

REFLEXE

66–67

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–20) Jakub Sirovátka
*Naděje jako most mezi etikou a filosofií náboženství
v díle Immanuela Kanta*
Hoffnung als Brücke zwischen Ethik und Religionsphilosophie
im Werk Immanuel Kants
Hope as a Bridge between Ethics and Philosophy of Religion
in Immanuel Kant's oeuvre
- (21–40) Jindřich Karásek
*Vztah těla a mysli podle Kanta. Kantova transcendentálně-logická
redukce jednoho metafyzického problému*
Die Beziehung zwischen Leib und Geist nach Kant.
Kants transzendental-logische Reduktion
eines metaphysischen Problems
The Relation of Body and Mind according to Kant.
Kant's Transcendental-Logical Reduction of a Metaphysical Problem
- (41–61) Jiří Chotaš
Kant a problematický pojem věci o sobě
Kant und der problematische Begriff vom Ding an sich
Kant and the Problematic Concept of the Thing in Itself
- (63–86) Jan Frei
O vztahu Patočkovy filosofie k filosofii Jaspersově
Über das Verhältnis von Patočkas Philosophie
zur Philosophie von Jaspers
On the Relation of Patočka's Philosophy
to the Philosophy of Karl Jaspers

Josefína Formanová. (87–110)

*K filosofii zbitého myšlení. Dialektika citovatelného gesta
podle Waltera Benjamin*

Philosophie des geprügelten Denkens. Dialektik
der zitierbaren Geste bei Walter Benjamin

In Praise of Beaten Thinking: On Benjamin's Dialectic
of Quotable Gesture

Vojtěch Šimek (111–133)

*Co mohu poznat, a co jen uznat? Výchozí epistemologické
problémy ve filosofii Roberta Spaemanna*

Was kann ich erkennen, was nur anerkennen?

Epistemologische Ausgangsprobleme in der Philosophie
Robert Spaemanns

What Can Be Known, and What Can Be Merely Acknowledged?

The Initial Questions of Epistemology

in Robert Spaemann's Philosophy

Jakub Luksch. (135–155)

*Stvoření a Setkání. Vybrané luriánské motivy v myšlení
Emmanuela Lévinase*

Schöpfung und Begegnung. Ausgewählte lurianische Motive
im Denken von Emmanuel Levinas

The Creation and the Encounter. Some Lurianic Motives
in the Thought of Emmanuel Levinas

TEXTY • Texte • Texts

Theodor W. Adorno (157–170)

Aktualita filosofie (přel. A. Dyčková)

Die Aktualität der Philosophie

The Actuality of Philosophy

Ori J. Herstein (171–197)

*Ospravedlnění subverze: Proč Nussbaumová neporozuměla
(lepší interpretaci) Butlerové* (přel. J. Šůsa)

Die Rechtfertigung der Subversion: Warum Nussbaum

(die bessere Interpretation von) Butler nicht verstanden hat

Justifying Subversion: Why Nussbaum Got
(the Better Interpretation of) Butler Wrong

- (199–205) Františka Jirousová
*Svoboda jako smysl stvoření a evoluční význam
Kristova kříže v díle Teilharda de Chardin*
Freiheit als der Sinn der Schöpfung und die evolutionäre Bedeutung
des Kreuzes Christi im Werk Teilhard de Chardins
Freedom as the Sense of Creation and the Evolutionary Meaning
of the Cross of Christ according to Teilhard de Chardin

- (207–208) Alena Roreitnerová
Česká společnost Teilharda de Chardin
Tschechische Teilhard de Chardin Gesellschaft
Czech Teilhard Association

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

- (209–217) Jakub Sirovátka – Maximilian Forscher
a Rudolf Langthaler
I. Kant: Svoboda – morálka – náboženství
I. Kant: Freiheit – Moralität – Religion
I. Kant: Freedom – Morality – Religion

DISKUSE • Diskussion • Discussion

- (219–236) Stanislav Sousedík
Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jaspers
Der Glaube im Sinne des traditionellen Christentums
und der philosophische Glaube von K. Jaspers
Faith as Understood by Traditional Christianity
and Philosophical Faith of K. Jaspers

- (237–251) Ondřej Sikora
Filosofická víra pod kárným dohledem „orthodoxie“
Der philosophische Glaube unter der Disziplinaufsicht
der „Orthodoxie“
Philosophical Faith under the Supervision of “Orthodoxy”

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Aleš Zapletal, <i>Obrazy filozofie a tělesná mysl</i>	253
(J. Formanová)	
Tereza Matějčková, <i>Bůh je mrtev. Nic není dovoleno</i>	263
(V. Sklenář)	

ZPRÁVY • Nachrichten • News

<i>Za prof. Milanem Sobotkou (1927–2024): Žitá filozofie lidskosti</i> . .	273
(Martin Bojda)	
<i>Zemřel Karel Floss, filosof – pontifex</i>	283
(19. 7. 1926 – 15. 5. 2024) (Tomáš Nejeschleba)	

AUTOŘI • Autoren • Authors	289
--------------------------------------	-----

NADĚJE JAKO MOST MEZI ETIKOU A FILOSOFIÍ NÁBOŽENSTVÍ V DÍLE IMMANUELA KANTA

Jakub Sirovátka

Naděje je smysl pro možnost budoucího dobra. Míří za to, co je skutečné, protože vychází z možnosti, že existuje více než faktické. Kdo doufá, „vidí“ více než to, co se ukazuje našim očím: vidí to lepší, spravedlivější, krásnější.¹ Motiv naděje hraje důležitou roli i v praktické filosofii Immanuela Kanta, kde tvoří most mezi etikou a filosofií náboženství. Naděje se ukazuje jako dimenze etiky, kterou však zároveň překračuje směrem k náboženství. Jako součást nejvyššího dobra se stává orientací pro vůli, a proto je možné hovořit o „svobodě ve světle naděje“.² Rád bych ukázal, jakým způsobem naděje spojuje etiku a náboženství, a zároveň se pokusil osvětlit, proč Kant považuje ve svém konceptu naději za *nutný* motiv. Naděje zde tedy není pojednávána jako afektivní nastavení, nýbrž jako postoj rozumu. Dále se pokusím ukázat, že pojem naděje tvoří průsečík touhy po štěstí a snahy žít mravně dobře. Jedná se totiž dle Kanta o „ze-cela nestejnorodé“³ pojmy, které však přesto musí být v pojmu nejvyššího dobra nutně spojeny. V následujících úvahách se budu věnovat problematice naděje ve třech krocích na základě tří různých Kantových textů, přičemž všechny tři spolu systematicky souvisejí. První text se nachází v oddílu „Kánon čistého rozumu“ z konce *Kritiky čistého rozumu*, kde je naznačen přechod od teoretické k praktické filosofii. V druhém textu je pojem naděje zasazen do tematiky tzv. „etiko-theologie“ a do nauky o postulátech v *Kritice praktického rozumu*. Centrální pojem zde tvoří

¹ Srv. k tomu I. U. Dalferth, *Hoffnung*, Berlin – Boston 2016, str. 31. K různým druhům naděje srv. rovněž I. U. Dalferth – M. A. Block (vyd.), *Hope. Claremont Studies in Philosophy of Religion*, Tübingen 2016.

² P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance*, in: týž, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, str. 401–415. Zároveň srv. C.-D. Osthövener, *Hoffnung*, in: M. Willaschek et al. (vyd.), *Kant-Lexikon*, 2, Berlin – Boston 2015, str. 1040–1043.

³ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, druhé, upravené vydání J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2022, A 202, str. 114.

nejvyšší dobro. Třetím zkoumaným textem je spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ve kterém je pojem naděje rozvíjen na pozadí teorie radikálního zla v lidské přirozenosti. Všem třem textům je společné, že tematizují mimo jiné spojení etiky a filosofie náboženství, jež nás tu – perspektivou naděje a doufání – zajímá. Naděje (jako související s pojmem nejvyššího dobra) není jen něco, co ke Kantově konceptu přistupuje zvnějšku jako nesourodý prvek, nýbrž jedná se o konstitutivní prvek přechodu etiky k náboženství.

1. Naděje v blaženost

Kant rozděljuje, jak známo, celou oblast filosofie do tří základních otázek: „1. *Co mohu vědět?*, 2. *Co mám dělat?*, 3. *V co smím doufat?*“.⁴ Zároveň na jiném místě píše, že všechny tři otázky lze shrnout do jediné, totiž „Co je člověk?“.⁵ Kant je přesvědčen, že se v těchto otázkách soustředí veškerý zájem rozumu. Zatímco první otázka má teoretický charakter a je úkolem metafyziky a teorie poznání, druhá otázka je praktická a věnuje se jí etika. Třetí otázka je – možná překvapivě – označena za otázku praktickou a teoretickou zároveň, přičemž je to oblast náboženství, do které spadá. Naděje je tedy zařazena do oblasti náboženství. Část „Kanon čistého rozumu“ z konce *Kritiky čistého rozumu*, zvláště 2. kapitola s názvem „O ideálu nejvyššího dobra jako určujícím důvodu posledního účelu čistého rozumu“, již představuje základní schéma, které je později rozpracováno v *Kritice praktického rozumu*. Kant nejdříve konstatuje: „Veškeré naše *doufání* se totiž upíná k blaženosti“,⁶ přičemž blaženost charakterizuje jako uspokojení „všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání)“.⁷ A *Kritika praktického rozumu* doplňuje: „*Blaženost* je stav rozumové bytosti ve světě, které se v celku její existence vše *daří podle jejího přání a vůle*.“⁸ Toto holistické uspo-

⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2001, B 833, str. 479.

⁵ I. Kant, *Logik* A 25. Německá díla jsou citována dle vydání I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, vyd. W. Weischedel, Darmstadt 1983, nebo dle tzv. Akademie Ausgabe (= AA), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900–.

⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 333, str. 479.

⁷ Tamt., B 834, str. 479.

⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 224, str. 125.

kojení lidských potřeb je však ihned nahlíženo ze dvou perspektiv: na jedné straně lze tuto naději nahlédnout z perspektivy naší empirické přirozenosti s pragmatickou snahou blaženosti dosáhnout, na druhé straně ji lze nahlédnout z mravní perspektivy se snahou „být hoděn blaženosti“.⁹ Právě druhá perspektiva je tou, která Kanta přednostně zajímá. Člověk se činí blaženosti hodný tím, že jedná mravně. Idea morálního světa je cílem a orientací pro lidskou vůli, aby svět smyslový připodobnila světu mravnímu, nakolik je to možné. Jestliže však činíme, co z mravního hlediska konat máme, otázka po blaženosti nemizí, ale přetváří se do otázky: „Chová-li se tak, abych blaženosti nebyl nehoden, smím také doufat, že se na ní budu moci podílet?“¹⁰ Otázka po dosažení vlastní blaženosti se proměňuje v otázku po tom, zda a za jakých podmínek je má snaha o blaženost mravně ospravedlnitelná. Toto je dle mého nejzákladnější Kantova otázka, kterou se snaží ve svých úvahách o naději zodpovědět. A odpověď zní: ano, i z mravní perspektivy smím doufat ve vlastní blaženost. Jakkoli Kant své důvody rozvede až v dílech po první *Kritice*, již v ní je jednoznačně řečeno, že „systém mravnosti je se systémem blaženosti nerozlučně spjat“,¹¹ a to v ideálu nejvyššího dobra. Kant považuje za nemyslitelné, aby systém mravnosti nebral v úvahu lidskou naději na štěstí a blaženost. I když ještě není vyjasněné, jakým způsobem ji má zohlednit a z jakých důvodů, je jednoznačné, že spojení mravnosti a blaženosti je možno dosáhnout pouze v oblasti náboženství, tedy v ideálu nejvyššího dobra, jež je nutně spojen s představou Boha a života po smrti. Kant píše:

„Bez Boha a bez světa, jenž je pro nás nyní neviditelný, ale v němž doufáme, jsou nádherné ideje mravnosti sice předměty souhlasu a obdivu, nikoli však pružinami předsevzetí a konání, protože nenaplníují celý účel, který je pro každou rozumnou bytost přirozený a právě tímto čistým rozumem *a priori* určený a nutný.“¹²

⁹ Tamt.

¹⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 837, str. 481.

¹¹ Tamt. Kant používá jak pojem štěstí (Glück), tak i pojem blaženosti (Glückseligkeit). Pojem štěstí je užíván především ve smyslu šťastných okolností (fortuna), které nemám ve své moci, kdežto pojem blaženosti je spojen s celoživotním rozvrhovááním a jednáním, kde by blaženost znamenala jakési celistvé naplnění člověka. Zároveň však platí, že Kant oba pojmy používá na mnoha místech synonymně. Srv. k tomu B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin – New York 2003, str. 10 nn.

¹² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 841, str. 483. Kant zdůrazňuje, že se jedná o morální víru, tedy o subjektivní přesvědčení, které je bytostně spjaté s přesvěd-

Rozum *musí* smět doufat, že mravně dobrý člověk dojde blaženosti, a to alespoň v „příštím světě“. Již na základě *Kritiky čistého rozumu* tedy vidíme, že naděje je sice na jedné straně bytostně náboženským pojmem, na druhé straně je však v Kantově myšlení nerozlučně spjata s etikou ve smyslu vyústění etiky v náboženství.¹³

2. Naděje jako součást nejvyššího dobra

V *Kritice praktického rozumu* je problematika naděje rozvedena ve vypracované podobě prominentně v rámci nauky o postulátech čistého praktického rozumu, i když tematika skloubení lidské touhy po štěstí a lidské snahy žít eticky dobrý život – jako pozadí fenoménu naděje – prostupuje celý spis. Je naprosto přirozené, že každý člověk chce být šťastný. Kant souzní s tradičním filosofickým názorem, když píše:

„Být šťastný je nutně přáním každé rozumové, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její žádaci mohutnosti. Spokojenost s celým svým bytím totiž není snad nějaký původní statek a dokonalá blaženost, která by předpokládala vědomí její nezávislé soběstačnosti, nýbrž problém vnucený jí její konečnou přirozeností samou.“¹⁴

Jakkoli princip vlastní blaženosti tvoří přímý opak principu mravnosti, přesto Kant pečlivě rozlišuje a zdůrazňuje, že toto „odlišení“ oněch dvou principů neznamená „stavění obou *proti sobě* a čistý praktický rozum nechce, abychom se vzdali všech nároků na blaženost, nýbrž pouze abychom na ni vůbec *nebrali ohled* tam, kde je řeč o povinnosti“.¹⁵ Jak již bylo zmíněno, z pohledu nestranného rozumu existuje podle Kanta rozdíl mezi touhou být šťastný a otázkou, zda jsem – z mravní perspektivy – hoden toho, abych byl šťastný. Vlastní štěstí totiž nesmí tvořit

čením morálním: „Jestliže však je mravní předpis zároveň mou maximou (rozum totiž přikazuje, že jí má být), budu neblomně věřit v existenci Boha a v příští život, a jsem si jist, že tuto víru nemůže nic zviklat, protože tím by byly vyvráceny samy mé mravní zásady, kterých se nemohu zřít, aniž bych se stal ve svých vlastních očích hodným opovržení.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 856, str. 491.

¹³ Ke Kantově tezi, že etika nevyhnutelně vede k náboženství, srv. J. Sirovátka, *Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta*, in: *Reflexe*, 57, 2019, 59–75.

¹⁴ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 45, str. 29.

¹⁵ Tamt., A 166, str. 95.

motivaci pro mravní jednání. Motivace musí být naprosto mravně čistá, což znamená jednat výhradně na základě mravního zákona, který má v co největší možné míře určovat lidskou vůli. Jestliže Kant zastává tezi, že mravní teorie není teorie o tom, jak se udělat šťastným, tak musí podat odpověď na otázku, jak z etické perspektivy zohlednit nevymýtitelnou touhu po vlastním štěstí, která je nevyhnutelně vlastní potřebným a konečným bytostem. Kant dochází k závěru, že je možné, a dokonce nutné, aby ctnostný člověk měl naději na dosažení vlastní blaženosti. Tato naděje bytostně souvisí s otázkou uskutečnění nejvyššího dobra, tedy vytvoření morálního světa. Jsem přesvědčen, že pozadí Kantovy systematické koncepce, jež spojuje etický příkaz absolutně platného *Sollen* se snahou o realizaci morálního světa, a vede tak k přijetí teze o existenci Boha a nesmrtnosti duše, tvoří náhled, že skutečnost jako taková je smysluplná. Svět je podle Kanta smysluplným celkem, který zároveň jako smysluplný celek musí být myslitelný. Tento předpoklad vychází z přirozenosti rozumu a z jeho potřeby orientovat se ve světě.¹⁶

Jak tedy koncipuje Kant naději v souvislosti s postuláty existence Boha a nesmrtnosti duše?¹⁷ Člověk ví, co má dělat, výhradně na základě mravního zákona. K tomu, aby poznal své etické povinnosti, nepotřebuje uvažovat o nejvyšším dobru. Kant však zároveň vidí, že každá vůle se musí vztahovat k nějakému účelu, aby se dokázala vůbec aktivovat. V *Metafyzice mravů* říká, že existují dva nejvyšší účely vůle, které jsou zároveň povinností: vlastní etická dokonalost a cizí blaženost.¹⁸ Všechny jednotlivé mravní účely vůle jsou však spojené do jednoho jediného konečného účelu nejvyššího dobra, které znamená vytvoření morálního

¹⁶ Srv. J. Sirovátka, *Co je to „potřeba rozumu“? Poznámka ke Kantovu pojetí*, in: O. Sikora (vyd.), *Orientovat se v myšlení*, Červený Kostelec 2023, str. 33–46. Dále srv. i Ch. Röbner, *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg – München 2018, zvláště kapitolu III. *Eschatologie – ohne Hoffnung?*, str. 503–552.

¹⁷ Ricœur je přesvědčen, že postuláty nesmrtnosti duše a existence Boha jsou pouhou explikací potenciálu naděje, který je již přítomen v postulátu svobodné vůle. Postulát svobody stojí v úzkém vztahu k naději, protože otevírá možnost naplnění touhy rozumu po totalitním určení vši skutečnosti, které však na poli teoretického rozumu není možné. Rozum hledá dle Kanta ke všemu podmíněnému nepodmíněné, ale naději na naplnění této snahy vzbuzuje až praktický rozum. Srv. Ricœur, *La liberté selon l'espérance*, str. 409 n.

¹⁸ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 13. Podpora blaženosti druhého člověka samozřejmě předpokládá, že je tato podpora z etického hlediska oprávněná.

světa. S tím souvisí i výše zmíněná představa, že tento účel nejvyššího dobra nám pomáhá chápat skutečnost jako smysluplný celek.¹⁹ V pojmu dovršeného (nejen svrchovaného) nejvyššího dobra je myšleno nutné spojení mezi pojmy ctnosti a blaženosti, přičemž ctnost je „svrchovanou podmínkou“ toho, aby byl člověk hoden štěstí. Nestranný soud rozumu každého člověka pak vyžaduje, aby se ctnostnému člověku dostalo blaženosti, jež je úměrná jeho ctnosti. Toto nutné spojení mezi ctností a blažeností však může zaručit výhradně náboženství:

„Proto vlastně také není morálka naukou o tom, jak se *učiníme* šťastnými, nýbrž o tom, jak se máme blaženosti stát *hodni*. Jen když k tomu přistoupí *náboženství*, *dostaví se také naděje* [zvýraznění J. S.], že budeme jednou účastni na blaženosti v té míře, v jaké jsme se snažili nebýt jí nehodni.“²⁰

Jestliže chápeme morálku jako podmínku blaženosti, pak naděje „začíná teprve s náboženstvím“.²¹ Z těchto Kantových úvah vyplývá, že se jedná o záležitosti, které máme „bezprostředně“ ve své moci, a zároveň o záležitosti, jež v naší moci nejsou a jež jsou odkázány na „doplnění naší nemohoucnosti“.²² A právě na toto doplnění toho, co není v lidské moci, se upíná naděje.

Naděje je dvojitá: na jedné straně se jedná o naději na doplnění mravnosti, která je spojena s postulátem nesmrtnosti duše, a na druhé straně o naději na doplnění blaženosti, jež je spojena s postulátem existence Boha. První druh naděje doufá v nesmrtnost duše, poněvadž pouze za tohoto předpokladu je možno dosáhnout svatosti vůle, tedy absolutně dobré mravní vůle. Bezpodmínečně platný mravní zákon „vyžaduje svatost mravů, ačkoli veškerá mravní dokonalost, které může člověk dosáhnout, je vždy jen ctností“.²³ Člověk je dle Kanta ustrojen tak, že má v sobě „neustálý sklon“ k překračování morálního zákona, jež

¹⁹ Pokud by tomu tak nebylo, dostal by se rozum do rozporu sám se sebou, a tudíž by se i mravní zákon stal iluzorním, což Kant pokládá za nemožné. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 205, str. 115: „Je-li tedy nejvyšší dobro podle pravidel nemožné, musí být i morální zákon, který přikazuje nejvyšší dobro podporovat, fantastický a zaměřený k prázdným, imaginárním účelům, a tudíž o sobě nesprávný.“

²⁰ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 234, str. 130.

²¹ Tamt., A 235, str. 131.

²² Tamt., A 215, str. 120 n.

²³ Tamt., A 231, str. 129.

je ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* charakterizován jako „sklon“ či „náchylnost ke zlu“ (Hang zum Bösen).²⁴ Nevymýtitelná egoistická sebeláska je v lidské přirozenosti zakořeněna natolik, že ani ten nejmrvnější člověk nebude ve svém životě schopen dosáhnout svatosti své vůle. Naprostá mravní dokonalost vůle je však přikazována absolutně platným mravním zákonem, a tudíž musí být nějakým způsobem dosažitelná. Nezbyvá tak, než z mravně-praktických důvodů přijmout představu „pokroku do nekonečna“, která „stvořenou bytost opravňuje k naději v její nekonečné trvání“, tedy přijmout předpoklad nesmrtnosti duše.²⁵ Zásadní však zůstává rozlišení mezi zachováním čisté mravní motivace a tím, co je účelem či předmětem naší vůle (morální svět), o jehož uskutečnění se máme snažit. „Strach a naděje“ nesmí být uplatňovány jako vlastní motivace, protože dle Kanta ničí morální hodnotu jednání.²⁶ A i když člověk ví, že si nikdy nemůže ve svém pozemském životě udržet naprosto čisté morální smýšlení a motivaci, přesto může doufat, že za hranicemi „tohoto života“ je možné se mravní dokonalosti dobat:

„Avšak i přirozeným způsobem se smí ten, kdo si je vědom, že po dlouhou část svého života až do jeho konce vytrval v pokroku k lepšímu, a to u pravých morálních určujících důvodů, oddávat *útešné naději, i když ne jistotě* [zvýraznění J. S.], že u těchto zásad setrvá i ve své existenci pokračující za hranicemi tohoto života.“²⁷

Jestliže platí, že tato útešná naděje je možná jedině v rámci náboženství, pak stejně tak platí, že má Kant na mysli křesťanství. Kant je toho názoru, že výhradně křesťanství – na rozdíl od etických škol epikurejců, kyniků nebo stoiků a od jiných náboženství – předkládá správné určení vztahu mravnosti a blaženosti, a že tak souzní s jeho vlastním konceptem:

„Křesťanská morálka, protože svůj předpis stanoví tak přísně a neshovívavě (jak to také musí být), odnímá člověku důvěru, že by jí mohl, přinejmenším zde v životě, plně vyhovět, zároveň však tuto

²⁴ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, B 20 nn., str. 70 nn.

²⁵ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 231, str. 129.

²⁶ Tamt., A 233, str. 130.

²⁷ Tamt., A 222, str. 124.

důvěru opět obnovuje tím, že pokud jednáme tak dobře, jak je v naší *moci*, smíme doufat, že toho, co není v naší *moci*, se nám dostane nějak jinak, ať už víme nebo nevíme jak.²⁸

Druhý druh naděje doufá v dosažení vlastní blaženosti, kterou může garantovat pouze Bůh jako pramen všeho stvořeného (empirické kauzality) a jako zdroj mravní povinnosti. Kant vychází z náhledu, že je oprávněné vidět v mravních povinnostech Boží příkazy.²⁹ Stále zůstává v platnosti, že vlastní štěstí je sice přirozenou lidskou touhou, ale není mravní motivací. A platí i to, že „morální zákon o sobě přece *neslibuje* žádnou blaženost“.³⁰ Blaženost tedy není odměna za dobré mravní jednání, na kterou by člověk mohl mít nárok. Člověk totiž nikdy neví, zda je tak mravně charakterní, jak si myslí, přičemž Kant je přesvědčen, že člověk má tendenci myslet si o sobě to lepší a připisovat dobré skutky spíše své vůli, i když za ně možná mohou spíše šťastné okolnosti, dobrý naturel apod. Člověk nemůže mít jistotu, že se mu dostane blaženosti, ale může v ni doufat. „Dokonalá blaženost“ se tak „stává pouze předmětem naděje“.³¹ Jak se však má člověk, který se snaží o mravně dobrý život, vztahovat ke své vlastní blaženosti? Má v ni doufat, ale současně ji nesmí použít jako motivaci pro vlastní jednání (ani ve formě posmrtné odměny). Lze tyto pojmové odstíny naděje vůbec ve vlastním životě reálně odlišit? Kant je přesvědčen, že ano: mravně dobrý člověk usiluje o uskutečnění morálního světa čistě z mravních pohnutek, i když zároveň ví, že v dovršeném morálním světě je spoluobsažena i jeho vlastní blaženost:

„... ačkoli v pojmu nejvyššího dobra jako pojmu celku, v němž jsou představeny největší blaženost a největší míra mravní ... dokonalosti jako spojené v nejpřesnější proporcii, je zároveň obsažena i *moje*

²⁸ Tamt., A 230, str. 129.

²⁹ Tamt., A 233, str. 130: „Tímto způsobem vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jako objektu a konečného účelu čistého praktického rozumu k *náboženství*, tj. k *poznání všech povinností jakožto Božích příkazů, nikoli jako sankcí, tj. libovolných, o sobě nahodilých nařízeních nějaké cizí vůle*, nýbrž jako bytostných zákonů každé svobodné vůle o sobě samé, které však přesto musí být považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme doufat v nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení, kterého tedy můžeme dosáhnout díky shodě s touto vůlí.“

³⁰ Tamt., A 231, str. 129.

³¹ Tamt., A 232, str. 129.

vlastní blaženost, není přesto ona, nýbrž morální zákon ... určujícím důvodem vůle, která je nabádána k podpoře nejvyššího dobra.“³²

Snad si lze Kantovo pojetí ozřejmit na následujícím příkladu. Představme si člověka, který žije v diktátorském režimu a snaží se s ním bojovat za účelem změny režimu. Jeho primární motivací pro tento boj by nebyla výhradně touha mít se osobně lépe, nýbrž naděje ve zlepšení života pro všechny, kteří v této diktatuře žijí. Jakkoli dotýčný pravděpodobně zároveň ví, že pokud se změní život k lepšímu pro všechny, bude v tom zahrnuta i jeho vlastní svoboda. V rámci „etiko-theologie“ je naděje v Kantově díle spojena s prakticko-rozumovou vírou v Boží existenci, přičemž se jedná o subjektivní „morální nutnost“. Je však třeba znovu zdůraznit, že Kant pečlivě dbá na to, aby byla zachována čistota mravní motivace, tedy že rozumová víra vyplývá z lásky ke ctnosti, a ne opačně.³³

3. Naděje tváří v tvář radikálnímu zlu

Kontury pojmu naděje se v Kantově myšlení ještě více vyostří ve spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ve kterém musí naděje obstát tváří v tvář radikálnímu zlu v lidské přirozenosti.³⁴ Již v předmluvě tohoto spisu uvede Kant nový důvod, proč je naděje pro mravní život nutná: naděje spojená s nejvyšším dobrem dodává člověku celkovou mravní orientaci a současně mu pomáhá odstraňovat překážky na cestě vedoucí k celoživotní mravní dokonalosti. Idea nejvyššího dobra, „pro jehož možnost musíme postulovat vyšší, morální, nejvyšší svatou a všemohoucí Bytost, která jediné může spojovat oba prvky tohoto nejvyššího dobra [ctnost a blaženost],“ totiž „odpovídá naší přirozené potřebě myslet pro všechno naše jednání či upuštění od jednání vzaté jako celek nějaký konečný účel, který může být odůvodněn rozumem a jehož absence by byla *překážkou morálního rozhodování* [zvýraznění J. S.]“.³⁵ Morální

³² Tamt., A 233 n., str. 130.

