

Posudek na bakalářskou práci *Vztah mezi Bohem a člověkem v pojetí S. Kierkegaarda* od Alžběty Dyčkové

Hlavní směřování a cíl

Alžběta Dyčková (dále autorka) se ve své práci zabývá pojetím člověka tváří v tvář Bohu, tak jak je Kierkegaard představil především v *Nemoci ke smrti* a ve *Filosofických drobcích*. Zaměřuje se tedy na koncepci člověka jakožto ducha, tedy jako vztah ke vztahu, resp. vztah k syntéze konečnosti a nekonečnosti, nutnosti a svobody, časnosti a věčnosti. Autorka se dále obšírně věnuje fenoménu zoufalství, jež je symptomem nezdařilé či nedařící se syntézy a na jehož modalitách lze konkrétněji představit, co to vlastně pro Kierkegaarda znamená, že člověk, nakolik je duchem, je vztahem k vztahu. Stěžejní je pro autorku dále vztah člověka k Bohu a Boha k člověku. Tím vším by se orientovala na tradičních tématech kierkegaardovského bádání. Sama si však klade za cíl představit méně náboženskou interpretaci, resp. „nenáboženský náhled“ na Kierkegaarda, a tím jej „osvobodit“ od „křesťanské tendence personifikovat Boha“ (str. 1).

Zhodnocení

Práce je v mnoha ohledech pečlivá. Autorka píše jasně a argumentace je dobře sledovatelná. Vytyčila si dále relativně srozumitelný cíl, což činí práci poměrně přehlednou, sevřenou a ucelenou. Lze rovněž vyzdvihnout, že pracuje s reprezentativní primární literaturou a velmi vhodně zvolenou literaturou sekundární. Formální stránce nelze vytknout nic. Překlepy jsou výjimečné (rušivé je jen občasné užití „anglických“ uvozovek, což je v českém textu nevhodné). Citační úzus je bezchybný.

Práce je však zatížena i nedostatky, které rozdělím do třech okruhů. Do prvního okruhu spadá nedostatečně propracovaná interpretace. Tento rys je patrný na přejímání Kierkegaardovy terminologie, aniž by přitom autorka čtenáři ukázala, jak daným definicím rozumět. Např. tak čteme, že „časnost a věčnost v člověku se v okamžiku skoku naplňují v tom smyslu, že jsou mezi sebou ve správné souhře a harmonii“ (str. 14). Proti tomu nelze nic namítat a Kierkegaard by to takto patrně i řekl, ale autorka blíže neosvětluje, jak si takovou harmonii představit a co se tím míní. Autorka se totiž nedostatečně zaměřuje na to, jak v tomto kontextu chápat časnost a věčnost. To jsou samozřejmě velmi obtížná témata, která nelze v celé šíři pojednat na úrovni bakalářské práce, ale když už se o ně autorka opře, tak nemůže zůstat stát u takto formální konstatace. Nakonec byla právě otázka po povaze věčnosti a jejímu vztahu k časnosti stěžejní pro Hegela, Nietzscheho i Kierkegaarda, tj. pro myslitele, kteří byli, co se motivů týče, spřízněni. Otázka po věčnosti byla přitom pro všechny tři tak zásadní především s ohledem na jejich post-metafyzické porozumění Bohu, o něž, rozumím-li správně, usiluje i autorka.

