné estetické uspokojení není trvalé. Čas se tak pro estéta stává nikoli kontinuálním proudem, ale sérií izolovaných momentů, z nichž každý musí být znovu zkonstruován a prožit.
Každý okamžik potěšení je ohraničen jeho vlastním koncem, což vede estéta k nevyhnutelnému střetu s časem jako faktorem, který jeho zkušenost neustále přetváří v minulost. Tato minulost, již nelze znovu prožít ve stejné intenzitě, vytváří pro estéta existenciální vakuum, které ho nutí hledat nové podněty a situace, v nichž by mohl uspokojení znovu nalézt. Estétova touha po opakování uspokojení je však iluzorní, protože čas, ve kterém bylo původní uspokojení prožito, nelze znovu vytvořit.

Do života jako celku je tak Svůdcem vnášen postoj netečného, neangažovaného rozjímání, nahlížení na vlastní život jako na podívanou, kterou je třeba si vychutnat, než jako na závazek vůči nějakému kladenému určení. Společně s Viktorem Eremitou si tak všímáme, že v tomto nastavení ona Svůdcova reflektivita nepůsobí vůči estetičnu navzdory, nýbrž v jeho službách a takto podřízena je sama „estetizována” a *sama sobě* je tak doprovodným estetickým podnětem (Sd 9-11). Výrazem řečeného je samotná povaha Svůdcova deníku, v němž co do estetické hodnoty není rozlišováno mezi zaznamenanými fakty a stylem zaznamenávání.

Tento reflektivní typ uspokojení představuje formu estetického existence, kterou oproti původní, čistě bezprostřednosti lze udržet. Marek formuluje, že Svůdcův způsob přístupu ke konečnosti se zde tímto odhaluje jako nárok na zadržení uvědomělé ideality uspokojení, a to v (či spíše prostřednictvím) *okamžiku*, neboť „nejintenzivnější požitek spočívá v sevření požitku s vědomím, že může v příštím okamžiku zmizet” (EO II 25). Každá příležitost přístupu ke konečnosti je Svůdci zprostředkovávána v možnosti, jíž je v estetizaci coby dalším zprostředkováváním možnostmi konečnost oddálena, nikoliv přiblížena. V tomto procesu se výsledně Svůdce ve vlastní estetizaci izoluje a zbavuje se pout se skutečností, neboť soustředěním se nikoliv na to, co je, nýbrž na to, co by mohlo být skutečné, se soustředí na nic. Svůdce není sám sebou, protože není vůbec nikým. 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.

#3.2 – Svůdce Johannes jako figura výkladu mužství a ženství v kontextu estetické existence

Naším zájmem je to, že Svůdce řečené okolnosti metodicky přenáší do milostných vztahů s opačným pohlavím, respektive s určitými, nenahodile vybíranými dívkami podle možné míry jejich uspokojivosti. *Bezprostředně* vzato je ženská krása

[27] BROUDY, Harry S. “Kierkegaard’s Levels of Existence.”, s. 295. Srov. s: „„Metoda, kterou navrhuji, nespočívá ve změně půdy, ale stejně jako správné střídání plodin spočívá ve změně způsobu pěstování a druhů plodin. Zde hned panuje princip omezení, jediný spásný princip na světě. Čím více se člověk omezuje, tím je vynalézavější“ (EO I 292).

přirozeným uspokojením Svůdcova zájmu, nicméně svým přesahem bezprostředna Svůdce přesahuje i uspokojivost krásy,[28] aniž by ji ovšem, jak je třeba zdůraznit, jako předmět svého zájmu popřel. Důvodem toho je, že Svůdce prostřednictvím krásy, jíž přímo spojuje s ženstvím samým[29], čerpá *zajímavo*[30] jako jemu odpovídající druh požitku . Idea svůdce představovaná Svůdcem Johannem každopádně vyjadřuje, že nejde o to, kolik dívek je svedeno, ale jak. (EO I xi).

Svůdcův přístup je tudíž je přípravou ideálního estetického prožitku, jeho svádění je v posledku rozsáhlou přípravou, „zhodnocením“ sváděné dívky k tomu, aby odpovídala jeho touze.[31] To, co pro nás bude dále důležité je to, že tím, že Svůdce zpředmětňuje ženství jako estetický („nejzajímavější”) objekt” (Sd 124), vůči němuž explicitně polarizuje sebe sama co svého mužství jako estetický subjekt („zajímavý/nejzajímavější člověk” (Sd 124)). Navíc, jak bude s postupem výkladu stále zřetelnější, zejména touto polarizací bude možno vůči Svůdcově samotné explikaci toho, co je ženství pozorovat explikaci toho, co je mužství.

#3.2.1 – Ženství jako bytí-pro-jiné

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

> *Pokusím se pochopit ženu jako kategorii. Do jaké kategorie ji zařadit? Do kategorie bytí pro druhé. (Sd 157)*[32]

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

Dovolme si zde jako vodítko vysvětlit Johannem uváděné okolnosti stvoření Adama a Evy, přesněji „odvození” Evy z Adamova těla („Stala se masem a krví,” (SD 158)). Na jeho základě Johannes dospívá ke stěžejnímu předpokladu – stejně jako pod kategorii přírodní danosti spadá tělo, jež je jako i všechna další přírodní jsoucna a příroda sama proto určeno jako bytí-pro-jiné, totiž pro bytí-pro-sebe, spadající pod kategorii duchovní svobody, spadá i ženství pod kategorii přírody, nikoliv tak pod kategorii ducha. Důraz na sounáležení ženství s přírodninami je Svůdcem dále vnímán v tom, že Eva byla Bohem stvořena z Adamova žebra, ačkoliv mohla být stvořena i z Adamova mozku; alikvotní povaha jejího stvoření a bytí by tím ale byla pouze umenšena, avšak nezrušena – a tím, že pro Svůdce jsou výrazy řečené alikvotní povahy i jevy jako třeba hádanka, tajemství, zvuk nebo sen, je tak pro něj za použití dalších příměrů dále zřejmé to,[33] že ženství do kategorie ducha nenáleží, neboť Bůh při tvoření Evy, při úplném vydělování Evy z materiálu Adamovy bytosti, seslal na Adama hluboký spánek, v němž Adam přestal vědět o sobě samém.[34] Svůdcovu pointu lze interpretovat tak, že Adamovo vědomí sebe sama tak nemohlo posloužit jako součást toho, z čeho by Eva mohla být stvořena, tak byla Eva stvořena, potažmo určena, z Adamova nevědomí sebe sama jako absence vědomí sebe sama, tedy určena jako jeho *sen*, aniž by sama mohla nebýt snem, resp. nebýt nevědomím sebe sama *ze sebe sama*.

V důsledku nejen dosavadního výkladu, ale i širšího ohledu na Kierkegaardovo pojetí (určení) ducha jako kvalifikace či předpokladu patřičné možnosti existence, můžeme předložit následující.
Tím, že oproti muži je žena určena nikoliv jako duch, ale jako příroda, tím, že její podstatou není svoboda, ale danost, tak zatímco muž dle svého určení může existovat, žena *existovat nemůže*, nýbrž může jen *být*, a to jedině a pouze ve vztahu k muži, jedině a teprve jehož prostřednictvím je žena patrná (jakožto jsoucí). Sama o sobě tak žena patrná není, neboť o patrnosti lze hovořit pouze jako o patrnosti pro vědomí, přičemž ženě není dáno si sebe samu ze sebe sama uvědomovat, což je důvodem, proč Svůdce mluví o ženství jakožto ženství jako o stavu jakési neviditelnosti (Sd 158-159), k čemuž je jím

---

[28] Samotná hodnota estetiky je dle Svůdce dána právě v sepětí s krásou (Sd 155-156).
[29] Srov. s: „Masculine handsomeness, prepossessing nature, etc. are fine resources. One can also make a conquest with them but never win a complete victory. Why? Because one is making war on a girl in her own sphere of power, and in her own sphere of power she is always the stronger.” (EO I 362) Svůdce se tím snaží říct, že krása je již přirozenou dispozicí ženství a mužova krása proto nemůže být tím, čím by pro ženu byl vztah muže k ní důležitý. V tomto Svůdci také plně vyhovuje lidové označení žen jako „krásného pohlaví” [ang. „fair sex”].
[30] Kierkegaard běžně přídavné jméno „zajímavý” [orig. dán. „interessant”, ang. „interesting”] substantivizuje [orig. dán. „det Interessante”, ang. „interesting”], což je námi při vycházení z tohoto pojmu řešeno (v závislosti na stylistické přiměřenosti) buď jako „(to) zajímavé”, anebo jako „zajímavo”. České abstraktum „zajímavost” (v obecném, nikoli v obvyklejším konkrétním smyslu) je námi zavrhnuto, neboť to by pro nás odpovídalo tvaru dánského abstrakta „Interessanthed” [ang. „interestingness”], které není Kierkegaardem nijak používáno.
[31] MAREK, *Kierkegaard, nepřímý prorok existence.* s. 51.
[32] V postřehu Hongových Kierkegaard (myslitelně ve prospěch svého celkového motivu) tímto výrazem přejímá Hegelův pojem *bytí-pro-jiné* a přeneseně i pojem *bytí-pro-sebe* (viz: HEGEL. Science of Logic. Cambridge University Press, New Jersey, 2010 [e-book]. Edited and Translated by George di Giovanni, pp. 92), což ve Svůdcově podání i sám podpražně přiznává zdejším opakovaným důrazem na idealisticko-logickou kvalifikaci čtenáře pro správné pochopení svého zdejšího výkladu. (EO I 430-431)
[33] Viz: „Z toho lze vyvodit, proč Bůh, který stvořil Evu, uspal Adama do hlubokého spánku. Protože žena je mužovým snem.” (Sd 158)
[34] Veškerá relevantní interpretace probíhá ve prospěch pointy Svůdcova příměru přibližujícího to, proč žena-Eva není bytím-pro-sebe; toho se pak týkají i všechna další vyjádření o ženě či dívce ve spojitosti se sny a sněním.

průběžně v nepřímosti poukazováno.[35] Kritickým bodem tohoto výkladu je ovšem to, že, nakolik lze chápat, dívka jakožto dosud neuskutečněná žena nejenže neexistuje, ale, touto logikou, ani *není*.

#3.2.2 – Trpnost jako krása ženství

Podstatná danost ženství jakožto bytí-pro-jiné, s ohledem na řečené konotace s přírodou Svůdcem označovaná jako sama přírodnost, *vegetativita* (Sd 159), tak *nutně* nemůže vykazovat svobodu v (relativně) autonomním[36] smyslu a samostatně se vyvíjet. To, co je nutné se vztahuje pouze k sobě samému, a to vždy stejným způsobem, takže z definice nemůže podléhat změně a nutně (tedy podstatně) tak podléhá projevům svobody jiného, toho, co je takovou svobodou určené, čímž je, následkem polarizace, opět mužství.

Rysy vegetativity jsou přitom pro Svůdce zpětně přítomné již v samotné kráse, v půvabu (Sd 159), prostřednictvím čehož příroda dává najevo své bytí-pro-jiné a, nakolik již víme a můžeme vztáhnout, krása je vlastní ženství. To Svůdce dále umocňuje tím, že ženu jakožto bytí-pro-jiné výslovně charakterizuje čistým panenstvím a přeneseně *nevinností* (Sd 158-160). Svůdcovým pojetím (ženské) krásy a nevinnosti lze ostatně tím spíše osvětlit povahu přírodní danosti jako *trpnosti*, tedy určení přímo podléhat vnějším (mužským) činným projevům, být jimi utvářeno a přejímat jejich obsažnost. Potud žena sama o sobě nemá význam, žádný směr a účelnost, dokud není uchopeno mužstvím, které ji může interpretovat, uvést ho do vztahu k sobě samému[37].

#3.2.3 – Dívenství[38] jako motiv mužství

Ježto je dle našeho předpokladu esteticky podstatným určením mužství *moci*[39] být činné[40] vůči ženství, je v estetickém zájmu mužství nacházet u opačného pohlaví souladné, žádoucí trpné podmínky pro naplňování svého činného určení vůbec. Svůdcův důraz na podstatnou činnost mužství lze pozorovat i v jeho výkladu *rozpačitosti* [orig. dán. „Forlegenhed", ang. „bashfulness"]. Dle Svůdce může mladík využít stydlivosti jako záměrného nástroje k zalichocení ješitnosti slečny, získání obliby a vytváření podmínek pro možnost vztahu. Mužská stydlivost je ovšem založena na tom, že je intenzita polarity mezi mužskou a ženskou podstatou umenšena mužovým „ztrpněním"[41]

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

Jestliže je pak nevinnost jakožto netknutá trpnost výchozím výrazem bytí-pro-jiné a zároveň je nevinnost jakožto netknutá trpnost výrazem krásy, je potud krásné to, co v podobě bytí-pro-jiné vůči bytí-pro-sebe nabízí (esteticky určenou) bytostnou souladnost. Víme již ale, že bytí-pro-jiné je vrozeně indisponováno v reflexi sebe sama, odpovídaje jeho povaze, z čehož můžeme předpokládat jak to, že dle Svůdce dívka jakožto dívka[42] postrádá (sebe)reflexivitu, tak to, že právě v této dívčí absenci (sebe)reflexivity a sebeuskutečnění Svůdce nachází vrcholný výraz krásy, jakož i úměrný předmět zájmu, a tudíž nejvýše žádoucí trpné podmínky pro naplňování mužského estetického činného určení.