³³ Srv. M. Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis*, Darmstadt 2022, str. 84 nn.

³⁴ Ke Kantově teorii radikálního zla srv. např. S. Anderson-Gold – P. Muchnik (vyd.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge 2010.

³⁵ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, BA VII n., str. 51. Srv. i M. Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant*, str. 218. Forschner odkazuje mimo jiné na *Reflexi* 7281, AA XIX, str. 301: „Očekávání odměn umenšuje morální hodnotu jen tehdy, jestliže je v něm přítomný důvod jednání, ne však, jestliže slouží

rozhodování a jednání se ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* děje na novém pozadí teorie o sklonu ke zlu v lidské přirozenosti, která vychází z přesvědčení, že v lidské svobodě je od počátku přítomno vrozené zlo.³⁶ Člověk má sice původní vlohy k dobru, ale přesto platí, že „na základě toho, co víme o člověku ze zkušenosti, nemůžeme o něm soudit jinak, nebo že můžeme předpokládat zlo jako subjektivně nutné v každém, i tom nejlepším člověku“.³⁷ Tento sklon ke zlu se projevuje například tím, že žádný člověk se nemůže zcela vyvarovat morálního zla. Člověk zůstává autonomní bytostí, jakkoli se u morálního zla jedná o autonomii selhávající. Náchylnost ke zlu je nevymýtelná, ale musí být znovu a znovu překonávána. Jestliže Kant charakterizuje člověka jako „od přirozenosti špatného“, o to naléhavějším se stává motiv naděje. Rudolf Langthaler vidí ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* určitý posun v souvislosti s pojmem naděje ve srovnání jak s první, tak ale především s druhou *Kritikou*.³⁸ Zatímco se v *Kritice praktického rozumu* pojednává o tom, že člověk má mít naději („Hoffen-Sollen“), ve spisu o náboženství se hovoří především o naději ve smyslu *smět* mít naději („Hoffen-Dürfen“).³⁹ Ono „Hoffen-Dürfen“ má nyní silnější charakter milosti. Tváří v tvář radikálnímu zlu je více zřejmá lidská neschopnost, a tím i odkázanost člověka na to, že „co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením“. V rámci tzv. „reflektující víry“ počítá rozum s tím, že „je-li v nevyzpytatelné oblasti nadpřirozena něco více, než co může sám vysvětlit, co by však bylo nutné jako doplněk jeho morální nedostatečnosti, bylo by to, i když nepoznané, ku prospěchu jeho dobré vůli“.⁴⁰ Kant se ptá, zda si člověk dokáže udržet naději tváří v tvář své nedokonalosti a tváří v tvář Boží svatosti. Vodítkem jeho

pouze k tomu, aby zrušila překážku morality, jež spočívá ve strachu před ztrátou vši blaženosti.“

³⁶ Není zde místo na zkoumání Kantovy paradoxní teze, která říká, že zlo je vrozené (ve smyslu: přítomné od narození v lidské empirické přirozenosti) a současně člověkem samotným přivozené v tzv. inteligibilním činu. Srv. I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 20–26, str. 70–73. Jsem přesvědčen, že každá filosofická (a s velkou pravděpodobností i každá theologická) teorie zla dokáže odpovědět na otázku po původu zla pouze za cenu paradoxu či skoku, který je v posledku rozumově nepostižitelný.

³⁷ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 27, str. 73 n.

³⁸ Srv. R. Langthaler, *Aufklärung und Religion. Perspektiven der kantischen Religionsphilosophie*, Weilerswist-Metternich 2023, str. 229–256.

³⁹ Tamt., str. 231 n.

⁴⁰ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, B 63, str. 93, pozn. 49.

úvah je „personifikovaná idea dobrého principu“, „ideál lidství milého Bohu“: osoba Ježíše jako Božího syna. Člověk může doufat, že obstojí, a to tehdy, jestliže se připodobní tomuto ideálu:

„Člověk může doufat, že se stane člověkem milým Bohu (a tím i blaženým) skrze praktickou víru v tohoto Božího Syna (nakolik je představen v přijaté lidské přirozenosti). Jinými slovy, člověk je oprávněn se pokládat za nikoli nehodný předmět Božího zalíbení, jedině když si je vědom takového morálního smýšlení, jež mu umožňuje věřit a mít oprávněnou důvěru, že za podobných pokušení a strastí (nakolik jsou prubířským kamenem oné ideje) bude stále neochvějně věrný vzoru lidství a ve věrném následování zůstane podobný svému příkladu.“⁴¹

Kant diskutuje tři obtíže, které jsou spojeny s uskutečněním onoho ideálu lidství, přičemž vodítko diskuse tvoří božské atributy svatosti, dobra a spravedlnosti. První obtíž spočívá ve skutečnosti, že člověk nikdy nedosáhne ideálu lidství kvůli nedostatku „vlastní spravedlnosti“, a že tedy nikdo nebude svatým.⁴² Druhá obtíž je spojena s nestálostí lidského morálního smýšlení a třetí s otázkou ospravedlnění člověka, který vždy již „začal od zla a toto provinění nemůže nikdy smazat“.⁴³ Odpovědí na tyto tři obtíže, jež ostře vyvstávají na negativním pozadí radikálního zla, jsou důvěra, doufající očekávání a naděje. Zároveň se zvyšuje nárok na neustálé očišťování mravní motivace. Radikální zlo se projevuje mimo jiné i v tom, že se člověk „v ničem neklame snadněji než v tom, co podporuje jeho dobré mínění o sobě“.⁴⁴ I když člověku není nikdy možná (a ani prospěšná) naprostá jistota ohledně jeho mravního smýšlení, přesto má „rozumné důvody k naději“, pokud se snaží praktikovat mravně dobrý život delší dobu. A to z následujícího důvodu:

„[Pokroky na cestě mravnosti,] je-li jejich princip dobrý, vždy zvětšují sílu k budoucím pokrokům, a proto může člověk doufat, že za svého pozemského života tuto cestu nikdy neopustí, ale bude v ní postupovat se stále větším odhodláním. Ba více, jestliže ho po tomto

⁴¹ Tamt., B 76, str. 99 n.

⁴² Tamt., B 84, str. 104.

⁴³ Tamt., B 94, str. 109.

⁴⁴ Tamt., B 87, str. 105.

životě očekává ještě jiný život, může doufat, že bude v tomto životě pokračovat...“⁴⁵

Kant však podtrhuje, že člověk sice může mít oprávněnou důvěru ve vlastní morální pokrok, ale přesto zůstává zásadní potíží v tom, že je vždy již zkorumpován sklonem ke zlu. V tomto ohledu neexistuje pro člověka ospravedlnění, protože tato náchylnost ke zlu předchází každý konkrétní zlý čin a člověk se jí nemůže nikdy zbavit. Jediným lékem zůstává revoluce ve vlastním smýšlení a naděje v Boží dobrotu a milost. Protože se jedná o „vysoce osobní“ vinu, nemůže ji nikdo za člověka zástupně převzít. Kant proto spojuje ono nové morální smýšlení s personifikovanou ideou dokonalého lidství, a to náhledem, že pomocí radikálního rozhodnutí být dobrým člověkem může člověk doufat ve své „ospravedlnění“:

„[Morální smýšlení,] které člověk v celé jeho čistotě (jako čistotu Božího Syna) přijal za své ... nese jako *Zástupce* vinu hříchu za něho, a tak také za všechny, kteří v něho (prakticky) věří; jako *Vykupitel* činí zadost nejvyšší spravedlnosti svým utrpením a smrtí; a jako *Obhájce* lidem umožňuje doufat, že se před svým soudcem objeví ospravedlnění.“⁴⁶

Kvůli radikálnímu zlu v lidské přirozenosti však platí, že lidskými silami není možné dosáhnout ospravedlnění: může přijít výhradně z druhé strany jako něco, co je nám „přičítáno z milosti“, ve kterou může člověk jen doufat a na niž je odkázán. Etika tedy potřebuje náboženství:

„... neboť to, co u nás v pozemském životě (a patrně ve všem budoucím čase a ve všech světech) stále jen vzniká (totiž být člověkem milým Bohu), nám má být přičteno, jako bychom to už plně vlastnili – ale nemáme na to žádný právní nárok ... je to vždy jen rozsudek z milosti.“⁴⁷

Naděje odkazuje na doplnění našeho ctnostného úsilí a jednání o to, co již není v naší moci: Počítá s tím, co sama nedokáže vytvořit, ale to jí musí být darováno odjinud. Naděje je dále i lékem proti zklamání z toho,

⁴⁵ Tamt., B 88, str. 106.

⁴⁶ Tamt., B 99, str. 112.

⁴⁷ Tamt., B 100, str. 113.

když se člověk snaží žít mravně, aniž by měl pocit, že se stav světa signifikantně mění k lepšímu. Motiv naděje je tímto v podstatě protilékem na zoufalství a na etické přetížení člověka. Člověk se dle Kanta samozřejmě musí snažit ze všech sil, aby přispěl k vytvoření morálního světa, což na pozadí spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* znamená, že se sklonem ke zlu neustále bojuje „*revolucí ve smýšlení*“ a evolucí, tedy „postupnou reformou“ svého empirického chování.⁴⁸ Na trvalou vládu dobrého principu však nestačí úsilí individuální, a proto je nutné, aby se ctnostní lidé spojili do pomyslného etického společenství, společnosti, státu. Kant je morální optimista a empirický pesimista zároveň, když o člověku, který se nachází mezi lidmi, píše:

„... jeho přirozenost, spokojenou se sebou, napadá závist, touha po moci, lakota a s nimi spojené zhoubné náklonnosti. A není ani nutné předpokládat, že tito lidé jsou plni zla a že svádějí svým špatným příkladem. Stačí, že tu jsou, že jsou kolem něho a že jsou to lidé, a už se navzájem kazí ve své morální vložce a jeden druhého činí zlým.“⁴⁹

O to naléhavější se ukazuje nutnost postavit proti tomuto vzájemnému infikování se zlem společné úsilí o dobro. Morální svět jako nejvyšší dobro není totiž jen konečným cílem individuální snahy, nýbrž i společného úsilí. I zde však platí, že „nemůžeme vědět, zda [to] je v naší moci“.⁵⁰ Vytvoření etického společenství předpokládá Boha jako morálního vládce světa, protože platí, že založení „morálního Božského lidu“ není možno očekávat od lidí, „ale jen od samého Boha“. Člověk si musí „počínat tak, jako by všechno záleželo na něm, a jen za této podmínky smí doufat, že vyšší moudrost dopřeje jeho úsilí, které je dobře míněno, plný zdar“.⁵¹ Člověk nemusí dle Kanta theologicky spekulovat, jak Bůh nedostatek lidského snažení doplní. Stačí ona důvěra a naděje, že se tak stane. Naděje v Kantově pojetí není lacinou útěchou či sebeklamem, nýbrž oprávněným doufáním v to, co člověk považuje za smysluplné, co však může být zcela dovršeno jedině skrze Boha. Zásadní zůstává skutečnost, že člověk musí udělat to, co je v jeho silách, a teprve pak smí doufat v doplnění z Boží strany. Důvěru a naději v Boha předchází vlastní mravní životní praxe. I když Kant na mnoha místech chválí

⁴⁸ Tamt., B 54, str. 88 n.

⁴⁹ Tamt., B 128, str. 127 n.

⁵⁰ Tamt., B 136, str. 131.

⁵¹ Tamt., B 141, str. 134.

křesťanství jako náboženství, jež v největší čistotě odpovídá nárokům praktického rozumu a mravního zákona, sám ve svém konceptu nevychází z předcházející lásky Boha k lidem. Kant není theolog a jeho pojetí náboženství je pokusem o filosofickou rekonstrukci tohoto pojmu. Jeho prakticko-rozumový koncept se však protíná s křesťanstvím v pojmu naděje, jakkoli každý z těchto konceptů vychází z odlišných východisek.

4. Závěr

Pojem naděje je jedním z pojmů (v úzké souvislosti s pojmem nejvyššího dobra), který v Kantově díle tvoří přemostění mezi etikou a filosofií náboženství. Lze se ptát, proč je to zrovna naděje, jež má tuto důležitou funkci. Z výše řečeného vyplývá, že Kant nabízí několik důvodů: Za prvé je to soud nestranného rozumu, který říká, že ctnostný člověk je ten, jenž je hoden být šťastný. Každý člověk touží po štěstí, ale tato přirozená touha ještě neznamená, že je štěstí hoden. Teprve ten, kdo žije mravně dobrým životem, si zaslouží stát se blaženým. Kant pokládá spojení ctnosti a jí odpovídající blaženosti za nutný soud rozumu. Pokud by však pro ctnostného člověka neexistovala žádná naděje na blaženost, dostal by se rozum – jako autonomní zdroj mravní normativity – do rozporu sám se sebou. To však považuje Kant za naprosto nemožné. V posledku dochází v pojmu naděje k smíření lidské touhy po štěstí a snahy o mravní život. Druhý důvod se týká uskutečňování mravnosti ve vlastním životě. Funkcí naděje v kontextu celoživotní mravní praxe je, že pomáhá odstraňovat překážky ve vedení mravního života. Naděje není potřebná k tomu, aby člověk věděl, co má dělat. Je však nutná jako komponenta smysluplnosti celku. Nemožnost či ztráta naděje v poslední smysl, ve kterém je obsaženo i dosažení vlastní blaženosti, by znemožnilo celoživotní úsilí o mravnost, jakkoli by jednotlivé dobré činy byly možné. Pojem naděje zde funguje jako protijed, jenž brání pádu do mravního zoufalství. A za třetí se ukazuje, že naděje je potřebná jako odpověď na tezi o radikálním zlu v lidské přirozenosti. Sklon ke zlu je nevymýtitelný, ale přesto se musí neustále znovu a znovu překonávat. Pro tento „boj“ se zlem zakořeněným v přirozenosti je naděje onou orientací, jež nechává doufat v dobro i navzdory skutečnosti, že morální svět nelze ani při nejlepší snaze (individuální i společné) na zemi uskutečnit. Naděje by se pak v tomto smyslu dala číst jako Kantova varianta Heideggerem tolik citované Hölderlinovy věty „kde však je

nebezpečí, roste i záchrana“.⁵² Naděje by byla touto záchranou, a sice záchranou ukotvenou v posledním smyslu.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird das Motiv der Hoffnung behandelt, das in der praktischen Philosophie Immanuel Kants eine wichtige Rolle spielt. Die Hoffnung bildet eine Brücke zwischen Ethik und Religionsphilosophie, und zwar als Teil des höchsten Gutes. Ich untersuche den Begriff der Hoffnung in Kants Denken in drei Schritten anhand von drei Texten: der *Kritik der reinen Vernunft* (Kanon der reinen Vernunft), der *Kritik der praktischen Vernunft* (Postulatenlehre; Ethiktheologie) und der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Theorie des radikal Bösen in der menschlichen Natur). In meinem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass Hoffnung ein notwendiges Motiv in Kants Konzeption darstellt. Die Hoffnung wird als eine Haltung der Vernunft verstanden, nicht als eine Emotion. Ferner werde ich versuchen zu zeigen, dass der Begriff der Hoffnung den Schnittpunkt zwischen dem Wunsch nach Glück und dem Bemühen um ein moralisch gutes Leben bildet. Im Rahmen einer lebenslangen moralischen Praxis hat die Hoffnung die Funktion, Hindernisse zu beseitigen, die für das Führen eines moralischen Lebens hinderlich sind. Hoffnung ist nicht notwendig, um zu wissen, was wir tun sollen. Hoffnung ist notwendig als Bestandteil der Sinnhaftigkeit des Ganzen. Die Unmöglichkeit oder der Verlust der Hoffnung auf den letzten Sinn, der das Erreichen der eigenen Glückseligkeit einschließt, würde das lebenslange Streben nach Moral unmöglich machen. Schließlich erweist sich die Hoffnung als eine notwendige Antwort auf die These vom radikal Bösen in der menschlichen Natur.

SUMMARY

The paper focuses on the motif of hope, which plays an important role in Immanuel Kant's practical philosophy. Hope builds a bridge between ethics and the philosophy of religion, and it does so as part of the highest good. I examine the notion of hope in Kant's thought in three steps,

⁵² F. Hölderlin, *Werke. Briefe. Dokumente*, München 1969, str. 190. Věta pochází ze začátku básně *Patmos*.

based on three texts: *Critique of Pure Reason* (Canon of Pure Reason), *Critique of Practical Reason* (Postulates of Pure Practical Reason; Ethico-Theology), and *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (Theory of Radical Evil in Human Nature). I provide arguments to show that, for Kant, hope is a necessary motive. Hope is understood as an attitude of reason, rather than as an emotion. I further demonstrate that in the concept of hope, the desire for happiness intersects with the desire to live well morally. The function of hope, in the context of a lifetime of moral practice, is to help remove obstacles to leading a moral life. Hope is not needed to know what to do. Hope is necessary as a component of the meaningfulness of the whole. The impossibility or loss of hope for the ultimate meaning, as including the achievement of one's own bliss, would make the lifelong pursuit of morality impossible. Finally, hope turns out to be necessary as a response to the thesis of radical evil in human nature.

VZTAH TĚLA A MYSLI PODLE KANTA

Kantova transcendentálně-logická redukce jednoho metafyzického problému

Jindřich Karásek

Kopernikánský obrat, jak Kant sám označuje základní myšlenku své teorie zkušenosti, nemohl zůstat bez důsledků ve vztahu k problémům novověké racionalistické metafyziky. Tyto důsledky Kant rozvíjí v té části *Kritiky čistého rozumu*, kterou označuje jako „Transcendentální dialektiku“. Chápe ji jako „logiku zdání“ a chce tím říci, že racionalistická metafyzika nevytvářela poznatky o předmětech svých speciálních disciplín, nýbrž jen zdání poznatků. Kant se to snaží prokázat tím, že odhaluje logické a epistemické nedostatky uvedených disciplín. Jedním z těchto problémů byl rovněž problém vztahu těla a mysli či problém jejich společenství. Pokusím se ukázat, jak se s ním Kant vyrovná. Nejprve připomenu jisté základní premisy jeho teorie. Na základě toho budu formulovat hlavní myšlenku tohoto příspěvku, která říká, že Kant v rámci kopernikánského obratu provádí transcendentálně-filosofickou redukci jednoho z nejvýznamnějších problémů racionalistické novověké metafyziky. Z ontologického problému vztahu těla a mysli, resp. duše se tak stává epistemický problém vztahu smyslovosti a rozvažování. Poté se zaměřím na rozvinutí problému vztahu těla a duše ve 2. paralogismu jednoduchosti. Nakonec se budu věnovat textu závěrečné poznámky, ve které Kant odvozuje důsledky své kritiky čisté nauky o duši z hlediska problémů řešených v souvislosti se vztahem těla a duše v racionalistické novověké metafyzice před ním.

1. Vstupní předpoklady

Připomenu nejprve jisté základní doktrinální momenty Kantovy teorie. Tak především kopernikánský obrat spočívá v tom, že nemají být primárně zkoumány předměty našeho poznání, nýbrž toto poznání samo, a sice nikoli ve svých konkrétních empiricky podmíněných realizacích, nýbrž z hlediska svých apriorních podmínek. K tomu je ovšem třeba

dodat, že nejde o takové podmínky, které by bylo možné nalézt na jakkoli definovaném a na myslí nezávislém jsoucnu, nýbrž jde výlučně o ty apriorní podmínky, které lze odhalit jako základní struktury lidské mysli. Tyto podmínky jsou podle Kanta dvojího druhu: smyslové a diskursivní. V rámci transcendentální estetiky se Kant zaměřuje na vykázaní apriorních forem smyslovosti, jimiž jsou apriorní názory prostoru a času, prostoru jako formy vnějšího a času jako formy vnitřního smyslu. V rámci transcendentální analytiky jde Kantovi o odhalení pojmů, které mají svůj původ výlučně v samotném rozvažování – intelektu –, a následně o vykázaní oprávněnosti jejich aplikace na ty předměty, k nimž máme přístup prostřednictvím vnějšího názoru. Jelikož je apriorní formou tohoto názoru prostor, lze všem předmětům tohoto názoru připsat predikáty, které jsou *a priori* obsaženy v názoru prostoru. Můžeme tedy říci, že všechny předměty vnějšího názoru budou věci rozlehlé. Zmíněné predikáty může předmětům vnějšího názoru sice připisovat jen rozvažování samo v odpovídajících propozicích, avšak připisované predikáty nemají původ v něm samém, a jsou tedy smyslové povahy. Naproti tomu základní pojmy rozvažování, jimž Kant v návaznosti na Aristotela říká „kategorie“, jsou základními diskursivními predikáty předmětů vnějšího smyslu. Kant je označuje jako formy myšlení předmětů, přičemž neumožňují jen zmíněné připsání základních prostorových predikátů vnějším předmětům, nýbrž spíše umožňují vůbec samotné myšlení těchto předmětů jako předmětů. Tedy teprve na základě zmíněného připisování pojmujeme předměty jako předměty.

Vnější smyslovost má Kant na myslí receptivitu. Zejména v reflexích, tj. v poznámkách, které si Kant zapisoval jen sám pro sebe a nebyly určeny k publikaci, často používá plurál „mysly“.¹ Má tedy na myslí pět smyslů, zprostředkovaných tělesnými orgány. Smyslovost tak sice není totožná s tělesností, a proto ji Kant může označovat jako receptivní vlastnost mysli (B 37 / A 22),² avšak na druhé straně je umožněna tělesností v podobě tělesných orgánů. Např. zrak sice není identický s okem, avšak je umožněn okem jako tělesným orgánem. V reflexi 4863 čteme:

¹ Např. 3850. Viz *Kants gesammelte Schriften*, vyd. Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin – Leipzig 1926, str. 312. Pro toto vydání budeme používat obvyklou zkratku AA. Srv. dále 3958, tamt., str. 366 n.; 3963, tamt., str. 368; 3970, tamt., str. 370.

² Údaje v závorkách odkazují na: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966. Srv. také čes. překl. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020. (Překlady Kantových textů v tomto příspěvku jsou mé vlastní.)

„Organické nebo duchovní nazírání, to první prostřednictvím *těla*. To, že naše duše bez těla jako duch nazírá *jiné* věci, tj. vnějškově, je překročením omezení danosti. Neboť duši poznáváme jen jako předmět vnitřního smyslu a tělo jako *prostředek vnějšího*. Naše nazírání je fyzické, a nikoli mystické; fyzické nazírání není pneumatické, nýbrž organické.“³

Tělo je tak prostředkem vnějšího smyslu, a proto je naše nazírání nikoli mystické, nýbrž organické, tj. tělesné. Kant pojem těla v transcendentální estetice nikde netematizuje. To lze vysvětlit jediň z toho, že epistemická funkce náleží pouze smyslovosti, nikoli tělesnosti, a souvisí to bezprostředně s tím, že pouze smyslovost, a nikoli tělesnost, může mít apriorní formy, prostor a čas, a že jen tak lze držet tvrzení, podle něhož je receptivní vlastností myslí. V tom tedy spočívá redukce tělesnosti na smyslovost v rámci Kantova epistemologického projektu, na který se v naší úvaze omezujeme. Jak je tomu s tělesností např. v rámci Kantovy praktické filosofie nebo v rámci jiných spisů, jejichž téma se neomezuje na teorii poznání, nás zde nezajímá a již z prostorových důvodů to nemůžeme tematizovat. Dodejme ještě, že informacím, jež prostřednictvím smyslů získáváme, říká Kant „počítky“, přičemž tyto počítky vystupují jako obsahy v rámci jednotného komplexu, který Kant označuje jako „jev“. „Jev je neurčený předmět empirického názoru“, zní Kantova definice (B 35 / A 20).

Nicméně citovanou reflexí se dostáváme k druhému tématu, totiž k problematice duše. Když Kant říká, že duši poznáváme jen jako předmět vnitřního smyslu, pak to v kontextu citované reflexe znamená, že o duši můžeme mít pouze empirické poznání.⁴ Epistemická funkce vnitřního smyslu je sebereflexivní: jeho prostřednictvím nazírá mysl sebe samu neboli svůj vnitřní stav (B 37 / A 22).⁵ Mysl se tedy vztahu-

³ Srv. AA XVIII, str. 13. Slovo „prostředek“ (Mittel) zdůraznil J. K.

⁴ Otázku, co bychom mohli chápat jako tělesný orgán vnitřního smyslu, zde nebudeme diskutovat, protože by to výrazně přesáhlo téma tohoto příspěvku.

⁵ V originále: „Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut...“. Slovo „oder“ překládám explikativně, nikoli disjunktivně, tzn. mysl nazírá sebe samu přesně tehdy, jestliže nazírá svůj vnitřní stav. Kdybychom slovo „oder“ překládali disjunktivně, dospěli bychom k problematické interpretaci, podle které by mysl nazírala *buď* sebe samu, *nebo* svůj vnitřní stav. Tato interpretace by musela dát odpověď na otázku, co by bylo tím, co by mysl nazírala, kdyby nazírala svůj vnitřní stav, a nebyla by to ona sama. Samozřejmě, když mysl nazírá svůj vnitřní stav, nazírá jeho obsah, ale zároveň s tím nazírá sebe samu.

je ve vnitřním smyslu k sobě názorově, a tudíž empiricky. Je tedy sice možné sebepoznání mysli jako duše, avšak to je vždy pouze empirické a vyžaduje podmínku, která není smyslová, nýbrž apriorní. Jednota v sebepoznání duše vyžaduje stejně jako každé jiné empirické poznání apriorní podmínky, z nichž nejvyšší Kant označuje jako transcendentální apercpci. Protože se tedy v transcendentální analytice jedná o apriorní podmínky, nepatří problematika sebepoznání duše, a potažmo ani pojem duše, do jejího oboru. Duše tedy pro Kanta nemá epistemicky relevantní funkci, a je třeba její místo nahradit pojmem transcendentální apercpcce.⁶ Pojem duše a její vztah k tělu pojednává Kant v nauce o paralogismech jako kritiku racionální psychologie, jejíž úsudky jsou neplatné. To bude předmětem naší analýzy.⁷

Tento sebenázor mysli je umožněn transcendentální apercpcí jako původním sebevědomím, které musí vnitřní stavy mysli doprovázet. Dochází-li k tomu, je názor obsahu vnitřního stavu zároveň sebenázorem mysli. Nepochází-li k tomu, pak mysl nenazírá ani obsah svého vnitřního stavu, a ten je tak „pro ni ničím“. A naopak platí, že mysl nazírá sebe samu jen prostřednictvím názoru obsahu vnitřního stavu, který je dán empiricky. Sebenázor mysli ve vnitřním smyslu je tedy jejím empirickým sebevědomím.

