

Oponentský posudek  
diplomové práce  
na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze

**Andrej Šimeček**  
**Kierkegaard's Philosophy of Existence**

*Charakteristika práce a její nedostatky*

Práce si klade za cíl představit zajímavý problém pohybu či změny v lidském já, a sice (1) v jeho přechodu ze stavu nevinnosti do skutečnosti svobody ducha, spojeném s upadnutím do provinilosti, jak je pojednán zejména v Kierkegaardově spisu *Pojem úzkosti*; (2) v intenzifikaci vědomí zoufalství, které je zároveň stupňováním vědomí vlastního já, jak je popsáno především v *Nemoci k smrti*, a v překonání zoufalství vírou. Jako vodítko přitom slouží pojem pohybu, jak je vyložen ve *Filosofických drobcích*. Samo toto výkladové schéma je zvoleno poměrně vhodně. Autorovi též nelze upřít jisté porozumění pro základní intence Kierkegaardova myšlení a schopnost samostatného přemýšlení o pojednáváných tématech. Za jistou přednost práce lze považovat i příležitostné aplikace Kierkegaardových myšlenek na přítomnou situaci a nápaditost ve volbě vlastních příkladů k jejich ilustraci, i když je třeba dodat, že někdy jsou tyto příklady spíše zavádějící.

Výklady dílčích pasáží a myšlenkových motivů z Kierkegaardových textů jsou ovšem povětšinou poměrně slabé. Autorovi se celkově příliš nedaří postihnout Kierkegaardovy koncepty a myšlenkové postupy, jimiž se ve své práci zabývá. Jeho interpretace většinou trpí přílišnou vágností, a bohužel též obsahují celou řadu nepřesných a nesprávných tvrzení. Povážlivá je naprostá absence sekundární literatury. Nedotčenost sekundární literaturou je také pravděpodobně jednou z příčin nízké úrovně interpretací Kierkegaardova samého. Není zde možné vypočítat všechny nedostatky a nepřesnosti, proto se omezím alespoň na ty nejzávažnější:

Výklad Aristotelova pojmu *kinésis* v kap. 1.1 je vágní a nepřesný a nesvědčí o příliš dobré obeznámenosti s Aristotelovým textem. Navíc autor v této i následující kapitole konfúzním způsobem směšuje Aristotelovo a Kierkegaardovo pojetí (je např. zavádějící bez dalšího spojovat s Kierkegaardem aristotelickou substanční metafyziku či učení o látce a formě).

Výklad vztahu možnosti a nutnosti z *Filosofických drobků* v kap. 1.2 je popletený. Kierkegaard nikde neříká, že forma se stává nutnou v okamžiku, kdy se stala aktuální (str. 11). Kierkegaard vůbec popírá, že by ve vznikání byla nějaká nutnost: to, co se již stalo (tj. přešlo z možnosti ve skutečnost), je sice nezměnitelné, nikoli však nutné – kdyby to bylo nutné, pak by se to nikdy nestalo. Podle Kierkegaardova vše, co vzniká, dokazuje právě svým vznikem, že není nutné (viz *Filosofické drobků*, „Mezihra“ § 1). Autor tak Kierkegaardovi připisuje pozici, kterou on sám v rámci své kritiky Hegela ve skutečnosti odmítá.

Autor s odkazem k *Nemoci k smrti* přisuzuje Kierkegaardovi tvrzení, že „Hřích je nevědomost“ (str. 16). Z toho pak dokonce vyvozuje, že stav nevědomé nevinnosti je již stavem hříchu. Přitom zcela pomíjí skutečnost, že Kierkegaard uvedený výměr hříchu připisuje Sókratovi, aby ho vzápětí podrobil kritice z křesťanského hlediska. Z Kierkegaardova hodnocení Sókratova výměru hříchu je přitom zcela zřejmé, že ho sám odmítá (viz *Nemoc k smrti* II A, kap. 2: „Je-li ... sókratovská definice pravdivá, pak hřích vůbec neexistuje.“) Autorův závěr, podle něž stav nevědomé nevinnosti je již stavem hříchu, je pak zcela protismyslný a v rozporu se vším, co Kierkegaard sám o vztahu nevinnosti a hříchu říká.