Naprostým příkladem dívenství se pro Svůdce Johanna stává Cordelie. Ostatně to, na základě čeho Svůdcův výklad ženství pro nás v celém rozsahu probíhá je jeho systematizace svého vztahu s Cordelií, vymezující celý obsah Svůdcova deníku. Právě Cordeliina dívčí povaha ve své veškeré zmíněné specifičnosti odpovídajícímu dosavadnímu neuskutečnění ženství v sobě pro Svůdce představuje naprostou přizpůsobitelnost vůči všem druhů (činných) projevů a základ žádoucích trpných

---

[35] Viz např.: „Člověk se stydí právě tolik, kolik je ho vidět. Jenže *vidět je ho jen tolik, kolik sám vidí*." (Sd 20 - zvýrazněno F. Ř.).
[36] Relativita svobody jednotlivce co do své autonomity je u Kierkegaarda výsledně dána svým původem v Bohu, v estetickém stádiu je tento smysl relativity svobody jednotlivce umenšený.
[37] HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self.* s. 139.
[38] Čeština neužívá (byť jej neznemožňuje) jednoslovné abstraktum označující vývojovou fázi předcházející ženství, na rozdíl např. od angličtiny [„girlhood"], ačkoliv „chlapectví" coby jednoslovné abstraktum označující vývojovou fázi předcházející mužství je běžné. Tvar „dívenství" je naším vlastním pokusem o řešení v rámci svého jazykového cítění.
[39] Modalita vyplývající z povahy svobody (jakožto určení náležící mužství), jež je obecně Kierkegaardem zohledňována.
[40] Tedy „být tvůrčí, určující" oproti tomu „být tvárné, určované" v případě trpnosti. Tento smysl bude nadále patřičně vázaný ke všem výskytům tvarů činnosti a trpnosti.
[41] Viz: „S rozpačitostí pomíjí i význam mužnosti, a proto jsou rozpaky relativně dobrý prostředek k neutralizaci pohlavního vztahu" (Sd 59)
[42] Tedy ve svém dosavadním neuskutečnění v ženu.

podmínek a tedy krásy. Svůdce si ale kromě Cordeliiných zmíněných rysů bezprostřednosti všímá dalších (jí nereflektovaných) dispozic, jakými jsou představivost, vášnivý zápal nebo i seznámení se s bolestí ze ztráty, které pro něho dále umocňují pozdější projevitelnost Cordeliiny trpnosti. Důležitou úlohu pro Svůdce sehrává i Cordeliina zaujímaná samota. Styk s druhými totiž je prostřednictvím vyvstání reflexivity jednotlivce a jako takový náležící mužskému, nikoliv ženskému vývoji. Nežádoucnost ženského styku s druhými Svůdce znázorňuje na koketérii, v níž ženství sebe sama reflektuje, jak bude vysvětleno, v popření požadavků vlastního určení, neboť se jím stává zajímavé pro sebe, nikoliv pro jiné.

#3.2.4 – Milostná láska jako (estetická) forma (sebe)uskutečňování

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

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

Mužství má tak jasný motiv, buď si hovět v bezprostředně určené smyslnosti ženské krásy, anebo spět za reflexivně určeným zajímavem, určeným ve *vymezení* vůči bezprostřednu, která v požadavku na *stejně tak příbuznou* odezvu po mužství tedy požaduje zrušení vlastní bezprostřednosti, což je třeba chápat tak, že toto zrušení bezprostřednosti musí být mužstvím činně zprostředkováno na trpném podkladu. Jak také lze říct, řečená bezobsažnost a beztvarost ženské bezprostřednosti je zajímavá výlučně v tom, že jí může být dán obsah a tvar, neuskutečněnost ženské bezprostřednosti je zajímavá v tom, že může být uskutečněna a sama bezprostřednost dívenství se tak stává cílem mužského činného zájmu. Činnost mužství tak fakticky spočívá v tom, že jeho prostřednictvím je bezprostřednost dívenství měněna v reflexivitu a neuskutečněnost dívenství uskutečňována v ženství a natolik je ženství jakožto uskutečněnost zájmem mužství, neboť je uskutečněností samotného mužského zájmu.
Svůdce výslovně klade za (mužský) cíl „totální" (Sd 111) pohnutí dívčiny duše,[43] a to tak, aby jej jako takové ona sama nahlédla.[44] Toto nahlédnutí ale dle Svůdce pro Cordelii není možné skrze myšlení, respektive skrze intelektualitu, nýbrž skrze *afekt* a *představivost, fantazie* (Sd 111). Intelektualita je totiž dána reflektivitou svobody, jež *není* podstatnou součástí ženství; je tím ovšem i zdůrazněn přesah určení mužství, jehož podstatnou součástí reflektivita svobody je. Afekt a představivost zde každopádně musíme rozeznat jako způsob, kterým Svůdce jako muž hodlá Cordeliinu bezprostřednost narušit.

Tím, že je dívenství jako výraz ženské bezprostřednosti výchozí a nepředcházené, není v moci a tudíž zodpovědností muže určit dívku dívkou, naproti tomu, je v moci a tudíž zodpovědností[45] muže určit dívku ženou; určenosti ženství se tak činné mužství stává původem. Ženství jakožto ženství dané činností mužství není schopno meze této poskytnuté danosti překonat, neboť je pouze na ni omezeno a naopak, ona daná obsažnost je celkem ženství – oproti mužství, které nemůže být omezeno na vydaní své obsažnosti, ta je tak pouhou součástí určení mužství.[46] Dívka se ve své podmíněnosti může vztahovat pouze dle mužem daného obsahu, z toho důvodu dívka jakožto dívka nemůže nikdy nabýt moci nad mužem, neboť je konstituována mužovým vrozeným (reflexivním) přesahem nad ní.

Svůdcovou rétorikou si tak výsledně všímáme toho, že výrazem této esteticky zaujaté mužské činnosti narušující dívčinu bezprostřednost je *milostná láska*, vnášení citového, smyslného obsahu zprostředkované přímou i nepřímou působností mužského původce. Sám Kierkegaard rozlišuje mezi láskou jako obecně pozitivním, nerozlišujícím citem [orig. dán. „Kjærlighed", ang. „love"] a milostnou láskou jako konkrétně pozitivním, motivovaným citem či souborem citů vůči druhému pohlaví [orig. dán. „Elskov", ang. „erotic love"], jejíž pojmové rozlišování není v českých překladech Kierkegaardových děl (např. v Kejzlarově českém překladu *Svůdcova deníku*) konzistentně řešeno. Kierkegaardovo estetické stádium obstupuje druhý uvedený druh lásky, k němuž, nehledě na českým překladem nabízený pojem „erotično", bude námi pro snazší rozumění referováno jako k „milostné lásce".
Milostná láska se projevuje jako bezprostřednost výlučně spočívající v přírodní danosti, smyslovosti krásy (EO II 21). Onen citový obsah je dívčinou výchozí, bezobsažnou trpností konstitutivně přijat v jeho obsažné určitosti, což vede tomu, že jej dívka zrcadlí vůči mužskému původci, čímž ale pouze zprostředkovává vlastní nabytou citovou obsažnost.
Jinými slovy, projevem dívčiny podstatné trpnosti je postupný vznik její vlastní milostné lásky, její postupné zamilování se,

[43] Tedy vyvstání celku dívčina ženského určení.
[44] Kierkegaard v tomto bodě opět předjímá své širší motivy, neboť ve Svůdcově zdejším, takřka neautentickém podání na tuto totalitu (jednotlivce) navazuje uvedením pojmu nekonečna, jednoho ze základních určení ducha, viz: „[Cordelie] musí objevit nekonečno, musí poznat, že to je právě to, k čemu má člověk nejblíže" (Sd 111 - doplněno F. Ř.).
[45] Svůdce upozorňuje, že naprostou přizpůsobitelností vůči všem druhů (činných) projevů lze dívce dopřávat jak vývoj žádoucí (uskutečňování a poskytování zajímavého), tak vývoj nežádoucí (Sd 51-52)
[46] Viz: „to, co je částí pro muže je celkem pro ženu" (EO I 391).

neboť je jí tak dáno milostnou láskou muže v důrazu toho, že dívčino sebeuskutečňování je tak výlučně *uskutečňováno* mužovou milostnou činností. Tento akt mužského uskutečnění ženství je třeba výsledně chápat v numerickém omezení, v případě dotyčné ženy na jediného muže, čímž je na vztah s ním omezena i citová obsažnost vztahu, což udává její intimitu a nezprostředkovatelnost[47]. V tomto ohledu si nejen Svůdce všímá důležitosti „první lásky" a, s ohledem na dosavadní výklad, tak odvozuje to, že dívka může milovat pouze *jednou* (Sd 95), totiž pouze muže zodpovědného za její určenost jakožto ženy. V našem závěru je dívčina láska vůči muži jejím estetickým uskutečněňováním sebe samé jako ženy, v jejímž prostřednictví je jí v rámci těchto estetických podmínek dopřávána předtucha pravého sebevědomí a sebeuskutečnění.[48]

Učiněným mužským podílem v dívčině obsažnosti je tak i svoboda a intelektualita, ale faktem toho, že ona svoboda je dívce dána a dívka sama není jejím původem, je její intelektualita dle Svůdce vegetativní[49] a její svoboda je vždy estetická[50] (Sd 159), v obou případech nerovnající se faktické pravosti té mužské. Pro Svůdce to znamená, že samostatný vývoj dívenství *není* možný, proto je tak přidružen pouze chlapectví, zatímco u dívenství o něm nelze hovořit vůbec, pakliže to má vyhovovat Svůdcovu zájmu.
Pokud člověk neovládá prostředí, které určuje jeho nálady (a toto vnější ovládání je právě cílem svůdce), je svobodný jen minimálně – dělá si, jak se mu zlíbí, ale nemůže si sám určovat, co to je. „Estetická svoboda" je tedy jakýmsi falešným vědomím, které je v tomto případě také záměrně klamavou konstrukcí. Ale pro estéty, jako je Svůdce, je nepravda zcela ospravedlněna cílem, kterého má být dosaženo – estetickým ideálem krásy, který jako ideální (a tedy reflexní) konstrukce pozvedá ženu z čisté přírodnosti, vegetativity, což jí dává význam, který by jinak neměla.[51]

Pro dívku vyvstalá okolnost *volby* při prvním případě mužových námluv (Sd 159-160) je pro Svůdce *prvním projevem mužovy činnosti* vůči ní, neboť již samotná volba předpokládá svobodu, která, jak víme, dívce není vlastní a kterou tak dívka od muže nutně přejímá. Každopádně, mužovy námluvy a okolnost milostného vztahu si dívka dle Svůdce nemůže dovolit odepřít pod hrozbou popření požadavků svého určení (bytí-pro-jiné).
Hongovi poukazují, že Svůdce se tu v originálním dánském vydání dopouští jazykové hříčky (ve prospěch svého výkladu), kterou se Kejzlarovu českému překladu daří chvalitebně zachovat. Tím, že žena může *být svobodnou* [orig. dán. „at være fri"] teprve prostřednictvím muže, říká se, že musí muž *činit námluvy* [orig. dán. „at *frie*"]. Námluvy muže v tomto ohledu tak dopřávají dívce svobodu, respektive muž (doslovně) dívce *svobodu namlouvá*.
Námluvám ostatně Svůdce (tamtéž) přisuzuje ironičnost vzhledem k tomu, že spočívají na volení dívkou, nikoliv mužem navzdory mužství volby, zároveň dochází k podřizování muže (nadřazeného, určeného jako bytí-pro-sebe) dívce (podřazené, určené jako bytí-pro-jiné). Mužova nadřazenost je založena právě v jeho zdejším *podřízení se* (otázkou, námluvami), zatímco dívčina podřízenost je založena právě v jejím zdejším aktu *nadřazení se* (odpovědí na otázku, volením). Nejenže tak Svůdce uvádí vítězství muže v námluvách jako současné vítězství ženy, neboť uskutečnění dívku v ženu (coby vítězství) je dáno jejím podlehnutím muži (coby mínitelné porážce), ale vyjevuje se i náznak toho, že dívce, potažmo ženě jakožto smyslu mužových námluv, potažmo smyslu mužovy bytostně motivované činnosti přísluší nezanedbatelný podíl důležitosti.[52]

#1.2.4.1 – Svůdcova „první válka"[53]

Svůdce znázorňuje, že před samotným vztahem mezi mužem a dívkou, mezi jím a Cordelií je jím potřeba tento vztah vůbec učinit možným, a to stále hlubším pronikáním do dívčina-Cordeliina prostředí a přizpůsobováním se mu, což je znázorněno od Svůdcova neúnavného trasování Cordeliiných procházek, přes dobírání se znalosti místa a osazenstva Cordeliina domova, až po vytipovávání nejvhodnější okolnosti pro jeho první návštěvu a navázání vztahu s tetou Cordelie, Cordelii opatrující.
V rámci toho je teprve Cordelii dáno vystavení Svůdcovy působnosti a v rámci čehož je teprve Svůdcovi umožněno dávat neustálý průchod své působnosti vůči Cordelii. Mužova zdejší působnost vůči dívce je na příkladě Svůdce prezenční; ovšem navzdory přímosti osobní přítomnosti sama záměrně nepřímá, neboť mužovo vystavování dívky jeho intelektuální[54] působností *bez přímého vztahu k ní* jí poprvé seznamuje s pocitem vymezenosti, čímž počíná rušit její bezprostřednost. Míníme tím Svůdcovo vedení agronomických rozhovorů s Cordeliinou tetou a záměrném ponechávání Cordelie stranou, úspěšně poslouživše jako podněcování Cordelie. Svůdce v tomto postřehuje Cordeliinu nenávist a strach z jeho intelektu (Sd

[47] Srov. s: „The First Love" (EO I 231-280)
[48] Vezmeme-li na tomto místě v potaz náš dřívější výklad Svůdcova označování ženy jako snu, ozřejmuje se nám nyní i smysl Svůdcova vyjádření, že žena je sen lásky i sen o lásce současně, srov. s: Sd 135.
[49] Srov. také s vyjádřením samotné Cordelie: „Každou myšlenku myslím jen skrze něho" (Sd 15).
[50] Tedy daná pouze láskou, nikoliv sebou samou.
[51] HOWE, *Kierkegaard and the Feminine Self.* s. 139
[52] Srov. s: „V jistém smyslu je muž více než žena, v jiném smyslu *nekonečně* méně" (EO I 432, zdůrazněno F. Ř.). Je tím anticipováno Kierkegaardovo pojetí mužství a ženství v po-estetických stádiích.
[53] Spojením „první válka" Svůdce specificky označuje fázi své prezenční působnosti na Cordelii.
[54] Srov. také s Cordeliiným výrokem v dopise Viktorovi: „[Svůdce] často byl tak intelektuální, že jsem se jako žena cítila zničena;" (EO I 309 – doplněno F. Ř.).

