

Historická esence a tělesná materialita ve fenomenologii sexuální difference: Frederik J. J. Buytendijk proti Simone de Beauvoir

JIŘÍ KLOUDA, Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, Hradec Králové, Česká republika

KLOUDA, J.: Historical essence and bodily materiality in the phenomenology of sexual difference: Frederik J. J. Buytendijk versus Simone de Beauvoir
FILOZOFIA, 80, 2025, No 3, pp. 344 – 358

The study focuses on the analysis of the arguments by which F. J. J. Buytendijk criticized the founding work of philosophical feminism *The Second Sex* by Simone de Beauvoir. The interpretation is based on the objection of essentialism raised against Buytendijk by contemporary feminist critique (Banchetti-Robino). Our text first reconstructs Buytendijk's argumentation and places it in the intellectual context of phenomenological biology, Merleau-Ponty's phenomenology of corporeality and Plessner's thesis on the eccentric constitution of the human being. We reconstruct Buytendijk's attempt to formulate a non-Platonizing understanding of essence. According to this model, the human essence is essentially related to corporeality and historicity, it is dynamic and non-identical. Therefore, the sexual difference that takes place within each human individual can reveal an essential moment of this essentiality.

Keywords: phenomenology of corporeality – historical essence – sexual difference – eccentricity – philosophical anthropology – F. J. J. Buytendijk

Roku 1949 zveřejnila Simone de Beauvoir své dílo *Druhé pohlaví*, ve kterém předložila dosud směřodátný pokus o filosofickou fundaci kritického feministického myšlení. Mezi nejzajímavější reakce na tento počín patří bezesporu kniha *Žena*¹

¹ Holandský originál *De Vrouw* vychází roku 1951, náš text pracuje s aktualizovaným americkým vydáním (Buytendijk 1968). K základnímu obeznámení s Buytendijkovou pozicí v rámci filosofické antropologie viz Novák (2024, 165 – 184).

holandského fyziologa, psychologa a biologicky vzdělaného myslitele Frederika J. J. Buytendijka (1887 – 1974). Z množství motivů, které jeho kniha obsahuje, nás bude zajímat primárně jeho snaha o filosoficko-antropologické reformulování lidské „podstaty“ či „esence“ ve spojení s fenomenologií sexuální difference. Ačkoli jeho kniha svým titulem odkazuje na „ženu“, jde ve skutečnosti právě o fenomenologii lidské pohlavní difference jako takové (srv. Fischer 2022, 243).

Několik dekád předtím, než vstoupil do veřejné diskuse pojem gender, se Buytendijk pokusil fenomenologicky vysvětlit sepětí lidské žité tělesnosti se sexualitou, aniž by ji redukoval na biologicky definovatelné „faktum“. Naopak jeho popis sexuálního rozrůznění ukazuje na v nejširším smyslu kulturní dimenzi lidské přirozenosti, ovšem nevyvozuje z toho ten důsledek, že o lidské přirozenosti nelze přísně vzato hovořit. Skutečnost, že tento autor byl nejen explicitně katolický filosof, ale též zakládající člen papežské akademie věd, může být historicky zajímavá v době, kdy se gender stává heslem kulturních válek.

Naše studie nejprve představí některá důležitá východiska Buytendijkova uvažování o živých organismech, která tvoří nenápadné, ale důležité pozadí jeho úvah (1). Poté objasní metodu a ukáže některé klíčové fenomény pohlavní difference (2). Následně se budeme věnovat kritické diskuzi tohoto teoretického modelu s přihlédnutím k pozdější (většinou kritické) recepci u feministických autorek jako I. M. Young nebo M. P. Banchetti-Robino (3). Dále se pokusíme ukázat, že jimi vznášená výtky esencialismu pochází z nedostatečného porozumění hlavním filosofickým principům Buytendijkova myšlení (4). Nakonec ukážeme jeho fenomenologické uchopení „historické esence“ člověka jako pokus o syntézu s antropologickým myšlením H. Plessnera (5).

1. Sebemanifestační koncept přírody

Podle většinového čtení *Druhého pohlaví* spočívá specifikum ženské existence v tom, že užší spojení ženského organismu s procesy reprodukce znevýhodňuje ženu ve svobodném rozvrhování vlastní existence, která ale zůstává principiálně stejnou projektující se svobodou jako existence mužská. Jakékoli teoretické nebo umělecké uvažování o svébytné pozitivní „podstatě“ či „přirozenosti“ ženství má za následek zvětčující naturalizaci těchto v podstatě jen negativních omezujících faktorů, což z ženy v posled činí nejen druhé, ale spíše *druhotné* pohlaví, tj. méně svobodné a tedy méně lidské než muž. Proto i dobře míněné snahy o vymezení zvláštní ženské přirozenosti v umění a vědě se mohou stát reálnou překážkou k nastolení férových vztahů mezi pohlavími: nejznámější věta z *Druhého pohlaví*

„ženou se člověk nerodí, ale stává“ odkazuje právě na tuto sociokulturní konstruovanost údajné ženské přirozenosti. A také Buytendijk čte Beauvairovou tímto tradičním prizmatem sartrovského existencialismu.²

V požadavku prosazení rovných vztahů mezi pohlavími je Buytendijk s Beauvairovou zajedno, odlišuje se ovšem v pohledu na organickou přírodu a tedy i na živé tělo. Speciálně ženské tělo (se svou užší vazbou na reprodukci) totiž pro Beauvairovou nemůže nakonec fungovat jinak než jako překážka v sebeuskutečňování, resp. nezbývá tu příliš prostor pro filosofické uchopení ženského těla v pozitivním smyslu, jako realizace svobody. Proto Buytendijk postrádá u Beauvairové a její verze existencialismu adekvátní porozumění *materialitě* lidské tělesnosti (Buytendijk 1968, 28 n.).