Autor s odvoláním na úvodní pasáže *Nemoci k smrti* vymezuje ducha jako poměr mezi duší a tělem (str. 16). V *Nemoci k smrti* je však polarita ducha a těla užita pouze jako příklad nesprávného chápání poměru jakožto „negativní jednotky“ (*Nemoc k smrti* I A), zatímco v *Pojmu úzkosti*, kde se polarita ducha a těla objevuje častěji, duch není charakterizován jako poměr mezi tělem a duší, ale jako něco třetího, co zmíněné protiklady spojuje a zjednává mezi nimi syntézu (viz *Pojem úzkosti* § 5). Ostatně pojem syntézy při interpretaci *Pojmu úzkosti* vůbec není zmíněn, natož vysvětlen, takže ani není vyloženo, jak přechod ze stavu nevinnosti do skutečnosti svobody a viny souvisí se syntézou protikladů, která je právě jedním ze základních úkolů a výkonů svobodného ducha.

Autorovi se též příliš nedaří popsat stupňování úzkosti ve stavu nevinnosti ani sám přechod z nevinnosti do provinilosti. Kierkegaardově pojetí příliš neodpovídá, je-li rozdíl mezi stavem nevinnosti před a po vyslovení zákazu charakterizován pomocí rozlišení „neaktualizované možnosti“ a „aktualizované možnosti“ (str. 18). Kierkegaard tento rozdíl spíše formuluje tak, že před vyslovením zákazu je předmětem úzkosti „nesmírné nic nevědění“, zatímco úzkost ze svobody jakožto možnosti moci skutečně vyvstává až v okamžiku, kdy je lidské já konfrontováno se zákazem. (Viz *Pojem úzkosti* § 5: „To, co přecházelo kolem nevinnosti jakožto nic úzkosti, nyní vstoupilo do něho samého a je zde opět nic: zúzkostňující možnost moci ... Je zde přítomná pouze možnost moci jako vyšší forma nevědomosti, jako vyšší výraz úzkosti...“) Autor také vůbec nezmiňuje další stupeň úzkosti spojený s vyřčením možných důsledků přestoupení zákazu, kdy se svoboda jako možnost moci konkretizuje ve svých možných negativních důsledcích. Je také zavádějící definovat možnost moci, která spadá vjedno se svobodou, jako „možnost jednat v souladu s vlastní svobodou skrze akt provinění“ (str. 19). Tato charakteristika právě pomíjí základní ambivalenci svobody, která na jedné straně znamená možnost převzetí úkolu syntézy a volby sebe sama a na druhé straně možnost nezdaru této syntézy a ztráty svého já.

Představa (která je Kierkegaardovi neprávem připsána již v kap. 1.2), že možnost se v okamžiku, kdy je aktualizována, stává nutností, pak autora zřejmě také svádí k podivným aplikacím kategorií možnosti a nutnosti na přechod ze stavu nevinnosti do skutečnosti svobody v kap. 1.7. Zde je tento přechod opakovaně charakterizován jako „pohyb z možné svobody do nutné svobody“, resp. jako proces, v němž se „svoboda stává nutností“ či kdy „svoboda klade samu sebe jako nutnou“ (str. 20). Kromě toho, že zde autor chybně aplikuje na Kierkegarda pojetí možnosti a nutnosti, které tento myslitel sám výslovně odmítá a kritizuje, dopouští se dalších konfúzí: Jednak dostatečně zřetelně nerozlišuje uskutečnění svobody od provinění, které je vlastně selháním svobody, jednak spojuje selhání svobody, jak k němu dochází v provinění, s nutností – ačkoli Kierkegaard výslovně říká, že spoutaná svoboda „není spoutaná nutností, nýbrž sama sebou.“ (*Pojem úzkosti* § 6)

Při výkladu pojmu syntézy v kap. 2.1 autor chybně ztotožňuje syntézu mezi polaritami protikladů, která je úkolem svobodného ducha, s původní harmonií ve stavu nevinnosti, kde ještě tyto polaritativy nevystupují ve své protikladnosti, a právě proto zde také nedochází k syntéze prostřednictvím ducha. V důsledku této identifikace autor dochází k absurdnímu závěru, že „zkušenost syntézy vzniká přesně v okamžiku, kdy mizí“ (str. 26).

