Posudek vedoucího
bakalářské práce
na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze

**František Říha**
**Okamžik dvou**
**Hranice estetického pojetí mužství a ženství v díle Sørena Kierkegaarda**

*Charakteristika a přednosti práce*

František Říha si ve své práci klade za cíl zkoumat pojetí mužství a ženství v jeho proměnách napříč Kierkegaardovými texty pojednávajícími o stádiích lidské existence. Přitom si všímá disproporčnosti, s níž je mužství a ženství tematizováno v estetickém stádiu a v dalších životních stádiích (tj. etickém a náboženském). Tato disproporčnost jej vede k otázce, zda mužství a ženství jsou relevantní pouze pro estetické stádium, či zda mají srovnatelnou relevanci i pro etické a náboženské stádium. Za tímto účelem se nejprve věnuje rozboru estetického stádia, aby ukázal, jak je v jeho kontextu tematizováno mužství a ženství (kap. 3). Poté ukazuje, jakou roli Kierkegaard přisuzuje mužství a ženství v etickém stádiu (kap. 4). Vlastnímu pojednání o mužství a ženství z hlediska obou životních stádií předřazuje „Předběžné poznámky“ (kap. 2) obsahující mj. obecnou charakteristiku lidského Já (2.2), která se opírá zejména o úvodní část prvního dílu *Nemoci k smrti* a některé pasáže z *Pojmu úzkosti*. Autor zde nejenom rozlišuje různé poměry, které lidské Já konstituují, ale také stručně objasňuje pojmy svobody, ducha, existence a jednotlivce.

Obecná charakteristika estetického stádia (3.1) je celkově korektní. Vlastní rozbor mužství a ženství v kontextu estetické existence (3.2) se sice opírá pouze o *Svůdcův deník* ze závěru první části *Buď – anebo*, ale je poměrně podrobný a obsahuje řadu zajímavých postřehů. Autorovi se daří nejenom rekonstruovat redukované chápání mužství a ženství, resp. „dívenství“ (sic!) z pohledu reflektujícího estetika reprezentovaného postavou Johannese, ale také poměrně věrně představit odcizenou podobu estetické existence.

Podání obecné kritiky estetické formy existence z pozice etického stádia reprezentovaného postavou Viléma ze druhé části *Buď – anebo* (4.1.1) je méně přesné a ve svém závěru poněkud chaotické. Naproti tomu je celkem pěkně předveden kontrast mezi estetickým a etickým pojetím lásky a etické pojetí manželství jako transfigurace lásky (4.1.2). V této souvislosti autor nejenom ukazuje, v jakém smyslu etické stádium – na rozdíl od estetického – představuje zdařilou syntézu mezi časností a věčností či svobodou a nutností, ale objasňuje též rozdíl mezi „vnějšími“ a „vnitřními dějinami“, a především základní odlišnost povahy intersubjektivního vztahu v estetickém a etickém stádiu, která spočívá v tom, že v etickém stádiu na místo uzavřené estetické subjektivity vstupuje vzájemná otevřenost a sebevydání druhému. Zároveň se však domnívá, že i v etickém stádiu je ženě přisouzeno podřízené postavení: svoboda ženy předpokládá mužovu svobodu, mužův postup do etického stádia je předpokladem transformace bytí ženy atd. To jej přivádí k závěru, že v obou stádiích jsou ženy pojímány jako objekty či prostředky – pouze s tím rozdílem, že v jednom případě jsou „instrumentalizovány“ k dosažení vlastního požitku, zatímco v druhém k dosažení vlastního bytí sebou (4.1.4). Podle autora ani etické stádium nakonec nepřipouští skutečnou nezávislost ženy: vzájemnost vztahu v etickém smyslu znamená vzájemnou podmíněnost, v jejímž rámci je ženě přisouzena trpná a podřízená role (4.1.4.3). Emancipace žen tak v očích etika „představuje narušení podmínek lásky a zbavení žen jejich ženství, a tím i zbavení mužů jejich mužství“ (str. 32).