⁶ Thomas Szlezák konstatuje: „Kantův útok na metafyziku jako vědu, provedený v *Kritice čistého rozumu*, zničil právě i onen pojem duše, jenž pochází vpsled od Platóna“, byť upozorňuje na to, že Kant má na mysli jemu časově bližší myslitele, totiž Descarta a Mendelssohna. Th. A. Szlezák, *Platón. Mistr antického myšlení*, přel. D. Petříčková – J. Petříček, Praha 2023, str. 225. K tomu je třeba dodat, že podle Platónova dialogu *Theaitétos* je duše ve Szlezákově interpretaci „instance, která zaručuje jednotu vědomí a bez níž by vjemy stály vedle sebe bez vzájemného vztahu“ (tamt., str. 244). Je to zjevně tato jednotící funkce, kterou u Kanta přejímá transcendentální apercpcce. V souvislosti se Szlezákovou interpretací tohoto dialogu je třeba ještě zmínit, že Sókratés přivádí Theaitéta ke správnému náhledu, podle něhož „barvy a tóny vnímáme s pomocí očí a uší – ty přitom slouží jako nástroje“ (tamt.). Výše jsem citoval Kantovu reflexi, ze které vyplývá, že toto instrumentální pojetí tělesných orgánů zastává i Kant. V jednom ohledu se Szlezákem nelze souhlásit. Domnívá se totiž, že Kantovým odmítnutím tradiční metafyzické nauky o duši přestal být pojem „duše“ ústředním tématem filosofie. Srv. tamt., str. 225. Szlezák přehlíží, že již Schelling po roce 1800 vrací pojem duše zpět do filosofie a po něm učiní totéž o něco později Hegel. Schelling má dokonce úvahy o kosmologickém aspektu duše jako světové duše již před rokem 1800.

⁷ K tématu duše patří tradiční dělení poznávacích schopností na nižší a vyšší. Kant s ním pracuje následovně: k nižším poznávacím schopnostem patří smyslovost a reproduktivní obrazotvornost, k vyšším produktivní obrazotvornost, soudnost, rozvažování a rozum. Přesto Kant tvrdí, že máme pouze dva kmeny poznání. Jak to jde dohromady? Aby něco bylo pro Kanta kmenem poznání, musí to být původem forem a obsahů poznání. Takto je smyslovost původem jak materiálních obsahů, tak forem názoru a rozvažování je původem čistých pojmů jakožto forem myšlení, jež mají své

Podívejme se ještě jednou na to, jakým způsobem uvede Kant rozvažování do vztahu s problémem duše jakožto myslí či myslícího Já. Situace je zde poněkud komplikovanější než v případě smyslovosti, neboť zatímco formy názoru jsou formy smyslovosti, nelze o kategoriích jako formách myšlení neproblematicky říci, že by byly formami duše nebo duševními funkcemi. Tohoto typu psychologismu se Kant jistě nepouští. Kategorie jsou funkcemi myslícího Já, jež jejich prostřednictvím vnášejí jednotu do informací získaných ze smyslovosti. Jaký je tedy vztah myslícího Já a duše? Podle Kanta nelze oba pojmy ztotožnit, jak jsme již ukázali. Navíc neexistuje epistemicky legitimní důvod, abychom myslící Já mohli pojímat jako substanci. Kant zde tedy provádí následující redukci: myslící Já je transcendentální apercpece, která si dává výraz ve větě „Já myslím“, jež figuruje jako základní operátor generující vědomí o předmětech vnějšího smyslu (B 131). A jelikož by zkušenost nebyla možná, kdyby Já nemělo vědomí o předmětech vnějšího smyslu, kdyby – jak to Kant také vyjadřuje – nebyly tyto předměty něčím pro Já, je transcendentální apercpece druhou základní podmínkou možnosti zkušenosti. Já ale pro Kanta také není ničím jiným než transcendentální funkcí umožňující zkušenost. Základní problém racionální psychologie spočíval v tom, že se tuto transcendentální funkci pokusila substantivizovat, tj. učinit z ní substanci. Mysl má sice reflexivní přístup k sobě samé ve vnitřním smyslu, jehož formou je čas, avšak samotná transcendentální apercpece ve vnitřním smyslu z principiálních důvodů nevystupuje. Já jako transcendentální apercpece se tedy k sobě nevztahuje názorově, a nemá tedy žádné poznání sebe samého. Toto sebevědomí je myšlením, nikoli názorem a je pouze vědomím o existenci Já (B 157).⁸ Má vědomí

specifické logické obsahy. Rozum je sice rovněž původem pojmů, totiž idejí, avšak ty nemají žádnou epistemicky konstitutivní funkci. Pokud jde o obrazotvornost, je situace následující: sama není původem ani forem, ani obsahů a její funkci Kant omezuje na syntézu. Obrazotvornost je schopností syntézy, totiž reproduktivní empirické syntézy nebo produktivní apriorní syntézy, jejímž výsledkem jsou transcendentální schémata, jež nejsou ničím než znázorněním logických obsahů čistých pojmů rozvažování ve formě vnitřního smyslu, v čase. V tomto smyslu lze produktivní obrazotvornost jako schopnost apriorní syntézy řadit k vyšším poznávacím schopnostem. Jen za této interpretace lze udržet Kantovu tezi o dvou kmenech poznání. K obrazotvornosti u Kanta viz J. Karásek, *Kant o obrazotvornosti. Ke Kantovu výkladu obrazotvornosti v „Kritice čistého rozumu“*, in: J. Marek – M. Vrabec et al. (vyd.), *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2013, str. 141–156.

⁸ Viz k tomu J. Karásek, *Myšlení a sebevědomí. Ke vztahu mezi myšlením a vědomím o existenci myslícího u Wolffa, Descarta a Kanta*, in: J. Hill – J. Karásek (vyd.), *Pojem vědomí: jeho jednota a rozmanitost*, Praha 2017, str. 11–24.

sebe samého, avšak to nemá charakter sebepoznání. Kant nicméně připouští, jak jsme na to již poukázali, že pokud se mysl vztahuje k sobě ve vnitřním smyslu, je možné ji označit tradičním termínem duše (B 37 / A 22; B 50 / A 33). Z toho plyne, že duši je možné připisovat pouze empiricky zprostředkované predikáty. Pokus připsat jí výše zmíněné základní diskursivní predikáty a pojmout ji např. jako substanci, je podle Kanta epistemicky nelegitimní, a navíc se toto připsání odehrávalo v racionalistické metafyzice v neplatných sylogistických úsudcích. Psychologie jako nauka o duši je tedy možná jen jako empirická disciplína. Na závěr této elementární expozice je třeba ještě zmínit, jaký typ vztahu je podle Kanta mezi smyslovostí a transcendentální apercepcí, kterou Kant ztotožňuje s čistým rozvažováním. Tento vztah můžeme označit jako epistemickou exkluzivitu. Spočívá totiž v tom, že epistemické funkce smyslovosti a rozvažování nejsou přenositelné: smyslovost nedokáže myslet a rozvažování nedokáže nazírat (B 75 / A 51). Descartův ontologický dualismus dvou nezávislých substancí se tak u Kanta redukuje na epistemický dualismus dvou poznávacích funkcí. Tyto dvě funkce mohou sice plnit své role nezávisle na sobě – smyslovost poskytuje počitkové informace v rámci jednoho jevu i nezávisle na rozvažování a rozvažování může myslet předměty nezávisle na smyslovosti –, což je důsledek zmíněné epistemické exkluzivity, avšak poznání vzniká pouze tehdy, jsou-li dány do vzájemného vztahu, takže v poznání vystupují vždy jen v rámci jednoho celku. Jejich oddělitelnost je tedy pouze metodická, nikoli reálná.

2. Paralogismus jednoduchosti

Touto expozicí jsme získali elementární předpoklady pro pochopení Kantova řešení problému vztahu těla a mysli. Ukázali jsme, že ontologický problém vztahu těla a mysli, resp. duše redukuje Kant na transcendentálně-filosofický problém vztahu dvou zdrojů poznání, totiž smyslovosti a rozvažování.⁹ Podrobně rozvádí Kant problém vztahu těla a mysli, jenž

⁹ Jedním ze základních problémů v rámci problematiky vztahu těla a duše byl problém místa duše v těle. Otázka tedy zněla: Kde v těle se nachází duše? Heiner Klemme poukazuje na to, že zatímco ve spise *Sny duchovidcovy* z r. 1766 zastává Kant ještě postoj, že tato otázka není rozhodnutelná, na základě své nové teorie prostoru a času jako forem názoru, kterou předkládá již ve své disertaci *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* z r. 1770, dospěl k přesvědčení, že tato otázka je jako taková nesmyslná. Viz H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von*

byl jedním ze základních problémů novověké metafyziky, jak jsme již zmínili, v rámci samotné kritické části *Kritiky čistého rozumu*, v transcendentální dialektice. Kant ho traktuje nejprve v rámci 2. paralogismu jednoduchosti, o němž říká, že je to „Achilles všech dialektických úsudků“, a to proto, že se zdá odolávat všem skeptickým atakům (A 351). Má však svou „patu“, tj. zranitelné místo, které se Kant snaží postihnout.¹⁰ Již označení tohoto paralogismu naznačuje, o co v něm půjde: rozdíl těla (Körper) a mysli (das denkende Wesen) lze popsat v termínech jednoduchosti a složenosti. Zatímco tělo je složené, a lze je tedy rozkládat na nezávisle existující části, myšlenka jakožto produkt myslícího subjektu nemá charakter složenosti. Je jednoduchá, avšak nikoli v tom smyslu, že by neměla žádné části, nýbrž v tom smyslu, že tyto části tvoří takovou jednotu, kterou nelze rozkládat na vzájemně nezávislé části. Správnější by tedy bylo mluvit spolu s Husserlem o „momentech“.

Součástí této úvahy je argument, který má ukázat, proč to, co je složené, nemůže myslet. Kantova rekonstrukce tohoto argumentu má podobu *reductio ad absurdum*: přijmeme, že složené může myslet. V tom případě by platilo, že každá část složeného by byla samostatnou myšlenkou a teprve na základě složení by tyto části tvořily jednotu jedné myšlenky. To si však odporuje, protože každá samostatná myšlenka – potenciální část jednoty jedné myšlenky – by patřila vždy jinému myslícímu subjektu a části by nikdy nemohly tvořit *jednotu* jedné myšlenky, nýbrž jen *agregát* mnohých částí. Nebudu zde diskutovat platnost tohoto argumentu a jeho rekonstrukce u Kanta.¹¹ Podle všeho se nicméně zakládá na

Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg 1996, str. 50. Dále Klemme upozorňuje na to, že zatímco v transcendentálně-filosofické perspektivě *Kritiky čistého rozumu* stojí význam těla a jeho smyslů jakožto media vnějších smyslových počátků stranou, v přednáškách o metafyzice Kant vysvětluje, že lidské tělo je významné nejen z hlediska získávání vnějších představ, ale i z hlediska lokalizace mne samého jako materiální entity v prostoru. Viz tamt., str. 51. Redukce tělesnosti a jejich smyslů na jeden ze zdrojů či kmenů poznání je provedena výlučně v rámci transcendentálního tázání po podmínkách možnosti poznání a zkušenosti. Pokud jde o redukci duše na transcendentální apercepci, je situace jasnější, neboť se zjevně jedná o základní tenor celé kapitoly o paralogismech a lze ji považovat za hlavní výsledek Kantovy kritiky racionální psychologie. Racionální psychologie hypostazuje jednotu transcendentální apercepce jako transcendentně existující objekt a pokouší se ho určit např. jako substanci, a to v syllogismech, jež jsou kvůli ekvivokaci středního termínu neplatné. Tak zní Kantova diagnóza základního problému racionální psychologie.

¹⁰ K tomu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 316.

¹¹ K diskusi tohoto argumentu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 316–329; K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Para-*

předpokladu, že myslící subjekt je *a priori* (před myšlením myšlenek) jednotou, a tudíž když něco myslí, pak vždy jako jednotu jedné myšlenky, nikoli jako agregát částí. V rámci argumentu se tedy předpokládalo: (i) existuje niterný vztah mezi myslícím a myšlenkou, a to takový, že ze složenosti myšlenky by bylo lze zpětně usuzovat na složenost myslícího. Pokud by bylo možné části myšlenky jakožto složeniny separovat na samostatně existující části, musel by se rovněž myslící subjekt rozpadat na vzájemně samostatně existující myslící subjekty. Druhý předpoklad (ii) je kontrapozicí prvního a popírá složenost myšlenky, a tedy myslícího: Myšlenka nemá charakter agregátu, tj. části myšlenky nepředcházejí před svým složením v jednotu, nýbrž naopak jednotu myšlenky, a tudíž podle (i) také jednotu myslícího subjektu, předchází před částmi myšlenky. *Nervus probandi* 2. paralogismu spočívá tedy v následující zásadě (Satz): *mnohé představy (části myšlenky) musí být obsaženy v absolutní jednotě myslícího subjektu, aby tvořily jednu myšlenku*. Tato zásada nemůže však být onou „Achillovou patou“ 2. paralogismu, protože v ní snadno poznáme Kantův vlastní teorém z § 16, podle něhož musí být představy spojeny v jednom sebevědomí, aby tvořily jednotu (B 132). „Achillova pata“ tkví v tom, že tuto zásadu nelze dokázat pouze z pojmů, jak si to podle Kanta představovala racionální psychologie, a to proto, že věta „Myšlenka může být pouze účinkem absolutní jednoty myslící bytosti“ není analytická propozice. To musí znamenat, že myslet myšlenku jako účinek více myslících bytostí nebo jako účinek takové myslící bytosti, jež nemá charakter absolutní jednoty, neimplikuje spor. Uvedená věta je tedy syntetická, a protože její obsah není prostředkován empirickými danostmi ve smyslovosti, musí se jednat o syntetickou větu *a priori*. Důkaz syntetické apriorní věty se však musí opírat o apriorní názor. Protože však v tomto případě není žádný takový názor k dispozici, nelze tuto větu vůbec dokázat. A takový názor není k dispozici proto, že intelekt by musel disponovat schopností názoru, a to konkrétně sebenázoru. Na otázku, odkud tedy vezmeme uvedenou větu, dává Kant odpověď rekursem k § 16. Absolutní jednotu myslícího subjektu je vyžadována k jednotě myšlenky, protože jinak bychom nemohli říci „Já myslím“, a dospějeme k ní na základě sebevztahu: chceme-li si myslet (představit) myslící subjekt, vždy tak činíme ve vztahu k sobě jakožto myslícím subjektům. Z tohoto hlediska je důležité, že Kant zruší vztah mezi jed-

logisms of Pure Reason, Oxford 2000², str. 47–52. Klemmeho a Ameriksova práce představují dva nejvýznamnější komentáře ke kapitole o paralogismech za posledních několik desetiletí. Omezím se proto na odkazy k těmto dvěma komentářům.

noduchostí myslícího a jednoduchostí myšlenky: přestože lze jednotu myšlenky rozpustit mezi více myslících subjektů, s myslícím subjektem to udělat nelze. Kantovi, řekl bych, vadila představa, že myšlenka byla pojata jako účinek (Wirkung) myslícího subjektu. Podle zásady, kterou zde Kant nezmiňuje a podle které musí být v příčině přinejmenším tolik reality, kolik je v jejím účinku, lze z jednoduchosti myšlenky usuzovat na jednotu myslícího subjektu. Kant má však odlišnou koncepci kauzality: myšlenka vzniká sice na základě aktivity (Handlung) myslícího subjektu, avšak toto vznikání nelze popsat jako kauzalitu. Kauzalita má totiž své uplatnění jen v oboru hmotných těles jako jevů. Onen „slavný psychologický důkaz“ je tedy založen jen na nedělitelné jednotě myšlenky (Vorstellung), z níž se usuzuje na nedělitelnost myslícího subjektu. Tento důkaz je však neplatný. Kantova perspektiva je zjevně opačná: části myšlenky tvoří jednotu jedné myšlenky, protože jsou myšleny subjektem, který je *a priori* před konstituováním jednoty jedné myšlenky jednotou. To je myšleno v pojmu původní jednoty apercce.

V naší souvislosti je důležité zmínit, jak Kant ve 2. paralogismu traktuje problém vztahu těles a matérie. Na základě rekursu k transcendentální estetice, ve které bylo ukázáno, že tělesa jsou pouze jevy, nikoli věci o sobě (B 59 / A 42), lze podle Kanta dovodit, že náš myslící subjekt je netělesný, nemá charakter tělesa. Důvodem je, že myslící subjekt může být objektem nanejvýš vnitřního smyslu, jehož formou je čas, nikoli prostor. Myslící subjekt tedy není věc rozlehlá; a pochopitelně není věc, není ani *res*, ani *substantia*, což Kant ukázal již v 1. paralogismu. Z toho plyne, že myslícímu subjektu nelze připisovat žádný predikát, který je implikován názorem prostoru, např. tvar, pohyb, neprostupnost apod. (A 358). Přesto spatřuje Kant problém v tom, jak dostatečně odlišit lidskou duši od matérie. Tento problém pro něj vyplývá z toho, že i to, co můžeme myslet jako substrát vnějších jevů, by samo mohlo být zároveň subjektem myšlenek.¹² Kdyby, uvažuje Kant, byla matérie věcí samou o sobě, pak by jakožto složená byla dobře odlišitelná od duše jakožto toho, co je nesložené. Jenže matérie není věc

¹² Jak upozorňuje Heiner Klemme (*Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327), tuto variantu zvažoval již John Locke, totiž že Bůh mohl udělit matérii schopnost myslet. Klemme se domnívá, že tato pasáž je „záhadná“, protože sugeruje, že myšlení, jehož jsme si vědomi, je odlišeno od myšlení myslící substance, a navrhuje následující řešení: Kant nepojímá tento vztah jako vztah jevu a věci o sobě, nýbrž jako vztah znaku a označeného. Aby to ale dávalo smysl, musíme myšlení, jehož jsme si vědomi, pojímat jako znak, a to proto, že je odkázáno na jevy vnějšího smyslu. Srv. tamt.

samou o sobě, nýbrž jen jevem vnějšího smyslu, jehož substrát je nepoznatelný, protože mu nelze připsat žádné predikáty.¹³ Tudíž matérii, již jakožto objektu vnějšího smyslu přináležejí predikát rozlehlosti, by

¹³ Klemme v této souvislosti reaguje na Ameriksovu interpretaci v citované knize, která vyšla poprvé v r. 1982. Podle Amerikse Kant dokázal, že věc o sobě je nemateriální. Ameriks podle Klemmeho argumentuje takto: jestliže predikáty, jež připisujeme materiálním tělesům, nemůžeme přepisovat věci o sobě, pak věc o sobě je nemateriální. Tento závěr se podle Klemmeho zakládá na záměně negativní propozice „Věc o sobě není materiální“ s kladnou propozicí „Věc o sobě je nemateriální“. Kladná propozice je však podle Klemmeho nezdůvodněná, protože tím formulují syntetický apriorní soud o objektu, o němž nemám žádný názor. Viz H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 328. Podle mého soudu se v případě Ameriksova argumentu jedná o zjevně *non-sequitur*. Z toho, že věci o sobě nemůžeme připisovat predikáty materiálních těles, žádným způsobem neplyne, že věc o sobě je nemateriální. Z negativní propozice nevyplývá kladná propozice. Totéž platí i ve vztahu k duši: z toho, že duši nemohu připisovat materiální predikáty – a to nemohu, protože ji nenazírám jako objekt vnějšího názoru –, neplyne, že je nemateriální. V předmluvě k druhému vydání své knihy z r. 2000 reaguje Ameriks na kritiky, zejména na Klemmeho. Zde je Ameriksova odpověď na zmíněný kritický bod: „Klemme seems to presume at one point [zde odkazuje Ameriks na str. 328 Klemmeho knihy] that the argument I have in mind here is one that connects the assertion of immateriality with simplicity...“ Ameriks připouští, že Kant obě věci, totiž nemateriálnost a jednodučnost, odděluje. Avšak podle něho se Kantův důkaz nemateriálnosti myslící substance zakládá na transcendentální idealitě matérie, z níž vyplývá, že myslící substance nemůže být materiální. Srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, str. xxvii. Zdá se, že Ameriks ve skutečnosti na Klemmeho kritiku neodpovídá, nýbrž svou interpretaci pouze replikuje anebo jednoduše přejímá Klemmeho interpretaci. Klemmeho námitka se totiž týkala toho, zda můžeme věc o sobě chápat jako nemateriální, nikoli toho, zda můžeme myslící subjekt chápat jako nemateriální. Pokud má Ameriks na mysli myslící „Self“ jako věc o sobě, pak zůstává Klemmeho námitka v platnosti. Pokud nikoli, pak nemateriálnost myslícího „Self“ plyne podle obou komentátorů z nauky o transcendentálním idealismu. – S dalšími dvěma kritikami se Ameriks vyrovnává v závěrečné kapitole své knihy. Jedná se o: A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge 1994 a C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford 1991. Andrew Brook se podle Amerikse zaměřuje na část hlavní teze jeho práce, totiž že Kantova teorie mysli je mnohem blíže tradiční metafyzice, než se mělo až dosud zato, zejména v anglicky psaných komentářích. Srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, str. 304. V druhém případě se Ameriks zaměřuje na hlavní tezi McGinnovy interpretace, kterou označuje jako „noumenalistický“ pohled na mysl a jejíž hlavní myšlenkou je, že naše vědomí má skrytou strukturu, jež zakládá rysy naší mysli a je zodpovědná za vztah mysli a těla, přičemž naše mysl je konstruována tak, že principiálně nedokáže získat vědění o tom, jak tato skrytá struktura pracuje (tam., str. 313). To znamená, že naše mysl je z principiálních důvodů sobě samé netransparentní. Nejsem si jist, zda to odpovídá Kantově koncepci. V Transcendentální analytice přece Kant odhaluje, jak naše mysl pracuje: provádí syntézy rozmanitostí daných v empirickém názoru, jehož základními diskursivními pravidly jsou kategorie. Kant zde ani nenaznačuje, že by za tím mohla být ještě nějaká jiná skrytá struktura. Ameriks tedy oprávněně pouka-

mohly, a to jakožto objektu myšlenému „an sich selbst“, tedy nezávisle na smyslovosti a rozlehlosti, náležet myšlenky, jichž by si byla vědoma ve svém vnitřním smyslu. Tím by se z vnitřního smyslu stala vlastnost matérie. Matérii lze tedy jednak nazírat jako jev vnějšího smyslu, což je epistemicky oprávněné, avšak zároveň ji lze myslet jako substrát všech vnějších jevů, u něž nelze vyloučit vlastnost „být subjektem myšlenek“, což má charakter hypotézy. Tato hypotéza se opírá o to, že v případě druhé varianty nemáme k dispozici odpovídající názor a samotná uvedená myšlenka neimplikuje spor. Tím je podle Kanta zpochybněna možnost dostatečně rozlišit mezi duší a tělem (A 360). Tělo se nám jeví ve vnějším názoru jako hmotná a rozlehlá věc, jejíž substrát by mohl mít vlastnost, kterou má duše. Musíme tedy zvažovat i opačnou hypotézu, totiž že tento myšlený substrát by mohl být něčím inteligibilním a nemateriálním, což souvisí s tím, že matérie je pouze jevem. Totéž ale platí i v případě duše: může sice být objektem vnitřního názoru, avšak jako pouze myšlená, a tedy jako předmět racionální psychologie je sama něčím inteligibilním. Avšak jako takovou ji z důvodu absence odpovídajícího názoru nemůžeme poznat. Nemůže-li tedy racionální psychologie dokázat, že substrát, který leží v základu matérie jako objektu vnějšího smyslu, nedokáže myslet, pak důkaz jednoduchosti myslící substance jako obrana proti materialistickému pojetí myslící substance jí, a to i kdyby byl platný, není k ničemu.¹⁴

V závěru 2. paralogismu se Kant dostává k hlavnímu bodu své kritiky: transcendentálně-logický předpoklad jednoduchého myslícího Já jakožto nejvyššího bodu sjednocování rozmanitosti představ ve vědomí nám neposkytuje žádnou oporu pro poznání duše jakožto jednoduchého jsoucna. Řečeno obecně, *transcendentálně-logický předpoklad nemá žádné ontologické implikace, což platí i ve vztahu k našemu myslícímu Já.*

3. Tři otázky čisté nauky o duši

V závěrečné poznámce ke kritice racionální psychologie se Kant k problému vztahu těla a mysli ještě jednou vrací, a to zjevně proto, aby pojednal otázky, které byly v této disciplíně racionalistické metafyziky řešeny. Ještě předtím však dovodí jeden důsledek své kritiky argumentů racio-

zuje na to, že McGinnova pozice se zakládá „on a heavy metaphysical presumption“ (tamt., str. 317).