Naproti tomu podle Buytendijka organismus jako celek nestojí v protikladu ke svobodě je naopak její podmínkou a první manifestací. Už od svých filosofických začátků Buytendijk zdůrazňoval ne-nutné a nad-účelné rysy každého živého organismu. Zatímco jednotlivé orgány lze chápat jako účelné nástroje, organismus jako celek takto účelný není. Naopak velkou část energie investuje organismus velmi často do vytváření nadbytečných, „luxusních“ struktur (morfologických, ale i behaviorálních), které slouží pouze tomu, aby zdůrazňovaly zjev dané bytosti. Buytendijk hovoří o „ontologické demonstrační hodnotě“ organismů (Buytendijk 1958a).³ Proto když mluví o „přírodě“ nebo „přirozenosti“ živých bytostí, není tím myšlen primárně determinismus mechanisticky fyzikálního typu.

Z těchto východisek se stává zřejmějším, proč Buytendijk postaví svou fenomenologii pozitivní ženské (a mužské) „podstaty“ na zkoumání lidské tělesnosti, ovšem nikoli v oblastech anatomie a fyziologie. Právě tyto oblasti, které do velké míry vykazují charakter nesvobodných mechanismů, sugerují neproblematicky přímé spojení pohlavnosti s životně nutnou funkcí reprodukce.

² K novějším pokusům číst Beauvairovou spíše jako „žákyni“ Merleau-Pontyho než Sartra viz souhrnně Heinämaa (2003); srv. též interpretaci sartrovské filosofie tělesnosti u J. Butler (1986), obojí však bez jakéhokoli využití Buytendijkovy knihy.

³ Tento náhled, formulovaný Buytendijkem už roku 1928 (Buytendijk 1958a), později systematicky rozpracoval jeho dlouholetý osobní přítel, švýcarský zoolog Adolf Portmann. Na jeho hlavní dílo *Tiergestalt* naopak Buytendijk ve své *Ženě* opakovaně odkazuje (Buytendijk 1968, 90; 97 nn.). Portmannovu fenomenální morfologii diskutují Jaroš (2022) a Pudil (2024). F. Jarošovi vděčím za prezentaci nevydané korespondence mezi Portmannem a Buytendijkem (uchované v archivech univerzit v Basileji a Groningen), z níž je patrné, že oba přátelé spolu témata připravované knihy osobně i písemně diskutovali.

Místo toho Buytendijka zajímá spíše ne-nutná sebemanifestace, jevení se živého organismu, ve kterém bude hledat možnost přístupu člověka k sobě samému, druhým a okolí.

2. Femininní a maskulinní jako fenomenální kvality

Buytendijk v souvislosti s fenomenalitou lidské osoby důsledně mluví o femininních a maskulinních kvalitách, které jednoduše nejsou totéž co ženské a mužské. Neboť i žena se může některými rysy *jevit jako* maskulinní, muž jako femininní. Tyto fenomenální kvality nejsou tedy striktně vázány reálným anatomickým pohlavím, většinou nalézáme u každého z pohlaví v nějaké míře obě formy. Reálné ženy a muži se nám jeví prostřednictvím kombinací femininních a maskulinních charakteristik (Buytendijk 1968, 37; 302; 326; 357). Z bohatství popisovaných fenoménů zde zmíníme jen pár nejcharakterističtějších.⁴ Důležité přitom je, že každou jednotlivou formu lze popsat a zachytit vlastně jen odstíněním od té opačné.

Na prvním místě je to fenomenologie pohledu, která má slavnější protějšek u Sartra (2006, 309 n.). Pohled má Buytendijkovi otevřít cestu jak ke specifickým formám motoriky, tak k rozdílným podobám intencionality, jelikož živé tělo je definováno právě podvojným vztahem ke svému okolí a k sobě samému. Pro maskulinní pohled, jak se kulturně zformoval přinejmenším na moderním Západě, je typická ostrost a pronikavost, která implikuje negaci toho, na co je takový pohled zaměřen. Takový pohled zjevuje intenci pronikat za věci, vidět skrze ně. Jako „orlí oko“ je v naší kultuře znám ze *stylizací* akcentovaně maskulinních typů „tvrdých hochů“. Oproti tomu femininní pohled, v naší kultuře doložený dlouhou tradicí ženských portrétů, je „klidný pohled, který prodlévá u toho, na co hledí“ (Buytendijk 1968, 218). Namísto zničující pronikavosti se vyznačuje spočíváním na tom, na co hledí, „ustavuje kontakt mezi hledícím na jedné straně a viděnou věcí na druhé; pohlízející zůstává sebou a vnitřně sama (sám) v sobě, zatímco viděná věc je viděna tak, že se ustavuje v její (jeho) přítomnosti. Tak rezervovaný, klidný pohled vyjadřuje ‚bytí-spolu-s‘, společenství“ (Buytendijk 1968, 219).⁵

Klid femininního pohledu se projevuje mimo jiné v široce otevřených očích, a má tím vliv na typické formy výrazu tváře. Femininně se jevící tvář

⁴ Podrobnější výklad viz Klouda (2024), odkud jsou přebrány po zkrácení některé pasáže.