77-79), což odůvodňuje právě tím, že intelekt popírá estetickou určenost ženského bytí a právě Cordelií zakoušená předtucha ohrožení svého bytí je způsob jejího vývoje a to, co ji činí zajímavou.
Postupnou ztrátou vlastní bezprostřednosti v jejím narušování dívka esteticky dospívá k svobodě vlastní nabývané reflektivity, jíž, nakolik můžeme chápat, je výsledně pro ni nejen možné vztahovat se i k trpnosti sebe samé a jejímu uvědomování jako výchozí, nýbrž se i vztahovat k nyní již přímé[55] činnosti muže a uvědomovat si svou získávanou smyslnou obsažnost s konstitutivním nárokem na ni, takže ji zachovává a stává se jí. Vývoj dívčiny vlastní lásky je v naší interpretaci poté úměrný vývoji jejího dívenství v ženství. V tomto podmíněném vývoji dívka dosahuje vlastní estetické samostatnosti, dále umocňující její vývoj, neboť rozvíjením poznání vlastní svobody jsou jí dále zprostředkovávány její možnosti bytostného vyjádření.

#1.2.4.2 – Svůdcova „druhá válka”[56]

V dostatku dívčiny estetické uvědomělosti sebe sama je její estetické sebeuskutečnění mužem podníceno ke *schopnosti* dále esteticky vést sebe sama. V této fázi je patřičná estetickou zodpovědnost již rozložena na dívčinu estetickou samostatnost, jíž je dívka právě nyní ve své lásce jakožto vztahu k původu své obsažnosti kvalifikována – lze tomu rozumět jako kvalifikaci dívčiny podstatné trpnosti samé, předpokládající jistý paradoxní druh výkonu. Dívčina láska nemůže vzniknout jinak než pod určením nutnosti,[57] v níž je citová obsažnost přijímána, ale její uskutečnění probíhá až pod určením svobody, v níž je citová obsažnost deklarována za vlastní a kdy se pod vlivem mužovy lásky dívčí láska teprve vůči němu stává dle Svůdce skutečnou v podobě *oddanosti*, svobodného náležení, a tím, že se láska ve svobodě stává skutečnou, stává se tak skutečnou i dívka sama jako žena.[58] Ve Svůdcově perspektivě je vrcholná ženská uvědomělost (bytí-pro-jiné) vyjádřitelná buď jako absolutní oddanost, anebo absolutní prudérie [orig. dán. „den absolute Knipskhed”, ang. „absolute coyness”], jedno odkazující k druhému. Ježto ale ženství nemůže být přes negativitu absolutní prudérie kvalifikováno k bytí (Svůdce vysloveně zobecňuje i ženskou krutost na projev prudérie), je tím tak osvětlena oddanost jako praktický výraz ženství (Sd 160-161).

Zde pak s ohledem na řečené musíme brát v úvahu, že dívčiny projevy oddanosti jsou projevy podstatné podmíněnosti ženství vůči mužství a jako takové podněty esteticky podstatného zájmu, jímž se mužství dále vyvíjí. Odtud je určení ženy trpností poukazuje na zajímavo. Nakolik je pak takto estetická svoboda podmínkou lásky, zde v případě dívky, je i podmínkou zajímava a uspokojení pro mužství mužství. Je to patrno na Svůdcově vyjádření, že Cordeliino přijetí žádosti o zasnoubení je pro něj méně důležité vzhledem k tomu, že se jedná o nutné zmocnění Cordelie za účelem možnosti vyvolání afektu vůbec, zatímco absolutní důležitost pro něj představuje umělecké využití požitku z Cordelie v předpokladu esteticky svobodných okolností. Uskutečnění dívčiny lásky jakožto oddanosti je projevem mužské činnosti ve prospěch získání zajímava a jde ruku v ruce s uskutečňováním dívčíny svobody, estetická svoboda dívky prostřednictvím lásky je tak vrcholem mužského estetického zacházení a jako taková cílem mužovy činnosti, jíž je ostatně estetické uskutečnění ženy, vyžadující estetickou svobodu. Svůdcovým záměrem je tak Cordellino svobodné náležení vůči němu jakožto trpnost pod určením svobody (Sd 130-104), přičemž míra jejího sebeuskutečnění jako ženy je spatřována ve vývoji její oddanosti. Svůdce ostatně uvádí, že čím více Cordelie ustanovuje svou svobodu, tím pevněji je jím obstupována (Sd 136).

Pod tímto požadavkem dospívá Svůdcova metodika k usměrňování lásky, k dopřávání Cordeliině lásce kvalifikujícího druhu odporu, pokoušení, a to počínajícím *upíráním* fyzické přítomnosti. Dívenství přesto dále zůstává mužství jako podmiňující rámec svého vývoje, nyní v obráceném modelu, totiž v distanční-přímé působnosti oproti původní prezenční-nepřímé působnosti.[59] V tomto nedostatku mužovy přítomnosti je dívce dávána příležitost pro kompenzaci její již umožněnou idealizací, vytvářením si vlastních dodatečných představ o onom muži, čímž dochází k *zvědomování* její neschopnosti dávat vznik vlastní dále konstitutivní, milostné niternosti samostatně, bez zohlednění muže. Poznáváním svobody včetně její podmíněnosti mužem dívka poznává modalitu svobody[60] a nabývá *úzkosti* coby předtuchy skutečné svobody[61], projevujíce se zde vědomím možnosti ztráty vztahu muže k ní, nakolik je tomu mužem vyvazujícím se ze vztahu záměrně dopřáváno. Nakolik je očividné z jejích dopisů sdílených s Viktorem Eremitu (Sd 17-18), Cordelino úsilí si přivlastnit Svůdce se

[55] Toho Svůdce u Cordelie dociluje žádostí o zasnoubení.
[56] Spojením „druhá válka” Svůdce specificky označuje fázi své distanční působnosti na Cordelii, prostřednictvím dopisů.
[57] Tedy Svůdcova samotná přímá působnost v iniciativě vztahu a zasnoubení. Ono zasnoubení přitom pro Svůdce není ničím jiným než ustanoveným rámcem jeho milostných příležitostí dopřát Cordelii podmínky pro možnost pozdějšího projevu její podmíněnosti.
[58] Srov. s: „S každým mým pohybem se [Cordelie] stane silnější a silnější; v její duši se probouzí láska; ve svém významu je dosazena na trůn jako žena” (EO I 384 – doplněno F. Ř.)
[59] Nakolik bude ještě později uvedeno, to, že ve vztahu mezi mužem a dívkou, potažmo ženou nelze nikdy mluvit o bezprostřední interakci mezi mužskou činností a ženskou trpností najednou, je právě oním projevem estetické souladnosti, viz také: „Je to, jako bych nebyl přítomen, a přesto je to moje přítomnost, která je podmínkou pro tento její kontemplativní zázrak. Moje bytost je v souladu s její” (EO I 379).
[60] Tedy že to, co může být, ve stejném smyslu může nebýt.
[61] Viz: „A když se [Cordeliino] tušení setká s odporem, vezme na sebe v její duši podobu její vlastní myšlenky, podobu pudu vlastního srdce. O nic víc mi nejde” (Sd 118-119 – doplněno F. Ř.). Opětovná paralela s *Pojmem úzkosti*, viz: „úzkost je skutečnost [actuality] svobody jakožto možnost možnosti [tušení svobody]” (CoA 42 - doplněno F. Ř.).

přirozeně ukazuje jako nemožné, poněvadž vegetativitou ženského určení žena sama nemůže disponovat zodpovědností za okolnosti vztahu a tak mít právo k přivlastňování muže. Žena si může přivlastňovat již přijatá určení, nikoliv jejich původ, ovšem ona již vysvětlená souvislost vede svedenou ženu k trvajícímu vztahu ke svůdci navzdory. Je totiž její potřebou se tak vztahovat pod hrozbou ztráty esteticky vyvstalého ženského já. V této fázi se v úzkosti, tedy ve vlivu určení svobody pak Svůdcovými předpoklady rozumíme, že dívčina láska se manifestuje ve stále skutečnější trpnosti, ve stále naléhavější podobě, ve stále větší milostné oddanosti. Její rostoucí oddanost je dívce ale v souladu s vývojem její reflexivity rovněž předmětem reflexe, dívka tak dále poznává svou trpnost a o to více dospívá ke svému ženství.

Svůdce ovšem uvažuje to, že Cordeliino estetické uskutečňování v této fázi představuje dosahování jejího vrcholu estetické existence a tudíž k jejím hranicím a chápe, že v závěru je vystaven Cordeliinu apelu na jejich překonání, což Svůdce při svém estetickém nastavení nehodlá připustit. Svůdce pokládá zasnoubení za přechod mezi estetickým stádiem (svobodou smyslnosti) a etickým stádiem (omezující nutností závazku). Zasnoubení předchází svatbu a svatba je (nejen) Svůdcem jakožto podmínka manželství nahlížena jako záležitost etična, nikoliv estetična. Předpokládaným projevem Cordelie by byla předtucha hodnoty zasnoubení jakožto vyššího vyjádření lásky.
Svůdcovým záměrem je tak udržovat Cordelii jako esteticky existující[62] ve prospěch zachovávání svého požitku z její naléhavosti vůči němu.

Osvětluje se zde ale i Svůdcův předpoklad toho, že vyvolaná vášeň je potenzována při postupném a pozdějším úplném odstranění svého omezení, totiž určení nutnosti jako takového a naskytne se jí vyššího vyjádření ve svobodě. Svůdce si totiž v závěru všímá Cordeliiných projevů nespokojenosti se zasnoubením, kterou Svůdce vysvětluje jako Cordeliinu intuitivní nespokojenost s trvajícími určeními nutnosti zabraňujícím poslední fázi vývoje jejího ženství, čímž Cordelia nepřímo dává najevo závěr svého estetického sebeuskutečňování. V tom ohledu Svůdce předpokladá i Cordeliino samostatné zrušení zasnoubení pro dosažení estetického vrcholu, čímž by vyvrcholil i Svůdcův zájem.
Tímto poznáváním vlivem umocňovaného vývoje svého vztahu se Svůdcem Cordelia nevyhnutelně dospívá i k poznání omezenosti trpnosti samé a k předtuše povahy mužské činnosti, která v Svůdcově případě není omezená pouze na ni.[63] Svůdce je dokonce nucen uvažovat o tom, že je v důsledku Cordelií, trpící oním citovým tlakem, nenáviděný (EO I 425), nicméně to je pro něj v pořádku, protože příčinou příslušné ženské nenávisti je právě uskutečněné sebevědomí dívky v poznání povahy vztahu a zároveň, onen citový tlak, ona síla afektu jasně vypovídá o potřebě ženy se vztahovat k muži navzdory. Dle Svůdce je lze tak ženskou nenávist k muži pokládat za jiný výraz ženské lásky. Navzdory tomu, jak bylo uvedeno, je Cordelie podstatně neschopna se oprostit od vztahu ke Svůdcovi v důsledku neschopnosti se oprostit od Svůdcem poskytnuté obsažnosti a fundace jejího uskutečnění.

#3.2.5 – Okamžik jako estetická forma lásky

Zopakujme, že povaha bytí-pro-jiné je vyložena esteticky, což je u Svůdce dále patrné tím, že uvádí bytí-pro-jiné, respektive v jeho uskutečněnosti jako záležitost *okamžiku* (EO I 432), čímž souvisle formalizuje svůj vlastní zájem. Samotné odvoditelné schéma pak předkládá dívenství v jeho uskutečňování jako fázi před okamžikem a dívčino uskutečnění sebe samé jako ženy (bytí-pro-jiné) jako okamžik samý[64]. Buďme proto nyní pamětlivi toho, že okamžik uskutečnění ženy jako bytí-pro-jiné je okamžikem uskutečnění Svůdcova zájmu, čímž je i jeho vyčerpáním a zánikem. Ježto je bytí milovaným pro Svůdce více než cokoliv jiného, znamená to, že získání lásky je pro Svůdce nejvýše myslitelný požitek. Ten ale spočívá pouze v jeho nabývání a tudíž omezování se v jeho získávání, kdežto dívčino odevzdání se muži a absence odporu, jakmile je její ženství uskutečněno, znamená absenci zajímava, nemožnost získatelnosti dalšího požitku z ní, tedy absenci smyslu v pokračování vztahu a tedy ztrátu jejího statutu bytí-pro-jiné.[65]

Láska je láskou v jejím uskutečňování, v míře trvání její kvalifikace, poté se pro Svůdce jedná už pouze o slabost a návyk (EO I 445), který ničí hodnotu lásky v jejím opakování. A úměrně se vůči tomu pojí i zájem.
Zvýšená intenzita svádění, jeho naprostá neopakovatelnost, je čin, který Svůdce opakuje jako svou verzi milování, ale milování mnoha žen, z nichž každá zdánlivě nabízí jen trochu jiný směr této estetiky milostné lásky. Každá žena, kterou Svůdce svádí, pro něj ztělesňuje představu „okamžiku“ – jeho plného prožívání okamžiku skrze ni – a představu „být pro druhé“. Ona existuje, aby věděl, že existuje, v právě probíhající okamžik.[66]
Vracíme se tak ke stanovisku, že samo sebou je toto estetično proto pouze v okamžiku požitku, tento okamžik je však jediným způsobem přežívání ve zbytku času, je tím jediným, co udržuje Svůdcovu existenci.