¹⁴ Srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327.

nální psychologie ve 2. paralogismu, který bychom mohli označit jako pragmatický. Tento pragmatický důsledek má pouze negativní užitek. Spočívá v tom, „zajistit naše myslící Já proti nebezpečí materialismu“ (A 383), přičemž materialismem se zde musí mýnit materialistický výklad myslícího Já jako něčeho hmotného a složeného.¹⁵ Je to rozumový pojem našeho myslícího Já, tedy to, čemu Kant říká také psychologická idea, jenž je zde rozhodující. Přestože neumožňuje poznání našeho myslícího Já jako nemateriální substance, je zde jedna významná asymetrie, která vyplývá rovněž z Kantovy nauky o transcendentálním idealismu. V našem kontextu je tato asymetrie rozhodující, protože se v zásadě jedná o asymetrický vztah mezi myslícím subjektem a hmotným vnějším světem, přičemž je k tomu třeba rovnou říci, že nejde o asymetrii ontologickou, nýbrž epistemickou. Tato asymetrie je následující: odmyslíme-li veškerou materii, nebude tím zrušeno (aufgehoben) myšlení a existence myslících bytostí, zatímco odmyslíme-li myslící subjekt, musí odpadnout (wegfallen) celý tělesný svět, neboť není ničím jiným než jevem ve smyslovosti našeho subjektu (A 383). To je zjevná pozitivní reakce na Descartův striktní ontologický dualismus. Descartes v průběhu První meditace ukazuje právě to, že ani tehdy, odmyslíme-li celý hmotný vnějšek, nevede to k odstranění myslícího Já. Kant zvažuje zjevně stejnou variantu. Zmizením světa při odmyšlení myslícího Já nemá však Kant na mysli jeho reálné zmizení, nýbrž to, že kdybychom odmysleli své myslící Já, neexistovala by instance, pro kterou by hmotný svět mohl být něčím. Mohl by tedy sice existovat, avšak, jak říká Hegel o věcech, nebylo by mu to k ničemu. Naproti tomu pro Descarta z tohoto myšlenkového experimentu a na něj navazujících argumentů plyne, že Já a svět mohou existovat zcela separátně, nezávisle na sobě: Já může existovat i při neexistenci hmotného světa, avšak platí také naopak, že hmotný svět může existovat i při neexistenci myslícího Já. I zde je tedy patrná epistemická redukce metafyzického problému. Reálná distinkce Já a světa či těla a mysli je redukována do podoby myšlenkového experimentu, jehož záměrem je upozornit na jejich epistemickou asymetrii. Hmotný svět je

¹⁵ Heiner Klemme (*Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327 n.) poukazuje oprávněně na to, že nemateriálnost myslícího subjektu a materiálnost těles neplyne z předpokládaného a podle něho neplatného důkazu jednoduchosti duševní substance, nýbrž nutně vyplývá jako důsledek nauky o transcendentálním idealismu. Má tím na mysli, že myslícímu subjektu nemůžeme připisovat ani ty predikáty, které jsou *a priori* obsaženy v názoru prostoru, a tyto predikáty mu nemůžeme připisovat proto, že bychom k tomu museli mít smyslový názor myslícího subjektu, kterým nedisponujeme.

jevem vnějšího smyslu epistemického subjektu, a bez tohoto subjektu je tedy epistemicky nicotný, byť to podle Kanta neimplikuje jeho reálnou nicotnost.¹⁶

Otázky, k nimž se Kant v závěrečné poznámce vyjadřuje, jsou tři: 1. otázka po možnosti společenství těla a mysli; 2. otázka po počátku tohoto společenství, tj. otázka po existenci duše před zrozením člověka; 3. otázka po konci tohoto společenství, tj. otázka po existenci duše po smrti člověka. Před podrobnou diskusí těchto otázek Kant ovšem nejprve připomene to, k čemu ve svých úvahách již dospěl, a diagnostikuje problém, který stojí v základu těchto otázek a který označuje jako „transcendentální zdání“ (A 384). Označuje ho ale také jako „transcendentální dualismus“ či jako „subrepci“ (A 389). Obecně vzato ve vztahu k racionální psychologii jako takové spočívá tento problém v tom, že „subjektivní podmínka myšlení je brána jako poznání *objektu*“ (A 396). Nejvyšší subjektivní podmínkou myšlení je pro Kanta rozvažování jakožto transcendentální či původní apercepce. Transcendentální zdání charakteristické pro racionální psychologii vzniká tedy tím, že *subjektivní jistota* spojená s původní apercepcí, totiž to, že subjekt myšlení v ní má neredukovatelné, nezvňšnitelné a neobjektivovatelné vědomí sebe sama, je *pojato jako objektivní poznání* subjektu vědomí, v němž jsou mu připisovány kategoriální predikáty, např. „být substancí“ apod. Kant popisuje rovněž „mechanismus“ vzniku tohoto epistemického zdání: to, co existuje pouze v myšlenkách, je hypostazováno a pojato jako skutečný předmět existující mimo myslící subjekt (A 384). Otázkou je, zda lze tento mechanismus aplikovat na psychologickou ideu. Kant ho aplikuje především na problém matérie, a to tak, že můžeme předem říci následující: stejně jako Berkeley popírá i Kant existenci matérie jako substance nezávislé na myslícím subjektu, avšak na rozdíl od Berkeleyho přiznává pojmu matérie jistou epistemickou funkci: „Matérie ... není nic jiného než pouhá forma či jistý druh představování nějakého neznámého předmětu pomocí toho názoru, který nazýváme vnější smysl“ (A 385). Zdání v tomto konkrétním případě vzniká tak, že vnější smysl nám poskytuje jevy, které, jelikož je formou vnějšího smyslu prostor, chápeme jako

¹⁶ Jistou syntézou Descarta a Kanta je Fichte. Podle Fichta můžeme ve svém vědomí abstrahovat od všeho – kromě samotného Já, protože tím bychom abstrahovali od toho, co je samotnou podmínkou abstrakce. Jedná se tedy jako v případě Descartova cogito-argumentu o skepsi, která vyvrací samu sebe. Fichte tak ovšem činí stejně jako Kant v epistemické rovině, aniž by na sebe bral jakékoli ontologické závazky, pokud samozřejmě nebudeme chápat jeho teorii subjektivity jako ontologii *sui generis*, totiž jako ontologii subjektivity.

vnější, rozlehlé, neprostupné atd. To nás svádí k tomu, abychom přijali existenci takového něčeho, jež je nezávislé na nás, a způsobuje, že se nám jevy jeví popsáním způsobem. Jevy pojmáme jako materiální objekty a hypostazujeme existenci matérie jakožto substance, jejímiž jevy jevy jsou. Matérie je však sama jen jevem, tj. objektem vnějšího smyslu. Beze vztahu k vnějšímu smyslu o ní nelze nic říci. Uvedenou hypostazi posiluje samotná forma prostoru, ve které se nám jevy jeví. Ta sama totiž způsobuje, že jevy vnímáme jako vnější, a mylně nás svádí k tomu, abychom termín „vnější“ zaměňovali za termín „existující mimo nás nezávisle na nás“. Matérie je však jen druhem představy jevů a je takříkajíc spolupředstavována s každým jevem ve vnějším názoru. Můžeme ji tedy pojmut jako vlastnost jevu, jež je na něm dána empiricky. Epistemická funkce pojmu matérie je následující: indikuje či označuje nestejnorodost objektů vnitřního a vnějšího smyslu (A 385). Tato epistemická funkce je sice oslabená tím, že je jen jakýmsi derivátem rozdílu vnějšího a vnitřního smyslu, který je dán *a priori* jako rozdíl jejich forem. Je tedy formou jakožto druhem představování vnějších jevů a na rozdíl od samotné formy prostoru se nám sama jeví spolu s každým jevem. Zde se ještě více konkretizuje mechanismus vzniku transcendentálního zdání: protože jevy se nám jeví v prostoru, odpoutávají se (ablösen) jakoby od duše a zdají se vznášet (schweben) mimo ni (A 385). Je třeba si připomenout, proč Kant označuje toto zdání jako transcendentální. Chce tím říci, že není nějakým umělým konstruktem racionalistické metafyziky, nýbrž že se v něm vyjadřuje přirozená tendence lidského rozumu. Hegel postihl tuto tendenci ve větě, že to X, jež od sebe vědomí odlišuje a k němuž se vztahuje, klade jako existující nezávisle na svém vztahu k němu. A konečně: v důsledku Kantovy redukce matérie na jev vnějšího smyslu již nelze tvrdit, že je to pohyb matérie, co v nás zapříčiňuje jevy vnějšího smyslu (A 387).

Kantova úvaha o transcendentálním zdání není samoúčelná, nýbrž umožňuje zpřesnit či alespoň reformulovat zmíněné otázky. Nyní tedy již nejde o otázku po společenství duše s jinými substancemi existujícími nezávisle na duši, nýbrž jen o otázku *po spojení představ vnitřního smyslu s modifikacemi naší vnější smyslovosti, jež je takového druhu, že oba typy představ spolu souvisí podle stálých zákonů takovým způsobem, že tvoří jednu zkušenost* (A 386). Tím je naznačena metoda, jak s uvedenými otázkami nakládat po kopernikánském obratu. Metafyzika se nicméně zakládala na uvedené hypostazi, kterou Kant, jak jsem již zmínil, označuje jako „transcendentální dualismus“. Tato pozice se zakládá na tom, že vnější jevy nepojímá jako představy myslícího subjektu, nýbrž

je právě v té kvalitě, ve které se nám ve vnějším smyslu jeví, „přesazuje“ (versetzt) mimo nás jako nezávislé objekty a zcela je odděluje od myslícího subjektu. Tento ontologický posun je v základu všech teorií o společenství duše a těla. Podle Kanta je zde možné myslet jen tři případy (jsou to „wirklich einzig mögliche Systeme“ [A 390], přičemž Kant neuvádí argument, proč jsou jen tři): je to teorie fyzického vlivu, předzjednané harmonie a nadpřirozené asistence, tj. okasionalismu.¹⁷ Rudimentární vztah těchto tří teorií je podle Kanta takový, že druhý a třetí typ teorie se zakládá na námitkách proti prvnímu typu, takže teorie předzjednané harmonie a okasionalismu vznikly jako pokus odpovědět na problémy spojené s teorií fyzického vlivu, přičemž generelně odmítly domněnku, že materie může být příčinou představ, tj. percepce v mysli. Kant zavede metodickou pomůcku pro řešení sporu těchto teorií, spočívající v odlišení dogmatických, kritických a skeptických námitky. Dogmatické námitky jsou namířeny proti nějaké větě, zatímco kritické jsou namířeny proti důkazu věty. Skeptické námitky postupují metodou ekvipolence: staví proti sobě větu a její protiklad. Tento postup je podobný dogmatickému v tom smyslu, že musí mít minimálně tolik vzhledu do předmětu, kolik je ho potřeba k tomu, aby mohl o předmětu něco tvrdit v kladných nebo popírat v negativních propozicích (A 388–389).

Podle Kanta lze proti teorii fyzického vlivu uplatnit pouze kritický typ námitky, tj. není možné ho vyvrátit v jeho základním tvrzení, nýbrž jen v důkazu tohoto tvrzení. Mohlo by se zdát, že Kant imunizuje svou vlastní teorii, protože předpokládá takového zastávce teorie fyzického vlivu, který se omezí na tvrzení, že materie a její pohyb jsou pouhými jevy, takže problém je pouze v tom, že neznámý předmět naší smyslovosti nemůže být příčinou představ v nás, protože nikdo není oprávněn k tomu, aby o neznámém předmětu tvrdil cokoli v kladné propozici stran toho, co předmět může nebo nemůže dělat (A 392). Kant zde tedy naznačuje performativní rozpor. To by mohlo odpovídat Kantově vlastní pozici. Předpokládá totiž afekci smyslovosti předměty, avšak zároveň

¹⁷ K tomu srv. A. Hahmann, *Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Berlin – New York 2009, str. 14–42. Autor zde zkoumá kritické námitky proti Leibnizově koncepci předzjednané harmonie, stejně jako změny této koncepcce u Wolffa, jenž Leibnizovu koncepci odmítá, a u Baumgartena, který představuje určitou syntézu Leibnizovy a Wolffovy pozice. Následně ukazuje cestu ke Kantově koncepci přes prvního velkého kritika Wolffovy metafyziky, Crusia, a Kantova učitele Martina Knutzena, jenž zastával teorii fyzického vlivu. Dále autor zkoumá, jak se Kant vyrovnával s tímto problémem ve svých předkritických spisech. Srv. tamt., str. 43–68.

nemůže chápat tyto předměty jako věci o sobě, protože afikují-li naši smyslovost, jsou ve vztahu k ní, a nejsou tedy o sobě. Východiskem by bylo předpokládat, že smyslovost je afikována jevy. To se nám jeví jako nejpravděpodobnější, avšak není zde místo k podrobnému rozvedení tohoto problému. Podle Kanta lze proti teorii fyzického vlivu uplatnit kritickou námitku, kterou bude vyvrácen „Beweisgrund“, tedy *nervus probandi* důkazu základní věty této teorie. Základní větou této teorie je, že předměty existující mimo mysl a nezávisle na ní působí na mysl reálně kauzálně a zapříčiňují existenci těch představ v ní, o nichž je *a priori* jasné, že je mysl nemohla způsobit sama. *Nervus probandi* pro důkaz tohoto tvrzení spočívá v předpokladu předmětů existujících nejen mimo mysl, ale existujících zcela nezávisle na ní a v předpokladu na něj navazujícím, že o těchto předmětech lze v epistemicky platných tvrzeních něco vědět. Kritická námitka spočívá tedy v tom, že tato teorie má v základu „hrubý“ (grob) dualismus, jenž spočívá právě v tom, že z rozlehlých substancí, které jsou přece pouhými představami myslícího subjektu, činí věci existující pro sebe (für sich, A 392).

Po těchto úvahách zpřesní Kant dále otázku po společenství myslící a rozlehlé substance takovým způsobem, že ústí do neřešitelného dilematu. Otázka zní, „*jak je v myslícím subjektu vůbec možný vnější názor, totiž názor prostoru*“ (A 392–393). Tato otázka je ovšem víceznačná. Může znamenat buď otázku, jak se v myslícím subjektu mohou vůbec ocitnout vnější názory, anebo může znamenat otázku, jak může být v subjektu, jenž je nerozlehlý, obsažen prostor jako čistá rozlehlost. Když Kant v závorce upřesňuje, že se jedná o vyplnění prostoru, jeho tvaru a pohybu, pak se zdá, že má na mysli první možnost, jež odpovídá kontextu debaty o teorii fyzického vlivu. Touto teorií měla být vysvětlena existence takových představ v myslícím subjektu, které musí pocházet z vnějšku, z něčeho, co je mimo něj a existuje nezávisle na něm. Druhou možnost můžeme tedy dát stranou, byť má ve vztahu ke Kantově teorii svůj problematický potenciál. Uvedená otázka je podle Kanta neřešitelná: žádnému člověku není možné nalézt na ni odpověď. Setkáváme se zde tedy s podobným nevysvětlitelným faktem jako v případě otázky, proč nazíráme v čase a prostoru a proč nazírané spojujeme do jednoty vědomí pomocí dvanácti kategorií. Podle Kanta vedl pokus o řešení této otázky k předpokladu transcendentálního předmětu, o němž nic nevíme, a přesto ho pojmáme jako příčinu našich představ. Kant naznačuje ve vztahu k této otázce *epoché*: v rámci teorie zkušenosti pojmáme jevy jako předměty o sobě (Gegenstände an sich selbst), aniž bychom se potřebovali ptát na „první důvod jejich možnosti“ (A 393). Nutnost předpokládat

transcendentální předmět se objeví teprve tehdy, překročíme-li hranici zkušenosti. To znamená, že pro výklad podmínek možnosti a konstituce zkušenosti se můžeme omezit na imanenci mysli a v tom případě nepotřebujeme rekurovat k něčemu, co je – snad – mimo ni a nezávisle na ní. To, že Kant zde označuje jevy jako předměty o sobě (an sich selbst), je na první pohled zarážející, protože jevy takto pojmáme v teorii zkušenosti, a nejedná se tedy o zkušenost překračující pojetí jevů jako věcí o sobě. Patrně se tím chce jen říci, že jevy jsou samy o sobě jedinými relevantními předměty zkušenosti. V případě jevů bychom pak ovšem měli co dělat s takovým bytím o sobě, jež má své místo v imanenci mysli. S Hegelem bychom pak mohli říci, že se jedná o *bytí o sobě pro vědomí*.

Představenými úvahami má Kant připravenou půdu k rozhodnutí zmíněných tří otázek. Jeho pojednání těchto otázek je velmi stručné, protože jejich řešení je bezprostředním důsledkem (eine unmittelbare Folge) analyzovaných úvah. Jedná se tedy vlastně o korolárium k redukci ontologického problému na problém epistemický. Nápadné je, že Kantovi se původně tři otázky nyní zredukuje na dvě. Za prvé na otázku po existenci myslícího subjektu před společenstvím s hmotnými tělesy, a tedy i s jeho vlastní tělesností (A 393). I tuto otázku lze upřesnit: jelikož se jedná o myslící subjekt, lze tuto otázku reformulovat jako otázku, *zda mohl myslící subjekt myslet i před svým společenstvím s hmotným světem*. Zde můžeme doplnit: jelikož je činnost myšlení pro myslící subjekt jakožto myslící definitorní, ptá se tato otázka po možnosti existence myslícího subjektu před společenstvím s hmotnými tělesy. Za druhé tu zůstává otázka, *zda duše může myslet i po zrušení veškerého společenství s hmotným světem* (A 394). V první otázce používá Kant termín „myslící subjekt“, ve druhé otázce termín „duše“. Rozumím tomu tak, že v rámci své kritiky racionální psychologie přistupuje Kant na dominantní termín této metafyzické disciplíny, termín „duše“, byť i termín „myslící subjekt“ by se dal neproblematicky vztáhnout k Descartovi.

Co se však stalo s první otázkou, totiž s otázkou po možnosti společenství duše s organickým tělem, po její animalitě, jak to Kant označuje, a stavu, v němž se nachází, když je spojena s tělem? Jedna možnost je, že na ni Kant zapomněl. To ale nevypadá moc věrohodně. Anebo, a to je druhá možnost, se Kant domnívá, že na ni již dal odpověď. Avšak kde a jakou? Jedno je jasné: když odpovím na otázku po existenci myslícího subjektu před společenstvím s tělem a po něm, pak jsem stále ještě neodpověděl na otázku, jak vypadá vztah těla a duše, když tvoří společenství. Na tuto otázku by Kant mohl dát odpověď prostředky své vlastní teorie poznání, v rámci které zredukoval ontologický problém na

problém epistemický: tělo je smyslovost, jejíž podstatou je receptivita, tedy schopnost přijímat jevy tak, jak se dávají ve vnějším názoru. Tato schopnost je nepřevoditelná na schopnost, kterou disponuje mysl jakožto rozvažování. Podstatou rozvažování je spontaneita myšlení, na základě které rozvažování pomocí svých kategoriálních pravidel sjednocuje dané vnější názory do jednoty vědomí a jednoty zakoušeného předmětu. Jejich vztah je tedy vztahem *nepřevoditelné difference a zároveň komplementární provázanosti*. Člověk tedy může poznávat jen jako bytost, ve které jsou obě funkce poznání integrálně sjednocené, avšak takovým způsobem, že tím není zrušena jejich difference. Omezíme-li však člověka na myslící subjekt, není možnost jeho myšlení ohrožena ani tehdy, odpadne-li celý hmotný svět, a naopak hmotný svět odpadne přesně tehdy, odmyslíme-li si myslící subjekt, jak Kant již vysvětlil. Tuto odpověď však Kant v naší pasáži nenabízí. Nicméně Kantem zavedená asymetrie hmotného světa a myslícího subjektu musí mít své důsledky ve vztahu k uvedeným otázkám. Z ní by především plynulo, že myslící subjekt by mohl myslet i před společenstvím s hmotným světem a po jeho zrušení, avšak nikoli jako subjekt poznávající, takže myšlení by zde nemělo charakter sjednocování rozmanitosti smyslového názoru. V tom případě by objektem subjektu myšlení byl tento subjekt sám.

Dejme zatím stranou dotaz, kam Kantovi zmizela první otázka, a podívejme se na to, jak Kant odpoví na druhou a třetí. Kant na ně odpovídá v rámci své redukce. Odpověď na druhou otázku je následující: před spojením se smyslovostí, a zejména s vnějším smyslem bude myslící subjekt tytéž předměty, které ve spojení se smyslovostí vnímá jako tělesa, nazírat zcela jiným způsobem. Odpověď na třetí otázku zní: ustání smyslovosti, a tudíž zminení hmotného světa, neznamena, že je zrušen veškerý názor hmotného světa, a tudíž je velmi dobře možné, že myslící subjekt bude moci i nadále poznávat předměty, avšak nikoli jako tělesa, tedy jako hmotné rozlehlé útvary (A 393–394). Je nápadné, že Kant neomezuje existenci názoru na smyslovost. Jediný názor, který přichází v úvahu, musí být názor nesmyslový, a tudíž intelektuální. V reflexích a v přednáškách o metafyzice mluví Kant o duchovním názoru.¹⁸ Je otáz-

¹⁸ V reflexi 6015 si Kant zapsal: „Oddělení duše od těla je ustáním smyslovosti a počátek spirituálního a intelektuálního života. Onen svět je svět přítomný, nazíraný buď jinými smysly, nebo duchovně.“ Srv. AA XVIII, str. 423 n. Duše tedy bude po smrti disponovat buď netělesnými smysly, nebo intelektuálním názorem. K tomu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 52 n. Klemme poukazuje na delší místo v Kantově přednášce o metafyzice z poloviny 70. let, tzv. *Metaphysik-Pölitz*, kde Kant hovoří o této souvislosti, a i zde rozlišuje mezi smyslovým názorem, který

kou, jaké konkrétní parametry bude tento intelektuální, resp. duchovní názor předmětů mít. Jedno je jasné: nebude mít tu vlastnost intelektuálního názoru, jíž disponuje archetypický intelekt, totiž vlastnost vytvářet současně s realizací tohoto názoru jemu odpovídající předměty, neboť to by udělalo z ektypického intelektu intelekt archetypický, tj. z intelektu konečného intelekt nekonečný. Konečnost intelektu tedy neznamená to, že by zanikl spolu se zánikem tělesnosti jakožto smyslovosti, nýbrž znamená právě ono omezení. I nadále bude tedy odkázán na názor, pokud má předměty poznávat. Protože bude i nadále disponovat názorem, byť nikoli smyslovým, bude epistemický subjekt předměty i nadále poznávat. Jelikož však názor, jímž bude disponovat, lze určit pouze *via negationis* smyslového názoru, a lze tedy o něm vypovídat pouze negativní určení, nelze říci nic pozitivního o tom, jak bude vypadat proces jeho poznání. V souladu s tím zaujímá Kant ve vztahu k těmto otázkám podobně agnostický postoj jako ve vztahu k Boží existenci: z toho, že ji nelze dokázat, neplyne, že Bůh neexistuje. Z toho, že ji nelze dokázat, plyne jen to, že ji nelze dokázat. *Mutatis mutandis* i zde: z toho, že jednoduchost, a tedy nesmrtnost duše nelze dokázat, neplyne, že není nesmrtná. Tak jako nelze dokázat její nesmrtnost, tak nelze dokázat ani její smrtelnost. V obou případech je k tomu třeba epistemických evidencí, jimiž nedisponuje ani zastánce její nesmrtnosti, ani zastánce její smrtelnosti (A 394–395).

Odsud lze odpovědět na dotaz po zmizení první otázky. Ve vztahu k ní totiž platí stejné epistemické omezení jako ve vztahu ke zbývajícím dvěma: nikdo nedisponuje takovými epistemickými evidencemi, které by mu umožnily epistemicky platným způsobem odpovědět na otázku po příčinách vnějších jevů v případě existujícího společenství těla a mysli. Paralogismy čistého rozumu nakonec vyrůstají z potřeby konečného lidského rozumu překonat svou konečnost, tj. omezení možnosti poznání na rozmanitost vnějšího smyslového názoru. A tato potřeba je tak velká, že čistý rozum podlehe svým vlastním iluzím. Kantovu kritiku racionalistické metafyziky lze tedy označit také jako „traktát o ztracených iluzích“. Kant tím však podnítl další rozvoj metafyziky, protože naději čistého rozumu přesunul do oblastí praktického jednání. Avšak i zde vystupuje nesmrtnost duše jen jako postulát čistého praktického rozumu.

má duše ve spojení s tělem, a duchovním názorem, jímž disponuje po oddělení od těla. Také zde dospívá k závěru, že onen svět není jiným místem, nýbrž jen jiným názorem. Je z hlediska substancí týž a je jen nazírán duchovním názorem.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag werde ich die Thematik erörtern, wie Kant im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Projektes das metaphysische Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele auf ein epistemisches Problem reduziert hat. Dabei soll auch gezeigt werden, welche konkreten Auswirkungen diese Reduktion auf die Probleme aufweist, die in den metaphysischen Konzeptionen des Verhältnisses von Leib und Geist behandelt wurden. Es soll auch weiterhin gezeigt werden, welche Vorstellung von Materie Kant im Rahmen seiner Reduktion entwickelt.

SUMMARY

The paper advocates the view that within Kant's project of transcendental philosophy, the metaphysical problem of the relation between body and soul is reduced to an epistemic problem. The paper also aims to demonstrate the particular implications of this reduction with regard to the issues addressed in metaphysical conceptions of the relation between body and mind. Further, it is shown what conception of matter Kant develops within his reduction.

KANT A PROBLEMATICKÝ POJEM VĚCI O SOBĚ

Jiří Chotaš

Pavlu Koubovi k 70. narozeninám

Kantova kritická filosofie je i tři sta let od doby svého vzniku předmětem mnoha různých výkladů.¹ Zvláště významné jsou ty interpretace, jež nesledují pouze badatelský záměr, ale snaží se poukázat na závažnost Kantových otázek pro současné filosofické diskuse.² Kant je v tomto ohledu plodným myslitelem jak pro filosofii kontinentální, tak pro anglosaskou. Nemusí nás přitom znepokojovat, že Kantova filosofie byla mnohokrát zpochybněna. Je třeba se spíše ptát, zda se toto zpochybnění opírá o adekvátní porozumění. V mnoha případech se ukazuje, že tomu tak není. Úkolem dneška je Kanta analyzovat a interpretovat, protože je pro moderní filosofii zásadní.

Jedním z ožehavých témat je Kantova nauka o věcech o sobě (*Dinge an sich*). K takto významnému tématu (známému i širší veřejnosti) chybí česká debata.³

¹ Tato studie vznikla v rámci výzkumné činnosti Oddělení pro studium novověké racionality Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze. – Přehled hlavních směrů novějšího bádání o Kantově *Kritice čistého rozumu* lze nalézt např. v: G. Zöllner, *Main Developments in Recent Scholarship on the Critique of Pure Reason*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 1993, str. 445–466.

² Srv. např. M. Friedman, *Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge 2015.

³ Za standardní výklad lze považovat učebnici W. Röd, *Německá klasická filosofie*, I, přel. J. Karásek, Praha 2015, str. 74–77 („věci o sobě a věci pro nás“). Z českých autorů uvedme: J. Karásek, *Věci o sobě a jevy. Zrod německého idealismu v dopisech Kantových žáků*, in: M. Znoj (vyd.), *Hegelovskou stopou. K poctě profesora Milana Sobotky*, Praha 2003, str. 17–38; M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu. K jednomu motivu u Kanta*, in: *Reflexe*, 35, 2008, str. 25–44; J. Chotaš, *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe*, 53, 2017, str. 57–80 aj. Jako doklad toho, že i v zahraničí je téma Kantovy nauky o věcech o sobě stále živé, lze uvést např. M. Karampatsou, *Der Streit um das Ding an sich. Systematische Analysen zur Rezeption des kantischen Idealismus 1781–1794*, Berlin 2023.

Kantova nauka o věcech o sobě patří k nejspornějším otázkám kantovského bádání. Fridrich Heinrich Jacobi (1743–1815) kdysi problém této nauky trefně pojmenoval, když napsal, že Kantova filosofie spočívá na předpokladu, že předměty způsobují ve smyslech dojmy (Eindrücke) a tímto způsobem dávají vzniknout představám.⁴ Jacobi považuje takový předpoklad za nepřijatelný, protože podle Kanta je empirický předmět vždy pouze jevem, nenalézá se mimo nás a není ničím jiným než představou. Dalším možným kandidátem na toto působení by mohl být transcendentální předmět: o něm však nic nevíme, nenalézá se ve zkušenosti a jeho pojem je zcela problematický.⁵ Přesto však Kant takový předmět předpokládá jako inteligibilní příčinu jevu vůbec. Jacobi svou kritiku shrnuje do závěru: i kdyby bylo připuštěno, že poznávajícímu subjektu a jeho mohutnostem odpovídá jakýsi transcendentální předmět, přesto zůstává skryto v nehlubší temnotě, jaký je vztah této příčiny k jejímu účinku.⁶

Obdobně i Arthur Schopenhauer (1788–1860) soudil, že zavedení věci o sobě „bylo uznáno za neudržitelný bod Kantova systému“.⁷ Je totiž přesvědčen o následujícím:

„[Kant] zakládá předpoklad věci o sobě, jakkoli to skrývá pod rozličnými obraty, na úsudku podle zákona kauzality, že totiž empirický názor, správněji *počitek* v našich smyslových orgánech, z nichž vychází, musí mít nějakou vnější příčinu. Avšak podle jeho vlastního a správného objevu je nám zákon kauzality znám a priori, tedy je funkcí našeho intelektu, a [je] tudíž *subjektivního* původu; dále smyslový počitek sám, na nějž zde aplikujeme zákon kauzality, je nepopíratelně *subjektivní*; a konečně dokonce prostor, do něhož prostřednictvím této aplikace přesazujeme příčinu počítku jako objekt, je daný jen a priori, a tedy je *subjektivní* formou našeho intelektu. Tím celý empirický názor zůstává naprosto na *subjektivním* základu a půdě, jako pouhý proces v nás a nedá se z něj dedukovat něco od

⁴ F. H. Jacobi, *Über den transcendentalen Idealismus*. Příloha ke spisu *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1815), in: *týž, Werke*, II, vyd. F. Roth – F. Küppen, Darmstadt 1815, str. 303.

⁵ *Tamt.*, str. 301 n.

⁶ *Tamt.*, str. 305.

⁷ A. Schopenhauer, *Kritika Kantovy filosofie*. Příloha ke knize: *týž, Svět jako vůle a představa*, I, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, str. 343.

něj zcela odlišného, na něm nezávislého, jako *věc o sobě* či jako jeho nutný předpoklad.“⁸

Schopenhauer si správně všímá toho, že Kantova nauka o věcech o sobě je spjata s jeho pojetím prostoru (a času). Pokud chceme Kantově nauce přiměřeně porozumět, je třeba s jejím výkladem začít právě zde. „Transcendentální estetika“, jež pojednává o prostoru a času jako apriorních formách smyslovosti, je právě tou kapitolou, ve které Kant rozlišení mezi věcmi o sobě a jevy systematicky zavádí a vysvětluje předpoklady, na nichž takové rozlišení spočívá.⁹ Pokusme se v krátkosti hlavní myšlenky této kapitoly shrnout.

1. Prostor a čas, jevy a věci o sobě

Úkolem „Transcendentální estetiky“ je ukázat, že k rozřešení úlohy transcendentální filosofie – Jak jsou možné syntetické soudy *a priori*? – je třeba přijmout čisté názory *a priori*, totiž prostor a čas. Zároveň tato kapitola přináší omezení lidského poznání, totiž že takové syntetické soudy *a priori* se vztahují jen na předměty smyslů a platí jen pro objekty možné zkušenosti.