⁵ Český překlad je formulován v souladu s duchem Buytendijkova textu tak, aby svou gramatickou stavbou nevyklučoval femininní pohled mužského subjektu.

vykazuje větší symetričnost, jak to opět známe ze stylizovaných zpodobení ideálního ženského vzhledu. I zde se ukazuje spjatost femininního výrazu s blízkostí a přítomností, jelikož směrem k nekomplikovaně přítomnému hledíme s uvolněnou a symetrickou tváří; napjaté a asymetrické („zkoumavé“) rysy nabývá lidská tvář obecně tehdy, když se pokoušíme zaslechnout nebo spatřit to, co je vzdálené nebo jinak zastřené, a když je vyžadován zkoumavý pohled jdoucí pod povrch.⁶

Podobné prvky nalézáme u tělesných pohybových vzorců, které Buytendijk obecně charakterizuje jako *adaptivní* dynamiku v případě femininní formy, a *expanzivní* nebo *agresivní* u maskulinní (Buytendijk 1968, 7). Jsou to co možná spontánní pohyby neorientované na dosažení určitého cíle, ve kterých se lidská přirozenost manifestuje v obou svých modech femininního a maskulinního nejjasněji. Proto Buytendijk analyzuje např. bezcílné procházení. Typicky femininní chůze se na první pohled liší od té maskulinní nikoli délkou kroku, jak bychom asi čekali, ale opět vnitřní dynamickou strukturou. Akustický ještě více než vizuální obraz maskulinní chůze ukazuje, že typicky mužský pohyb je neplynulý, rozčleněný do opakujících se segmentů, které jsou zakončeny zdůrazněnou finální fází, po níž následuje kratičká pauza a celý proces se opakuje. Každý jeden maskulinní krok se odehrává tak, že už od počátku směřuje ke svému završení, a ukončení je jako takové zdůrazněno. Oproti tomu femininní chůze tolik nevyčleňuje jednotlivé kroky z celku, je plynulejší a bez pauz.

Fázovost, impulzivnost a zacílení na dílčí završení každé fáze maskulinního pohybu podle Buytendijka implikují, že maskulinní dynamika je intencionálně spojena se zakoušením odporu a jeho přemáháním. Chůze v mužském stylu představuje překonávání (negování) jednotlivých úseků vzdálenosti, přičemž překonání jedné distance je následováno překonáním další atd. Proto je maskulinní dynamika charakterizována jako reaktivní a agresivní. Oproti tomu typicky femininní motorika se ke svému prostředí vztahuje pozitivněji, není jeho negací, ale tak či onak k němu tíhne: „Vždy existuje nějaké formální pouto mezi ženou a jejím prostředím, ustavené ve vztahu, který je udržován právě tímto způsobem pohybu a nikdy není jejím pohybem ukončen“ (Buytendijk 1968, 284).

Analýzy femininní a maskulinní dynamiky jakožto vztahu ke světu vedou Buytendijka až k tématu (vtěleného) vědomí. V diskuzích svých filosofických

⁶ Buytendijk se zde odvolává pokusy, při kterých byly fotografie obličejů žen naslouchajících či pozorujících něco vzdáleného (po vyretušování účesů, náušnic atp.) pozorovateli zpravidla vyhodnoceny jako obličej mužské (Buytendijk 1968, 231).

současníků nalézá dvě základní varianty, jak je vědomí ve své odlišnosti vůči jsoucím věcem popisováno. Buď vědomí stojí proti celku jsoucího jako něco, co samo mezi jsoucí nepatří, jako transcendence. Nebo je možná opačná perspektiva, kdy je vědomí jakoby angažováno a zapleteno mezi jsoucím, a je jím ovlivňováno. V prvním případě je vědomí nicota, kterou nic jsoucího nemůže naplnit, ale naopak je samo nicotou pohlcováno, negováno. Druhý obraz podtrhuje akceptovanou závislost, lpění vědomí na jsoucnu: pokud se má poznat jako jiné, je v tomto poznání odkázáno na spolubytí se jsoucnem, které je na vědomí nezávislé a vůči němuž se vědomí jakožto jiné samo poznává.⁷ Tyto dva mody Buytendijk pokládá nejen za dva alternativní filosofické popisy vědomí, nýbrž za dvě nepostradatelné komponenty lidské existence, která je vždy bytím situovaným. Být aktivně v nějaké situaci znamená dávat jí určitý význam, zároveň však – a v tom spočívá „situovanost“ situace – z ní význam přijímat.

Femininní modus vědomí identifikuje Buytendijk nepřekvapivě s výše popsaným druhým momentem situované existence, se schopností *význam přijímat*. Naproti tradici, která zasazovala protiklad mužské – ženské do binárních „kosmologických“ opozic aktivita – pasivita, pohyb – klid, skutečnost – možnost atp., Buytendijk klade důraz na to, že ono „přijímání významu“ (Buytendijk 1968, 297) není pasivní receptivita, ale naopak vyžaduje zvláštní úsilí.