---

[62] Totiž zrušením zasnoubení.
[63] Zejména viz část z Cordeliiných dopisů Viktoru Eremitovi: „when I threw my arms around him [around Seducer], everything changed, and I embraced a cloud. I knew this expression before I knew him, but he taught me to understand it; when I use it, I always think of him” (EO I 309 - doplněno F. Ř.)
[64] Viz: „The moment is everything, and in the moment woman is everything.” (EO I 433)
[65] Viz: „As soon as a girl has devoted herself completely, the whole thing is finished.” (EO I 435) Také srov. s: „„as soon as it has arrived, then that which originally was being-for-other assumes a relative being, and with that everything is finished.” (EO I 432)
[66] YOUNG, Kay, *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation,* Religion & Literature, vol. 43, no. 3 (2011), s. 30.

V této fázi existence, o které je zde řeč, dominuje pojetí času jako nekonečného plynutí. Pro existenci řízenou principem smyslovosti je nemožné naplnit čas hlubším významem, protože pro ni čas sestává pouze z neustále plynoucích okamžiků smyslových zážitků. Jelikož veškerý význam spočívá ve smyslových prožitcích, které spolu s časem mizí, vše, co propůjčuje životu význam a smysl, neustále upadá do minulosti a zapomnění. Svůdcova honba za intenzitou smyslového prožitku je ve skutečnosti projevem vyprázdněnosti okamžiku, která je důsledkem absence niternosti a ztráty vazby na přítomnost. Svůdce tak postrádá nejenom skutečnou přítomnost, tj. „okamžik" v pravém smyslu slova, ale také časovou kontinuitu, a tedy skutečnou lidskou časovost. Svůdce v tomto využívá neustálého plynutí vlastní paměti, kdy „umění si vzpomínat a zapomínat zabrání člověku ztroskotat v jakémkoli konkrétním vztahu v životě – a zajistí mu úplné pozastavení" (EO I 295).

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

#3.2.6 – Prozatimní shrnutí

#3.2.6.1 – Svůdcovo mužství jako mužství v kontextu estetické existence

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

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

Svůdce svou lásku ke Cordelii připouští a reflektivně přiznává platnost jeho lásky v estetickém smyslu. V estetickém smyslu je ale mužská láska omezena na zájem, jemuž odpovídá povaha jeho milostného vztahu v podobě svodu. Svůdce souvisle reflektuje na dostání svým estetickým nárokům ve vztahu s Cordelií, čímž se projevuje povaha jeho určení. Zároveň Svůdce sám zdůrazňuje svou věrnost požitku a Cordeliinu úlohu vůči jeho naplňování. Chápejme, že mužova láska je založena v dopřávání svému vývoji dopřáváním ženě jejího vývoje, což pro úplnost předpokládá to, že se muž poté ze vztahu vyvazuje. Mezi mužovou estetickou láskou a mužovým klamáním pro nás musí panovat totožnost, která tak navzdory klamání (či právě pro ni) upřímnost jeho lásky připouští. Svůdce 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. Svůdcova láska ke Cordelii je tak Svůdcovou láskou k požitku a hlediska běžné morálky motivem takřečeného Svůdcova svůdcovského klamání pokrytectví a neradostnými podmínkami pro vztah. Běžná morálka znamená morálku etickou, neboť morálka předpokládá volbu mezi dobrem a zlem a tu zase možnost volby samé. Stejně tak svědomí je až etickým následkem, Svůdce se však týkají pouze následky estetické jako neustávajícího neklid, napětí. Z hlediska estetické morálky je tak ale vše v pořádku, dokud se není odcháleno od vášně. Stejně tak svedené ženy určené estetičnem Svůdce mohou posuzovat pouze esteticky, nikoliv jako dobrého nebo špatného.

Pro Svůdce se stává vrcholným zdrojem požitku samotná možnost ve své totalitě, nikoliv konkrétní skutečné krásy, omezené aktualitou své skutečností, skutečností samou. Zatímco aktuální skutečnost[67] omezuje mužovo vztahování se na jednu dívku, rovnocenné vztahování se k více dívkám je možné při odstupu od závaznosti těchto vztahů. Jak sám Svůdce formuluje, vrcholným výrazem požitku a žití samého (v estetických určeních) je milostný vztah k množství slečen v poměru k vlastním možnostem a čerpání z totality vzájemně jedinečných lásek (EO I 361). V tom pro Svůdce ostatně spočívá vznosnost, měnlivost, nádhera estetična oproti hrubosti a nudě etična. Je tím ale i pro nás jako následek patrná nivelizace všech vhodných dívek na předmět možnosti svedení v jejich trpnosti a na bytí jako prostřednictví mužského svobodného určení. Tomu odpovídá i to, že ony samy, včetně Cordelie jsou Svůdcem uchopovány na pomezí zdrojové skutečnosti a tvárnosti možnosti, jako představy, produkty idealizace.[68] Svůdce ostatně podrobně popisuje jedinečnou a završenou krásu ženství v jednotlivých smyslových i duševních projevech dívky do míry jejich harmonické provázanosti, zakládající dále totalitu mnohosti ženské krásy a uvádějící její nekonečnou dělitelnost. Svůdcova touha se zaměřuje na abstraktní předmět, totiž na ženství samé, aniž by ho zajímaly ženy jako konkrétní lidské bytosti.

[67] Zde v podobě zasnoubení.
[68] Srov. s: „The image I have of her [of Cordelia] hovers indefinitely somewhere between her actual and her ideal form." (EO I 334 - doplněno F. Ř.)

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

Protože se Svůdce vyhýbá trvání, není schopen závazku, tj. oddání se kladenému určení. Vzhledem k tomu, že závazek je zásadní pro skutečnou volbu, estetická osobnost si ve skutečnosti nikdy nevybírá. Lze namítnout, že si vybírá z množství možností, ale nechává se jimi ovládat a ztrácí se v nich – nezáleží na tom, co si zvolí. Dosažení této pozice by pro Svůdce znamenalo pozornost k vlastní skutečnosti a zamýšlení nad sebou samým.[69]

Je tak stále předpokládána Svůdcova hraniční pozice – Svůdcova estetická intelektualita coby poslední fáze estetické existence před etickou a to, že Svůdce rozumí možnosti vyššího sebevyjádření mu poskytuje náhled stádijního členění lidské existence samé, projevujíce se v jeho přesahu nad bezprostředností, které je mu tak vydáno.[70] Povahu *Svůdcova deníku* ovšem není potřeba chápat pouze jako přímo vystihující Svůdcovu estetickou reflektivní pozici, ale právě proto jako prezentaci vůči sobě se vztahujícího mužství a ženství s ohledem na figurativitu Svůdce.

#3.2.6.2 – Cordeliino ženství jako ženství v kontextu estetické existence

Zatímco v Svůdcových projevech, estetické reflektivitě autorství a činění se subjektem narativu je co do estetična vykazatelná povaha mužství, tak v Cordeliině bytí předmětem narativu a nepřímosti její přítomnosti je co do estetična vykazatelná povaha ženství.
Cordelia musí být tichým nápadem, který v myšlence jejího svádění inspiruje rozvrh deníku. I když tedy Cordelie umožňuje napsání tohoto psaní prostřednictvím skutečnosti svého vlastního bytí, nemůže být aktivním účastníkem psaní nebo vymýšlení rozvrhu – to by zrušilo předpoklad. jak svádění, tak deníku.[71]
Prozkoumáme-li Svůdcovo autorství blíže, najdeme téměř konstantní soubor sdružení mezi ženou a ženstvím na jedné straně a nepřítomností ducha a vědomí, zejména sebeuvědomění, na straně druhé. Stěžejní sdruženost ženství probíhá s přírodní daností, smyslovostí jako přírodním určením a smyslností jako smyslovostí konkretizovanou ve vztahu mezi mužem a ženou. Oproti mužství, Svůdcem popisovaným jako vrozeně přizpůsobeném k vyšší existenci, je ženství Kierkegaardem popisováno výlučně estetickými pojmy. Ty ji definitivním způsobem degradují do oblasti bezprostřednosti, přírodní posluhující předmětnosti.

Mohlo by se i zdát, že Kierkegaard Svůdcovým prostřednictvím vylučuje ženy z možnosti náležitě existovat, z možnosti dosáhnout já jako závazného duchovního určení a podstatné jedinečnosti a úplnosti své individuality[72], čímž je jako sebeuskutečněné, ontologicky kvalifikované a harmonizované individuum rovněž vylučuje s možnosti představovat jeho korektiv pro nápravu společnosti.
Hlavním bodem našeho zájmu je ovšem to, zda se prvky estetického, potažmo esteticky zaujatého výkladu ženství se implicitně objevují v Kierkegaardově výkladu ženství v dalším, po-estetickém vývoji existence.

#3.3 – Kritéria výlučné estetické relevance mužství a ženství

Po dosavavadním výkladu nyní můžeme vymezit a analyzovat kritéria, která nám umožní posoudit, zda jsou mužství a ženství pro Kierkegaarda buď výlučně estetickými pojmy, tj. pojmy relevantními pouze pro estetické stádium existence, nehledě na jejich případnou přítomnost v kontextu etického a náboženského stádia, anebo zda relevance pojmů mužství a ženství pokračuje i pro po-estetická stádia existence.

Jako hlavní kritérium pokládáme bezprostřednost. Postava Svůdce Johanna nabízí model estetického vztahu mezi mužem a ženou, kde je mužství a ženství definováno právě prostřednictvím bezprostřednosti. Svůdcova reflexe ženství je založena na jeho vztahu k ženské kráse, která je přirozeným, smyslovým zdrojem jeho estetického zájmu. Ženská krása zde není pouze estetickým objektem, ale i výrazem ženské podstaty jako bytí-pro-jiné, které je určeno nikoliv svobodou nebo reflexí, ale bezprostřední přírodní daností. Tímto způsobem je ženství chápáno jako čistě estetická kategorie, která slouží jako zdroj smyslového potěšení a zajímava.

---

[69] Srov. s: BROUDY. "Kierkegaard's Levels of Existence.", s. 297
[70] Vyjímá se zde v tomto ohledu Svůdcův výrok: „One would not believe it possible to plot so entirely accurately the history of the development of a psyche." (EO I 359)
[71] Srov. s: YOUNG. *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation.* pp. 30.
[72] Leslie A. Howeovou, autorkou stěžejního výkladu podporujícího naší práci, je tento předpoklad zkoumán jako Kierkegaardův projev případné filosofické misogynie.

Na druhé straně mužství v tomto vztahu vystupuje jako činný subjekt, který prostřednictvím své reflexivity a svobody narušuje bezprostřednost ženství a přetváří ji podle svých estetických potřeb. Mužství je tedy esteticky relevantní tehdy, pokud se projevuje ve své činnosti vůči ženství, které naopak zůstává ve své podstatě trpným a bezprostředním. Kierkegaard zároveň zdůrazňuje, že bezprostřednost, která je charakteristická pro estetické stádium existence, je překážkou pro rozvoj duchovní subjektivity. Bezprostřednost estetického člověka ho uzavírá do světa smyslových potěšení a zabraňuje mu rozvíjet hlubší vztah k sobě samému nebo k druhým. Tento problém je obzvláště patrný v kontextu mužství a ženství, kde estetický vztah mezi mužem a ženou zůstává omezen na smyslovou dimenzi a nedosahuje úrovně závazku nebo odpovědnosti, které by byly typické pro etické stádium existence.

Jako druhé kritérium pokládáme sobectví, sebestřednost a sebepreferečnost. Sobectvím je myšlena mužská láska k vlastnímu uspokojení, která omezuje ženství na uchovatelné, vyčerpatelné kvality a vyhovuje pouze estetickým potřebám muže. Tato perspektiva estétství vede k tomu, že ženství se stává jakýmsi indiferentním, ideálním reziduem, přičemž žena je vnímána jen jako jiná forma nicoty. Tato jinakost postrádá sílu narušit vlastní nicotnost, a tak se nabízí úvaha, že mužská sobecká povaha estétství je pouhou nezvládnutou formací vědomí, která v smyslovosti požitku popírá podmínky pro naplnění skutečnosti vztahů obou členů. Estétství představuje „solipsistické vědomí“, které usiluje o zahrnutí všeho do svého rámce. Takové udržování hranic, kontrola druhého a snaha omezit jeho výměnu nevedou k setkání, ale k návratu na stejnou půdu, kde se „já“ setkává samo se sebou. Toto kritérium částečně vyplývá i z kritéria předchozího, aspektem vyvinuté bezprostřednosti je totiž vzdor a nevůle člověk uznat, že není svým vlastním principem.

Následující kritéria jsou odvozena ze způsobů, jakým dochází v estetické existenci k selhání ustanovení syntézy já.

Prvním kritériem odvislým z estétského způsobu selhání syntézy je bezmeznost, fantastičnost.