Kant v úvodu kapitoly definuje základní pojmy, jimiž se snaží vykázat smyslovost jako samostatný zdroj poznání. „Schopnost (receptivita) získávat představy způsobem, jakým jsme afikováni předměty, se nazývá *smyslovostí*.“¹⁰ A dále:

„Účinkem předmětu na představivost, pokud jsme jím afikováni, je *počitek*. Ten názor, který se prostřednictvím počítku vztahuje k předmětu, se nazývá *empirický*. Neurčený předmět empirického názoru se nazývá *jev*.“¹¹

⁸ Tamt., str. 343 n.

⁹ Někteří interpreti mají sklon význam Kantovy nauky o prostoru a času pro rozlišení mezi věcmi o sobě a jevy přehlížet, např. K. R. Westphal, *Noumenal Causality Reconsidered. Affection, Agency, and Meaning in Kant*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 27, 1997, str. 209–245; M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu*, str. 26, pozn. 2.

¹⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2020², str. 57 (A 19 / B 33). V závorce uvádíme též stránkování prvního (= A), příp. druhého (= B) vydání.

¹¹ Tamt., str. 57 n. (A 19 n./B 34).

Klíčovým pojmem těchto definic je odkázanost lidského nazírání na určité danosti – počítky. Ty vznikají kauzálním působením předmětů na lidskou (a každou konečnou) mysl, které Kant nazývá afekcí.¹² Tento děj je aposteriorní neboli nastává tehdy, když (empirické) předměty působí na naši smyslovost. „Jev“ je neurčený předmět empirického názoru proto, že je třeba ho určit s ohledem na jeho vztahy k dalším jevům.

V dalším odstavci Kant vysvětluje, jak chápe sám pojem jevu (*Erscheinung*): rozeznává jeho matérii, kterou tvoří počitek (*Empfindung*), a jeho formu, jež počítky uspořádává do určitých vztahů. Kant je přesvědčen, že materie jevu je nám dána jen *a posteriori*, zatímco jeho formy, jimiž jsou prostor a čas, jsou v mysli *a priori*.¹³ Především těmto formám věnuje v dalším výkladu hlavní pozornost.

Klaus Reich (1906–1996) poukázal kdysi na to, že prostor a čas jsou v „Metafyzickém výkladu“ těchto pojmů jediné elementární pojmy *a priori*, jež se nalézají v našem intelektu mimo kategorií.¹⁴ Prostor a čas jsou v tomto výkladu pojednány jako předměty neboli jako „formální názory“¹⁵ obsahující rozmanitost a její syntetickou jednotu *a priori*. Tyto pojmy jsou představeny v ohledech, jež charakterizují jejich předmět vůbec jako předmět, tj. prostřednictvím kategorií. Pokud jde o prostor, pak je v „Metafyzickém výkladu pojmu prostoru“ za prvé představen ve vztahu k poznávací mohutnosti, tj. podle kategorie modalit: materie tvoří počítky a formu řád v určitých prostorových vztazích („mimo sebe navzájem a vedle sebe“ [außer und nebeneinander]).¹⁶ Představa prostoru je tak vykázána jako apriorní podmínka možnosti *vnější zkušenosti*. Za druhé je prostor pojednán podle kategorie relace: ve vztahu k vnějším

¹² K tomuto bodu se vrátíme níže. Viz kapitulu 3 této studie.

¹³ Allison považuje úvodní dva odstavce „Transcendentální estetiky“ za „extrémně kryptický popis“, jenž je příliš obecný. I když se v tomto popisu odkazuje k počítkům a k tomu, že mysl je afikována předměty, není na něm nic psychologického. H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, in: *Dialectica*, 32, 1978, str. 41–76, zde str. 61.

¹⁴ K. Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1932, str. 61. Pasáž se nachází pouze v prvním vydání. Reichův spis byl v kantovském bádání doceněn teprve nedávno a byl přeložen do angličtiny, viz K. Reich, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, přel. J. Kneller a M. Losonsky, Stanford 1992. V české akademické komunitě (pokud jsem něco nepřehlédl) jsou Reichovy spisy ke Kantově teoretické filosofii a k etice zatím neznámy.

¹⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 132 (B 160 pozn.).

¹⁶ Tamt., str. 60 (B 38). Toto rozlišení je důležité pro vztah mezi jevy a věcmi o sobě. Více o tom viz v následujícím výkladu.

jevům je pojat jako podmínka možnosti těchto předmětů. Tvoří totiž jejich substrát. První dva argumenty představují prostor jakožto apriorní představu. Třetí a čtvrtý argument pojednávají o prostoru z hlediska jeho odlišnosti od pojmu. Za třetí je prostor představen co do své kvality: prostor je homogenní představou, „je bytostně jednotný“.¹⁷ To znamená, že „jeho části jsou možné jen v celku“. Takový celek nazývá Kant *totum* (na rozdíl od pojmu, který je *compositum*).¹⁸ A nakonec, za čtvrté, je prostor pojednán z hlediska kvantity, z hlediska své dané nekonečnosti: tak si „prostor ... představujeme jako nekonečnou *danou* velikost“.¹⁹ Pojem je společným znakem různých možných představ a obsahuje je tak „pod sebou“. Naproti tomu názor obsahuje „nekonečné množství představ v sobě“, tj. části prostoru vznikají jeho omezením.²⁰

V následujícím, tzv. „transcendentálním výkladu“ pojmu prostoru formuluje Kant transcendentální argument²¹ o pojmu prostoru. Tento argument vychází z faktu, že geometrie jako věda existuje, a ptá se po podmínce její možnosti. „Geometrie je věda, která určuje vlastnosti prostoru synteticky, a přesto *a priori*.“²² Kant se rétoricky ptá: „Jaká ... musí být představa prostoru, aby bylo možné jej takto poznávat?“²³ Představa prostoru musí splňovat dvě podmínky: (a) musí být původně názorem, protože „z pouhého pojmu se nedají odvodit žádné věty, které jej překračují, a to se přece v geometrii děje“.²⁴ Dále pak představa prostoru (b) „se v nás musí nacházet *a priori*, před každým vnímáním ně-

¹⁷ Tamt., str. 61 (A 24 n. / B 39).

¹⁸ Tamt., str. 312 (A 438 / B 466).

¹⁹ Tamt., str. 61 n. (A 25 n. / B 39 n.). Strukturální momenty čistého názoru prostoru interpretuje s porozuměním například M. Baum, *Dinge an sich und Raum bei Kant*, in: G. Funke (vyd.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, str. 63–72.

²⁰ Tataž úvaha platí i pro pasáž nazvanou „Metafyzický výklad pojmu času“, pouze s tím rozdílem, že třetí argument předjímá transcendentální výklad pojmu času (jak na to ostatně Kant sám upozorňuje). Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 68 n. (B 48).

²¹ K pojmu transcendentálního důkazu u Kanta srv. např. J. Karásek – J. Chotaš (vyd.), *Dedukce, kategorie, sebevědomí. O hlavním důkazu Kritiky čistého rozumu*, Praha 2002.

²² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 62 (B 40).

²³ Tamt.

²⁴ Syntetickou větou *a priori* je například podle Kanta věta „Přímka je nejkratší spojnicí mezi dvěma body“. K výkladu této věty srv. K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*, Heidelberg 1985, str. 53, pozn. 9.

jakého předmětu, a musí to být tedy čistý, a nikoli empirický názor“.²⁵ Kant by se zde mohl odkázat na první a druhý argument o prostoru, ve kterém ukázal, že vnější zkušenost (jež obsahuje předměty na různých místech) je sama možná teprve díky představě prostoru.²⁶ Pokud představu prostoru s uvedenými vlastnostmi přijmeme, pak můžeme vysvětlit, jak je možné, že geometrické věty jsou apodiktické, tj. jsou spjaty s vědomím jejich nutnosti, a nemohou být empirickými neboli zkušenostními soudy.

Z obou druhů výkladu vyplývají podle Kanta dva závěry, které se týkají vlastností prostoru. První závěr obsahuje zjištění, čím prostor není:

„Prostor ... nepředstavuje žádnou vlastnost nějakých věcí o sobě, ani je nepředstavuje v jejich vzájemném vztahu, tj. není jejich určením, které by náleželo předmětům samým a které by zůstávalo, i kdybychom odhlédli od všech subjektivních podmínek názoru.“²⁷

Tento závěr vyplývá ze všech čtyř argumentů metafyzického výkladu pojmu prostoru: prostor je apriorní představou a představou odlišnou od pojmů.²⁸ Závěr je skrytou polemikou s Newtonem, jemuž Kant připisuje teorii absolutního prostoru jako nádoby, ve které jsou obsaženy všechny předměty. Naopak matematictí přírodovědci – míněn je Gottfried Wilhelm Leibniz a Christian Wolff – „musí přijmout dvě věčné a nekonečné pro sebe trvající ne-věci (prostor a čas), které existují (aniž by bylo něco skutečného) jen proto, aby do sebe pojaly vše skutečné“.²⁹ Tito myslitelé považují prostor a čas „za vztahy jevů (po sobě nebo vedle sebe) vyabstrahované ze zkušenosti, i když v této abstrakci představované konfúzně“.³⁰

Druhý závěr přináší požadované vysvětlení, čím prostor je:

²⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 62 (B 41).

²⁶ Tamt., str. 60 (A 23 / B 38).

²⁷ Tamt., str. 63 (A 26 / B 42).

²⁸ Prostor sám není věcí o sobě. Důkaz této nemožnosti obsahují třetí a čtvrtý argument. K výkladu tohoto důkazu viz M. Baum, *Dinge an sich und Raum*, str. 70–72.

²⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 73 (A 39 / B 56).

³⁰ Tamt.

„Prostor není nic jiného než pouhá forma všech jevů vnějších smyslů, tj. subjektivní podmínka smyslovosti, a jen za této podmínky se pro nás vnější názor stává možným.“³¹

Tento závěr vyplývá ze vztahu prostoru k naší poznávací mohutnosti, tj. z prvního argumentu metafyzického výkladu tohoto pojmu. Kant oba závěry omezuje jen na člověka: „o prostoru, o rozprostraněných jsoucnech atd. ... můžeme mluvit jen z hlediska člověka“ . „O názorech jiných myslících bytostí ... nemůžeme vůbec soudit, zda jsou vázány na tytéž podmínky, které omezují náš názor a které jsou pro nás platné.“³²

Svou pozici shrnuje Kant do formulí, jimiž se proslavila:

„Naše výklady tedy učí *realitu* (tj. objektivní platnost) prostoru vzhledem ke všemu tomu, co se nám zvnějšku může naskytnout jako předmět, ale zároveň *idealitu* prostoru vzhledem k věcem, jsou-li rozumem uvažovány samy o sobě, tj. bez ohledu na uzpůsobenost naší smyslovosti.“³³

Kant upřesňuje:

„... zastáváme tedy *empirickou realitu* prostoru (s ohledem na veškerou možnou zkušenost), i když zároveň také jeho *transcendentální idealitu*, tj. že prostor není ničím, odhlédneme-li od podmínky možnosti veškeré zkušenosti, a přijmeme-li ho jako něco, co mají za základ věci samy o sobě.“³⁴

Interpreti mají před očima většinou druhou formuli, ale výstižnější pro Kantovu pozici je podle našeho názoru formule první. Prostor je sice *subjektivní představou*, ale tato představa je prostřednictvím počitků vztažená k vnějším předmětům a lze ji nazývat *apriorně objektivní*. Kant shrnuje své výklady v kapitole o prostoru do „kritické připomínky“:

„... vůbec nic, co je nazíráno v prostoru, není věcí o sobě, a ... ani prostor není formou věcí, která by jim snad příslušela samým o sobě, nýbrž ... předměty o sobě nám vůbec nejsou známy, a ... to, co na-

³¹ Tamt., str. 63 (A 26 / B 42).

³² Tamt., str. 64 (A 27 / B 43).

³³ Tamt., str. 65 (A 27 n. / B 43 n.)

³⁴ Tamt.

zýváme vnějšími předměty, není nic jiného než pouhé představy naší smyslovosti, jejichž formou je prostor, jejichž pravý korelát však, tj. věc sama o sobě, není jejich prostřednictvím vůbec poznáván, ani nemůže být poznán, na nějž se ale také ve zkušenosti nikdy neptáme.“³⁵

Pro námi zkoumaný problém vztahu jevů a věcí o sobě v uvedené kapitole platí, že rozdíl mezi nimi je chápán jako rozdíl dvou ohledů, z nichž lze nějaký (empirický) předmět traktovat (double-aspect view): buď pojednáváme předmět, jak se jeví našim smyslům neboli jako jev, anebo v abstrakci od tohoto procesu, a pak je věcí o sobě. O realitě věcí o sobě se Kant v uvedené kapitole nevyjadřuje. Musíme se tedy poohlédnout v dalších kapitolách Kantovy první *Kritiky*, zda tomu v nich není jinak.

2. Phaenomena a noumena

Kant se k problematice vztahu jevů a věcí o sobě vrací v kapitole nazvané „O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena“.³⁶ Kapitola uzavírá první část *Kritiky*, ve které Kant vyložil svou teorii poznání. Určitou komplikací je skutečnost, že existuje ve dvou verzích: pro druhé vydání *Kritiky* (1787) napsal Kant jednu její část nově a mezi interprety existují neshody, zda svou koncepci pozměnil, či nikoli.³⁷

Zaměřím se nejprve na znění kapitoly z roku 1781. Kant v jejím úvodu poeticky srovnává svou teorii poznání s ostrovem, který příroda uzavřela do neměnných hranic, a než se odváží na širý oceán – sídlo zdání, klade dvě otázky: za první, zda bychom se s tím, co ostrov obsahuje, případně nemohli spokojit, a za druhé, z jakého titulu samu tuto zemi vlastníme a můžeme se cítit zajištěni proti všem nepřátelským nárokům.³⁸ Je přesvědčen, že tyto dvě otázky v průběhu první části spisu

³⁵ Tamt., str. 66 (A 30 / B 45).

³⁶ Tamt., str. 209–226 (A 235–260 / B 294–315).

³⁷ Tezi o obsahové identitě obou verzí kapitoly zastává např. H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, str. 59. Heiner Klemme je naopak přesvědčen, že Kantovy terminologické změny v kapitole znamenají i proměnu jeho nauky. Srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg 1996, str. 245.

³⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 210 (A 236 / B 295). Ne každý jev je fenoménem. Stává se jím tehdy, když je určen podle jednoty kategorií. Srv. M. Baum,

už zodpověděl, avšak považuje za užitečné, aby podal „sumární přehled“ jejich řešení. Kantovy výklady v uvedené kapitole nemají pasáže první části spisu nahradit, ale spíše je doplnit tím, že poukazují na hranice lidského poznání.³⁹

Kant ve verzi kapitoly z roku 1781 definuje předměty dvojího typu:

„Jevy, jsou-li jako předměty myšleny podle jednoty kategorií, se nazývají *phaenomena*. Přijímám-li však věci, které jsou pouze předměty rozvažování, a přesto mohou být jako takové dány názoru, i když ne smyslovému (tedy *coram intuitu intellectuali*), nazývaly by se takové věci *noumena (intelligibilia)*.“⁴⁰

Autor navazuje tímto rozlišením na filosofy „od nejstarších dob“, kteří předpokládali vedle smyslových jsovcen (*phaenomena*) ještě zvláštní inteligibilní jsovcna (*noumena*), jež měla tvořit jakýsi samostatný inteligibilní svět. Kant těmto filosofům vytýká, že pokládali jev (*Erscheinung*) a zdání (*Schein*) za totéž a že přiznávali skutečnost jedině jsovcnům inteligibilním.⁴¹ Tito filosofové chápali tedy rozdíl mezi *phaenomeny* a *noumeny* jako rozdíl mezi *dvěma ontologicky odlišnými oblastmi*: mezi světem smyslových jsovcen (*mundus sensibilis*) a světem inteligibilním (*mundus intelligibilis*).⁴² Kant předjímá námitku, že někdo by mohl jeho pojem jevů (*Erscheinungen*) chápat tak, že nabízí už sám od sebe objek-

The B-Deduction and the Refutation of Idealism, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 25, 1986, str. 89–107, zde str. 90.

³⁹ „V rozvažovacích pojmech je mnohem více významu a obsahu, než aby jejich pouhé zkušennostní užívání vyčerpalo celou jejich funkci, a tak si rozvažovací schopnost představuje vedlejší budovu, kterou vyplňuje samými myšlenkovými jsovcny, aniž si vůbec všimne, že svými jinak správnými pojmy troufale překročila hranice jejich užívání.“ I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* [= *Prolegomena*], přel. J. Kohout a J. Navrátil, Praha 1992, str. 81 n. (§ 33).

⁴⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 218 (A 248 n.).

⁴¹ I. Kant, *Prolegomena*, str. 80 (§ 32). Mínění jsou například René Descartes a George Berkeley. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 81 (B 71) a 197 n. (B 274). Srv. M. Sobotka, *Kantova Kritika čistého rozumu*, in: týž – M. Znoj – J. Moural, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Praha 1993, str. 122.

⁴² Kant se tímto tématem zabýval i ve své disertaci. Už zde zastává svou nauku o prostoru a času jako čistých formách smyslovosti, avšak ještě nenašel „zdroje intelektuálního poznání“. Srv. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in: AA II, str. 385–420; I. Kant, *Dopisy o zrození Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Chotaš, in: *Filosofický časopis*, 50, 2002, str. 147–156.

tivní realitu noumen a ospravedlňuje dělení předmětů na phaenomena a noumena.⁴³ Na tuto námitku pak odpovídá:

„[V]šechny naše představy jsou vskutku prostřednictvím rozvažování vztahovány k nějakému objektu, a protože jevy nejsou ničím víc než představami, vztahuje je rozvažování k něčemu jako předmětu smyslového názoru; toto něco je však jen potud transcendentálním objektem.“⁴⁴

Kant upřesňuje, co tento pojem pro něj znamená:

„Ten však znamená něco, co se rovná X, o němž vůbec nic nevíme, a (vzhledem k nynějšímu uspořádání našeho rozvažování) ani vůbec nic vědět nemůžeme, nýbrž co může sloužit jen jako korelát jednoty apercepce k jednotě rozmanitosti ve smyslovém názoru, jejímž prostřednictvím rozvažování tuto rozmanitost slučuje do pojmu předmětu.“⁴⁵

V dřívější části kapitoly formuloval Kant větu, že „rozvažování může všechny své zásady *a priori*, ba i všechny své pojmy, používat jen empiricky, ale nikdy transcendentálně“.⁴⁶ Kant vysvětluje:

„Transcendentální používání pojmu v nějaké zásadě je takové, že pojem je vztahován k věcem *vůbec a k věcem samým o sobě*,⁴⁷ zatímco empirické je takové, že pojem je vztahován pouze k *jevům*, tj. k předmětům možné *zkušenosti*.“⁴⁸

Například pro kategorii substance tato úvaha znamená, že „pomínu-li trvalost (která je existencí ve veškerém čase), nezbude mi z pojmu substance nic víc než logická představa subjektu, kterou se domnívám rea-

⁴³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 219 (A 249).

⁴⁴ Tamt. (A 250).

⁴⁵ Tamt.

⁴⁶ Tamt., str. 212 (A 238 / B 297 n.).

⁴⁷ Kant slova „k věcem *vůbec a k věcem samým o sobě*“ v příručním exempláři první *Kritiky* pozměnil: „k předmětům, které nám nejsou dány v žádném názoru, tudíž které nejsou smyslovými předměty“. Tamt., str. 212 (E CXVII).

⁴⁸ Tamt. str. 212 (A 238 / B 298).

lizovat tak, že si představím něco (ein Etwas), co může existovat pouze jako subjekt (aniž by to byl predikát něčeho).⁴⁹ To má určitý důsledek:

„... nejenže nevím o žádných podmínkách, za nichž by tato logická přednost mohla být vlastní nějaké věci, ale nedá se s ní ani dále nic udělat, ani z ní vyvodit sebemenší důsledek, poněvadž se jejím prostřednictvím neurčuje vůbec žádný objekt, na který by se dal tento pojem použít, a nevíme tedy, zda tento pojem vůbec něco znamená.“⁵⁰

Obdobně i pro kategorii kauzality platí, že „z pojmu příčiny bych (ponechám-li stranou čas, v němž něco následuje po něčem jiném podle pravidla), v čisté kategorii nenašel nic jiného, než že je to něco, z čeho lze usuzovat na existenci něčeho jiného“.⁵¹ Používám-li pojem transcendentálně, pak vyjadřuje pouze svůj logický obsah,⁵² zatímco při jeho používání empirickém má pojem obsah reálný (tj. vyjadřuje objektivní realitu).

Pokud tuto Kantovu úvahu aplikujeme na pojem objektu, je třeba rozlišit jeho empirické užití a užití transcendentální.⁵³ Pojem předmětu – objektu zavedl Kant v kapitole „Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů“. Ve verzi této kapitoly z roku 1781 jeho definice zní: „Předmět musí být myšlen jen jako něco vůbec = X.“ A dále:

„[P]ředmět je považován za něco, co nedovoluje, aby naše poznatky byly určeny nahodile nebo libovolně, nýbrž co vyžaduje, aby byly jis-

⁴⁹ Tamt., str. 214 (A 242 / B 300).

⁵⁰ Tamt. (A 243 / B 301).

⁵¹ Tamt.

⁵² K pojmu logického obsahu kategorií srv. K. Cramer, *Rozdíl mezi oběma kroky transcendentální dedukce a indiferentnost logického obsahu kategorií vůči smyslovosti*, in: J. Karásek – J. Chotaš (vyd.), *Dedukce, kategorie, sebevědomí*, str. 96.

⁵³ Odchylují se v tomto ohledu od interpretace transcendentálního objektu, kterou předložil Martin Pokorný. Podle jeho pojetí Kant váhal, jaké mohutnosti *aliquid* [= transcendentální předmět] přiřknout: „zda úběžné *aliquid* přiřknout rozvažovací schopnosti bezprostředně, anebo zprostředkovaně, tj. zda je pojmut jako výkon kategorií..., anebo jako výkon nižší poznávací schopnosti, nicméně s kategoriemi konstitutivně spjatý... Zde nepochybně narážíme na pravý a nesnadno řešitelný filosofický problém.“ Srv. M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu*, str. 32, pozn. 9. Mnou předložená interpretace transcendentálního objektu se též liší od jeho interpretace u Henryho Allisona, srv. H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, str. 56.

tým způsobem *a priori* určeny. Mají-li se totiž vztahovat k předmětu, musí se také ve vztahu k němu mezi sebou navzájem nutně shodovat, tj. musí mít tu jednotu, kterou vzniká pojem předmětu.“⁵⁴

Ve verzi kapitoly z roku 1787 čteme: „Objekt je ... tím, v pojmu čeho je sjednocena rozmanitost daného názoru.“⁵⁵ V tomto kontextu používá Kant pojem objektu v jeho empirickém významu. Naproti tomu transcendentální objekt je objekt v jeho transcendentálním užití: znamená „něco, co se rovná X“ jako korelát subjektu.⁵⁶

Kant reinterpretuje pojem noumena a dává mu negativní význam. Pojem noumena „neznačená určité poznání nějaké věci, nýbrž jen myšlení něčeho vůbec, při němž abstrahuji od veškeré formy smyslového názoru“.⁵⁷ Kant podotýká, že k tomu, aby slovo „noumenon“ znamenalo nějaký opravdový předmět, odlišný od fenoménů, nestačí, abych „svou myšlenku *oprostil* od všech podmínek smyslového názoru, nýbrž musím mít navíc důvod *předpokládat* nějaký jiný druh názoru, než je tento smyslový názor, za něhož by mohl být takový předmět dán; neboť jinak je moje myšlenka prázdná, i když bezrozporná“.⁵⁸ Kant svou úvahu uzavírá následujícími konstatováními:

„[D]ělení předmětů na *phaenomena* a *noumena* a dělení světa na smyslový svět a svět rozvažování nelze proto v *pozitivním smyslu* vůbec připustit, i když ovšem pojmy dělit na smyslové a intelektuální lze, neboť intelektuálním pojmům nelze připisovat žádný předmět, a nelze je tedy vydávat za objektivně platné.“⁵⁹

⁵⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 565 (A 104). U Kanta je poznání předmětu spjata s nutností. Má-li soud „S je P“ být pravdivý, pak je třeba respektovat, jak jsou poznatky spojeny v předmětu. Domnívám se, že tento aspekt není v Pokorného analýze Kantova pojetí predikace vyjasněn. Viz M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu*, str. 40.

⁵⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 119 (B 137).

⁵⁶ Obávám se, že souvislost mezi transcendentálním subjektem a transcendentálním objektem nebude čtenáři zřejmá. Její vysvětlení lze nalézt např. v J. Chotaš, *Subjekt a objekt myšlení u Kanta*, in: M. Znoj (vyd.), *Hegelovskou stopou*, str. 39–47.

⁵⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 220 (A 252).

⁵⁸ Tamt.

⁵⁹ Tamt., str. 224 (A 255 / B 311).

V důsledku toho „pojem noumena, chápaný pouze problematicky, zůstává nejen přípustný, nýbrž i nevyhnutelný jako pojem vytyčující meze smyslovosti“.⁶⁰

Verze kapitoly „O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena“ z roku 1787 je čtenářsky přístupnější a projevuje se v ní skutečnost, že Kant si mezitím ujasnil i svou praktickou filosofii. Zavádí zde *nové terminologické rozlišení*:

„[R]ozumíme-li pod noumenem nějakou věc, *nakolik není objektem našeho smyslového názoru*, když od svého způsobu nazírání této věci abstrahujeme, pak je to noumenon v *negativním* smyslu. Rozumíme-li ale pod ním *objekt nějakého nesmyslového názoru*, pak předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a jeho možnost ani nejsme s to nahlédnout, a to by bylo noumenon v *pozitivním* smyslu.“⁶¹

Kant upřesňuje, že jeho nauka o smyslovosti je naukou o noumenech v negativním smyslu: „Je naukou o věcech, které si rozvažování musí myslet bez tohoto vztahu k našemu způsobu nazírání, tudíž nejen jako jevy, nýbrž jako věci samy o sobě.“⁶² Zároveň však platí, že „uvažuje-li je [věci jako věci o sobě] v jejich odloučenosti, nemůže u nich vůbec použít svých kategorií, protože ty mají význam jen ve vztahu k jednotě názoru v prostoru a čase“.⁶³ Pokud jde o noumena v pozitivním smyslu, pak platí, že „kdybychom ... chtěli kategorie aplikovat na předměty, které nejsou považovány za jevy, museli bychom vyjít z jiného názoru než smyslového“, což Kant nepovažuje za možné. „Poněvadž takový, totiž intelektuální názor je naprosto mimo naši poznávací mohutnost, nemůže ani používání kategorií v žádném případě překračovat hranice předmětů zkušenosti.“⁶⁴ Pojem noumena v pozitivním smyslu se uplat-

⁶⁰ Tamt. „... problematickým nazývám pojem, který neobsahuje žádný spor a který také jako omezení daných pojmů souvisí s jinými poznatky, je to však pojem, jehož objektivní realitu nelze žádným způsobem poznat,“ tamt., str. 223 (A 254 / B 316).

⁶¹ Tamt., str. 222 (B 307).

⁶² Tamt.

⁶³ Tamt. (B 307 n.).

⁶⁴ Tamt. (B 308).