Další takový stěžejní termín, který se prolíná dobovými úvahami o povaze člověka a jeho vztahu k Bohu, je konkrétnost. Autorka si je toho dobře vědoma, ale opět se nedočkáme odpovědi na to, co to vlastně konkrétnost pro Kierkegaarda je. Vždyť není každý člověk, dokonce každá i neživá jednotlivina, bezprostředně konkrétní? A tvrdí-li Kierkegaard, že tomu tak není, co je to za zvláštní podobu konkrétnosti, s níž pracuje? Proč by se měl člověk kvůli konkrétnosti vztahovat k Bohu? Autorka na tyto otázky neodpovídá, ale místo toho tvrdí, že v dařící se syntéze se člověk stává „konkrétnějším“. Jak si ale představit, že je někdo „konkrétnější“ (str. 12)?¹ Odpověď, kterou autorka nabízí, že se totiž člověk stane sám sebou, je přirozeně nedostatečná, dokud není jasné, co to znamená, že se člověk stane sám sebou. Copak nejsem vždy nějak sama sebou? Co například znamená věta (která je mimochodem

¹ Zarážející je v tomto kontextu, že se autorka v žádné fázi práce neopírá o další klíčovou kategorii, o obecnost. Na základě kontrastu obecnosti a konkrétnosti by snad byla lépe schopna postihnout, o co zde jde.

fragmentární): „Konkrétnějším a průhlednějším sám před sebou i před Bohem, ve vztahu k němuž se celá konkrece má odehrávat“ (str. 13)? Jak bude život takového člověka vypadat?

Druhý problematický okruh se týká nepřesností, které rovněž souvisí s nedostatečně vyjasněnými pojmy. Autorka v úvodu (a následně opakovaně) tvrdí, že se člověk má podle Kierkegaarda stát roven Bohu. Sám Kierkegaard opravdu o rovnosti ve vztahu člověka a Boha hovoří, např. právě v pasážích z *Filosofických drobků*, o které se autorka opírá.² Opět se ale nabízí otázka, co taková rovnost asi znamená, tím spíše že kvůli této touze po rovnosti přišel člověk o ráj. Jak navíc může být člověk roven Bohu, má-li si zároveň uvědomit, že je od Boha odvozený a že jej Bůh ustavuje, jak rovněž tvrdí Kierkegaard a jak autorka dobře ví? Kierkegaard tedy užívá výraz „rovnost“, a není tudíž pochyb o tom, že má určitý typ rovnosti skutečně na mysli, avšak tato skutečnost je spíše matoucí a čtenář na ní rozhodně nemůže spočívat a pracovat s ní jako s daností. Ostatně další výraz užívaný v této pasáži je „jednota“, která se zdá být v protikladu k rovnosti.

Dále není jasné, co autorka míní tím, že chce „osvobodit“ Kierkegaarda od křesťanské tendence personifikovat Boha (str. 1). Zdá se mi, že takové úsilí se vydává zcela proti Kierkegaardovu dílu. Vždyť Kierkegaardovi tolik záleželo na tom, že pro něho – v opozici vůči Hegelovi, který předkládá Boha pantheistického, tudíž i neosobního – je Bůh osobou, a tak se má i jeho protipól, člověk, stát osobou. Není proto snadné představit si, na jakých východiscích by bylo možné předložit koherentní interpretaci Kierkegaardova Boha jako neosobního.

Za mylné, přinejmenším však velmi nepřesné, považuji poznámky o lásce, které se nacházejí v kapitole „Začátek cesty a její důvod – vztah Boha k člověku“. Zde čteme, že člověk se musí stát hoden boží lásky: „Pokud tedy má Bůh člověka milovat (ve smyslu Boží lásky), člověk mu musí dokázat, že je takové lásky hoden a dostat se mu na roveň“ (str. 23). Autorčina interpretace se v tomto bodě po mém soudu rozchází s výchozím textem z *Filosofických drobků*. V pasážích, na něž autorka odkazuje, Kierkegaard píše o tom, že dokud člověk není připraven na Boží lásku, Bůh sice miluje *nešťastně*, ale *miluje*. Autorka však píše: „Bůh *nemůže* milovat osobnost, která z jakýchkoliv důvodů není sama sebou a není konkrétní.“ (str. 23, moje zdůraznění). Bůh však po mém soudu miluje v Kierkegaardově pojetí vždy a bezpodmínečně, vždyť právě to je základní modus vztahu mezi Bohem a člověkem, a jedna z nejtěžších forem zoufalství nakonec spočívá v neschopnosti nahlédnout tuto nepodmíněnou boží lásku a nadhodnocovat vlastní hříšnost.