To je Kierkegaardem vysvětleno jako „to, co člověka uvádí do nekonečna tak, že ho pouze od něho samého vzdálí a tím mu zabrání, aby se sám k sobě mohl vrátit” (Nks 138). Kritérium výlučné estetické relevance mužství a ženství lze odůvodnit především jejich bezmezností a fantastičností. Bezmeznost mužství a ženství v estetickém stádiu se projevuje tak, že jejich vzájemné vztahování překračuje hranice běžné skutečnosti, a stává se fantastickým únikem do světa představivosti. Tato fantastičnost vychází z potřeby estetického člověka zaplnit prázdnotu své existence nekonečným hledáním intenzivních zážitků a smyslových podnětů, které nemají pevný základ ve skutečnosti. Mužství se zde projevuje jako aktivní tvůrce estetických okamžiků, zatímco ženství je vnímáno jako pasivní prostředek k jejich dosažení. Tento proces zahrnuje jak idealizaci druhého, tak iluzorní konstrukci sebe sama, čímž je zajištěna větší pružnost představivosti a intenzita estetických požitků

Druhým kritériem odvislým z estétského způsobu selhání syntézy je okamžikovost, těkavost. Je tím přeneseně vyjádřena smyslová bezprostřednost, která estetickou existenci definuje jako dynamickou honbu za uspokojením, a tím vytváří neustálý pohyb od kontinuity a závaznosti. Ženství je v tomto kontextu představováno jako „bytí-pro-jiné“, tj. stav určený nikoli svou vlastní substancí, ale svou trpností vůči mužské činnosti. Tato trpnost implikuje absenci autonomní časovosti ženství, které je uskutečňováno pouze prostřednictvím mužské aktivity. Mužství, naopak, svou činností usiluje o neustálé obnovování intenzity prožitků, přičemž se vyhýbá závazku a kontinuitě, které by ohrozily jeho estetickou svobodu. Právě tato vynucená cykličnost okamžiků potvrzuje, že estetická relevance mužství a ženství je ukotvena v přítomnosti, která je okamžitá a těkavá. Reflexivita a trvání, jež by mohly dát životu hlubší význam, jsou proto estetickým člověkem vnímány jako překážky jeho svobody.
Samo sebou je toto estetično proto pouze v okamžiku požitku, tento okamžik je však jediným způsobem přežívání ve zbytku času, je tím jediným, co udržuje estetickou existenci muže a ženy.

Posledním kritériem odvislým z estétského způsobu selhání syntézy je nezodpovědnost. Estetický člověk se soustředí na iluzi absolutní svobody, tj. na představu, že si může vybírat bez omezení a bez hlubší reflexe. Nutnost je v tomto stádiu potlačena, ignorována nebo chápána jako hrozba. Tento únik před nutností však vede ke konfliktu: člověk si nemůže plně vychutnat svobodu, protože jeho existence je nevyhnutelně spjatá s nutností (např. omezeními času, smrti a vlastní konečnosti). Tento rozpor vede k zoufalství, protože jedinec si uvědomuje, že jeho snaha o absolutní svobodu je iluzorní.

Jedním z nejrelevantnějších Kierkegaardových klíčových pojmů se pro naší rekonstrukci stane i Kierkegaardovo pojetí lásky, neboť právě láska je Kierkegaardem pojímána jako vývoj smyslnosti a prostřednictví (vyšších) určení mužství a ženství. Toto Kierkegaardovo pojetí lásky přeneseně představuje prostřednictví (nejen) estetického výkladu samotného mužství a ženství. Pochopení způsobu, jakým Kierkegaard s pojmem lásky pracuje, je klíčové pro následné porozumění jeho pojetí mužství a ženství.

#4 – Mužství a ženství v kontextu po-estetických stádií existence

#4.1 – Etická existence

#4.1.1 – Soudce Vilém jako figura výkladu mužství a ženství v kontextu etické existence

Kierkegaardovým šampionem etična, přímo konfrontujícím osobu A-Svůdce v *Buď-anebo*, je osoba B, soudce Vilém[73], v jehož kritice estétství osoby A je motiv etična soustředěn, reprezentován a charakterizován. Způsob, jakým Vilém svou kritikou postihuje a zakládá tak etické vymezení[74] zpětně estetickou existenci charakterizuje co do jejích myslitelných předností i nedostatků či krajností[75], a to ať už na jednotlivém případu estéta či celé tehdejší doby (EO II 19-20). Konkrétně se Vilém s estetickou existencí vypořádává co do její reflektivity, neboť takový aspekt nejenže představuje vrchol a pomezí estetické existence vůbec, ale právě svými předpoklady zavdává k přestupu do etické existence.

Předmětem Vilémovy kritiky Svůdce a základem přesahu etična nad estétstvím je především časová omezenost estétství, odvislým od estétské milostné vztažnosti.
Je tak připomenut význam lásky našeho kontextu; Svůdce totiž není schopen čerpat skutečnost jinak než pouze v intenzitách jednotlivých okamžiků milostné lásky a získávaném uspokojení, pro které se dále sám cele vydává nahodilým vnějším příčinám a podřizuje jim své bytí, nyní prožívané pouze formou jednotlivých svodů. V důsledku této nesetrvalosti je Svůdce schopen myslet pouze v abstraktní idealitě lásky, v možnostech nabízených právě pouhými okamžiky svodů.
Pointou Vilémovy kritiky je to, že (milostná) činnost estéta nemůže být považována za bytostně poplatnou a sebeuskutečňující, neboť čin(nost) vyžaduje rozumění časovosti, na které se Svůdce nezmůže. Po uvážení je třeba činnost svůdcovství-estétství chápat nikoliv jako aktuální činnost či jednání, nýbrž jako pouhé „pozorování" (EO II 8), jakousi bytostnou parazitaci na skutečnosti (podněcovanou dívkami), v uchvacování kvalit okamžiků v nutně neustávajícím sledu (ve svodech), ovšem nemajících kontinuální spojitost či trvání, kterým aktualita sebe samu potvrzuje.
Navzdory estétskému přesvědčení o žití určeném okamžikovostí jako o žití vrcholném, Vilém namítá, že nezpůsobilostí Svůdce k činnosti nelze v jeho případě mluvit ani o žití, neboť to je aktualitou skutečnosti určeno. Zříkáním se skutečnosti se Svůdce dle Viléma tak zříká skutečnosti sebe sama v pravém smyslu, zříká se vlastní existence právě tím, že ji ponechává nikoliv dále než na samotné hranici možností.

Dalším rozdílem mezi estetickou a etickou existencí, jak jej určuje Vilém, je úloha volby, která je v estetické existenci buď zcela nepřítomná, nebo má pouze arbitrární charakter. Pro Svůdce neexistuje smysluplný rozdíl mezi dobrou a špatnou volbou, neboť Svůdce nerozlišuje výběr mezi možnostmi hodnotově.[76]
Vilém přitom zdůrazňuje, že tento pohled přehlíží klíčový fakt, totiž to, že odmítnutí volby je také volbou, protože ovlivňuje a určuje způsob lidské existence. Estetická volba vyhnout se rozhodování a nutnosti volby znamená rozhodnutí mající své důsledky. Tím, že se člověk rozhodne nevolit, riskuje, že vyskytlé příležitosti a možnosti volby v životě se postupem času stanou nenávratně ztracenými.

Zásadní krok, který je třeba učinit k přechodu z estetické do etické existence, je právě volba sebe samého. Svůdce, ke kterému se Wilhelm obrací, je v tomto směru na dobré cestě, protože nahlíží nicotnost všech vnějších podnětů a na vnějšek zaměřených činností. Negativitou svého postoje vlivem pozbývání pozitivní náhrady za původní způsob života Svůdce ale zároveň klade odpor a v podmínkách své komformity nechává ony jevy řešící pomezí mezi estetickým a etickým stádiem vyhovovat vlastním estetickým možnostem chápání – zbylým etickým obsahem, nabízeném ve vyšším druhu vědomí, je Svůdcovo estetično ovšem skandalizováno a Svůdcova odezva vůči je tak esteticky omezena na zesměšnění, ironizaci.

Opětovné dosažení pozitivity po prožitku zoufalství vůči sféře konečnosti spočívá ve volbě vlastního já. Volba já umožňuje překonat zoufalství proto, že já člověk touto volbou rozpoznává jako bytostně odlišné od vnějšího světa konečností, zároveň si však uvědomuje svou nezrušitelnou propojenost s tímto světem, což znamená, že i když ho zoufalství již neohrožuje, stále setrvává v neoddělitelném vztahu k okolnímu světu.

---

[73] Jedná se o další z pseudonymů ubezpečujících o své úloze již povahou svého jména. Soudce je činitelem soudu, reprezentujícího intencionalitu aktů subjektu, kterou je etično (jakožto vyšší stádium vědomí a bytí subjektu) založeno.
[74] Naším vodítkem v mapování etična je to, že Vilémova kritika estétství polarizuje Viléma do opačné pozice, znamenaje, že tím, co Vilém vytýká, etično není.
[75] Je tím myšleno to, co Vilém u estetické existence schvaluje a co je tak z estetické existence zachováno v etické existenci oproti tomu, co Vilém u estetické existence neschvaluje a co tak z estetické existence v etické zachováno není a zůstává jako estétství.
[76] Srov. s: „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" (EO I 38-39).

Ve volbě sebe samého dle Viléma člověk dále vyčleňuje sebe sama ze všech svých vztahů k celému světu, až v tomto vyčlenění končí v abstraktní identitě se sebou samým. Protože člověk volí sebe podle své svobody, eo ipso jedná. Ovšem jeho čin nemá žádný vztah k ničemu v obklopujícím světě, protože člověk je takto pouze pro sebe (EO II 240).

Bodem návaznosti mezi estétem a Vilémem je právě jejich předpoklad milostné lásky jako samotného výrazu estetické existence a ve věnovaném díle se tento styk rozvíjí v dialog o tom, co pro muže znamená být v partnerském, tedy setrvalém vztahu se ženou – dle estéta je setrvalý vztah se ženou popřením jeho nesetrvalého bytí, dle Viléma je setrvalý vztah se ženou základem jeho bytí. Odlišnost pojetí ženství, potažmo příslušného vztahu povšimnutelně odkazuje k existenciálně určené odlišnosti mužství[77], vlivem čehož, jak dokládá Svůdce i Vilém, je pevně stavovena relevance mezi charakterem existence a charakterem lásky, prezentována v našem zkoumání. Prostřednictvím lásky je tak odhalena spojitost estetické a etické existence.

#4.1.2 – Manželství jako etická (re)konstituce lásky

Vilémova iniciativa zde spočívá v reformulaci lásky způsobem odpovídajícím pokračování existence jednotlivce v etičnu. Ježto je ale láska esteticky založena, nastává pro Viléma povinnost obhájit lásku na etickém podkladu, čehož jím je dosahováno pomocí etických pojmů svatby a manželství. Tato obhajoba ovšem neproblematicky vychází z původní kritiky estétství, uvědomíme-li omezenost, s jakou estétství zastupuje samotnou estetickou existenci. Jinými slovy, pod Vilémovou kritikou estétství je estetično ponecháno v podobě, v jaké jsou dány podmínky pro estetické rozvinutí a výsledkem je výklad možnosti záchovy estetična lásky při přechodu do etična a možnosti záchovy estetična lásky napříč etičnem, vše jako prostřednictví teoretického a praktického výkladu uskutečňování mužství či ženství jednotlivce.
Etické podmínky uskutečňující vztažnosti mezi mužstvím a ženstvím představuje právě manželství, kdy Vilém dokládá, že navzdory (či spíše právě kvůli) přeměně milostné lásky v manželskou je estetično validováno, stejně tak je bytostně validován jednotlivec s předpokladem stejné proměny, totiž estetična sebe sama.
Smyslem Vilémovy iniciativy vůči Svůdci je ukázat, že Svůdcův způsob existence neuspěje ani z estetického hlediska, protože pravé estetično je uskutečnitelné pouze prostřednictvím etického způsobu existence. Tento argument Vilém podkládá analýzou rozdílu mezi svým vlastním manželským životem, který staví na etických základech, a Svůdcovou snahou udržovat se neustále ve stavu první zamilovanosti

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

Dovolme si rozebrat podmínečnost, s jakou k pojmu manželské lásky Vilém přistupuje, konkrétně lze čtyři hlavní, na sebe návazné podmínky.

#4.1.2.1 – První láska coby první podmínka manželství

Dle Viléma je milostná láska vůbec předpokladem manželství a musí manželství předcházet, neboť teprve motiv manželství je odezvou vůči výchozí absenci aktuality zapříněné výchozí nesetrvalou estetickou formalitou lásky (EO II 35). Přeneseně je tak v lásce samé obsažen nárok na vlastní záchovu v trvání. Návazně je v manželství zachovatelné i estetično, neboť láska sama je výrazem estetična (EO II 125). Jestliže je zachováváno estetično, musí být zachováván i jeho počátek, protože ze špatného počátku nemůže vzniknout celek, který by nebyl v nebezpečí kolapsu. Pro Viléma tedy otázka manželství stojí na otázce počátku lásky.

Počátkem a východiskem lásky je pro Viléma první láska či první zamilovanost, situace prvního milování, o kterém Vilém (i estét[78]) vypovídají jako počátku samotné reflektivity. První láska představuje první zaměření vědomí na specifický aktuální objekt skutečnosti, oproti čemuž je stav před láskou chápán jako slepota, snění a tedy nebytí.