ňuje v Kantově praktické filosofii. Kant tak chápe lidskou vůli, která je svobodná.⁶⁵

Kantova nauka o rozdílu mezi jevy a věcmi o sobě získává v kapitole „O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena“ nové obrysy. Předně je jasné, že pojmy jako „jev“ a „fenomén“ nelze ztotožňovat. Právě tak se významově liší i pojmy „věc o sobě“, „noumenon“ a „transcendentální objekt“. Tyto pojmy mohou sice v určitých kontextech splývat, ale původně mají odlišný obsah. Určitou komplikaci pro naše výklady představuje zjištění, že phaenomena a noumena reinterpretuje Kant sice jako rozdíl mezi pojmy a jejich předměty, avšak zároveň připouští pojem noumena v pozitivním smyslu s ohledem na svou praktickou filosofii.⁶⁶ Kant tak zastává jak dvojí metodologický ohled, z něhož můžeme o předmětech pojednávat (double-aspect view), tak i hledisko dvou ontologicky odlišných druhů jsoucen (two species view). Pojem „transcendentálního předmětu“ Kant ve verzi kapitoly z roku 1787 reinterpretuje jako noumenon v negativním smyslu a více ho nepoužívá.⁶⁷ Domnívám se tedy, že při výkladu pojmů „věc o sobě“, „noumenon“ a „transcendentální objekt“ je třeba vždy pečlivě zvažovat kontext, ve kterém jsou použity.

3. Kantova nauka o afekci

Kant byl přesvědčen, že předměty kauzálně působí na lidskou mysl a vyvolávají v ní počitky. Tento děj nazýval afekcí. Nechápal ho fyziologicky nebo psychologicky, ale epistemologicky, tj. zajímalo ho, jak přispívá k teorii poznání. Rozlišoval trojí afekci. (1) V nejčastějším významu mluví Kant o *afekci vnějšími předměty*, jako např. v pasáži, kterou jsme citovali už výše: „Účinkem předmětu na představivost, pokud jsme jím

⁶⁵ „Kauzalita ... libovůle [Willkür] [člověka] jako fenoménu je podřízena bez výjimky zákonům přírody. Člověk je však prostřednictvím svého rozumu (či přesněji řečeno vůle [Wille]) sám pro sebe i inteligibilním předmětem neboli noumenem. V tomto ohledu člověk poznává sám sebe jako mravní bytost, která se podřizuje zákonu svobody neboli mravnímu zákonu.“ Srv. J. Chotaš, *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe*, 53, 2017, str. 57–80, zde str. 76 n. Lidská vůle je Kantův jediný příklad noumena v pozitivním smyslu.

⁶⁶ Tento závěr platí pouze pro verzi první *Kritiky* z roku 1787.

⁶⁷ Tento závěr se, jak se domnívám, shoduje s interpretací „transcendentálního objektu“ a „noumena v negativním smyslu“, jak ji lze nalézt in: H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, str. 59.

afikováni, je *počitek*.⁶⁸ Afekce je v tomto případě empirická a znamená, že empirický předmět v nás podle zákona kauzality⁶⁹ vyvolává počitek.

(2) Dále Kant mluví o *sebeafekci*:

„To ..., co může jakožto představa předcházet před každou činností něco myslet, je názor, a jestliže ten neobsahuje nic víc než vztahy, je to forma názoru, která – jelikož nepředstavuje nic kromě případu, kdy je něco kladeno v mysli – nemůže být nic jiného než způsob, jak je mysl afikována vlastní činností, totiž tímto kladením své představy, a tedy sama sebou, tj. vnitřní smysl co do jeho formy.“⁷⁰

Hlavní myšlenka této pasáže je ta, že rozvažování klade časové vztahy do smyslovosti. Jakým způsobem tento děj probíhá, by bylo námětem na samostatnou studii.⁷¹

A nakonec (3) Kant v některých pasážích rozeznává údajně i *afekci transcendentální*. Přiznává totiž kauzální působení i věcem o sobě a transcendentálnímu předmětu, jako například v následující pasáži:

„[R]ozvažování ... omezuje smyslovost, aniž by proto rozšiřovalo své vlastní pole, a zatímco onu varuje, aby se nepokoušela sahat po věcech samých o sobě, nýbrž pouze po jevech, myslí si rozvažování určitý předmět sám o sobě, ale jen jako transcendentální objekt, který je příčinou jevu (sám tudíž není jevem)... Je ... o něm naprosto neznámo, zda se nachází jen v nás nebo i mimo nás, zda by byl zrušen zároveň se smyslovostí, nebo by ještě zbýval, kdybychom smyslovost odstranili.“⁷²

Jakkoli jde u Kanta o hypotetickou úvahu, přesto si lze klást otázku, v jakém smyslu může být transcendentální objekt či předmět (nebo věc o sobě) příčinou jevů. Afekce by se v takovém případě odehrávala mezi transcendentálním objektem (či věcí o sobě) a jevem. Zákon kauzality by

⁶⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 57 (A 19 / B 34).

⁶⁹ Ve vydání první *Kritiky* z roku 1781 je tento zákon formulován precizněji: „Vše, co se *děje* (začíná být), předpokládá něco, po čem to následuje *podle určitého pravidla*.“ Tamt., str. 174 (A 189).

⁷⁰ Tamt., str. 73 n. (B 67 n.).

⁷¹ Viz J. Chotaš, *Kant o sebepoznání člověka*, str. 65–69.

⁷² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 243 (A 288 / B 344). Srv. též, *Prolegomena*, str. 84 (§ 36).

tak byl aplikován za hranicemi možné zkušenosti, což Kant nepřipouští. V kantovském bádání bylo na uvedenou otázku dáno několik možných odpovědí. Uvedu pouze dvě nejvýznamnější.

Erich Adickes (1866–1928) se pokusil obojí typ afekce (tj. afekci empirickou a transcendentální) spojit do jedné teorie, kterou v návaznosti na Hanse Vaihingera (1852–1933) nazval teorie dvojí afekce.⁷³ Formuloval ji během své práce na vydání Kantova *Opus postumum*.⁷⁴ Její hlavní teze jsou následující:

„[V]ěci o sobě jsou v čistě vnitřních, logicko-teleologických vztazích. Těchto vztahů si je vědomo mé Já o sobě pomocí afekce mimo čas ze strany jiných věcí o sobě a tyto vztahy si pak představuje na základě vnitřní nutnosti prostřednictvím svých apriorních syntetických funkcí pro své empirické Já ve formě časově-prostorových řádů jako dynamickou, souvislou matérii (komplexy sil).“⁷⁵

Adickes tento předpoklad nazývá přírodovědecký realismus. Dále tvrdí:

„[Pohyby matérie] působí jako podněty na smyslové orgány mého empirického Já, které na afekci odpovídá počitky, jež jsou pak kategoriemi jako funkcemi jednoty sjednocovány ... ve vnímané předměty.“⁷⁶

Kant přebírá obraz světa přírodovědeckého realismu, který včleňuje do vyššího stanoviska, jež poznává celek jako pouhý jev našeho Já o sobě.

Vůči Adickesově teorii dvojí afekce lze namítnout, že je příliš spekulativní. Předpokládá Kantovu teorii sebekladení (*Selbstsetzung*), kterou rozvinul až ve svém pozdním spise v návaznosti na kritiku ze strany

⁷³ E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929. Spis zůstal nedokončen, protože Adickes († 1928) mezitím zemřel.

⁷⁴ E. Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin 1920. Jako *Opus postumum* se označuje Kantovo nedokončené dílo, ve kterém chtěl vypracovat přechod od své transcendentální filosofie k filosofii přírody. Kant na něm pracoval od roku 1790 až do své smrti v roce 1804. Kantovy rukopisy vyšly v rámci souborného vydání Kantových spisů (viz AA XXI a XXII).

⁷⁵ E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, str. 58.

⁷⁶ Tamt., str. 59.

Johanna G. Fichteho, Jacoba S. Becka a Johanna H. Tieftrunka.⁷⁷ Kant v první *Kritice* nikde neříká, že věci o sobě jsou v nějakých vztazích. Dále se v ní nedočteme, že mé Já o sobě si je vědomo těchto vztahů pomocí afekce mimo čas. Je ovšem pravda, že (transcendentální) materie působí na naše smyslové orgány, jak v dalším ukážeme. Pokud chceme Kantově teorii afekce porozumět, musíme se obrátit k jiným interpretům.

Například Gerold Prauss ve své knize *Kant und das Problem der Dinge an sich* (1974) použil moderní metodologické prostředky analytické filosofie k tomu, aby ukázal, jak problém věci o sobě řešit. Pomocí statistického přehledu o použití tohoto výrazu ve svazcích 3 až 5 Kantových sebraných spisů zjistil, že Kant tento výraz používá elipticky jako zkratku pro výraz „věc pojatá sama o sobě“ (*Ding an sich selbst betrachtet*), tj. adverbialně, a nikoli adjektivně.⁷⁸ Výraz je překladem latinského výrazu *res in se spectata* nebo *res per se spectata*, jak se vyskytuje v Baumgartenově spisu *Metaphysica*, jež Kant používal jako příručku pro své přednášky.⁷⁹ Uvedený náález je v dobré shodě s Kantovým tvrzením, že první *Kritika* „nás učí chápat objekt ve dvojím významu, totiž jako (als) jev, nebo jako věc samu o sobě“.⁸⁰ Prauss připisuje Kantovi transcendentálně filosofickou reflexi, ve které věci, objekty nebo předměty jsou pojednány buď jako jevy, nebo jak jsou samy o sobě. Jde tedy o jedny a tytéž věci, které jsou z hlediska teorie poznání pojednány dvojím způsobem. Prauss byl však přesvědčen, že Kant svou transcendentální filosofii rozvinul jen v náběžích a že tím zavalil příčinu k různým nedorozuměním.⁸¹ Připisuje Kantovi i transcendentně metafyzickou reflexi, ve které je rozdíl mezi věcmi o sobě a jevy pojat jako rozdíl mezi dvěma různými druhy jsoucen. Taková jsoucna vznikají hypostazí věcí jako jevů v tom ohledu, jak se nejeví (jako tzv. *Nichterscheinungen*).

⁷⁷ E. Adickes, *Kants Opus postumum*, str. 604 nn. K této kritice viz J. Karásek, *Věci o sobě a jevy*; a také M. Karampatsou, *Der Streit um das Ding an sich*.

⁷⁸ G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1977², str. 20.

⁷⁹ „Quod spectatur, sed non in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, spectatur in se (wird an und vor sich betrachtet).“ A. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757, § 15. in: AA XVII, str. 29.

⁸⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 25 (B XXVII).

⁸¹ Obdobné přesvědčení sdílel i Martin Heidegger. Kant podle jeho názoru „couvl před transcendentální obrazností“ jako kořenem obou kmenů poznání, tj. smyslovosti a rozvažování. Srv. M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Praha 2004, str. 147–155. Ke kritice Heideggerovy interpretace Kanta srv. D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau*, 3, 1955, str. 28–69.

„Ne-jevy“ obsahují logický spor, asi tak jako bychom o někom říkali, že je zároveň kuřák a nekuřák. Prauss taková hypostazovaná jsoucna terminologicky označuje jako „věci-o-sobě“ (Dinge-an-sich).⁸² Kant si rozdíl mezi transcendentálně filosofickou reflexí a reflexí transcendentně metafyzickou podle Prausse nebyl vědom a věci o sobě se v jeho spisech vyskytují v obojím významu.

Uvedená rozlišení umožňují Praussovi vypořádat se s problémem dvojí afekce. Prauss ve shodě s transcendentálně filosofickou reflexí připisuje Kantovi pouze empirickou afekci, i když si klade otázku, jak si ji Kant vlastně představoval.⁸³ Naproti tomu transcendentální afekci jako jeden z důsledků Kantovy údajně transcendentně metafyzické reflexe odmítá. Pasáže, ve kterých se Kant zdánlivě vyslovuje pro transcendentální afekci, lze podle jeho názoru redukovat na afekci empirickou.⁸⁴

Jakkoli je Praussova interpretace Kantova pojetí věcí o sobě důvtipná a pro další kantovské bádání stimulující, i ona je zatížena určitými zásadními metodologickými nedostatky. Prauss vychází ze statistických údajů o výskytu výrazu „věc o sobě“ v Kantových spisech. Ignoruje přitom kontext daných pasáží a jejich smysl. Například Kantovu kapitolu o phaenomenech a noumenech neinterpretuje vůbec. Kromě toho se příliš snadno vypořádává s pasážemi o transcendentální afekci, protože je připisuje Kantově transcendentně metafyzické reflexi, která je pomýlená. Lze s ním souhlasit v tom, že Kant zastával empirickou afekci. Jak si však představit afekci transcendentální?

Klíč nám mohou poskytnout sporadické pasáže první *Kritiky*, ve kterých Kant spojuje transcendentální předmět s transcendentální matérií. Jde například o tuto pasáž:

„Hmota (Materie) je *substantia phaenomenon* [jevící se substance]. To, co jí vnitřně náleží, hledám ve všech částech prostoru, který zaujímá, a ve všech účincích, které působí a které ovšem mohou být vždy jen jevy vnějších smyslů. Nemám tedy sice nic naprosto vnitřního, nýbrž vždy jen něco komparativně vnitřního, co samo opět sestává z vnějších vztahů, avšak ono ‚naprosto vnitřní‘ podle čistého rozvažování je u hmoty stejně pouhou fikcí; neboť ta vůbec není předmětem čistého rozvažování. Avšak transcendentální objekt, jenž může být

⁸² G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1977², str. 43.

⁸³ Tamt., str. 206 n.

⁸⁴ Jedná se o pasáže: I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 584 (A 358), str. 243 (A 288 / B344) aj.

základem tohoto jevu, je pouhé něco (bloßes Etwas), u čeho bychom vůbec nerozuměli, co to je, i kdyby nám to někdo mohl říci. Rozumět totiž nemůžeme ničemu jinému než tomu, co odpovídá našim slovům v názoru.“⁸⁵

Kant v pasáži sice hypoteticky připouští, že transcendentální objekt by mohl být identický s nitrem matérie, avšak vyslovuje pochybnost, co by to mělo znamenat. Rozumět totiž můžeme pouze pojům aplikovaným na smyslový názor. K tomu, abychom pronikli do nitra matérie, bychom potřebovali jiný názor než smyslový. Transcendentální matérie je „pouhé něco“, co můžeme myslet jako příčinu jevů ve smyslovosti, ale nemůžeme to poznat.⁸⁶ Jedná se opět o problematický pojem, jehož objektivní realita není poznatelná. Je zajímavé, že Kant mluví o transcendentálním objektu vždy v singuláru. Očividně předpokládá, že transcendentální objekt je pro celou přírodu jako souhrn jevů jen jeden. Je inteligibilní příčinou „jevů vůbec“.⁸⁷ Kant zjevně používá v těchto kontextech pojem kauzality v jeho transcendentálním užití. Pokud je naše interpretace správná, tak i zde Kant zastává hledisko dvou ohledů (double-aspect view): všechny jevy mají za základ transcendentální předmět, jenž je od nich odlišný. Tento předmět sice můžeme myslet, ale nemůžeme ho poznat.⁸⁸

Z výše uvedených úvah lze učinit několik závěrů. Předně je třeba zdůraznit, že problematiku Kantova rozdílu mezi jevy a věcmi o sobě, fenomény a noumeny a teorii afekce je třeba pojednávat v jedné souvislosti, protože tvoří komplex souvisejících otázek. Zároveň jsme viděli, že pojmy jako „věc o sobě“, „noumenon“ či „transcendentální objekt“ mají každý svůj vlastní význam a nejsou identické. Bohužel Kant sám občas používá tyto pojmy synonymně, zejména v pasážích, kde je předmětem jeho zájmu něco jiného, a tím uvádí své čtenáře do rozpaků.

Pro Kantovu nauku o afekci je klíčové, jak chápeme vztah mezi jevy a věcmi o sobě. Pokud ho chápeme jako vztah mezi dvěma ontologicky odlišnými druhy jsoucen (two species view), pak tato nauka vede k těžko ověřitelným spekulacím, jako jsme to viděli u Ericha Adickese. Pokud

⁸⁵ Tamt., str. 236 n. (A 277 / B 333).

⁸⁶ E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, str. 130.

⁸⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 343 (A 494 / B 522).

⁸⁸ Moje interpretace se zdůrazňováním role „transcendentální matérie“ odlišuje od interpretace „transcendentálního předmětu“ u Henryho Allisona. Srv. H. E. Allison, *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, str. 69–73.

však vztah mezi jevy a věcmi o sobě pojmáme jako dvojí metodologický ohled, z něhož můžeme o předmětech pojednávat (double aspect view), pak problém s Kantovou naukou o afekci je řešitelný. Kant zastával pouze empirickou afekci, jak se správně domníval Gerold Prauss. Pasáže, ve kterých zdánlivě mluví o afekci transcendentální, jako jsou námi interpretované pasáže výše,⁸⁹ lze redukovat na afekci empirickou, a tím je uvést do souladu s Kantovou kritickou filosofií. V případě Kantovy nauky o afekci je dle mého soudu obtížné přijít s nějakou novou originální interpretací. Spíše je tomu tak, že je třeba dát přednost některé stávající interpretaci před jinými interpretacemi.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor diskutiert Kants Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, Phaenomena und Noumena sowie das Problem der Affektion. Er versteht den Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich als einen methodischen Unterschied zwischen zwei Aspekten, unter denen ein Gegenstand behandelt werden kann: entweder als Erscheinung oder als Ding an sich. Der Verfasser argumentiert für die These, dass dieser Unterschied eine Folge von Kants Auffassung von Raum und Zeit als apriorischen Formen der Sinnlichkeit ist. Für die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena hingegen reicht die methodologische Differenz zwischen den zwei Aspekten der Betrachtungsweise von Gegenständen nicht aus. Kant versteht den Unterschied zwischen ihnen auch ontologisch als einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Arten von Gegenständen. Der Beitrag schließt mit einer Diskussion des Problems der Affektion. Der Autor vertritt die Auffassung, dass es sich bei diesem Problem um ein Pseudoproblem handelt, wenn wir den Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich als Unterschied zwischen zwei Aspekten der Betrachtungsweise von Gegenständen verstehen. Kant hatte nur eine empirische Affektion angenommen. Die Passagen, in denen Kant angeblich eine transzendente Affektion annimmt, können mit der kritischen Philosophie Kants in Einklang gebracht werden.

⁸⁹ Viz Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, str. 243 (A 288 / B 344), str. 236 n. (A 277 / B 333) aj. Kant pojem afekce v těchto pasážích neužívá. Jedná se o licenci interpretů (např. E. Adickes).

SUMMARY

The paper discusses Kant's distinction between appearances and things in themselves, phenomena and noumena, and the problem of affection. The difference between appearances and things in themselves is understood as a methodological difference between two manners in which an object can be viewed: either as an appearance, or as a thing in itself. The author claims that this double-aspect view is a consequence of Kant's conception of space and time as a priori forms of sensibility. The difference between phenomena and noumena, on the other hand, cannot be explained only by the double-aspect view; Kant understands it also as an ontological difference between two different kinds of objects. The paper concludes with a discussion of the problem of affection. The author claims that this problem is a pseudo-problem if we understand the difference between appearances and things in themselves as double-aspect view. Kant had maintained only an empirical affection. Passages in which Kant seems to advocate a transcendental affection can be brought in line with Kant's critical philosophy.

O VZTAHU PATOČKOVY FILOSOFIE K FILOSOFII JASPERSOVĚ¹

Jan Frei

Přestože na rovině obecného ideově-historického konstatování je už dlouho známo, že k Patočkovým inspirátorům patřil mimo jiné Karl Jaspers,² podrobnější zkoumání spojujících a dělících linií mezi Patočkovou a Jaspersovou filosofií zatím téměř neexistují.³ Tato studie proto chce některé z těchto linií zkusmo načrtnout.

Výchozím bodem výkladu (I) bude podobnost Patočkova a Jaspersova pojetí lidské existence, jak se jeví při naivní četbě obou autorů, neprovázené důkladnější reflexí. Pak budeme hlouběji zkoumat jejich spojnice, a to tak, že nejprve (II) podáme přehled Jaspersových děl, která Patočka reflektoval; poté (III) se zaměříme na jednu konkrétní Jaspersovu knihu a ukážeme vazby mezi ní a Patočkovým myšlením; dále (IV) o něco podrobněji představíme jednu z myšlenek, které Patočka rozvíjel v době četby této knihy, totiž myšlenku původu lidské svobody, kterou dlouhodobě sledoval i Jaspers. Nakonec však (V) ukážeme, že jakkoli oba filosofové uvažují o některých tématech – včetně tématu tak zásadního, jako je lidská svoboda – podobně, nebo i shodně, tvoří nejzazší pozadí těchto shod dvojí fundamentálně odlišné vidění světa.

¹ Článek vznikl za podpory grantu poskytnutého Grantovou agenturou ČR, č. 20-26526S, s názvem „Humanismus české filosofie jako otevřená otázka. Patočka, Masaryk, jejich kritici a pokračovatelé“, řešeného na Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i. Za cenné připomínky děkuji A. Matouškovi, P. Sladkému a anonymním recenzentům časopisu *Reflexe*.

² F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg 2008, str. 11.

³ Konfrontaci Patočkovy a Jaspersovy filosofie, konkrétně jejich pojetí existence, provedl až zcela nedávno O. Sikora, *Odevzdání bez přijetí. K motivu existence mezi Jaspersem a Patočkou*, in: *Reflexe*, 65, 2023, str. 25–48. Patočkovu a Jaspersovu filosofii, opět na příkladu jejich pojetí existence, předtím porovnával vlastně jen Patočka sám, viz zejména J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: *týž, Pěče o duši*, I, Praha 1996; opravené a rozšířené vydání Praha 2007, zejm. kap. 13 (Jaspersovo pojetí) a 14 (Patočkovu pojetí). Srv. též J. Patočka, *Co je existence?*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, II, Praha 2009, str. 335–366, zejm. str. 344 n. (Jaspersovo pojetí) a passim (Patočkovu pojetí).

I. První pohled: blízkost Patočkova a Jaspersova „osobního apriori“

V Patočkových úvahách o člověku hraje významnou roli otázka, zda se člověk vědomě vztahuje, či nevztahuje k tomu, co Patočka nejčastěji označuje jako „celek světa“, jindy jako „vyšší“, jež je „zcela jiné než všechno jsoucí“, jako „to, co jsoucno není a co nad jsoucnem vládne,“ a podobně.⁴ V dlouhé řadě jeho textů věnovaných jiným problémům se pochopitelně tato otázka neklade. Spolehlivě se však vynoří pokaždé, když se výslovným tématem Patočkova uvažování stane lidské bytí, nakořik zahrnuje rozhodnutí, možnost sebeabdikace či naopak sebezískání sebeodevzdáním apod. Nejpozději od článku *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie* (1934) až po poslední texty Patočka různými slovy znovu a znovu vyslovuje nahlédnutí, které v přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* (1935) zformuloval takto:

„Člověk ... vždy žije v ... universálním horizontu... Tím se ... neříká, že by tuto moc pronikající jeho životem musel výslovně uchopovat nebo se k ní vůbec nějak výslovně vztahovat, že by se musel smyslem celku výslovně zabývat. Může se jednoduše věnovat konkrétní činnosti zasazené do situace...

Člověk se však může chovat také jinak. Může se pokusit s tímto celkem výslovně konfrontovat, žít svou situaci ve vztahu k němu. ... V okamžiku této proměny se člověk stává duchovní bytostí.“⁵

A právě tak Karl Jaspers neúnavně zdůrazňuje, jak zásadní význam má pro lidskou existenci vztah člověka k transcendenci. Ze všech filosofických rozhodnutí má podle něj „nejhlubší účinky to, zda popřu skok od úhrnu *imanence* k *transcendenci*, nebo zda realizaci tohoto skoku učiním vychodiskem filosofování.“⁶

⁴ K celku světa viz ranou Patočkovu přednášku *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, přel. P. Maťová, in: týž, *Fenomenologické spisy*, I, Praha 2008, zvl. str. 296 n., a řadu dalších textů; k tomu, co je „vyšší“, viz Patočkův článek z konce šedesátých let *Přirozený svět a fenomenologie*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, II, str. 231 n.; k „tomu, co jsoucno není,“ viz Patočkovy pozdní *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: týž, *Péče o duši*, III, Praha 2002, str. 416.

⁵ J. Patočka, *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 296 n.

⁶ K. Jaspers, *Filosofie existence*, in: týž, *Rozum a existence – Filosofie existence*, přel. A. Havlíček – J. Frei, Praha 2023, str. 135. Podobně v dalších Jaspersových dílech, viz např. *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček a kol., Praha 1994, str. 24 n.

Na první pohled se tedy zdá, že pozici člověka v celku skutečnosti – což je pro oba zásadní filosoféma – vidí Patočka podobně jako Jaspers (a tudíž, ať jsou rozdíly v detailech jakkoli četné a závažné, podobně jako Kierkegaard, Pascal či Augustin; do této řady svým způsobem patří i Patočkův učitel raný Heidegger).

Je přitom téměř jisté, že Patočka zde *nebyl* Jaspersem inspirován: myšlenku vztaženosti člověka k přesažné instanci jasně formuloval už před polovinou třicátých let, tedy v době, kdy pro něj Jaspers ještě neměl žádný zvláštní význam (před r. 1937 mu Patočka nevěnoval víc než několik v podstatě lhostejných zmínek). Je samozřejmě možné uvažovat o tom, že Patočku zde Heideggerovým prostřednictvím inspirovali stejní myslitelé jako Jasperse; u takovéto celkové představy o světě a člověku však máme za to, že jde spíše o jistý základní pohled, o ontologickou vizi či „osobní apriori“,⁷ jež naopak samo teprve rozhoduje o tom, kteří filosofové se budou moci stát inspirátory, a kteří ne.

Pokusme se nyní tento první pohled prohloubit a podrobněji ukázat letmo zahlédnuté vazby mezi Patočkovou a Jaspersovou filosofií.

II. Patočkův dlouhodobý zájem o Jaspersovu filosofii i osobu

Patočkovy výklady Jaspersovy filosofie nejsou nijak rozsáhlé; všechny dohromady nezabírají více než dvacet stran. Jsou soustředěny v těchto textech:

- *Karl Jaspers*, studie z r. 1937, nejrozsáhlejší Patočkův text o Jaspersovi⁸ (Příprava této studie zřejmě znamenala začátek Patočkova zájmu o Jasperse, kterého do té doby pouze registroval jako jednoho školského filosofa mezi nesčetnými dalšími. K pozornější četbě Jaspersových spisů a k vypracování studie snad mohl Patočku podnítit E. Utitz, který o Heideggerovi a Jaspersovi přednášel v listopadu 1936.);⁹

⁷ „Každá filosofie krouží jako kolem centra kolem jistého základního principu, který není původně ani ryzí tezí, ani pojmem, ani názorem, ani pocitem jako spíše základní polohou nazírací, osobním apriori každého myslitele a zároveň principiální osobní zkušeností, tím, co tvoří myslitelovo vlastní bytí o sobě a pro sebe.“ J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in: *týž, Péče o duši*, I, Praha 1996, str. 89.

⁸ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, I, str. 299–307.

⁹ Viz J. Patočka, *Z pražských přednášek*, in: *týž, Češi*, I, Praha 2006, str. 505.

- *Nitro a duch*, jeden ze systematických textů z doby Druhé světové války; jeden odstavec je věnován Jaspersovu pojmu ducha;¹⁰
- *Existenciální filosofie*, nepublikovaný rukopis rovněž z válečných let, v němž jsou dva odstavce věnovány Jaspersově filosofii, zejména její návaznosti na Kierkegaard;¹¹
- několik deníkových záznamů, zejm. z 13. a 17. dubna 1947 a z 10. července 1948;¹²
- *Věčnost a dějinnost*, rozsáhlá studie z r. 1947, v níž je Jaspersovi věnováno několik odstavců;¹³
- *Pochybnosti o existencialismu*, krátký článek z r. 1947 zabývající se obecně existenciální filosofií;¹⁴
- dopisy V. Richterovi ze 7.–9. června 1951 a z 3. dubna 1953;¹⁵
- dvanáctá přednáška cyklu *Tělo, společenství, jazyk, svět* z r. 1968/1969, která v jednom odstavci srovnává Heideggerovo pojetí existence s Jaspersovým;¹⁶
- myšlenkově hutný Jaspersův nekrolog zveřejněný v časopise *Listy*;¹⁷
- *Co je existence?*, studie z r. 1969, obsahově blízka uvedenému cyklu přednášek a rekapitulující na dvou stranách Jaspersovo pojetí existence¹⁸ (V tomto roce Jaspers umírá; v Patočkově díle pak už další komentáře k jeho filosofii nenacházíme.).