Práce je založena na poměrně solidní znalosti Kierkegaardových textů i vybrané sekundární literatury. Za její hlavní přínos považuji, že Kierkegaardova životní stádia nepodává

pouze jako základní formy odcizení a uskutečňování pohlavně indiferentního lidského Já, ale zahrnuje osobitý výklad mužství a ženství a jejich vzájemného poměru, a to zejména se zřetelem k estetickému a etickému stádiu, jak jsou představeny ve spisu *Buď – anebo*, kde téma žen, resp. lásky k ženám nápadně vystupuje do popředí. Autorovi přitom nelze upřít netriviální porozumění Kierkegaardovým textům a snahu o jejich samostatné promýšlení. Celkově je třeba ocenit, že se snažil zohlednit a zapracovat podstatnou část kritických připomínek obsažených v posudcích vedoucího i oponenta k předchozí, neobhájené verzi jeho práce.

*Nedostatky práce a náměty k diskusi*

Bohužel však práce vykazuje rovněž četné nedostatky. Jejich následujícímu výčtu, který si nečiní nárok na úplnost, je nutno předeslat, že mi bohužel nebylo dopřáno práci před jejím odevzdáním vidět, a nemohl jsem tedy její konečnou podobu ovlivnit.

Na první pohled je zarážející nesoulad mezi deklarovaným záměrem práce zkoumat relevanci mužství a ženství pro estetické i pro *obě* „po-estetická“ stádia a jeho provedením. V předmluvě (kap. 1) autor dokonce slibuje, že „náboženský výklad mužství a ženství bude zastoupen perspektivou *Johanna de Silentio* ve spisu *Bázeň a chvění*“ (str. 7). Jeho srovnání se však nakonec omezuje pouze na estetické a etické stádium, aniž by byla věnována jakákoli pozornost náboženskému stádiu (pomineme-li stručné zmínky o náboženském přesahu lásky v etickém stádiu a o rozdílu mezi mužským a ženským modlením na str. 27 a 28). Vlastní záměr práce tak bohužel zůstává nenaplněn a text v důsledku toho působí nedokončeně.

O to více matoucí jsou ovšem příležitostné odkazy k náboženské rovině. Není mi například jasné, co autor myslí, „náboženskou normativitou“, s níž Kierkegaard údajně pracuje vzhledem k pojmům mužství a ženství (str. 9). K této formulaci se již později nikde nevrací a nijak ji neobjasňuje.

Ačkoli výklad Kierkegaardova pojetí Já v kap. 2.2 je v základních rysech správný, zdá se mi, že zde chybí přesnější pochopení vzájemného vztahu tří rovin poměru v lidském Já, tj. poměru syntézy, sebevztahu a poměru k božskému základu. Odtud patrně pramení i některé dílčí nepřesnosti: Vztah polárních protikladů lze sotva charakterizovat jako „kontinuum, kterým člověk může postupovat jedním či druhým směrem v závislosti na okolnostech, ve kterých se nachází“ (str. 9). Jako by si zde autor nebyl vědom, v čem spočívá poměr syntézy: syntéza mezi protiklady je aktivním výkonem, resp. úkolem Já jakožto poměru k poměru, a vychýlení na jednu či druhou stranu tedy není závislé na vnějších okolnostech.

Polarity protikladů konečno – nekonečno jsou vysvětleny nedostatečně: konečno a nekonečno u Kierkegaarda nelze převést na „složky člověka“, které „musí nutně zůstat stejné“ a které „se mění“, nebo „by se změnit mohly“ (str. 9). Nutnost zase nelze redukovat na „aspekty lidského života, které jsou mimo lidskou kontrolu“ (biologická omezení, nevyhnutelnost smrti, přírodní zákony, závislost na Bohu) (str. 10): jak ostatně i autor sám uvádí níže (str. 26), nutnost je v etické volbě reprezentována například přijetím závazku. Problematická je i hierarchie, kterou autor ustanovuje mezi jednotlivými páry protikladů a podle níž mají být ostatní protikladné polarity „reiteracemi konečna a nekonečna vyjádřenými v konkrétnějších aspektech (str. 9). Není též jasné, jak by se časové pojmy či dimenze u Kierkegaarda měly „stát smysluplnými až díky reprezentaci času jako prostoru“ (str. 10).