Účelově pragmatický zjev světa, jenž je materiálem pro proměňování a formování, je protějškem transcendentního vědomí, které stojí mimo věci a proti nim. Pokud do nich proniká, děje se to jen s ohledem na vlastní záměry jednajícího. To je ve zkratce maskulinní forma vědomí. Femininní modus vědomí má naopak podobu společného bytí s druhými. Stejně jako typický femininní pohled prodlévá takové vědomí u „věcí“ (primárně u druhých bytostí), jeho charakterem není transcendence, ale blízkost. V neagresivním spočívání se tyto „věci“ teprve mohou zjevovat ve své *vlastní hodnotě*. Aby se tak dělo, je však zapotřebí zároveň zaujmout jistý odstup od svých vlastních účelů. Jedině *aktivní distance vůči sobě samému* dokáže zjevovat druhé jsoucno v jeho jinakosti, v jeho vlastní hodnotě. Tak jako byl maskulinní modus vědomí orientován na účelnost odkrývaného světa, je femininní orientován na *vlastní hodnotu* jevícího se jsoucna.⁸ Schopnost nechat vyvstat jinakost věcí a především druhých osob

⁷ První postoj reprezentuje J.-P. Sartre, druhý postoj nalézá Buytendijk u M. Merleau-Pontyho a G. Marcela (Buytendijk 1968, 291 – 297).

⁸ Buytendijk někdy polarizuje femininní a maskulinní vědomí jako „ukotvení ve jsoucím“ proti intencionalitě v užším, frontálním smyslu (Buytendijk 1968, 305); proto občas femininní vědomí charakterizuje dokonce jako „neintencionální“ (Buytendijk 1968, 299). V celé

předpokládá zároveň klidné spočívání v sobě samém; femininní forma vědomí je tak zároveň *imanencí* jakožto vědomím vlastní hodnoty.

Buytendijk tak může nakonec tvrdit, že „rozdíl mezi pohlavími je úplný jedině v diferencích etických (nikoli v diferencích přirozených nebo anatomických)“ (Buytendijk 1968, 321). „Orlímu zraku“ maskulinní intencionality se otevírá *svět práce*, překážek, které je třeba překonávat, a účelů, jež se mají realizovat, femininní forma vědomí ustavuje *svět péče*. Ve vztahu k druhým osobám (případně k předmětům úzce spjatým s druhými) má femininní vědomí podobu nesobecké ochrany, podpory a ponechání prostoru, aby druhý mohl co možná plně realizovat své vlastní potenciality. Proto se femininní respektující spolubytí stává základní a nezbytnou složkou lidské sociality. Vnáší do světa *lásku* a v tomto smyslu lze tvrdit, že reprezentuje lidství nejplněji.

3. Recepce a kritická diskuze Buytendijkovy *Ženy*

Při povrchním čtení nabízí Buytendijk myslitelsky i názorově vcelku konzervativní alternativu. Jeho kniha se zdá oponovat Beauvoirové a tezi o kulturně konstruované druhotnosti ženského pohlaví navýšením jeho hodnoty. Snaží se ukázat, jak specificky femininní rysy utvářejí právě ty nejdůležitější momenty lidské existence vůbec. Potud ovšem stále zůstává v platnosti podezření, že se jedná o další z „mytologií“ ženství, které mají zvěčnit a fixovat ženu jako mimořádnou a zvláštní bytost, a tím ji opět svým způsobem postavit mimo obecné lidství (reprezentované mužem).

Snad proto byla odezva Buytendijkovy knihy relativně nevelká, přestože byly vytvořeny dostatečné předpoklady pro širokou mezinárodní recepci⁹ a mužská a ženská „tělesná řeč“ zůstávala dlouho důležitým tématem feminismu sedmdesátých a osmdesátých let.¹⁰ Roku 1977 publikovala Iris Marion Young poprvé svůj známý esej *Throwing Like a Girl* (Young 2005, 27 – 45), kde se snaží o syntézu Beauvoirové a Merleau-Pontyho. Všimá si nápadně odlišných podob mužské a ženské tělesné dynamiky, přičemž na popisné rovině

Buytendijkově knize je slyšet tichou výtku, že se Beauvoirová ve svém feministickém manifestu příliš jednostranně orientuje právě na maskulinní podobu vědomí (Buytendijk 1968, 29), což se v literatuře explicitněji opakuje častěji (například Böhme 1985, 90).

⁹ Kniha byla postupně přeložena do němčiny, francouzštiny, angličtiny a španělštiny. V českých diskusích po vydání výboru z *Druhého pohlaví* (Beauvoirová 1966) se o Buytendijkovu knihu (v německém překladu) opírala Irena Dubská (viz Placáková 2020, 875).