Patočka ovšem Jaspersovo dílo sledoval a znal v míře výrazně vyšší, než by se z nevelkého rozsahu jeho výkladů mohlo zdát.

V r. 1937, kdy Patočka v *České mysli* publikoval studii věnovanou Jaspersovi, už znal jeho knihu o Nietzscheovi, vydanou teprve rok předtím; navíc byl už tehdy do větší či menší míry obeznámen s jeho knihami *Allgemeine Psychopathologie* a *Psychologie der Weltanschauungen*, s prvním vydáním spisu *Die Idee der Universität*, s třísvazkovou *Philo-*

¹⁰ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, I, str. 15–31; k Jaspersovi str. 29 n.

¹¹ Archiv Jana Patočky, rkp. 3000/228, 13 str.

¹² J. Patočka, *Filosofické deníky*, Praha 2022, str. 119 n., 124 a 341.

¹³ Viz pozn. 3. K Jaspersovi viz zejm. konec 13. a začátek 14. kapitoly.

¹⁴ Viz J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, I, str. 322–326.

¹⁵ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, Praha 2001, str. 36 a 52.

¹⁶ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995; k Jaspersovi viz str. 74.

¹⁷ J. Patočka, *Karl Jaspers. 23. II. 1883 – 26. II. 1969*, in: *Listy*, 2, 11, 1969, str. 12.

¹⁸ Viz pozn. 3. K Jaspersovi viz str. 344 n.

sophie i s jejím „doplňkem“ – knihou *Die geistige Situation der Zeit* – a dále s přednáškovým cyklem *Vernunft und Existenz*.¹⁹

I později se Patočka seznamoval s nově vydávanými Jaspersovými knihami: Koncem čtyřicátých let korespondoval se svými zahraničními přáteli o knihách *Nietzsche und das Christentum* a *Die Schuldfrage*, k nimž tehdy neměl přístup.²⁰ Na začátku let padesátých prokazatelně znal dvě knihy vydané opět nedlouho předtím, totiž přednáškový cyklus *Der philosophische Glaube* a antologii *Rechenschaft und Ausblick*.²¹ Znal dílo *Die großen Philosophen*;²² a je dobře možné, že v první polovině let šedesátých četl poslední Jaspersovu velkou systematickou práci, knihu *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Když totiž na jednom místě svých lovaňských přednášek (1965) říká: „Jeden soudobý německý filosof má pravdu, rozlišuje-li mezi dialektickou metodou, kterou odmítá, a problémem dialektiky, který se pokouší znovu položit,“²³ může tím odkazovat na výklad o vztahu šifer a dialektiky, který Jaspers podává právě v této knize.²⁴

Patočka nadto sledoval i sekundární literaturu k Jaspersově filosofii, nakolik mu byla dostupná. Ve zmíněné studii o Jaspersovi upozornil na tehdy poměrně nedávný článek Rudolfa Voříška věnovaný Jaspersovi a Heideggerovi,²⁵ o rok později už znal nový komentář Jeana Wahla

¹⁹ Všechna tato díla Patočka zmiňuje v citované studii.

²⁰ J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell et les siens 1946–1977*, Grenoble 2019, str. 27 a 34.

²¹ Patočka obě tyto knihy uvádí v dopisech Václavu Richterovi ze 7.–9. června 1951, resp. z 3. dubna 1953 (J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 36 a 52).

²² Viz jeho stručnou charakterizaci ve zmíněném nekrologu: J. Patočka, *Karl Jaspers*.

²³ J. Patočka, *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. Lovañské přednášky*, přel. F. Karfík, in: *týž, Češi*, II, str. 232.

²⁴ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, zvl. str. 179 n. Ydavatelé Patočkových *Sebraných spisů* měli za to, že Patočka naráží na Heideggerovu přednášku *Básnický bydlí člověk* (viz J. Patočka, *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*, str. 232, pozn. 272), v dalším vydání přednášek však byl tento odkaz vypuštěn (J. Patočka, *Lovaňské přednášky. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*, Praha 2016, str. 86). Podle ústního sdělení F. Karfíka mohl Patočka mít na mysli také Gadamera (nejspíše jeho studii *Hegel und die antike Dialektik*, která jako jediná z Gadamerových hegelovských prací byla v době Patočkových přednášek vydána).

²⁵ R. Voříšek, *Tragika osamocení a heroismus ztroskotání ve filosofii M. Heideggera a K. Jasperse*, in: *Řád*, 2, 1934–35, str. 436–451. Voříšek, který později předčasně zemřel v důsledku vězeňské práce v uranových dolech, r. 1934 obhájil

k Jaspersově knize o Nietzscheovi.²⁶ Hned v srpnu 1947 pak četl toho roku vydanou Dufrennovu a Ricœurovu knihu *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*.²⁷ Znal výklad Hannah Arendtové o filosofii existence;²⁸ pravděpodobně znal i knihu Jaspersovy žačky Jeanne Herschové *L'illusion philosophique*, jejíž poslední, šestá kapitola je věnována Jaspersově filosofii;²⁹ pořizoval si výpisky ze sborníku *Offener Horizont*, sestaveného k Jaspersovým sedmdesátinám.³⁰

Jasperse si Patočka vážil jako *filosofa*, který „snad z dnešních filosofů nehlubším způsobem prožil a promyslel problém lidské svobody“,³¹ i jako *veřejného intelektuála*, jehož myslitelské dílo účinně promlouvá do vývoje společnosti, a který proto zasluhuje i nejvyšší veřejná ocenění:

„Letos je mu sedmdesát let. Krásná příležitost, aby mu dali Nobelovu cenu (čímž by byly posílány mravně nejsympatičtější kruhy v západním Německu) – jen přijde-li kdo na ten nápad?“³²

Studii o Jaspersovi Patočka pravděpodobně napsal se záměrem upozornit českou odbornou veřejnost na jeho filosofii poté, co byl Jaspers r. 1937 nuceně penzionován. Jaspersova smrt r. 1969 jej snad podnítila k napsání studie *Co je existence?*.³³

disertační práci *Existenciální filosofie Martina Heideggera a Karla Jasperse*, na níž byl článek založen.

²⁶ J. Wahl, *Le „Nietzsche“ de Jaspers*, in: *Recherches philosophiques*, 6, 1936–1937, str. 346–362. Viz J. Patočka, *Recherches philosophiques VI*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, I, str. 398.

²⁷ Píše o tom R. Campbellovi 12. srpna 1947 (J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell et les siens 1946–1977*, str. 50). Viz též zmínku v Patočkových zápisnicích z 27. 7. 1947 (J. Patočka, *Filosofické deníky*, str. 202). Patočkův exemplář Dufrennovy a Ricœurovy knihy je uložen v Archivu Jana Patočky; několik pasáží je zatrženo tužkou, na několika místech jsou krátké poznámky.

²⁸ Četl jeho francouzskou, časopisecky publikovanou verzi. Viz J. Patočka, *Filosofické deníky*, str. 210 n. (31. 7. 1947).

²⁹ Viz J. Patočka, *Filosofické deníky*, str. 119 (13. 4. 1947).

³⁰ Viz J. Patočka, nevydaný rukopisný konvolut nadepsaný *Dějiny pravdy – pravda dějin* (AJP 3000/238), str. 103–113.

³¹ J. Patočka, *Karl Jaspers*, str. 299 n.

³² Dopis V. Richterovi z 3. dubna 1953 (J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 52).

³³ J. Patočka, *Co je existence?*. Na inspiraci Jaspersovým úmrtím usuzují editoři Patočkových *Fenomenologických spisů*, II, P. Kouba a O. Švec, viz ediční komentář k této studii na str. 644.

To, že je Jaspersovo dílo v Patočkově myšlení přítomno takovou měrou, je jistě také důsledkem dvou okolností, které jsou vůči Jaspersově filosofii zcela vnější. Tou první je dobře známý Patočkův zájem o takřka *veškeré* filosofické dění jeho doby, druhou je fakt, že Jaspers – na rozdíl např. od Schelera či Rádla, o něž měl Patočka podobně intenzivní zájem – žil a publikoval až do konce šedesátých let, takže jeho nové a nové spisy mohly Patočku až do zralého věku podněcovat k dalším reflexím. I tyto vnější faktory však přispěly k nepopiratelné skutečnosti, že se právě Jaspers stal mezi filosofy dvacátého století jedním z těch, jímž Patočka věnoval největší pozornost – pochopitelně nepočítáme-li Patočkovo freiburské učitele a specifický případ T. G. Masaryka.

III. „Velké podněty“: Jaspersova *Filosofická víra*

Měl pro Patočku některý z Jaspersových spisů větší význam než jiné? Z děl napsaných před rokem 1937 si nejvíce vážil Jaspersovy knihy *Psychologie der Weltanschauungen* (1919),³⁴ v naší souvislosti je však třeba poukázat zejména na knihu *Der philosophische Glaube* (1948), jíž Patočka výslovně přiznal vliv na své vlastní myšlení. V červnu 1951 napsal Václavu Richterovi:

„Dostal jsem nedávno do ruky též krásnou Jaspersovu knihu *Der philosophische Glaube*, která mi dala velké podněty a pomohla mi ujasnit celý základní pojem filosofie, její vztah k vědě a jiným oborům duševna.“³⁵

Patočkovo vyjádření je stručné a dnes nemáme k dispozici jeho exemplář Jaspersovy knihy, v němž si Patočka možná zatrhl a psal poznámky, a který by nám tak mohl naznačit, co přesně mu poskytlo „velké podněty“ a k čemu jej tyto podněty vedly. Patočkův výrok však získá určitější význam, uvědomíme-li si, že Jaspersova kniha přináší řadu jednoznačných tvrzení týkajících se právě vztahu filosofie „k vědě a jiným oborům duševna“, konkrétně k náboženství založenému na víře ve zjevení, k různým podobám „nefilosofie“ a k dějinám.

³⁴ „Co Jaspers podal nejpłodnějšího, je obsaženo nebo naznačeno v tomto díle.“ J. Patočka, *Karl Jaspers*, str. 301 n.

³⁵ Dopis ze 7.–9. června 1951 (J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, str. 36).

Projděme nyní postupně tvrzení, která jsou v Jaspersově knize podstatná pro konfrontaci jeho filosofie s filosofií Patočkovou.

Vztah filosofie a vědy

(1) Filosofie je pro Jaspersa jednou z podob vztahu k transcenci. Má tedy spíše povahu *víry* v to, co nelze doposledka racionálně prosvětlit a odůvodnit, než povahu jistého, avšak proto také existenciálně nezaujatého *vědění*. (2) Tato filosofická víra je zároveň zdrojem životní orientace: odpovídá na otázku, z čeho máme žít a k čemu máme svůj život směřovat. V žádné z těchto dvou rolí nemůže věda filosofii zastoupit: nevztahuje se k radikální, mimosvětské transcenci ani není s to poskytovat životní cíle.³⁶

Patočka by s tímto výkladem do jisté míry souhlasil. (1) Filosofie je pro něj poznání *celku*, poznání *světa*, a toto poznání „liší se svým rázem od nitrosvětského chápání jednotlivin“, jímž se zabývá věda.³⁷ (2) A pokud jde o životní orientaci, věda dokáže podkopat samu její možnost tím, že konstruuje obraz člověka jako součásti fyzikálního, tedy vlastně neživého světa, v němž je zdánlivé lidské rozhodování jen výsledkem přírodních nutností.³⁸

Pro Patočku je ovšem vztah filosofie a vědy komplexnější a Jaspersův výklad této problematiky je jedním z terčů Patočkovy kritiky. K tomuto bodu se proto níže vrátíme.

Vztah filosofie a zjeveného náboženství

(1) Podle Jaspersa tíhne náboženství ve srovnání s filosofickou vírou k tělesným představám (*Leibhaftigkeit*) a k vytváření model, člověk si v něm božství falešně přibližuje.³⁹ (2) Filosofická víra nemůže být formulována jako vyznání či dogma: všechny její formulace jsou jen přípravou či vzpomínkou, podnětem nebo potvrzením úkonu víry, který musí člověk vždy znovu dějinně uskutečnit ve vlastní existenci.⁴⁰ (3) Ve

³⁶ Viz K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol, Praha 1994, str. 9–11. V následujících citátech a parafrázích někdy překlad modifikujeme.

³⁷ J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, in: *týž, Péče o duši*, I, str. 59 (kurziva původní).

³⁸ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, I, str. 136 n.

³⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 50.

⁴⁰ *Tamt.*, str. 14.

filosofické víře není přítomna modlitba jako účelový vztah k božstvu, jako vůle působit na ně; místo ní je zde pouze filosofická kontemplace.⁴¹

Podobně se vyjadřuje i Patočka: (1) „Náboženství místo přechodu z roviny jsoucna někam jinam klade původní, neredukovatelný a nepochopitelný rozdíl dvou ontických rovin, namísto [pohybu] transcendence transcendentno.“⁴² (2) Filosofické výpovědi či texty představují „apel k vlastní hloubce“, k níž musíme sestoupit sami.⁴³ A jen „ze svého procesu vlastního, ze svého výkyvu mimo svět jsoucích věcí dovede teprve [filosof] rozumět ve vlastním smyslu tomu, co praví druhý filosof. Pokud tento proces není vykonán, musí filosofický text budit pouze nedorozumění.“⁴⁴ (3) „Filosofického Boha“ vůbec *nelze* žádat o zásah v náš prospěch:

„Náboženství je založeno na vzájemnosti: jednej podle příkazu božího, a tvůj život bude boží odměnou. – Co proti tomu znamená filosofie, nikdo nevyjádřil tvrději než Spinoza: ‚Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.‘ Patos filosofie není patos vzájemnosti, nýbrž jednostranný patos jdoucí od člověka k nadlidiskému, ale nikdy zpět.“⁴⁵

Vztah filosofie a „nefilosofie“

Jako „nefilosofii“ (Unphilosophie) označuje Jaspers takové myšlení (a takový způsob života), které má některé rysy filosofie a je za filosofii považováno, které však (1) nevychází z filosofické víry, v němž tedy místo mimosvětské transcendence vystupuje nějaká její náhražka, případně je vazba člověka na transcendenci přímo popřena.⁴⁶ (2) K tomu často dochází tak, že člověk považuje za transcendenci něco světsky imanentního, že „spatřuje bytí samo v mocích, ... silách, ... v mnoha božích... Imanentní je zakoušeno tak, jako by samo bylo božské“. (Toto dění označuje Jaspers jako *démonologii*.)⁴⁷ (3) Jinou podobou „nefilosofie“ je snaha podat „ontologii“ jakožto trvale platnou a vždy osvoji-

⁴¹ Tamt., str. 51.

⁴² J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, str. 62.

⁴³ J. Patočka, *Platón a popularizace*, in: *týž, Péče o duši*, I, str. 27.

⁴⁴ J. Patočka, *O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu*, in: *týž, Umění a čas*, I, Praha 2004, str. 71.

⁴⁵ J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, str. 65.

⁴⁶ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 70–89.

⁴⁷ Tamt., str. 71.

telnou „nauku o bytí samém o sobě a v celku“. Taková nauka se vždy stane věděním o něčem v bytí, o určitém jsoucnu, jak je člověk poznává, a tak se právě stane „nefilosofií“: něčím, co se jeví jako filosofie, co však filosofii není.⁴⁸

Podobně opět hovoří i Patočka, byt' v prvních dvou bodech s jistou modifikací: (1) Místo o náhražkách transcendence mluví o „náhražkách úsilí o pravdu“, tj. náhražkách filosofie jakožto snahy poznat celek světa (vlastně tedy o náhražkách *pohybu* transcendence). Takovými náhražkami mohou být věda a náboženství, pokud se člověk domnívá, že jejich prostřednictvím, tedy poznáváním dalších a dalších jednotlivin nebo uznáním hlásaného zjevení, může splnit úkol filosofie – poznání celku světa.⁴⁹ (2) Jako „filosofickou démonologii“ označuje Patočka možné *studium sil* vedoucích k vytváření náhražek filosofie, tedy k tomu, že na místo vztahu k celku světa nastupují vztahy snáze realizovatelné.⁵⁰ (3) Jako není podle Jaspersse možná úplná, pojmově fixovaná nauka o bytí, tak je podle Patočky nemožné „kladné a obsahové vědění celkového dosahu“.⁵¹

Vztah filosofie a dějin

(1) Filosofii, jakou je podle Jaspersse dnes (tj. v jeho době) třeba vytvářet, budou nutně určovat jevy charakterizující přítomný okamžik světových dějin: existence moderní techniky a její důsledky pro společnost, „zmenšení“ zeměkoule následkem rozvoje dopravy, vznik mas a rozpor mezi masou a osobností, velmocenské postavení Spojených států amerických a Sovětského svazu, klesající význam Evropy a rostoucí význam Asie.⁵² (2) Trvalou, tedy i budoucí úlohou filosofování pak je „stávat se doopravdy člověkem tím, že si niterně uvědomujeme bytí, nebo, což je totéž: stávat se sám sebou tím, že se ujišťujeme Bohem“.⁵³

V prvním bodě snadno rozeznáváme témata Patočkovy rozsáhlé studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, na které pracoval pravděpodobně v letech 1948–1951, tedy nedlouho předtím, než (a možná ještě

⁴⁸ Tamt., str. 86.

⁴⁹ J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, str. 62.

⁵⁰ Tamt., str. 62 n.

⁵¹ J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: týž, *Péče o duši*, I, str. 306.

⁵² K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 91.

⁵³ Tamt., str. 95.

i v době, kdy) četl Jaspersovu knihu.⁵⁴ Druhý bod – stejně jako popisy všech tří předchozích vztahů filosofie – odráží Jaspersovu starost, aby lidské *já* nebylo vysvětlováno z ne-osobních jsooucen. A tuto starost sdílí i Patočka:

„Přírodovědecký postoj inklinuje k takovému náhledu, že jsem své vlohy, talent a okolnosti, že jsem v genech, v biologických konstantách a sociologických, eventuálně historických determinantách. Ale jsou tyto determinanty skutečně *já*... , nebo jsou to jen složky *situace*, do níž *já*, vlastní žitý život, se nezbytně dostávám, v níž se probouzím, abych teprve *skutečně*, totiž *skutkem*, *činem*, rozhodl a prokázal, že jsem a co jsem?“⁵⁵

Patočka a Jaspersova *Filosofická víra*: potvrzení a odmítnutí

V Jaspersově knize tedy nacházíme čtyři okruhy problémů, k nimž se ve svém díle vyjadřuje i Patočka. Nejde přitom jen o výčet společných okruhů zájmu, k nimž by se vyjadřoval každý po svém (byť i to by svědčilo o blízkosti jejich myšlení); i *obsah* toho, co oba filosofové k těmto problémům říkají, se do velké míry shoduje.

Řadou textů tedy můžeme doložit blízkost Patočkových úvah k úvahám Jaspersovým – *avšak velká většina těchto textů vznikla dříve, než Patočka Jaspersovu knihu četl*; zpravidla pocházejí už ze třicátých let. Píše-li tedy Patočka, že mu Jaspersova kniha pomohla ujasnit vztah filosofie k vědě a jiným oborům duševna, znamená to nejspíše, že v ní našel potvrzení toho, co sám promyslel už dříve. To je ve shodě s výše uvedenou domněnkou, že podobnost Patočkových a Jaspersových myšlenek nevyplývá z toho, že by je Patočka od Jasperse přímo přejímal, že je dána spíše podobností jejich „osobních apriori“.

⁵⁴ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, in: týž, *Péče o duši*, I, str. 243–302. Některá témata studie uvádí Patočka v nedatovaném dopise R. Campbellovi z přelomu let 1950–1951 (J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell et les siens 1946–1977*, str. 86–89). F. Karfík proto soudil, že Patočka mohl na studii pracovat od propuštění z university v létě 1950 (F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 47). Jak však nedávno ukázal P. Sladký (*Hraniční myšlení a požadavek rigorózní distinkce*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021, str. 137–153, zejm. str. 146, pozn. 26), podklady pro tuto práci shromažďoval Patočka už v r. 1948. Patočkovy deníkové záznamy, na něž se Sladký odvolává, byly mezitím zpřístupněny, viz J. Patočka, *Filosofické deníky*, str. 327–330 (2. 7. 1948) a str. 343–389 (11. 7. – 9. 10. 1948).

⁵⁵ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 340.

Nad Jaspersovou knihou si navíc Patočka mohl uvědomit nutnost pojmout určitý problém diferencovaněji (to se týká vztahu filosofie a vědy) – a nakonec i nutnost pojmout určité problémy zcela jinak, případně jim nevěnovat pozornost (vždyť dlouhé pasáže z kapitol o člověku a o náboženství nenašly v Patočkově díle žádnou odezvu). „Ujasnit si celý základní problém filosofie“ tedy mohlo znamenat i ujasnění, jakými cestami se Patočka *nechce* ubírat.

Než se obrátíme k této věci, tedy k podstatným rozdílům mezi Patočkovou a Jaspersovou filosofií, zaměříme se ještě na jednu myšlenku, která se v Patočkově díle zvláště jasně vynořuje právě na začátku padesátých let, kdy četl Jaspersovu *Filosofickou víru*.

IV. Původ svobody: analogie Patočkova a Jaspersova popisu existence

V předposlední kapitole studie o nadcivilizaci Patočka píše:

„V našich vztazích k základním oborům jsoucna může veskrze vládnout pravdivost nebo klam, základ pravdy či omylu v logicko-teoretickém smyslu – a tato pravdivost spočívá v tom vidět každé z pásem jsoucího v jeho podstatném vztahu k tomu, co ‚je‘ nad jsoucnem (a to zároveň znamená: k celku jsoucího).“⁵⁶

Poté ukazuje, v čem spočívá pravdivost a nepravdivost v poměru k mimolidské přírodě, v poměru k přírodě v nás samých, v poměru k druhým – a výčet uzavře těmito slovy:

„Nepravdivost vcelku, nepravdivost základní, spočívá v tom, že člověk nejen žije odvrácen od svého původu (což je normální: původ nás posílá do universa, mezi věci), nýbrž že na svůj původ zapomíná a domnívá se, že vystačuje a vystačí bez něho. Tak základně nepravdivý člověk je odříznut od nadlidského a od múz, které dávají slovo tomu, co nelze vyřknout, označit, zaznamenat z moci a vůle člověka.“⁵⁷

⁵⁶ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 297.

⁵⁷ Tamt., str. 298. V citovaném vydání bylo slovo „múz“ (v Patočkově autografu: „mus“) přečteno jako „mas“.

V naší souvislosti je podstatná zmínka o *původu, který nás posílá mezi věci*. Uvedená pasáž je jednou z mála, kde Patočka tuto myšlenku tak zřetelně vyslovuje. S podobnou jednoznačností ji u něj nacházíme vlastně jen v již několikrát citovaném raném článku o mimosvětské pozici filosofie, kde Patočka situoval do lidské svobody (takřka jako její „původ“) moc, kterou označil slovy „absolutno“, „Bůh“ a „život“,⁵⁸ a v jednom z textů z okruhu negativního platonismu, kde napsal, že lidskou svobodu, jakkoli není odvoditelná z ničeho ve světě, přesto uvádí do chodu „animátor“, který není předmětem v universu, ba ani celkem vší předmětnosti.⁵⁹ Ozvuk této myšlenky pak nacházíme ještě na sklonku Patočkova života: v jednom z jeho dopisů Miladě Blekastadové jako by na okamžik probleskla představa, že právě jakožto stvořený Bohem je člověk bytostí odkázanou na svou svobodu, bytostí, která si může a musí pomoci sama:

„... rozumím tomu, co dnešní theologové říkají, že totiž Bůh nemůže být námi znevažován tak, že by nás viděl, jako my vidíme broučky (*Broučci*), ale vidí nás jako dospělé bytosti, a *právě proto* nechává vše být tak, jako by ho vůbec nebylo, nechává nás, abychom ukázali, jak si dovedeme či nedovedeme pomoci sami, tj. jak dalece jsme vyspěli pro tento *jeho*, tj. vážný svět odpovědnosti a zkoušky.“⁶⁰

Nemůžeme si pochopitelně být jisti, že když Patočka ve studii o nadcivilizaci použil tímto způsobem výraz „původ“, inspiroval se vědomě Jaspersem, který stejné slovo (*Ursprung*) v podobných souvislostech často exponuje. Jaspersovu myšlení je však nepochybně blízka sama myšlenka lidské svobody jako něčeho, co je založeno, způsobováno

⁵⁸ J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*. K absolutnu a Bohu viz str. 66, k životu str. 64 a 66. K problému původu svobodného činu u Patočky viz J. Frei, *K Patočkovu obrazu člověka. „Fenomenologie posmrtného života“ a její kontexty*, in: J. Frei – P. Sladký – M. Šimsa (vyd.), *Humanismus v českém filosofickém a politickém myšlení. Patočka, Masaryk, jejich kritikové, interpreti a pokračovatelé*, Červený Kostelec 2024, str. 59.

⁵⁹ J. Patočka, *Kritika Husserlovy fenomenologické filosofie*, in: týž, *Péče o duši*, III, str. 265 n. Jelikož text patří do okruhu negativního platonismu, můžeme mít za to, že „animátor“ je totožný s tím, co je v samotném Patočkově *Negativním platonismu* označováno výrazem „Idea“.

⁶⁰ J. Patočka, *Dopis M. Blekastadové z 18. prosince 1974*, in: týž, *Korespondence s komeniologi*, I, Praha 2011, str. 110. Podobně v (nepublikovaném) dopise L. Landgrebemmu z 2. ledna 1975 (Archiv Jana Patočky, sg. 5000/18).

a člověku skýtáno transcendentí.⁶¹ Jaspers ji takto formuloval mnohokrát, mj. v knize o filosofické víře, kterou Patočka téměř jistě četl buď při dokončování studie o nadcivilizaci, nebo krátce poté, když začínal pracovat na koncepci negativního platonismu:

„Konečnost jakožto existence znamená: člověk ani tam, kde je sám sebou, nemůže za sebe vděčit sám sobě. Je-li původně sám sebou, pak ne skrže sebe sama. Jako nemá z vlastní vůle své faktické bytí ve světě, tak si je i jako on sám darován skrže transcendentí. Musí si být stále znovu dáván darem.“⁶²

Jaspers ovšem nezůstává u toho, že jsme si – právě ve své svobodě – „dávání darem skrže transcendentí“. Jeho teze je radikálnější: naše svoboda je *tou jedinou zkušeností, v níž se o transcendentí dovídáme*. Původ filosofické víry v transcendentí „není na hranicích zkušenosti světa, nýbrž ve svobodě člověka. Člověk, který si skutečně uvědomuje svoji svobodu, získává zároveň jistotu o Bohu.“⁶³ I v knize o filosofické víře Jaspers píše: „Jen svobodou získávám jistotu o transcendentí.“⁶⁴ Tato svoboda přitom zároveň znamená nezávislost na věcech světa: svobodou „dosahuji bodu nezávislosti na celém světě“, což „se děje právě vědomím radikální vázanosti na transcendentí“.⁶⁵

Můžeme se ptát, je-li to pouhá náhoda, že nedlouho po četbě těchto a podobných vět zahájil Patočka práci na negativním platonismu – tedy na filosofickém projektu, v němž je člověk charakterizován především schopností *distance od sféry předmětnosti jako takové*; v němž se tato schopnost potvrzuje *ve zkušenosti svobody*; a v němž se právě ve zkušenosti svobody vykazuje *Idea* jako hybatel či původ svobody.

Právě v rámci negativního platonismu také Patočka snad nejjasněji v celém svém díle formuluje nemožnost „metafyziky“ jakožto „snahy říci definitivně a celkově, co jest“⁶⁶ – tedy nemožnost toho, co i Jaspers

⁶¹ Jednu pasáž pojednávající o odkázanosti existence na transcendentí si Patočka zatrhl – pravděpodobně již r. 1947 – také v citované Dufrennově a Ricœurově knize (str. 241).