Je poněkud zavádějící, jakým způsobem autor zprvu ztotožňuje stav „bezprostřednosti“ se stavem nevinnosti, jak o něm Kierkegaard mluví v *Pojmu úzkosti* (str. 10). Toto ztotožnění pak v následující kapitole svádí ke konfúzi stavu nevinnosti s bezprostředností jakožto základní charakteristikou estetického stádia (str. 12) – ačkoli autor sám později oba významy „bezprostřednosti“ rozlišuje (str. 14). Stav nevinnosti také není stavem bezduchosti, jak se domnívá autor (str. 10): skutečnost, že i ve stavu nevinnosti člověkem prochvívá úzkost, je

známkou toho, že je zde duch přítomen jako budoucí možnost (tj. jako snící). Jestliže ve stavu nevinnosti panuje původní soulad mezi polaritami protikladů, jako je duševní a tělesné, pak tento stav nemůže být zároveň charakterizován jako syntéza (str. 10), neboť syntéza již předpokládá porušení této původní harmonie. Formulace, podle níž ve stavu nevinnosti „ještě není přítomna morální reflexe, a tudíž jednání není regulováno racionálními kritérii“ (str. 10), poukazuje na poněkud intelektualistický výklad Kierkegaardova pojetí svobody a prvního hříchu, které je Kierkegaardovi samému spíše cizí. Formulace, že „nevyhnutelné uvážení možnosti nevyhovět určení již znamená samo nevyhovování určení“ (str. 10), pak v rámci Kierkegaardova pochopení svobody nedává dobrý smysl, neboť vědomí možnosti selhat v uskutečňování vlastního Já je nedílnou součástí lidské svobody. Svoboda jako možnost moci se vyjevuje právě ve své dvojznačnosti: na jedné straně znamená možnost volby sebe sama a na druhé straně možnost minout své určení a ztratit své Já. Svoboda se tak již ve stavu nevinnosti ohlašuje jako možnost převzetí úkolu syntézy a zároveň jako možnost nezdaru této syntézy.

Nelze také říci, že duch „je syntézou těla a duše“ (str. 11): duch je cosi třetího nad těmito protiklady jakožto ten, kdo vykonává proces sjednocování protikladů v jednotu lidské existence. Bylo by také třeba lépe vysvětlit, jak prvotní hřích a probuzení ducha souvisí s vynořením lidské sexuality. Formulace, že skutečnost hříchu se projevuje „ustavením sexuality“ (str. 10), by mohla vzbuzovat nepatřičné konotace ve smyslu gnostických spekulací. Kierkegaard přitom nechce říct nic jiného, než že uskutečňování ducha je v nejužším spojení s probuzením a uvědoměním si vlastní sexuality. To, že ve stavu nevinnosti ještě není ustavena či „kladena“ sexualita, podle Kierkegaarda nikterak neznamená, že by v něm neexistovala pohlavní diferenciace. Znamená to jen, že sexualita je zde přítomná v nevědomosti, tedy není ve vlastním smyslu uvědomělá a nedochází ještě k probuzení sexuální žádosti.

Některé závěry v kap. 4.1.4, které relativizují rozdíly mezi estetickým a etickým pojetím lásky, se nezdají příliš přesvědčivé. Tvrzení, že žena je i v etické lásce pojímána jako objekt a instrumentalizována, protože cílem je vposled mužův zájem o uskutečnění vlastního Já, je v jistém napětí s autorovým vlastním důrazem na vzájemnost mužství a ženství v etickém vztahu lásky v kap. 4.1.2.4, kde je výslovně řečeno, že tato láska není „láskou pro vlastní účel, ale láskou k druhému“, že se při ní jeden stává „součástí nadsubjektivní sféry druhého“ a může se „vidět jako subjekt i objekt ve vztahu k druhému“ (str. 28). Tyto a podobné rozpory naznačují, že se autorovi jeho úvahy nepodařilo dovést ke zcela konzistentním závěrům.

Zvláštní zmínku zasluhuje formální a jazyková stránka práce. Autor se ve svých výkladech někdy až příliš cyklí či zaplétá, opakovaně zápasí se stavbou vět, jeho toporný styl a arbitrární zacházení s českým jazykem činí jeho text místy obtížně čitelným. Práce obsahuje desítky překlepů a pravopisných chyb. Na textu je celkově vidět, že je šit horkou jehlou a byl dokončován pod značným časovým tlakem.

*Hodnocení*

Navzdory výše uvedeným nedostatkům se domnívám, že práce Františka Říhy splňuje požadavky kladené na bakalářskou práci. Vzhledem k množství těchto nedostatků ovšem nemohu navrhnout lepší hodnocení než známkou „dobře“.

Praha, dne 28. 1. 2025

doc. Václav Němec, Ph.D.