---

[77] K představě dialogičnosti vztahu mezi estétem a Vilémem viz: YOUNG, Kay. *Kierkegaard's Claim of Mutuality and Its Problem of Representation.* Religion & Literature, vol. 43, no. 3, 2011, s. 25.
[78] Nutno podotknout, že v estétově případě Srov. s: „Pak si vzpomenu na své mládí a svou první lásku – když jsem byl naplněn touhou; teď toužím jen po svém prvním toužení. Co je mládí? Sen. Co je láska? Obsah snu“ (EO I 42).

Na základě povahy svého vzniku a vlivu podněcuje první láska souběžně citovosti a reflektivity, tedy podmínky pro své trvání i skrze rozvoj charakteru milujícího člověka. Potenciál první lásky je tak historické povahy. Člověk účastnící se na této lásce chápe onu lásku jako neustále přítomnou, rozvíjející samu sebe a vkládající své podmínky pro obnovu své prvotnosti. Takto šťastný člověk je tímto vlastním vnitřním, spontánním motivem lásky puzen k tomu se vztahovat k neomezené budoucnosti, nakolik milenecky tuto lásku předpokládá jako neměnnou, bez podmínek pro zaniknutí lásky. Tato reflexe lásky v nekonečnosti její možnosti je Vilémem shledávána jako kvalifikace věčnosti, která zpětně přináší žádoucí kvality této recepce milujícímu.

Myslitelná věčnost lásky se pak projevuje i v reflexi na minulost, která buduje zbylou představu a výsledně tak doplňuje věčnost lásky právě v jejím zpětném rozpětí. Je totiž zexplicitněna její podvojnost v časovém rozměru, nekonečně do minulosti i do budoucna. První láska je zakoušena v celku obou těchto směrů jako věčnost. Tato ctnost podílu na věčnosti podle Viléma povznáší lásku nad svazující určení smyslovosti a uvádí ji do vyšších souvislostí, které zakládají odlišnost lásky od pouhého chtíče. Při tomto stanovisku je ovšem Vilém přinucen k patetické, ovšem napovídající představě o určenosti a původnosti muže a ženy ve věčnosti mimo časnost, nezprostředkovaně jsoucích jedním, po vzoru svazku Adama a Evy. Nicméně, přesvědčivost lásky podle Viléma je stále pomýlená ve svém přírodním určení. Jedná se o vypjatou snahu zakládat věčnost na časovosti, což nutně vede k rušení sebe samé, k iluzivnosti (EO II 28). Prohlédnutí této představy jako iluzorní – tzn. zjištění, že první láska netrvá věčně se stejnou intenzitou – se ovšem v etickém pojetí nestává důkazem krachu, nýbrž důkazem nutnosti zachycení milostné lásky ve vyšší sféře, která rozvine a zachová charakter absolutnosti přítomný v jejím prvním zjevení. Vilém proto klade potřebu vyšší validace prostřednictvím svatby.

#4.1.2.2 – Vyšší vyjádření coby druhá podmínka manželství

Vilém nejprve řeší, že etično manželství nemůže být bez estetična milostné lásky, záhy však zjišťuje, že nemůže být estetično milostné lásky bez etična, neboť estetično nemůže být estetičnem ve vlastním rámci implicitnosti a stává se estetičnem teprve etickým podílem.

Etická láska vychází z milostné lásky, protože představuje morální rozvinutí jejího smyslového aspektu. Láska se u každého člověka nejprve objevuje jako věčná idea, která podněcuje ponoření do sebe sama a intenzivní prožívání vlastní nálady, jež může být vztahována k různým osobám. Následně se dostavuje fáze tzv. „první lásky“, kdy dochází k zaměření na jediný konkrétní objekt existence, kterým je specifická bytost – první láska je tak „jednotou univerzálního a partikulárního až na hranici akcidentálního“ (EO II 45). Zatímco Svůdcova milostná láska zůstává „abstraktním o sobě“, kde jsou všechna nebezpečí pouze vnější, manželská láska v etickém stádiu získává svůj obsah v rozvoji vztahu dvou jednotlivců, ve kterém je přítomná obecná idea. Etická existence je právě toto vědomí, vědomí nutnosti jako sobě vlastní, vědomí potřeby přesahující garance a jeho obecné platnosti, pro kterou se milující lidé svobodně rozhodují.

Způsob, který právě lásce umožňuje překonat pomíjivost času a podílet se na věčnosti je svatba. Podle Viléma svatba totiž představuje akt, který milostnou lásku spojuje s věčností tím, že jí dopřává závazku a trvalé hodnoty. Věčnost je artikulovaná ve ve výslovném závazku vzájemné lásky mezi nevěstou a ženichem, kdy si přísahají věčnou lásku. Samo estetično spočívá v nekonečnosti, přednosti, kterou má první láska a tentýž estetický aspekt implicitní v první lásce pak musí být také v manželství (EO II 60-61).

Svatba se zde představuje jako etický pokus o syntézu svobody a nutnosti, neboť manželský závazek staví na dobrovolném, svobodném rozhodnutí jedince vstoupit do manželství, který nese charakter nutnosti v podobě trvalosti, závaznosti a odpovědnosti vůči druhému. Vilém ostatně chápe svatbu jako sublimaci svobody jedince do vyšší formy existence, jež sjednocuje individuální se závazkem etického řádu a společenských norem.

V jednotě protikladů je tedy láska implicitní: je smyslná a přece duchovní; je to svoboda a přece nutnost; je v okamžiku, je do značné míry přítomný čas, a přesto má v sobě věčnost. Všechno toto manželství [II 56] také má; je smyslné a přece duchovní, ale nejen to, neboť pojem „duchovní [aandelig]“ použité pro první lásku má nejblíže k významu, že je to psychické [sjælelig], že je to smyslné prostoupené duchem. Je to svoboda a nutnost, ale i víc, neboť svoboda aplikovaná na první lásku je však vlastně spíše svobodou duševní, v níž se individualita ještě neočistila od přirozené nutnosti (EO II 60-61).

Svoboda spočívá v tom, že člověk si svobodně volí milovanou osobu. Moment nutnosti pak spočívá nejenom v tom, že se člověk cítí být nevyhnutelně přitahován k jedné konkrétní milované osobě, ale především v tom, že se k ní připoutává svým slibem či závazkem.

Etično v tomto přirozeném rozumění nutnosti a hranic přirozeně zprostředkovává povahu přesahu vztahem k náboženství. V tendenci k věčnosti je nedílná náboženskost milenců předpokladem vyššího přesahu, úsilí o vlastní založení sebe sama dosud co do lásky ve vyšším. Pro první lásku je přirozené hledat potvrzení tím či oním způsobem, že z lásky učiní povinnost, povinnost, kterou si ukládají tváří v tvář vyšší moci. Podíl náboženskosti je tak patrný v dopřání garance smyslu závazku, včetně závazku lásky.

#4.1.2.3 – Opakování a dějinnost coby třetí podmínka manželství

Vstup do manželství, který znamená přijetí vyplývajících povinností, přináší možnost každodenního uskutečňování lásky ve skutečném světě a tím i možnost rozvoje já, které vytváří svůj vlastní charakter v tomto každodenním uskutečňování. Etický člověk ostatně nevnímá svět konečných věcí jako pouhou zásobárnu požitků, nýbrž jako pole pro činnost vlastní vůle, která je usměrněna povinnostmi a skrze něž se formuje charakter jeho já. Tento charakter nyní rozebereme.

Láska, která byla ztracena a o níž lze přemýšlet, či spíše na ni vzpomínat, zůstává součástí estetična, protože milostný vztah, který pokračuje, je výsledkem závazku, což je etický stav, který Vilém nazývá opakováním.
Manželská láska ve svém opakování znamená zachování obnovování intenzity okamžiku první lásky. Představa první lásky vyzkoušená a prohlubovaná časem nemůže mít žádný význam pro Svůdce, jehož chápání vášně může zajít jen tak daleko, až k hranici svádění a nikam dál. Kruhovému pohybu opakování Svůdce rozumí jako uvězňující léčce opakujících se vzorců, kde je poutavost prvotnosti, to, co dává estetickému životu smysl, obětováno umrtvující tíze zvyku. Z Vilémova hlediska se ovšem v opakování skrývá možnost osvobodit se od nesnází, které trápí první lásku jako takovou, totiž že nemůže udělat žádný pokrok. (EO II 58).

Vůči Svůdci Vilém obhajuje opakování stanoviskem, že opakování nezachovává pouze starý vzorec, že „[čas] není jen jednoduchým postupem, ve kterém je originál zachován, ale je rostoucím postupem, ve kterém se originál zvětšuje!“ (EO II 142 – doplněno F. Ř.). Zatímco síla okamžiku milostné lásky je cítit kvůli tomu, že se nevrací, ale zůstává pevně v paměti, síla prožívání manželské lásky tento okamžik nejen uchovává v paměti, ale zvětšuje ho v průběhu času. Požitek z prvotnosti je jedním z okamžiků, avšak tento požitek se proměňuje v něco jiného, když se opakování stává součástí neustálého budování vztahu. Jako taková se manželská láska projevuje jako dějinná – tím, že „je procesem asimilace; zkouší to, co je zažité, a to, co zažilo, odkazuje na sebe. (...) — zkrátka zažívá svůj vlastní vývoj.”

Co se týče individuálního života, Vilém stanovuje dva druhy dějin – vnější a vnitřní. Člověk nemá to, o co usiluje, a historie je boj, ve kterém to získává. Nebo to jedinec má, ale přesto se toho nemůže zmocnit, protože neustále existuje něco vnějšího, co mu brání. Dějiny jsou tedy boj, ve kterém tyto překážky překonává. Jiný druh dějin začíná vlastnictvím a dějiny jsou proces, kterým to získává. Právě vnitřní dějiny Vilém spojuje s manželstvím, které chápe jako prostor, kde se prostřednictvím závazku a věrnosti otevírá možnost kontinuálního rozvoje niternosti. Vstupem do manželství člověk přijímá povinnosti, které jej vedou k prohlubování vztahu nejen k druhému, ale i k sobě samému. Manželství je tedy příkladem, kde vnitřní dějiny dostávají konkrétní formu, protože člověk žije podle hodnot, které přesahují okamžik a vnější podněty, a proměňuje každodenní život v prostor pro duchovní růst a utváření vlastního charakteru. Jak Vilém dodává, „vnitřní dějiny jsou jediné opravdové dějiny, ale skutečné dějiny zápasí s tím, co je životním principem v dějinách – s časem – ale když člověk bojuje s časem, časnost a každý jednotlivý malý okamžik tím má svou velkou skutečnost. Všude tam, kde ještě nezačal vnitřní rozkvět jednotlivostti, kde je jednotlivost ještě uzavřená, je to záležitost vnější historie. Jakmile se to však takříkajíc rozlétne do listů, začínají vnitřní dějiny.” (EO II 134)

Pro Viléma přenáší opakování první lásku do sféry, kde se musí časem sama vyzkoušet a tak vytvořit dějiny, kterou původní instance první lásky nikdy nemůže získat. Pro svůj význam je tedy třeba zvážit to, co se v průběhu času staví v opakování proti neopakovatelné události, která stojí mimo nepřetržitou přítomnost času a která se stala bezprostřední součástí minulosti.

Samotné plynutí času a společné trávení času zásadně určuje tvar či půdu pro vzájemnost. Pro partnery, aby se časem jeden druhému představili v manželství, znamená to, že se k sobě vracejí v již zažitých podobách a obměňují scénu znovuobjevení. Jejich opakování nespočívá v předvádění stejného textu na stejném jevišti, ale spíše v rozehrávání rozpoznatelných variací. Dochází tedy k předávání výkonů jak mezi sebou, tak i v rámci manželství, což proměňuje potěšení ze vzájemného poznání v prostředek odhalování a hraní si s tímto poznáním. Budování společného života se ukládá v této kolektivní entitě zvané dějiny“. Toto sdílení dějin znamená promyšlené uvažování o porozumění těm událostem, které se proměňují ve vzpomínky.

Věčnost, v níž se časově neztratilo jako ideální prvek, ale v níž je kontinuálně přítomno jako skutečný prvek, se projevuje ve vnitřních dějinných, která je procesem nabývání vlastnictví.

Počátek estetična je spojen s vlastnictvím – jeho postup coby nabývání vlastněného. Vlastnictví druhého, neboť já jsem jeho vlastnictvím, je také vlastnictvím sebe sama. Manželství začíná ustanovením vzájemného vlastnictví mezi milenci svatbou. Připomeňme, že svatba je Vilémem vyjádřena jako ustanovení vzájemného vlastnictví mezi milenci. Svatbou je zpoplatněn závazek k trvání prostřednictvím vlastnění jednoho druhého. Uchvacování nemůže mít nárok na aktualitu v podobě vlastnění, neboť vlastnictví je trvalé, vznášející se nad výkonem kontinuálního vymezení se aktuality a přesahující okamžik.