¹⁰ Reprezentativní byly v tomto směru dokumentární výstavy fotografky Marianne Wex, které mají též svou textovou podobu (Wex 1983).

vykresluje obraz velmi podobný tomu, který podal Buytendijk. Zásadní rozdíl spočívá ovšem v interpretaci těchto jevů. Co je pro Buytendijka „distancované doprovázení“, jež má aktivně respektovat vlastní hodnotu druhých jsoucen, je pro Youngovou v podstatě jen projevem „inhibované intencionality“ (Young 2005, 36), která se takto inkorporuje jako důsledek tradice androcentrické kultury. Femininní neexpanzivní styl „bytí ke světu“ tak podle Youngové pramení jednoduše z toho, že ženy se v sociokulturním světě ovládaném muži nemohou takříkajíc cítit doma.¹¹

Podrobné diskuze z feministických a zároveň fenomenologických pozic se Buytendijkova kniha dočkala až na přelomu milénia. V kolektivní monografii věnované feministické fenomenologii se Marina Paola Banchetti-Robino věnovala kritické analýze *Ženy*, aby zde indikovala „fundamentální metodologická pochybení“ (Banchetti-Robino 2000, 84), která mají problematizovat celý Buytendijkův výklad. Z řady jejích námitek se zaměříme na dvě – jak se domníváme – nejdůležitější, které zároveň dobře ilustrují obtíže, které Buytendijkův text před čtenáře staví. Buytendijk za prvé prý zcela nefenomenologicky postuluje nepozorovatelné entity („femininita“), které existují pouze ve svých projevech, které takto zakládají, zřejmě tak, že se nepozorovatelná esence „femininita“ projevuje v pozorovatelném chování reálných žen. Potud se jedná o variaci „substanční metafyziky“ (Banchetti-Robino 2000, 96). A nakolik jsou jevové kvality femininního a maskulinního nakonec vztaženy k anatomickému pohlaví („sex-linked“) bez ohledu na kulturněhistorický kontext, je tato Buytendijkova metafyzika ahistorická, „naturalistická a aristotelská“ (Banchetti-Robino 2000, 96). Druhý typ nedostatků vidí autorka ve vnitřní nevyjasněné rozpornosti Buytendijkova konceptu. Ten na jedné straně pokládá femininní a maskulinní dynamické formy za spojené s anatomickým pohlavím („sex-linked“), na druhé straně trvá na tom, že každý muž i žena má nějak participovat na maskulinním i femininním zároveň.

Zbývající oddíly textu se budou zabývat diskusí námitek, které vznesla Banchetti-Robino. Budeme se ptát, jak ona zdánlivá nebo skutečná rozporuplnost souvisí s Buytendijkovým „esencialismem“. Není možné formulovat ta-

¹¹ Youngová Buytendijkovu knihu sice zná, zmiňuje ji ovšem pouze okrajově v poznámkách pod čarou, aniž by přikročila ke skutečné diskuzi a konfrontaci jeho stanoviska. Jejím hlavním oponentem je jiný fenomenologický psycholog, Erwin Strauss. Teprve ve svých pozdějších textech Youngová přikročila k pokusům o pozitivní formulování specificky ženské tělesné materiality (srv. Young 2005, 6 n.), přičemž se věnuje například fenoménům jako menstruace nebo těhotenství, tedy procesům nejtěsněji spojeným s reprodukcí.

kové pojetí esence, které by nebylo „metafyzicky“ ahistorické, ale naopak vycházelo z pochopení *fysis* v tak exemplárním smyslu, jak nám ho poskytuje zkušenost naší tělesnosti? Nebude takto pojatá esence definovaná jinak než pouhou sebeidentitou?

4. Esencialita: příroda i kultura

Předně je třeba uvést, že Buytendijk s termínem esence skutečně pracuje, nicméně jí nedává smysl apriorní teoretické entity mimo čas a prostor. V této souvislosti opakovaně cituje Merleau-Pontyho diktum „člověk je historická idea, a nikoli přírodní druh“ (Buytendijk 1968, 25; Merleau-Ponty 2013, 219).¹² Abychom mohli otázku, jak a zda vůbec lze pohlaví člověka jako historickou ideu či esenci myslet, vrátme se znovu k Buytendijkovu výkladu.

Jádro sporu a snad i klíč k němu leží v následujících větách: „Maskulinní a femininní dynamismus jsou vrozené. Maskulinní a femininní existence musí být dosažena (*achieved*)“ (Buytendijk 1968, 326). Přitom je to až tato existenciální rovina, kde pohlavní difference nabývá plný smysl: „rozdíl mezi pohlavími je završen jedině v diferencích etických (nikoli v přírodních nebo anatomických)“ (Buytendijk 1968, 321). V téže souvislosti pak tvrdí, že pravá femininita a maskulinita jsou „vždy spirituální formou bytí“ (Buytendijk 1968, 321).

Jak jsme viděli, pokládá Buytendijk základní vzorce motorické dynamiky za vrozené, tedy doslova „od přirozenosti“. Přitom tvrdí, že již u nejmenších dětí (tedy ještě bez podstatného vlivu výchovy) lze pozorovat převahu femininních forem u dětí s ženským pohlavím, převahu maskulinní motoriky zase u chlapců, aniž by tato převaha byla výlučná (Buytendijk 1968, 302).¹³ Výchova tyto vrozené dominantní rysy pak vždy dále kultivuje do bezesporu historicky a kulturně podmíněných obrazů a stereotypů: „výrazový obsah ženské postavy a ženské tváře je určen zcela kulturou“ (Buytendijk 1968, 198). Když tedy Buytendijk trvá na tom, že obě motorické fenomenální formy, z nichž

¹² Tento citát opakovaně nacházíme i v jiných Buytendijkových antropologických textech, má pro něj svého druhu programovou platnost (viz například Buytendijk 1971, 206). Pokud má pravdu Judith Butler, že slavný výrok Simone de Beauvoir „člověk se ženou nerodí, ale stává“ je rovněž rozvinutím uvedené sentence Merleau-Pontyho (viz Butler 1988, 520), potom můžeme s trochou nadsázky brát celou kontroverzi Buytendijk vs. Beauvoirová jako spor o výklad jediné Merleau-Pontyho věty.