Při pojednání o základních formách zoufalství v kap. 2.2 autor zmiňuje pouze dvě formy, které spadají do vědomého zoufalství, totiž „zoufalství, kdy nechceme být sami sebou“ a „zoufalství, kdy chceme být sami sebou“ (str. 27), aniž by zmínil „zoufalství, kdy si neuvědomujeme vlastní já“ (tj. neuvědomělé zoufalství). Vzápětí (str. 28) však hovoří o zoufalství jako neuvědomělém, takže se zdá, že je třeba řečené vztáhnout na obě zmíněné formy zoufalství, které však Kierkegaard právě pojímá jako uvědomělé. Ostatně ani rozdíl mezi „zoufalstvím, kdy nechceme být sami sebou“ a „zoufalstvím, kdy chceme být sami sebou“ není jasně vyloženo.

Podobně jako mu při výkladu *Pojmu úzkosti* splývá uskutečňování ducha a svobody s proviněním, tak také při své interpretaci *Nemoci k smrti* autor tvrdí, „že způsob bytí ducha je zoufalství“ (str. 27). To je však v přímém rozporu s Kierkegaardovým opakovaným zdůrazňováním, že se samotnou existencí lidského já jakožto poměru k poměru je dána možnost zoufalství, nikoli jeho skutečnost.

V kap. 2.2, kde je krátce zmíněn pojem „smrti“ (str. 27), autor vůbec nevysvětluje, jak klíčový pojem „nemoc k smrti“ souvisí se zoufalstvím. Z jeho výkladu se zdá, že nepochopil, že termín „smrt“ v této souvislosti neznámá fyzickou či biologickou smrt, nýbrž že nemoc k smrti je nemocí já a že je totožná se zoufalstvím.

V kap. 2.3 jsou směřována různá hlediska, z nichž Kierkegaard diagnostikuje formy zoufalství, totiž zoufalství z hlediska syntézy (přičemž se odhlíží od toho, zda je vědomé či nikoli) a zoufalství z hlediska míry jeho uvědomění. Tak autor jedním dechem mluví o zoufalství možnosti a nutnosti a o neuvědoměném zoufalství, v němž člověk neví, že je duchem (a jež Kierkegaard spojuje s pohanstvím), jako by šlo o stejné formy nahlížené z totožného hlediska (str. 29). Navíc jsou zde chybně uváděny jako případy zoufalství nutnosti příklady, jimiž Kierkegaard ve skutečnosti ilustruje zoufalství nekonečnosti (str. 30). Ostatně není jasné, proč si autor vybírá pouze zoufalství možnosti/nutnosti a vůbec nezmiňuje zoufalství nekonečnosti/konečnosti.

V kap. 2.4 je pak zkoumáno zoufalství z hlediska jeho uvědomění. Zdá se však, že autor neporozuměl tomu, že jednou z forem zoufalství diagnostikovaných z hlediska míry uvědomění je právě i neuvědomělé zoufalství, takže v této kapitole pojednává pouze o formách vědomého zoufalství. Není zcela jasné, proč je v kap. 2.4.1 právě „zoufalství nad pozemskostí“ spojováno s popisem „nivelizace“ z Kierkegaardovy *Současnosti*, která spíše odpovídá diagnóze „zoufalství konečnosti“ v *Nemoci k smrti*. Toto propojení pak také v kap. 2.4.2 autora svádí k jednostranné a zužující identifikaci „bezprostřednosti“, která je základní charakteristikou estetického stadia, s nivelizací, resp. ztrátou sebe sama v důsledku přizpůsobování se „davu“ či „druhým“ (str. 36-37).

### *Hodnocení*

Vzhledem k výše uvedeným nedostatkům musím bohužel konstatovat, že práce nesplňuje nároky kladené na diplomovou práci z oboru filosofie, a proto navrhuji hodnocení známkou *nedostatečně*.

V Praze 29.1. 2013

Václav Němec