#4.1.2.4 – Vzájemnost coby čtvrtá podmínka manželství

Vilém uznává možnost trvalé vzájemnosti mezi mužem a ženou a uzavřená estetická vědomí nahrazuje vědomím vytvořeným z průniku vzájemné výměny, tzv. „společným manželským vědomím“ (EO II 118). Tento jev není sebeláskou, tedy láskou pro vlastní účel, ale láskou k druhému, láskou ženy k muži a naopak. Dochází k otevření se druhému a vzdání se tajemství, které v estétství nejvíce individualizuje oba póly vztahu. Vilém radí, aby se člověk nikdy neoženil, pokud má tajemství, která nelze sdílet; ochota se jevit tak, jaký člověk je, vyžaduje odvahu (EO II 105). Ohledně toho se Vilém ptá: „Láska je sebedarování, ale sebedarování je možné pouze tím, že jdeme mimo sebe – jak se to pak může spojit se skrytostí, která chce výslovně zůstat sama v sobě?“ (EO II 109-110) Vilém tímto navrhuje, že akt lásky jako vzdání se skrytého znamená přeměnu sebe sama z čistě neporušeného stavu do stavu extenze. Tímto aktem se vystavuje vlastní přirozenost a druhá osoba ji může přijmout. Na základě toho žena, která chová lásku k muži, předpokládá, že má o muži správné poznání a pojetí, prostřednictvím kterého muž nachází sebe sama zachovávaného a validovaného jako milovaného. Uznání druhého vyžaduje uznání odděleného vědomí druhého. Posun za poznáním odlišnosti znamená postavit se do vzájemného vztahu k druhému. V této pozici se člověk může vidět jako subjekt i objekt ve vztahu k druhému; jde tedy o to, že muž a žena mohou společně vytvářet sdílené vědomí a zároveň samostatně udržovat a kultivovat své individuální představy o sobě a svém charakteru.
Teprve nabytím této skutečnosti je v manželství projeveno estetično, které získává vlastní inherentní smysl a důležitost úměrnou zodpovědnosti závazku. Dodáním smyslu a určení je dodán motiv svobody, což představuje rekonstituci svobody i individuality jako takové. Při chápání estetična jako prostředku vztahovosti spočívá výzva v tom, že místo snahy udržet kontrolu je třeba se této kontroly vzdát a otevřít se setkání s druhým, což s sebou nese riziko, nepřímo vnímané právě Svůdcem.

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

#4.1.3 – Otázka bezprostřednosti v etickém kontextu

Vilém si všímá základního rozdílu mezi mužským a ženským modlením. Zatímco muž se modlí za sebe a ve svůj prospěch, žena se modlí za ostatní a vzdává se sebe sama. „V jistém smyslu má tedy žena větší víru než muž, protože žena věří, že pro Boha je všechno možné; muž věří, že pro Boha je něco nemožné. Žena je ve svých pokorných prosbách stále vášnivější, zatímco muž se vzdává stále více, dokud nenajde nehybný bod, ze kterého nemůže být vyhnán. Je to proto, že je v mužské přirozenosti pochybovat, a veškerá jeho moudrost se v tom nese." (EO II 315)
Jinými slovy, právě v těch faktorech, které činí ženu zdánlivě nedokonalou (ač je jí někdy připisována větší vina a hříšnost), je homogenně zahrnuta forma dokonalosti, přičemž podmínkou této dokonalosti je právě její nedokonalost. Tento kontext Vilém předjímá už v Bibli, kde je specificky formulována slabost ženy, která nijak neumenšuje její význam, ale spíše uznává přirozenost ženského pole.

Vilém zastává názor, že přirozená bezprostřednost ženy ji přímo vede k víře, neboť zde nenastává žádné zprostředkování reflexí a přechod od první k druhé bezprostřednosti je tak přímý. Tento prvek je současně prvkem dokonalosti i nedokonalosti ženy oproti muži, což podle Viléma popírá absolutní nadřazenost muže nad ženou, která je vlastní sobeckému estétství. Zde opět dochází k paradoxu, kdy slabost ženy představuje její sílu a smyslnost představuje její duchovnost.

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

předpokládána, zatímco přirozenost muže je předpokládána v nekonečnu. Je tomu tak kvůli založení ženy v smyslnosti milostné lásky, která je založena v přírodní nutnosti s vnějšně přisouzeným významem.

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

#4.1.4 – Problematika mužství v etickém kontextu

Ve vzájemnosti se slabostí ženy se teprve manifestuje mužství ve své síle a nadřazenosti, neboť muž poznává svou zodpovědnost. O té lze ovšem hovořit až nyní, protože je důsledkem volby.
Člověk si vybírá, myslí a cítí na každé úrovni, ale na úrovni etické si vybírá, myslí a cítí způsobem, který ho kvalitativně odlišuje od jedince, kterým byl, na úrovni převážně estetické nebo spekulativní. Tento rozdíl spočívá ve způsobu, jakým jedinec prostřednictvím konkrétní sebereflexe udržuje napětí mezi sebou jako podstatou a sebou samým jako existencí.

Zodpovědnost vlastně znamená validaci vlastní svobody, která drží svobodu v aktualitě a neumožňuje jí rozjímat v idealitě sebe samé.
Svoboda muže se ovšem ukazuje být první formální podmínkou možnosti manželství, v závislosti na vlastní validaci v projevu vůči jinakosti druhého. Tím, že mužovou jinakostí je žena, která je neschopná sebe sama prezentovat jako jinou ve vědomí vlastní jinakosti, předpokládá mužovu svobodu. Žena nemůže etična dosáhnout dříve než muž. Muž usměrňuje ženu, mužova transformace a postup do etična jsou vyžadovány pro to, aby žena mohla dosáhnout etična.
Svatba a manželská láska jsou možné pouze mužským výkonem, a celek manželského poměru je tedy usměrňován mužem. Mužova svoboda je tedy validována jako projev uskutečňování ženství, které je podmínkou vlastní validace.

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

Vilémův výklad se příliš soustředí na výčet kvalit přirozenosti, že to zavádí k předpokladu, že přirozenost druhého je milována pro svou vyvažovací funkci pro vlastní přirozenost. A nemůže to být jinak, protože Vilém v přejímání estetična jednoznačně prezentuje, že milovat ženu pro ni samu znamená milovat ji pro její kvality vůči mně, protože podstata ženy je bytí pro jiné.
V podstatě jsou ženy stále objekty – rozdíl je v tom, zda je muž potřebuje nejprve změnit, aby se staly více potěšitelnými nebo hodnotnějšími objekty. Stejně jako Svůdcova láska je ztotožněna s instrumentalizací ženy ke svému požitku, Vilémova láska je instrumentalizací ženy k sobě samému. Žena je jak estétům, tak Vilémem pojímána především jako „pomocnice“ existence muže – obohacuje jeho život, ale je vždy vnímána jako nástroj, doplněk, ať už estetický, nebo jako příležitost pro etické rozhodnutí z jeho strany.
Muž není schopen milovat jinak, a nejenže muž, ale toto je láska sama. Nakolik láska představuje formu prostřednictví uskutečňování, natolik mužská láska k ženě znamená vztah k ní jako k prostředku svých možností. Mužovou láskou je láska ženy možná, mužovou reflektivní láskou je možné, aby oba milovali a byli. Stejně tak i ženina láska je láskou k muži v jeho přirozenosti, která se uskutečňuje právě v ní. Žena si je vědoma vlastní podřízené úlohy a podřízenosti, a svým zájmem podporuje nadřazenost muže, ovšem nikoli pro její podporu samu. Žena rozumí tomu, že její bytí v určitém smyslu spočívá v mužově činnosti.
Lze také říci, že miluje-li žena muže právě pro jeho přirozenost, jejímž předpokladem je poznání mužovy přirozenosti, ví, že je instrumentalizována, a že pouze její instrumentalizací je muž schopen být a že tak může být i ona. Souhlasí tedy se svým bytím jako instrumentalizovaná a přijímá své bytí pro sebe. A tím, že etický muž zná přirozenost ženy, ví rovněž, že žena se svým trpným určením souhlasí a miluje ho právě proto.
Muž miluje, aby byl milován, a tím, že je milován, je kultivován, tedy kultivován k lepší lásce, která vede k lepšímu bytí milovaným, a tak dále.

Ačkoliv se původně zdálo, že estetično je přejímáno konkrétním způsobem, v kvalitách neimplikujících vlastní sebevztažnost, je sebevztažnost přejímána jako základ a estétství odmítáno jako její nezvládnutí.
Vilémův výklad by se nemusel lišit od Svůdcova, protože ona styčnost je důvodná, neboť spočívá v zájmu o sebe sama, o vlastní bytí. To, co Svůdce nepřejímá, je to, co pozbývá schopnosti aktuality, co vede k aktualitě sebe sama a neodpovídá

možnosti pokračování existence jednotlivce. Právě estétství znamená nezvládnutí sebevztažnosti, nevyzvednutí podmínek vlastního bytí za účelem vyššího, pravějšího bytí a vyšší, pravější lásky.
Rozdíl mezi Svůdcem a Vilémem je v přístupu k aktualitě. Svůdce pracuje s bytím ženy tak, aby byla v jemu žádoucí idealitě, zatímco snahou Viléma je pracovat ve vztahu s ženstvím na rovině aktuality. Všechny faktory vyvíjejícího se vztahu jsou tak orientovány okolo aktuality, což ovšem nepředpokládá změnu vztahovosti muže a ženy.
Vilém chápe zodpovědnost v rámci uskutečňování ženy jako poskytující vyšší významovost všem činnostem, což je validace uskutečňovaná aktualitou. Zatímco zodpovědnost symbolizující aktualitu je koncem lásky estetického člověka, je základem lásky etického člověka.
Povinnost znamená časový závazek, plnění určení, kde cílem je trvání samo, vlastní dějinnost, nikoliv to, co je mezi momentální fází a cílem, tedy zbavenost k naplnění.

Zdá se, že samotný Kierkegaard představuje „představu“ ženy jako rovnocenné partnerky muži, její plnou realizaci nikoli. Když se Svůdce a Vilém pustí do dialogu o tom, co to znamená být mužem ve vztahu k ženě, nikdy neuslyšíme ženský hlas mluvit o své zkušenosti v partnerství s mužem – Kierkegaard tento akt břichomluvy odmítá. Cordelie a nejmenovaná manželka soudce Viléma jsou v podstatě zmiňovány pouze jako přítomnost, o které se uvažuje, na rozdíl od přítomnosti, která mluví, působí zcela odlišným způsobem na vědomí svého partnera, ovlivňují jeho hlasy a jejich činy.[79]

#4.1.4.1 - Mateřství jako etické završení ženství

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

Pokud takový záměr splňuje své vlastní sebepojímání vůči vzájemnosti, posiluje to motiv manželství, vzájemnosti, a tím je etično vzájemnosti rozvinuto a zpětně eticky zhodnoceno.
Vilémova návaznost na estetickou existenci je myšlena v kvalitě manželství. Sepětím ženy se smyslností konečna je opět zdůrazněna její tělesná hodnota, která nachází nejvyšší vyjádření v plození potomstva. Mužovo směřování k nekonečnu v tomto nemůže nacházet završení, a pokud nachází, odchyluje se od svého určení a od etična. Samotný etický význam spočívá v rozšiřování lidské rasy prostřednictvím vzájemnosti a utváření nové validující vzájemnosti mezi sebou a dítětem. V této vzájemnosti rodič nachází uskutečnění a poznává sebe sama v poznávání vlastní zodpovědnosti.

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

#4.1.4.2 - Drobnosti [minutiae]

Význam tohoto podle Viléma se projevuje především v manželství, ve kterém ideálně založený muž průběžně naráží na to, co Vilém označuje jako „drobnosti“ nebo „malichernosti“ – což lze interpretovat jako narušení nebo průniky konečna a aktuality. Tyto překvapivé prvky pozemských, praktických souvislostí se týkají manželů a kladou odpor, který muž kvůli své ideální povznesenosti ve svobodě myšlení nemůže plně zohlednit. Právě žena je určena k tomu, aby tyto problémy řešila. Vilém explicitně uvádí, že žena byla stvořena pro vypořádávání se s maličkostmi, jejich osmyslováním ve prospěch vztahu, a zamezováním navyklosti a jednostrannosti. Vilém rovněž chápe maličkosti jako projev estetického a etického sjednocení, kde se estetično ženské přirozenosti propojuje s etickými hodnotami závazku a péče. Toto spojení umožňuje překročit povrchnost estetické existence a vstoupit do hlubší dimenze vztahu, v níž drobnosti získávají svůj hlubší význam.

Vilém v určitém momentu obrací pozici muže a ženy a uvádí, že žena má v tomto smyslu vůdčí, usměrňující úlohu. Navzdory věčnému určení vztahu je nezávislým základem tohoto vztahu časovost, a podle Viléma je žena v souladu s

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

časovostí. Nakolik je totiž žena schopná vysvětlit konečnost, natolik je schopná vysvětlit časovost. Smyslovost, která je určena ženě, je přechodné a tudíž časové povahy, mylně si nárokující věčnost v rozpětí požitku okamžiku.[80] Muž, neschopný pochopit konečnost, je stejně tak neschopný rozumět časovosti. Je omezen na její konceptuální, interpretativní zprostředkování v zájmu poznávání, a proto postrádá schopnost vést vztah na pozemské rovině, čímž mu chybí i vlastní vyváženost. Jak bylo vyjádřeno dříve, jakýkoliv projev mužova dospívání (označený reflektivní, poznávající a intelektuální činností) značí trvající oddělenost, která u ženy není přítomná. Muž čas poznává, žena je časová. Vilém přiznává, že ženino rozumění času může být také ovlivněno její nekonečnou potencí opřenou o její konečnost, která klade časovost v odstup. Žena předkládá muži vše jako již vysvětlené, uspokojujíc nebo znepokojivše tak jeho potřeby v závislosti na morálce vztahu. Žena je zprostředkováním aktuality muži, přičemž Vilém zdůrazňuje, že muž by měl být v souladu se ženou prostřednictvím manželství, neboť skrze manželství se žena sama muži zprostředkovává.