¹³ Postulovat nějaké stádium (postnatálního) lidského vývoje jako před- či mimo-kulturní je samozřejmě značně pochybné, mj. díky Portmannovu konceptu „sociální dělohy“ (viz Jaroš 2022, 117 n.), který musel Buytendijk bezpochyby znát.

jedna typicky převažuje, jsou u každého jednotlivce vrozené, nemá to stát v přímém rozporu s jeho opačnou tezí, že obsah těchto fenotypových forem je historický a kulturní.¹⁴ Pokud ona „vrozenost“ nemá být pouhou triviální konfuzí, nelze jí interpretovat v silnějším smyslu, než že tyto dynamické styly *nejdou nepřirozené*, nejsou něčím zvnějšku vnuceným lidské přirozenosti. Nejsou pouhým intelektuálním konstruktem nebo abstraktně voluntaristickou možností, nýbrž jsou nám dány od počátku s naším tělem a jeho vlastností manifestovat se, demonstrovat se (jako něco). Nejsou proto dány jako determinující fakt, nýbrž jako možnost k převzetí a prostor více či méně svobodného utváření. Tělesnost tak v sobě implikuje paradoxní danost svobody (a to i v případě její jen minimální realizace).

Druhým neméně matoucím momentem zůstává spojitost fenomenálních dynamických kvalit a vrozeného anatomického pohlaví. Spojení např. ženského pohlaví a dominující femininní dynamiky má být převažující, ale nikoli nutné a výlučné. Buytendijk zdůrazňuje, že každá konkrétní žena vykazuje kombinaci femininních i maskulinních prvků (a podobně také muž), a že tak tomu být *musí*. Podle něj totiž „příliš maskulinní muž“ nebo „příliš femininní žena“ nemohou naplnit „zralou důstojnost lidské existence“ (Buytendijk 1968, 359), jednostranná femininita či maskulinita je destruktivní, „toxická“. Zde se rýsuje další, ještě překvapivější paradox, jelikož sexuální difference se má završit na „etické rovině“, kde ale má být zároveň binární výlučnost femininního a maskulinního oslabena nebo opuštěna.

Dojem paradoxu či rozporu vzniká ovšem pouze tehdy, když si představujeme „vrozenou kvalitu“ jako jakési hypotetické identické jádro, které determinuje další vývoj bytosti, jíž je vrozené. Buytendijk nám ale předkládá spíše opačný obraz. Podle něj probíhá vývoj jedince nikoli směrem ke stále se potvrzující identitě dominantní vrozené dynamické formy, ale naopak od jednoduché přítomnosti převažujícího dynamického vzorce ke kulturně rozvíjenému stylu, který je už osobní existencí a tedy kombinací femininních a maskulinních prvků. Čím více je tělesná dynamika přebírána a rozvíjena jako kulturní styl, tím více je binárně ne-jednoznačná, historicky kontingentní a tím více je existencí.

¹⁴ Proto Buytendijk mohl pozitivně akceptovat v té době slavná a kontroverzní etnologická zkoumání M. Meadové, která popsala u některých novoguinejských etnik obrácený poměr anatomického pohlaví a fenotypické motoriky, psychiky a sociální role. To se z perspektivy moderního západního pozorovatele mohlo jevit jako netypické, ale nemohlo být pokládáno za nepřirozené (Buytendijk 1968, 326 nn.).

V této souvislosti ztrácí protiklad „příroda versus kultura“ svůj explikační potenciál, neboť přirozeností člověka (a nejen jeho) je podle Buytendijka více nebo méně svobodně kultivovat to, co je mu dáno od narození. Kultura a historie nestojí v protikladu k přirozenosti jako pouhý „kulturní konstrukt“: jsme totiž konstruktéry od své tělesné přirozenosti a zároveň konstruktéry své přirozenosti, a to právě díky naší materiální organizaci, strukturám naší tělesnosti. Proto Buytendijkovy fenomenální formy ženské nebo mužské existence („gender“ dnešní terminologie) nemohou nikdy představovat pouhou reifikaci a fyzické i symbolické násilí na lidské přirozenosti. Nakolik vycházejí ze samotného nitra tělesnosti (jsou „vrozené“), jsou vždy víc než jen vnější restrikce. Jsou zároveň dynamické v podvojném smyslu slova, totiž jako subjekt i objekt osobního vývoje. Objekt jako to, co je překonáváno ve své „vrozené“ binární jednoznačnosti, tedy oním „od čeho“ vývoje, subjekt jako aktér stálé kulturní sebestylizace, tedy ono nejednoznačné „k čemu“, popisované jako „zralá osobnost.“ Zároveň spojují obecné a individuální: jako přebíraný a napodobovaný styl představují obecno, které ale je vlastním prostorem pro cestu jedince k individualitě (což naopak chrání obecno před stagnací), a v tomto smyslu je třeba rozumět Buytendijkovým fenomenologickým popisům, které nejsou snahou postavit se mimo dějiny, ale myslet z jejich středu. Historická esence je spíše děním než statickým jádrem, tvořivostí spíše než sebeidentitou, subverzí spíše než determinací.¹⁵