Třetí problematický rozměr práce tkví v tom, že autorka nedostála nároku, který si kladla, totiž představení Kierkegaardovy filosofie jako „nenáboženské“ (str. 1). Při četbě jsem měla dojem, že se právě naopak uzavřela v Kierkegaardově slovníku a spíše posilovala prvky tradičně považované za náboženské, tj. především důraz na nerozumnost víry, na okolnost, že předmět víry, Ježíš Kristus, je veskrze neuchopitelný. Konkrétně v kapitole o Ježíši Kristovi autorka na několika stránkách vlastně jen opakuje, že bohočlověka nelze nikterak pochopit, sám vstup nekonečna do konečna, věčnosti do časnosti se totiž vzpírá rozumovému uchopení. Opět tak není vůbec jasné, co pro člověka může Ježíš Kristus znamenat, což je přece téma, jehož osvětlení Kierkegaard věnoval značné úsilí. Nemyslím si přitom, že by Kierkegaardovy úvahy byly zcela filosoficky neuchopitelné. Kierkegaard tomuto promýšlení přece věnoval značnou část svého života, a nakonec je sám člověk svědectvím toho, že syntéza musí být možná a nějak – byť třeba nepřímou – i myslitelná, či přinejmenším znázornitelná. Vždyť sám člověk je pro Kierkegaarda ustaven z Ježíšových rozměrů bytí – i člověk sám je syntézou konečnosti a nekonečnosti, časnosti a věčnosti, nutnosti a možnosti, jak autorka dobře ví.

Poslední námitka souvisí s tím, že mi nebyl vůbec jasný výchozí autorčin záměr představit Boha v Kierkegaardově pojetí jako méně personifikovaného (str. 1). Autorka tak píše, že „bude pravděpodobně znát i jistá tendence osvobodit Kierkegaarda i od klasických křesťanských

² S. Kierkegaard, *Filosofické drobků aneb drobtáto filosofie*, Praha 1997, str. 46.

předpokladů – například od křesťanské tendence personifikovat Boha, nebo od přísného oddělení Boha od lidského světa“ (str. 1). Jedna věc je, že si myslím, že to nedává v kontextu Kierkegaardovy filosofie naprosto žádný smysl, druhá věc je, že autorka se o tento překvapivý podnik v žádné fázi ani nepokouší. Navíc je snad mimo veškeré pochybnosti, že v křesťanství neexistuje žádná „*tendence* personifikovat Boha“, křesťanský Bůh zkrátka *je* osobou. Osvobodit zrovna Kierkegaard, který více než kterýkoliv myslitel prohloubil – proti nenáviděnému hegelianismu – propast mezi Bohem a světem, se mi pak jeví jako veskrze marný podnik.

Závěr

Práce je psána s osobním zaujetím, je čtivá a má jasnou strukturu. Autorka prokazuje dostatečnou znalost primární i sekundární literatury. V některých pasážích se ale – podle mého soudu – vydala proti intenci Kierkegaardova díla, aniž by toto vykročení zdůvodnila. Souhrnně lze říct, že je patrné, že práce zaostává za autorčinými možnostmi. Na základě výše vyloženého kritického zhodnocení jsem váhala mezi známkou dobře a velmi dobře. Nakonec se ale rozhoduji pro známku *velmi dobře*. Toto hodnocení si práce zaslouhuje díky zdařilému závěru, v němž jako by autorka konečně našla vlastní řeč a vystoupila ze zajetí Kierkegaardovy terminologie.

Práci doporučuji k obhajobě a hodnotím ji jako velmi dobrou.

Praha 30. 5. 2018

Mgr. Tereza Matějčková, PhD.