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

#4.1.4.3 – Emancipace ženství jako narušování ženství

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

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

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

Žádoucnost ženy spočívá v tom, že je sama sebou jakožto ženou, což je možné pouze tehdy, pokud není ovlivňována a ponechána ve své přirozenosti. Pro Viléma to však znamená, že žena nemůže být nezávislá; musí spočívat v bezprostřednosti a trpnosti vůči mužství, neboť odnímáním ženě její přirozené, podstatné bezprostřednosti se narušuje její podstata. Stěžejní motiv ženské krásy má svůj základ právě v bezprostřednosti a trpnosti. Zbavení bezprostřednosti tak znamená zbavení krásy, a tím pádem i lásky a žádoucnosti ve vztahu, která nabízí vyváženost mužství.[81] Je zde neustále kladen důraz na to, že dokonalost ženy spočívá právě v její formální nedokonalosti vůči muži a ta spočívá v její konečnosti. dokonalost ženy tudíž musí být dokonalostí z její nedokonalosti nikoliv dokonalostí dokonalostí muže. každopádně, žena stále má svou definici ve vztahu muži.

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

Teprve v lásce se ženství odhaluje jako jediné, které představuje kritéria mužské dokonalosti. Pokud muž ve své nevědomosti této podstaty těchto nezbytných kritérií selže, nedosáhne lásky ani dokonalosti své vlastní skutečnosti. Jak Vilém podotýká, v důsledku nenaplnění vlastního určení se také nenaplní určení ženství. Selhání mužství spočívá v nároku na smyslovost ženství pro vlastní prospěch, což vede k ještě většímu překroucení samotného ženství. Mužství je tak vedeno k ponechání smyslovosti a konečnosti ženství jako jeho náležité sféry, neboť teprve a pouze tak může být ženství zmocněno

[80] Srov. s: „smyslovost je přechodná. Smyslnost hledá momentální uspokojení, a čím je jemnější smyslovost je, tím lépe ví, jak proměnit okamžik požitku na malou věčnost (EO II 21)”.
[81] Nutno v neprospěch Viléma podotnknout, že i toto je zákonitě pouze další mužská perspektiva.

ve své podstatě. Tato podstata vyrovnává muže, když jej uvádí z neusměrněné nekonečné ideality ke konečnosti. Samotný fakt, že žena udílí konečno nekonečnu muže, svědčí o síle ženství, která podle Viléma přesahuje tu mužskou. Toto odůvodňuje biblické průpovědi o potřebě manžela opustit své rodiče pro svou choť.

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

#5 – Závěr

Snahou této práce bylo rozebrat a kriticky porovnat Kierkegaardův výklad mužství a ženství v kontextu jeho *estetického stádia existence* a v kontextech jeho *etického* a *náboženského stádia existence*, tedy v kontextech po-estetických stádií.

Dle stanoveného tematického postupu jsme nejdříve představily a rozebrali povahu a proces samotného, tematicky výchozího estetického stádia existence.
Estetické stádium existence, jak jej představuje Søren Kierkegaard, je charakterizováno jako fáze, ve které jedinec zůstává uvězněn v bezprostřednosti a smyslovosti, a jeho existence je definována uspokojením žádostí a hledáním požitků. Toto stádium je výchozím bodem existence, v němž člověk zatím nevnímá sám sebe v hlubším duchovním smyslu, ale existuje prostřednictvím vztahů ke konečným předmětům, které tvoří jeho svět.
Jedním z klíčových aspektů estetické existence je absence sebevztahu, kdy jedinec nevnímá sám sebe jako bytost ducha, ale jako část předmětného světa. V této fázi je lidská touha poháněna náladami, které určují předměty žádosti a poskytují pocit uspokojení. Toto uspokojení je však pouze dočasné a povrchní, což vede k neustálé dynamice hledání nových podnětů a zážitků. Právě tento koloběh uspokojování a nudy, která je důsledkem ztráty významu a kontinuity, je charakteristický pro estetický způsob života. Estetické stádium existence tedy poskytuje dočasnou iluzi naplnění, která však nevyhnutelně vede k zoufalství, když si člověk uvědomí prázdnotu svého stavu.

Dále jsme rozebrali, jak je v kontextu tohoto stádia Kierkegaardem tematizováno mužství a ženství.
Na tematickém příkladu Svůdce Johanna a Cordelie Kierkegaard zdůrazňuje polaritu mezi činným mužstvím a trpným ženstvím jako základní estetickou konfiguraci vztahu. Kierkegaard představuje mužství jako bytí-pro-sebe, svobodný a tvůrčí princip, který v estetickém stádiu nachází své naplnění prostřednictvím působení na trpné ženství. Naopak ženství je pojato jako bytí-pro-jiné, podmíněné svou trpností, přizpůsobivostí a estetickou krásou.
Představitelem mužství v estetickém stádiu je Svůdce Johannes, jehož zájem se soustřeďuje na estetické potěšení plynoucí ze svádění a idealizace dívek. Jeho přístup k ženství je metodický a reflektovaný, ale zároveň povrchní a orientovaný na okamžitou estetickou zkušenost. Cordelie, zastoupující ženství, je pojímána jako estetický objekt, jehož trpnost a bezprostřednost jsou základem mužského estetického zájmu. Svůdcovo svádění Cordelie je procesem, ve kterém ženská nevinnost a trpnost poskytují materiál pro estetickou hru, zatímco její uskutečnění v ženu prostřednictvím afektivní manipulace potvrzuje mužskou činnost a jeho estetické sebeuskutečňování.
Klíčovým prvkem tohoto vztahu je okamžikovost estetického naplnění. Mužství se v rámci estetična soustředí na dosažení intenzivního požitku a uspokojení v konkrétním okamžiku, který však nutně vyčerpává estetický smysl vztahu. Ženství, jako trpný protějšek, je v tomto procesu vždy redukováno na prostředek k naplnění mužského zájmu, zatímco jeho vlastní estetická hodnota je definována pouze ve vztahu k mužskému pohledu.
Vztah Svůdce a Cordelie zároveň ukazuje limity estetického stádia existence. Zatímco mužství se v estetickém smyslu realizuje prostřednictvím kontroly, reflexivity a estetizace vztahu, ženství je omezeno na trpné přijetí této role, což vede k vyprázdnění vztahu, jakmile je estetický cíl naplněn. Cordelie je v tomto procesu zbavena vlastní subjektivity a redukována na estetickou konstrukci. Svůdcovo vyhýbání se trvalosti, závazku a smysluplnosti vztahu pak odhaluje zoufalství estetického stádia, které končí prázdnotou a nevyhnutelnou potřebou překročit estetickou sféru směrem k etickému nebo náboženskému stadiu.

Na tomto základě jsme jako kritéria pro posouzení výlučné estetické relevance mužství a ženství následující: bezprostřednost, sobectví, bezmeznost/fantastičnost, okamžikovost/těkavost a nezodpovědnost.

Ve druhém celku jsme nastíníli etické stádium existence.
Etická existence, jak ji Søren Kierkegaard představuje, je charakterizována jako pokus o překonání povrchnosti a pomíjivosti estetického stádia existence. Zatímco estetická existence se soustředí na smyslové prožitky, okamžiková potěšení a hledání smyslu mimo sebe sama, etická existence obrací pozornost k individuální odpovědnosti, závaznosti a hlubšímu vztahu k sobě samému. Klíčovým aspektem etické existence je sebereflexe, která zahrnuje schopnost uznat a přijmout vlastní nedostatky, a zároveň úsilí o vztah k vyššímu určujícímu principu.
Etické stádium klade důraz na volbu jako základní akt svobody. Volba není vnímána pouze jako rozhodnutí mezi konkrétními možnostmi, ale jako zásadní krok k formování vlastního já, který přesahuje estetické hledání uspokojení. V tomto smyslu je etická existence postavena na hlubším pochopení a přijetí odpovědnosti za vlastní život, což zahrnuje i přijetí utrpení a omezení, která jsou součástí lidské existence.
Dále etická existence pracuje s kategorií závazku, která se projevuje nejen v mezilidských vztazích, ale také v přístupu k sobě samému. Tento přístup zahrnuje kontinuitu a trvalost, které se staví do kontrastu s těkavostí estetického života.

Dále jsme rozebrali, jak je v kontextu tohoto stádia Kierkegaardem tematizováno mužství a ženství.
V etickém stádiu existence Kierkegaard posouvá diskusi o mužství a ženství za hranice estetické polarizace, kterou reprezentuje vztah Svůdce a Cordelie, a tematizuje jejich význam ve vztahu k odpovědnosti, závazku a autenticitě. Mužství a ženství zde nejsou již pouze estetickými kategoriemi odvozenými z polarizovaných rolí "činného" a "trpného", ale stávají se součástí hlubšího lidského zápasu o sebeuskutečnění a překročení vlastních omezení.
Na příkladu Viléma a nejmenované ženy je tematizována dynamika manželského vztahu, který je postaven na závazku, vzájemné odpovědnosti a morální hloubce. Vilém reprezentuje etické mužství, které se snaží překonat povrchnost estetického vztahování se k ženě jako k objektu potěšení, a místo toho usiluje o vytvoření vztahu založeného na vzájemné důstojnosti a spolupráci. Žena, v tomto kontextu, přestává být vnímaná jako pouhý pasivní objekt "bytí-pro-jiné" a je jí přiznána role aktivního účastníka etického vztahu.
Etické mužství a ženství se v tomto stádiu ukazuje jako snaha o dosažení vyšší syntézy, ve které muž i žena přispívají ke vzájemnému růstu prostřednictvím upřímného a závazného vztahu. Kierkegaard zdůrazňuje, že etické partnerství vyžaduje uznání individuality druhého a přijetí odpovědnosti za jeho/její životní směřování. Tento vztah se stává sebepojatým nástrojem pro dosažení vyšší duchovní integrity.
Vilémův pohled na vztah k ženě je zároveň výrazem etického postoje, který přijímá trvání a kontinuitu jako základ vztahové existence. Tato kontinuita, na rozdíl od fragmentárnosti estetického přístupu, umožňuje zakotvení ve smysluplném životě. Etické mužství a ženství tedy nejsou pouze individualizovanými kategoriemi, ale vzájemně se doplňujícími formami, které společně utvářejí základ etického způsobu bytí.

Nyní posoudíme, zda Kierkegaardova tematizace těchto pojmů v těchto stádiích odpovídá námi dříve stanoveným kritériím. Kierkegaardova tematizace mužství a ženství v etickém stadiu vykazuje významný posun od čistě estetického určení k hlubšímu etickému rozměru, který překračuje původní rámec bezprostřednosti, sobectví, fantastičnosti, okamžikovosti a nezodpovědnosti.
Bezprostřednost: V etickém stadiu mužství a ženství nejsou bezprostřední, protože tato existence vyžaduje reflexivní vědomí a činení voleb. Na rozdíl od estetického stavu, kde člověk setrvává ve spontánní a smyslové reakci na svět, v etickém stadiu je mužství i ženství zprostředkováno vědomým závazkem a přemýšlením nad vlastní pozicí ve vztazích i ve světě. Reflexe a odpovědnost za jednání ruší jednoduchou bezprostřednost.
Sobectví: Etické stadium ruší sobectví tím, že zavádí odpovědnost vůči druhému a klade důraz na vztah jako prostor pro překonání sebeupřednostnění. Mužství a ženství jsou v tomto kontextu charakterizovány jako činnosti směřující k obětavosti a vzájemné spolupráci, nikoliv jako uzavřené zájmy sledující pouze vlastní uspokojení, což bylo typické pro estetické stádium.
Fantastičnost: V etickém stadiu fantastičnost ustupuje ve prospěch skutečnosti a hloubky. Zatímco estetické stadium operuje s idealizovanými obrazy a fantazijními konstrukcemi mužství a ženství (například v postavě Svůdce, který idealizuje ženy jako estetické objekty), etické stadium pracuje s konkrétními a reálnými podmínkami vztahů. Mužství a ženství jsou vnímány jako reálné kategorie utvářené skrze odpovědné jednání v reálném světě, nikoliv jako ideály oddělené od skutečnosti.
Okamžikovost: Mužství a ženství v etickém stadiu nejsou okamžikové, protože etická existence zdůrazňuje trvání a kontinuitu. Na rozdíl od estetické existence, která je zaměřena na okamžitý požitek a dočasné uspokojení, etické stadium přikládá hodnotu dlouhodobým závazkům a budování trvalých vztahů. Mužství a ženství se tak stávají pojmy ukotvenými v časové kontinuitě, nikoliv v izolovaných momentech.
Nezodpovědnost: Nezodpovědnost estetického stadia je v etickém překonána odpovědností za vlastní jednání, druhého člověka i společný vztah. Mužství a ženství v etickém stadiu nejsou nestálými subjekty, ale naopak zahrnují vědomou odpovědnost za rozhodnutí, které mají vliv na jedince i na jeho okolí. Vztah mezi mužem a ženou již není nástrojem pro osobní uspokojení, ale místem pro vzájemnou podporu a etické naplnění.

Tato práce ukázala, že Kierkegaardovo pojetí mužství a ženství nelze esteticky redukovat, ačkoliv estetická existence poskytuje důležitý výchozí bod pro reflexi lidské identity. Mužství a ženství procházejí v Kierkegaardově myšlení postupným zhodnocováním, které vrcholí v náboženském vztahu k absolutnu.

#6 – Seznam použité literatury

Primární literatura

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

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

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

KIERKEGAARD, Søren Aabye, *The Concept of Anxiety,* přel. a okomentl. R. Thomte a A. B. Anderson (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980). ISBN 0-691-07244-2.

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

KIERKEGAARD, Søren, *The Sickness Unto Death,* přel. a okoment. Howard V. Hong a Edna. H. Hong (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983). ISBN 0-691-02028-0.

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

Sekundární literatura

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

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

MAREK, Jakub, „Nepřímý prorok existence. Kierkegaard: Filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství“ (disertační práce, Univerzita Karlova v Praze, 2010).

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