Dobrým příkladem, který objasňuje to, jak můžeme rozumět historické esencialitě na základě lidské tělesnosti, je podle Buytendijka fenomén setkání (Buytendijk 1968, 307 nn.).¹⁶ Setkání není výsledkem neutrálního pozorování, ale děje se primárně v dynamické vzájemnosti jeho účastníků. Ilustrativní je skutečnost, že tato reciprocita je vždy nějakým způsobem kulturně a historicky stylizovaná, setkání probíhá v *předváděných*, víceméně ritualizovaných formách. Jednou z těchto forem, která se kulturně utvořila na Západě, je podání a stisk ruky. Když má dojít v tomto procesu k setkání muže a ženy, vstupují

¹⁵ Naše čtení Buytendijka se v řadě momentů přibližuje výkladu Beauvoirové, který předložila Judith Butler. U Buytendijka se zdá být položen větší důraz na žitou tělesnost, která u něj není jen „místem kulturních interpretací“ (Butler 1986, 46), ale spíše aktivní kulturní sebeinterpretací. Buytendijkovo „performativní“ pojetí přírody tedy nabízí možná lepší východisko pro kontextualizaci genderu mimo rigidní dualismy příroda versus kultura, svoboda versus determinace.

¹⁶ K tomu více viz důležitou studii o fenomenologii setkání (Buytendijk 1958b), která pochází přibližně ze stejné doby jako *Žena* (1951).

oba do tohoto „dění“ typicky odlišným způsobem, který zpravidla vyjeví odlišnost obou motorických forem. Muž při podání a stisku ruky postupuje energičtěji, jeho ruka je rozevřená více přímo, zároveň se ale snaží svou fyzickou sílu mírnit. Žena podává ruku zpravidla v uzavřenější pozici, méně dynamicky, a i při stisku ruky zůstává více rezervovaná. Expanzivní (maskulinní) a adaptivní (femininní) motorika se zde v setkání teprve diferencují proti sobě, přičemž každá z obou forem je vlastně odpovědí na událost setkání, kultivuje se jako výraz tohoto setkání. Zároveň každá z obou forem pohybu přitom předpokládá a zahrnuje svůj protějšek, čímž se ve svém bytí samy limitují: expanzivní maskulinní dynamika předpokládá méně energický protějšek, proto k ní patří ovládání své vlastní síly, naopak zdrženlivost adaptivního pohybu obsahuje uznání fyzické převahy protějšku, aniž by to znamenalo negování sebe sama. V momentu setkání se obě lidské dynamické formy stávají skutečnými výrazy lidské existence, jelikož překonávají svou jednostrannost a tím povyšují vrozenou danost na etickou skutečnost.

5. Závěrem: neidentita a excentricita

Banchetti-Robino vykládá tyto rozpory jako konfuzi nejspíše proto, že pomíjí historický kontext Buytendijkova myšlení a poměřuje jej primárně podle modelu husserlovské fenomenologie, aniž by brala ohled na Buytendijkovi více spřízněné teoretické modely. Tak jsme již učinili s Portmannem a Merleau-Pontym, zbývá ještě se krátce zastavit u H. Plessnera. Jeho pojetí člověka jako „excentricky“ konstituované živé bytosti představuje pro Buytendijka východisko i svorník jeho vlastních úvah.

Buytendijk charakterizuje spolu s Plessnerem lidskou bytost jako excentrickou, tj. bytost, k jejíž vitální konstituci patří schopnost pohlížet na sebe sama jakoby z vnějšku, jako na jedno jsoucno ve světě mezi ostatními (přičemž toto dočasné a občasné zrušení vitální sebestřednosti nemá být mimolidským formám animálního života dostupné). „Každá lidská bytost je schopna vůči sobě zaujímat určitou distanci“ (Buytendijk 1968, 332), což v případě těla znamená, že „nemůžeme sebe samé od svého těla ani odlišit, ani se s ním identifikovat“ (Buytendijk 1968, 19).¹⁷

Tento Buytendijkem převzatý náhled nám může dopomoci porozumět výše naznačenému paradoxu lidské ontogeneze. Excentrická pozicionalita je podle Plessnera právě tím, co činí člověka osobou (*person*). Jak jsme viděli výše, Buytendijk velmi podobně mluví o zralém lidském bytí, které do sebe dokáže

¹⁷ Viz Plessner (1975) a k tomu dále Vydrová (2020) a Vydrová (2021).

integrovat i onu druhou, nepřevažující fenotypovou formu z dvojice femininní / maskulinní. Tuto myšlenku lze totiž číst právě jako způsob, jak může každý člověk velmi konkrétně (a předteoreticky) k této své charakteristice (excentricitě) dospívat, totiž stálým opouštěním jednostrannosti své vrozené dominantní dynamické formy (která je ale odkrýváním světa), implikováním do sebe té druhé, jak jsme to sledovali na příkladu setkání podáním ruky, kde stisk mužské osoby není už čistě maskulinní, neboť se řídí očekáváním specifík femininní dynamiky a naopak.

Proto nemůže být sexuální difference jednoduchým naturalistickým faktem (jakým jsou danosti anatomické, hormonální, ale do nějaké míry také motorické povahy). Jakožto excentrická bytost člověk svou sexualitu přebírá, tj. ta představuje vždy už historicky, kulturně a eticky formulovanou odpověď. Co se zdálo být beznadějným zdrojem konfuze, totiž postulování tělesné dynamiky jako vrozené a kulturní a zároveň jako společné oběma pohlavím i převládající podle daného pohlaví, dovedlo Buytendijka nejen k formulaci historického a nemetafyzického pojetí esence, ale též k takovému chápání sexuální difference, které ji pojímá spíše jako neustále se dějící diferenciaci uvnitř každého jedince. Jako takto esenciálně neidentický může člověk existovat jako excentrická bytost, žít v odstupu od sebe sama. Lidská přirozenost je podle toho už ve své tělesné fenomenalitě *dynamickou neidentitou*, historicky se realizujícím úběžníkem, ale přesto však má smysl o „přirozenosti“ nebo „podstatě“ mluvit. Takto chápaná esence není totiž jen nástrojem afirmace, ale také kritiky nebo stanovení vizí a cílů. A jen tak se může stát sexualita integrální součástí („esenci“) lidské osoby a nositelem kulturních a etických hodnot.

Buytendijkovo hledání historické ideje či esence a jeho fenomenologie sexuální difference představují nakonec dvě stránky jedné mince. Jelikož jako pohlavní bytost lidský jedinec podstatně není sebeidentický, je lidská sexualita způsobem excentrické existence. Cestu k dosažení této excentricity nalézá každý jednotlivec v materialitě své tělesnosti. Transponováním sexuální difference do nitra jednoho každého nemohla Buytendijkova kniha co do kritického a emancipativního potenciálu konkurovat feministickému manifestu S. Beauvoirové. To nicméně nevylučuje, že doby, které budou v otázce pohlaví vidět spíše momenty sebemanifestace a hry než sociálních zápasů a existenciální vážnosti, ještě Buytendijkovu fenomenologii sexuální difference adekvátněji docení. Každopádně zůstává Buytendijkova *Žena* zajímavým dokladem toho, jak úzce se (dnešní terminologií) feministická a genderová problematika týká tradičních témat filosofického myšlení – a naopak, že se myslitelsky ambicióznější feministické a genderové teorie neobejdou bez filosofie.

Literatura

- BANCHETTI-ROBINO, M. P. (2000): F. J. J. Buytendijk On Woman: A Phenomenological Critique. In: Fiher, L. - Embree, L. (eds.): *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 83 – 101.
- BÖHME, G. (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BUTLER, J. (1986): Sex and Gender in Simon de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, 72, 35 – 49.
- BUTLER, J. (1988): Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Gender Theory. *Theatre Journal*, 40 (4), 519 – 531.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1958a): Anschauliche Kennzeichen des Organischen. In: *Das Menschliche*. Stuttgart: Koehler Verlag, 1–13.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1958b): Zur Phänomenologie der Begegnung. In: *Das Menschliche*. Stuttgart: Koehler Verlag, 60 – 100.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1968): *Woman: A Contemporary View*. New York: Newman Press.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1971): Zvláštní biologické postavení člověka. In: *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad, 195 – 219.
- FISCHER, J. (2022): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.
- HEINÄMAA, S. (2003): *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- JAROŠ, F. (2022): *Portmannova filosofická biologie a antropologie*. Praha: Togga.
- KLOUDA, J. (2024): Pohlavní diference jako fenomenální kvalita. In: Švorcová, J. et al. (eds.): *Sex, plazení, pohlaví*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 359 – 373.
- MERLEAU-PONTY, M. (2013): *Fenomenologie vnímání*. Praha: Oikoymenh.
- NOVÁK, A. (2024): *Animal excentricum. Přehled klasiků filosofické antropologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- PLACÁKOVÁ, M. (2020): Člověk, nebo sexus? Diskuze k českému vydání knihy Simone de Beauvoir „Druhé pohlaví“. *Filosofický časopis* (68) 6, 865 – 886. DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2020.6r.865>
- PLESSNER, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin and New York: de Gruyter.
- PUDIL, M. (2024): Man in Relation to the World: Umwelt – Welt Transition. *Biosemiotics*, 17, 297 – 317. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12304-024-09571-0>
- SARTRE, J.-P. (2006): *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: Oikoymenh.
- VYDROVÁ, J. (2020): *Výraz – dielo – telesnosť. Fenomenologické eseje*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- VYDROVÁ, J. (2021): Telesnosť ako excentrická pozicionalita v antropológii a filozofii biológie Helmutha Plessnera. *Filozofia*, 76 (7), 487 – 498. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2021.76.7.1>
- WEX, M. (1983): „Weibliche“ und „männliche“ Körpersprache im Patriarchat. In: Pusch, L. E. (ed.). *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 52–81.

YOUNG. I. M. (2005): *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*.
Oxford: Oxford University Press.

Vznik této publikace byl podpořen v rámci projektu Grantové agentury České republiky (GA23-05374S, Nové kontexty filozofické antropologie: Hledání antropologické difference mimo dichotomii příroda/kultura) na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové.

Jiří Klouda
Katedra filozofie a společenských věd
Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
nám. Svobody 331/2
500 02 Hradec Králové 2
Česká republika
e-mail: jiri.kl@centrum.cz
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8508-2388>