⁶² K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 42.

⁶³ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, přel. A. Havlíček, Praha 1996, str. 32 (překlad upraven).

⁶⁴ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 42.

⁶⁵ Tamt.

⁶⁶ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, in: týž, *Pěče o duši*, III, str. 604.

odmítl pod titulem „ontologie“ jakožto trvale platné a vždy osvoboditelné „nauky o bytí samém o sobě a v celku“.

Zopakujme: píše-li Patočka, že si četbou Jaspersovy knihy „ujasní celý základní pojem filosofie“, znamená to především, že si potvrdil své vlastní myšlenky, které byly myšlenkám Jaspersovým blízké, a to ne na základě jeho „vlivu“, nýbrž na základě hlubší spřízněnosti. Přesto mohla být kniha o filosofické víře pro Patočku jedním z podnětů k tomu, aby své pojetí lidské svobody a jejích implikací důsledněji rozpracoval.

V. A přece: dvě zásadně odlišné filosofie

Už jsme však uvedli, že „celý základní pojem filosofie“ si Patočka pravděpodobně ujasnil i *vymezením* vůči Jaspersově knize. Jeho zájem o Jaspersovu filosofii byl *vždy* – snad ani není nutné to připomínat – zájem kritický.

Kritická slova obsahuje už článek o Jaspersovi z r. 1937, nejinak je tomu o deset let později v Jaspersovi věnovaných odstavcích *Věčnosti a dějinnosti*. Ve stejném roce jako tuto rozsáhlou studii napsal Patočka také krátký článek *Pochybnosti o existencialismu*, věnovaný sice především Sartrovi, zmiňující však i Jasperse a kritizující některé obecné rysy existenciální filosofie; o kritické distanci svědčí i deníkové záznamy z let 1947–1948. Alespoň krátký kritický komentář formuluje Patočka v *každém* textu určeném k publikaci, v němž o Jaspersovi píše; nejsoustavněji svou kritiku shrnul po Jaspersově smrti r. 1969 ve studii *Co je existence?*:

„Na druhé straně však chybí Jaspersově koncepci to, čeho je třeba k tomu, aby se existence stala skutečně filosofickým klíčem. Za prvé tím, že existenci posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku. Za druhé neposkytuje kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí. Za třetí neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence řešit otázku duchovní jednoty, jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci *všechny* filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu. Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.“⁶⁷

⁶⁷ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 345. Další bod kritiky formuluje Patočka v Jaspersově nekrologu (*Karl Jaspers*): „... může být spor, zdali se Jaspersovi poda-

V naší souvislosti je podstatný druhý a třetí bod této kritiky (oba ostatně Patočka sám pro sebe formuloval už o více než dvacet let dříve).⁶⁸

Znovu vztah filosofie a vědy

Druhá Patočkova výtká – výtká libovůle, či hůře, výtká nemožnosti jasně odlišit libovůli a závaznost – souvisí, byť to nemusí být na první pohled zjevné, s problémem, na který jsme už výše poukázali: s rozdílem mezi Jaspersovým a Patočkovým pojetím vztahu filosofie a vědy.

Viděli jsme, že Patočka se s Jaspersem do jisté míry shodne na zásadní odlišnosti filosofie od vědy: věda se na rozdíl od filosofie zabývá jen věcmi uvnitř světa či jejich některými aspekty. Shodně s ním vidí i škodlivost a nepřípustnost hegemonizace vědy jako jediné či automaticky privilegované formy poznání, jež jako by byla s to nahradit i filosofii. To však pro Patočku není důvodem k tak radikálnímu rozlišování filosofie a vědy, jaké požaduje Jaspers. Jistěže ani podle Jasperse „filosofie nemůže obejít cestu vědy“; jistěže i podle něj je nezbytné, aby se filosofující podílel na některé vědě – to však zejména proto, aby byl filosof schopen vidět *rozdíly* mezi obojím, a aby se tak mohl věnovat filosofii nesmíšené s vědou, filosofii očistěné od příměsi vědy.⁶⁹ Pro Patočku naopak při vši rozdílnosti mezi filosofii a vědou platí, že jsou na sebe navzájem odkázány:

„[K] filosofii samotné [náleží] možnost a nutnost opírat se o vědu. ... Jako věda by nemohla postupovat, kdyby jí nesloužila opora metafyzického ideálu, tak by filosofie nedošla daleko, nemít oporu jistých objektivních analýz...“⁷⁰

Ani u jednoho filosofa přitom nejde o pouhé konstatování, jaký by vztah filosofie k vědě obecně měl či neměl být. Oba tím zároveň popisují svůj reálný přístup k vědě: Patočka zjevně pokládal za *součást* své filoso-

řilo z existenciálních motivů opravdu vytvořit filosofii. Jaspersův existencialismus je *filosofování*, ale není to filosofie v tom smyslu, že by ukazovala některý velký, základní problém filosofů v novém světle a řešení.“ Kontrastem je Patočkovi přístup Heideggerův, kterému „se podařilo vytěžit z pojmu existence nové světlo na otázku ontologie, obnovit ji a postavit znovu do středu filosofického zájmu“.

⁶⁸ J. Patočka, *Filosofické deníky*, str. 119 a 124.

⁶⁹ K. Jaspers, *Filosofie existence*, str. 125–127.

⁷⁰ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, str. 605. Srv. také již předválečný Patočkův článek příznačně nazvaný *O spolupráci filosofie a vědy*, in: týž, *Péče o duši*, I, Praha 1987, str. 153–166.

fické práce reflexi postupů a výsledků přírodní vědy, jakou podnikl ve své knize o aristotelské fyzice⁷¹ či v sérii přednášek o ideálu moderní vědy.⁷² V Jaspersově bibliografii bychom analogii takových prací hledali marně. Svou knihu o Kusánském naopak napsal také proto, aby demonstroval *odlišnost* vědy od filosofie,⁷³ knihou o Descartovi pak chtěl především ukázat, na jaká scestí vede směřování či zaměřování vědy s filosofií.⁷⁴

Nejde však jen o vztah mezi filosofií a vědou jakožto dvěma odlišnými disciplínami: Patočka a Jaspers by se především neshodli na tom, do jaké míry může a má *sama filosofie* přijímat rysy vědy. Jistěže nemůže přijmout její *předmět*, nemůže do středu své pozornosti klást nic jednotlivého ve světě; znamená to však, že od ní musí být zcela odlišná i svými postupy? Zde se odpovědi obou myslitelů rozcházejí.

Pro Jaspersa filosofická analýza existence „začíná tam, kde končí závazné, donucující vědění“⁷⁵ charakteristické pro vědu. Tím, že takto vzdaluje filosofii od vědy, se však Jaspers podle Patočky dostává „na okraj nezávaznosti, špatného subjektivismu bez závazné, donucující a v tomto smyslu objektivní pravdy“.⁷⁶ Neboli – slovy druhé námitky ze studie *Co je existence?*, k níž se takto vracíme – „neposkytuje kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí“.

Jaspers ovšem poskytnutí takového kritéria odmítá zcela záměrně. Tvrdí dokonce, že podat je, tedy zavést i do analýzy existence donucující vědění – které by např. mezi svobodným dějinným jednáním a bezohledným sebeprosazováním umožnilo rozlišovat pomocí objektivního zkoumání⁷⁷ –, je z povahy samotné existence nemožné a tuto nemožnost je nutno respektovat. Opak by znamenal

⁷¹ J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, in: *týž, Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Texty z 50. a 60. let*, Praha 2018, str. 7–471.

⁷² J. Patočka, *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*.

⁷³ K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, zejm. str. 138–156.

⁷⁴ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1937, zejm. str. 49–104.

⁷⁵ Tak charakterizuje Jaspersovo pojetí Patočka, viz *Tělo, společenství, jazyk, svět* (cyklus přednášek přibližně z doby vzniku studie *Co je existence?*), str. 74.

⁷⁶ Tamt. Kontrast představuje opět Heidegger, v jehož „fenomenologické analýze existence ... je ... idea *závaznosti* jako rozvinutí původní jasnosti o sobě“ (tamt.). I Heidegger však nakonec „vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce“ (J. Patočka, *Co je existence?*, str. 348).

⁷⁷ Srv. K. Jaspers, *Rozum a existence*, str. 90.

„základní nepravdu našeho myslícího existování, která spočívá v tomto: v pevné objektivitě nějakého absolutního bytí, v uchopitelnosti vnímaného a určitosti myšleného bychom se chtěli jako subjekty existenciálně zničujícím způsobem osvobodit od sebe samých k pouhému obecnému myšlení pravdy jako objektivitě.“⁷⁸

Na začátku padesátých let by byl Patočka s Jaspersem nejspíše souhlasil.⁷⁹ Avšak jindy, kdy má blíže k fenomenologii, pro něj nepřítomnost donucujícího vědění v analýze existence představuje zásadní nedostatek, který je možno a nutno překonat. Podle něj je i v této oblasti dosažitelné donucující vědění, které je přinejmenším analogické tomu, jakým disponuje věda.⁸⁰ Nepřekvapuje, že je očekával od fenomenologie; vždyť zakladatel fenomenologie a Patočkův učitel Husserl usiloval mj. právě o to, aby se filosofie – včetně filosofického tázání po lidské existenci – připodobnila vědě.

(Dodejme, že zřetelným symptomem nestejného vztahu sledovaných myslitelů k vědě je právě jejich poměr k těmto Husserlovým snahám. Husserlova kniha, jež ve fenomenologii jakožto *vědě* o přirozeném světě spatřuje lék na krizi evropského lidstva, je pro Patočku trvalou výzvou k promyšlení,⁸¹ Husserlův článek o filosofii jako přísné vědě je pro Jasperse popřením filosofie a zradou na ní.⁸²)

Patočka tedy nejenže od filosofie vyžaduje reflexi vědy; i „uvnitř“ filosofie, v analýze existence, požaduje přítomnost donucujícího vědění charakteristického pro vědu. Možná nemá před očima Husserlovu vidinu filosofie *jako* přísné vědy, avšak rozhodně pro něj filosofie nemůže být od vědy oddělena tak jednoznačně jako pro Jasperse.

⁷⁸ K. Jaspers, *Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie“ (1931)*, in: K. Jaspers, *Philosophie*, I, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1956, str. XXXVII n.

⁷⁹ „Materialistická metafyzika ... je útekem do objektivní spolehlivosti z oblasti víry, odhodlání a rozhodnutí.“ J. Patočka, *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, str. 300 n.

⁸⁰ „Metafyzika ve vlastním smyslu, genuinní filosofie, je ... nauka o konstituci. Zde se otvírá filosofii pole přísného vědeckého zkoumání.“ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 260.

⁸¹ Např. J. Patočka, *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*, str. 158 n. a 235.

⁸² K. Jaspers, *Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie“ (1931)*, str. XXVII.

Vztah filosofie a světa

Jestliže druhou Patočkovu výtku motivovala starost o *závažnost* výkladu *existence*, pak výtka třetí je vedena starostí o uchování vztahu k *celku*. Má být možné ukázat, „jak v existenci *všechny* filosofické problémy do- stávají řešitelnou podobu“.

Zde se dotýkáme pravděpodobně vůbec nejzásadnějšího rozdílu mezi Patočkovým a Jaspersovým myšlením – neshody v tom, *co vůbec je filosofie*, v tom, *k čemu* se filosofický akt vztahuje. Patočka své pojetí, u kterého setrval po celý život, jasně definoval už lapidární první větou první části své habilitační práce: „Problémem filosofie je svět vcelku.“⁸³ Rovněž Jaspers zastával po celý život jedno a totéž základní pojetí filo- sofie: filosofie je pro něj „ono soustřeďující, skrze něž se člověk stává sám sebou tím, že se stává účastným skutečnosti samé“.⁸⁴ Výrazy typu „skutečnost sama“ (die Wirklichkeit) se v Jaspersových různě formulo- vaných definicích filosofie objevují pravidelně – *nikdy však neznamenají celek světa*. Myšlenka celku světa (Weltall) je pro Jasperse dvojnásobná: buď znamená výsledek úplné, dovršené orientace ve světě, která však není uskutečnitelná, láme se na nejednotnosti faktického bytí – anebo jako takto ztroskotávající otevírá cestu pro transcendování mimo svět. Teprve úběžník tohoto transcendování, mimosvětská transcendence, je touto „skutečností samou“.⁸⁵

Jinými slovy: Patočka i Jaspers sice shodně charakterizují filosofii tím, že nemá žádný *předmět* ve smyslu nitrosvětského jsoucna, avšak její ne-nitrosvětský „předmět“ formálně určují tak odlišně, jak je to jen možné. Pro jednoho je jím celek tak universální, že už nemůže být dáno nic, co by v něm nebylo zahrnuto, pro druhého jde naopak o „něco“ tak extrémního, že už nemůže být dán žádný celek, který by to zahrnoval. Řečeno ještě jinak: pro jednoho nemůže být dána žádná hranice tak ra- dikální, aby se obě její strany nedaly zahrnout do jednoho celku, pro druhého nemůže být dán žádný celek tak universální, aby neměl hranici překročitelnou (alespoň tázáním) směrem mimo něj. Nebo opět jinak: v řadě myšlenkových kroků, jež konáme přes hranice menších celků do větších a přes jejich hranice opět do větších, je tím posledním myslitel- ným krokem pro prvního filosofa krok do celku, ze kterého už nelze

⁸³ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 132.

⁸⁴ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, str. 13 (překlad upraven).

⁸⁵ K. Jaspers, *Philosophie*, I, str. 81–84.

žádný další krok učinit,⁸⁶ pro druhého krok, který už do žádného dalšího celku nevede.⁸⁷

Také tam, kde Patočka nahrazuje výraz „celek světa“ slovem „bytí“ či obratem „zjevování samo“, jde o bytí a zjevování věcí ve světě; naproti tomu pro Jaspersa jsou výrazy „bytí“ či „bytí samo“ dalšími jmény pro mimosvětskou transcenci.

Jistěže Jaspersova filosofická víra „vyžaduje být zcela u věci ve světě, nepokládat nic za důležitější než konat zde vši silou to, co je právě smysluplné“.⁸⁸ Neumožňuje však a nechce umožňovat systematické poznání světských věcí, které Patočka naopak od filosofie požaduje: „Poznání světa (jako ‚celku‘) dává teprve potřebnou jednotu poznání obsahu světa, tj. jednotlivin.“⁸⁹ A jistěže i Jaspers od filosofujícího opakovaně požaduje co největší šíři pohledu; to však zpravidla znamená pohled na šíři všech „způsobů obemykajícího“, nikoli na šíři jednoho světa a jeho obsahu. Jaspersovo „obemykající“ není obsahující, nevyčerpává se svým vztahem k jsoucímu, není to nejhlubší dimenze či nejzazší souvislost věcí. Obrácením k němu nezískáváme lepší vhled do bytí jsoucen nebo do jejich uspořádání.

Úplně nejstručněji by se snad tento rozdíl dal vyjádřit heslem „metafyzika versus ontologie“. Sám Jaspers ostatně své filosofické úsilí občas nepokrytě označuje jako metafyziku, zato opakovaně výslovně odmítá ontologii; v Patočkově díle je konstelace opačná, jakkoli opozice není tak ostrá.

Tento zásadní rozdíl má samozřejmě dopad na Jaspersův a Patočkův přístup k řadě konkrétních otázek, což v rámci tohoto článku není možno předvést. Můžeme však na čtyřech příkladech ukázat, jak se promítá do volby *filosofů*, jejichž díla si Patočka a Jaspers vybrali za zdroj inspirace a předmět interpretace.

Plótinus, Anselm a Augustin patřili k myslitelům, kteří se tak jako Jaspers snažili tematizovat nejzazší úběžník, nezahrnutelný do žádného celku; Jaspers také řadí první dva jmenované k velkým, radikál-

⁸⁶ Výslovně zejména J. Patočka, *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 293–297.

⁸⁷ Výslovně např. K. Jaspers, *Filosofie existence*, str. 132 n. Tomuto naposled uvedenému rozhodnutí se lze jen zdánlivě vyhnout tezí nekonečného postupu, v němž by se po každém kroku dal učinit ještě další, takže otázka po cflj posledního kroku by vůbec nevystala. Tato teze už totiž předpokládá jeden nepřekročitelný celek.

⁸⁸ K. Jaspers, *Filosofie existence*, str. 172.

⁸⁹ J. Patočka, *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, str. 59.

ním, „z počátku myslícím metafyzikům“, jakými mu byli Parmenidés, Hérakleitos či Spinoza, třetího dokonce počítá k trojici „trvale plodných zakladatelů myšlení“⁹⁰ – a pro Patočku nikdo z nich nehraje roli. Jako by na opačném břehu stojí Aristotelés: pro Patočku jeden z prvořadých filosofů, mimo jiné právě jako ten, kdo pochopil, že prožitek „metafyzického otřesu“, prožitek nesamostatnosti, netrvalosti jsoucen a prožitek naší „poslední bezmoci, poslední nezačleněnosti“ nás konfrontuje nikoli s oblastí idejí, nýbrž se *jsoucnem v celku*;⁹¹ pro Jaspers se sotva víc než systematizátor předchozího myšlenkového vývoje.⁹²

Bylo by cenné v této souvislosti porovnat Patočkovy a Jaspersovy interpretace mnohotvárného díla Mikuláše Kusánského. Letmé srovnání ukazuje, že pro Patočku jeho přínos spočívá hlavně v tom, že připravuje cestu moderní fyzice,⁹³ zatímco Jaspers se jeho místo v dějinách vědy snaží naopak zpochybnit:⁹⁴ zásadní význam pro něj Kusánský má jako „osaměle meditující a tvůrčí myslitel, který téměř nedošel ohlasu“.⁹⁵

Filosofie a filosofování

Tedy ještě jednou: Pro Patočku i Jaspers je nutnou součástí filosofické reflexe krok *od obsahu světa*; Patočku však tento krok vede k uvědomění celku světa, zatímco pro Jaspers je i tento celek tím, co nedostačuje, od čeho je ještě třeba provést poslední krok „základní filosofické operace“, krok k niternému uvědomění (Innewerden) transcendence.⁹⁶

To ovšem znamená, že Patočka musí do filosofie jistým způsobem zahrnout i mimofilosofické způsoby poznání, u nichž se Jaspers omezil

⁹⁰ K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, München 1957, podle obsahu.

⁹¹ J. Patočka, *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1994, zejm. str. 16–19. Přednášky se konaly v letním semestru 1949. Také formulaci, že jsme vysíláni *do universa* (výše jsme ji citovali z Patočkovy studie *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*), vyslovil Patočka v pozměněné podobě právě v přednáškách o Aristotelovi (viz str. 19).

⁹² K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, str. 47.

⁹³ Zejm. J. Patočka, *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 2018, podle rejstříku. Diferencovanější výklady podává Patočka v některých komeniologických studiích (J. Patočka, *Komeniologické studie*, I–III, Praha 1997–2003, podle rejstříku).

⁹⁴ K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, str. 138–146.

⁹⁵ Tamt., str. 228.

⁹⁶ Pokud Patočka ojedinele mluví o překročení či transcendování světa (viz *Několik poznámek k světské a mimosvětské pozici filosofie*, str. 59 a 67), mluví o překročení naivního, „ve světě“ obvyklého pohledu na věci.

na to, že je registroval jako od filosofie odlišné (viděli jsme to na příkladu vědy); i v nich je přece poznáván *ten* svět, jehož celek je vlastním problémem filosofie. Filosofie pak navíc musí reflektovat i samo toto poznávání, musí být jeho kritikou, musí umožňovat analýzu zkušenosti o světských jsooucnech. (Vidíme tedy, že i odlišnost přístupů k *vědě* má nejhlubší základ v odlišnosti přístupů k celku světa, resp. k transcendenci.)

Jaspersovi, pro něž centrálním tématem filosofie je existence vztažená k transcendenci, se může řada těchto oblastí skutečnosti jevit jako periferní, může je ponechat na okraji pozornosti či mimo ni.⁹⁷ Právě proto mu může Patočka adresovat svou třetí výtku: totiž že Jaspers neukazuje, „jak v existenci *všechny* filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu“.

Je-li ovšem, jak říká Patočka, „problémem filosofie svět vcelku“, je pro filosofa legitimně možné ponechat nějakou sféru světa mimo oblast pozornosti? A pokud reflexe některé předměty záměrně vynechává, může se vůbec nazývat filosofií?

Patočka, jak se zdá, si nad Jaspersovou činností tuto otázku skutečně klade. „Jaspersovo myšlení [je] sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie“, četli jsme v citované kritické pasáži z r. 1969.⁹⁸ Podobně však Patočka Jaspersovu produkci hodnotil už ve studii z r. 1937: díla, která Jaspers vytvořil po své knize *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) – což je třeba i třísvazková *Philosophie* a zásadní přednáškový cyklus *Vernunft und Existenz* –, „se valem ztrácejí v subjektivitě a neprorážejí vlastně k docela jednoznačnému pojetí filosofické úlohy“.⁹⁹ Zde cítíme krajní distanci: Patočka se s Jaspersem může shodnout na řadě zásadních myšlenek (viděli jsme to u vztahů filosofie k „jiným oborům duševna“), může jej dokonce pokládat za myslitele, který „snad z dnešních filosofů nejhlubším způsobem prožil a promyslel problém lidské svobody“¹⁰⁰ – avšak jeho dílo jako celek může stěží pokládat za filosofií.

⁹⁷ Neměli bychom ovšem přehlédnout, že některé obsahy světa, např. problematika *komunikace*, jsou u Jasperse pojednány diferencovaněji než u Patočky.

⁹⁸ J. Patočka, *Co je existence?*, str. 345.

⁹⁹ J. Patočka, *Karl Jaspers*, str. 301 n.

¹⁰⁰ Tamt., str. 299 n.

Závěr

Výše představenému pokusu porovnat Patočkovu a Jaspersovo myšlení se snad podařilo ukázat následující:

Částí svého „osobního apriori“ jsou si Patočka a Jaspers skutečně blízcí; podobnost, kterou jsme konstatovali na začátku této studie, není zdánlivá. Pro oba má klíčový význam, zda se člověk cíleně vztahuje, či nevztahuje k tomu nejzazšímu, k čemu se vůbec vztáhnout může.

Avšak zatímco pro jednoho je tímto nejzazším celek světa věcí přístupných vědecké interpretaci, pro druhého je jím mimosvětská transcendence zjevná pouze vědecky neuchopitelné svobodě rozhodnuté číst její šifry. Podle jednoho jsme „původem“ vysíláni ke svobodnému jednání mezi věcmi, podle druhého se můžeme (také) od věcí obrátit, abychom se ujistili původem samým.

Teprve na těchto rozdílných pozadích vidí *oba* filosofové člověka jako bytost volanou ke krajnímu nasazení a schopnou tento úkol přijmout, nebo odmítnout, obstát v něm, nebo selhat.

Oba tedy v podstatě shodně odpovídají na zásadní otázku lidské svobody a jejího krajního uskutečnění, avšak jsou takřka antipody v tom, jak odpovídají na ještě zásadnější otázku celkové povahy skutečnosti, a tedy i adekvátního filosofického přístupu k ní.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend von Patočkas Äußerungen über Karl Jaspers und seine Philosophie stellt der Artikel Patočkas Denken in Beziehung zu Jaspers und skizziert deren grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Im ersten Teil skizziert der Autor die Problematik der menschlichen Existenz, wie sie in den Texten der beiden Philosophen vorkommt. Im zweiten Teil werden alle Texte von Patočka aufgezählt, in denen Jaspers erwähnt wird, sowie alle Werke von Jaspers, von denen wir wissen, dass Patočka über sie nachgedacht hat. Der dritte Teil geht näher auf Jaspers' Buch „Der philosophische Glaube“ ein, in dem Patočka nach seinen eigenen Worten „große Anregungen“ fand, und zeigt mehrere Verbindungslinien zwischen Patočkas eigener Philosophie und dem Buch auf (insbesondere vier Themen sind zu nennen: die Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft; zwischen Philosophie und geoffenbarter Religion; zwischen Philosophie und „Nicht-Philosophie“; zwischen Philosophie und Geschichte). Der vierte Teil geht der Idee vom Ursprung des

freien menschlichen Handelns nach, die sowohl von Patočka als auch von Jaspers untersucht wurde. Schließlich zeigt der Artikel, dass die Autoren trotz ähnlicher oder sogar identischer Gedankengänge zu bestimmten Themen – einschließlich eines so grundlegenden Themas wie der menschlichen Freiheit – zwei grundlegend unterschiedliche Visionen der Wirklichkeit anbieten, die man als „Ontologie vs. Metaphysik“ oder „die Totalität der Welt vs. außerweltliche Transzendenz“ bezeichnen könnte.

SUMMARY

In the first part, the author sketches the problem of human existence as it appears in the texts of both philosophers. The second part enumerates all Patočka's texts mentioning Jaspers as well as all of the works by Jaspers that we know Patočka reflected on. The third part traces in more detail Jaspers' book *Philosophical Faith*, in which Patočka, in his own words, found "great stimuli", and shows several links between Patočka's own philosophy and the book (especially four themes: the relation between philosophy and science; between philosophy and revealed religion; between philosophy and "non-philosophy"; between philosophy and history). The fourth part traces the idea of the origin of the free human act, which was explored by both Patočka and Jaspers. Finally, the article shows that despite similar or even identical lines of thought on certain topics – including a topic as fundamental as human freedom –, the authors offer two fundamentally different visions of reality that could be labelled as "ontology vs. metaphysics" or "the totality of the world vs. extra-worldly transcendence".

K FILOSOFII ZBITÉHO MYŠLENÍ

Dialektika citovatelného gesta podle Waltera Benjamina¹

Josefína Formanová

„Doba, která ztratila svá gesta, je jimi právě proto posedlá, pro lidi, kteří přišli o vše, co je přirozené, každé gesto získává osudový charakter. ... Tanec Isadory a Ďagileva, Proustův román, velká poezie secese od Pascoliho k Rilkemu a konečně tím nejexemplárnějším způsobem němý film, to vše tvoří magický kruh, v němž se lidstvo snažilo naposled evokovat to, co mu navždy uniklo z rukou.“²

Gesto je tichý společník řeči. Pěkně tuto skutečnost vyjádřil současný německý filosof Peter Trawny: „... bez těla není nikdy možno vést rozhovor, tělo patří k řeči, vyjadřuje se samo jako řeč“.³ Mnohdy člověk neví, že nějaká gesta vůbec dělá; jindy gesto figuruje jako známý index dějinného zvratu či společenské subverze (například Havlovo „věčko“). Gesto jako nástroj subverze rozebírá v návaznosti na teorii performativity třeba Judith Butlerová, která v něm spatřuje ztělesnění vzdoru („kritickou praxi“) vůči násilným praktikám většinové společnosti.⁴ Silná tradice estetické teorie performativity, kterou začátkem tisíciletí zakládala třeba Erika Fischer-Lichteová, pak v souvislosti s gestem osvětluje princip zpětnovazební smyčky neboli dynamickou hermeneutiku, v níž význam gesta vzniká ve vzájemném působení performerů a diváků.⁵ Tyto tři autory spojuje zájem o gesto jako o alternativu k jazykovému

¹ Tato studie vznikla za podpory grantového projektu GA23-06150S: „Opakování matkou původnosti? Kopie a její nejistý příslib“.

² G. Agamben, *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. N. Bonaventurová, Praha 2003, str. 48.

³ P. Trawny, *Krize pravdy*, přel. M. Pokorný, České Budějovice 2022, str. 58.

⁴ J. Butler, *When Gesture Becomes Event*, in: A. Street – J. Alliot – M. Pauker (vyd.), *Interviews in Performance Philosophy. Crossings and Conversations*, London 2017, str. 171–191, zde str. 178 (dále 188 n.).

⁵ E. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2004; český táž, *Estetika performativity*, přel. M. Polochová, Mníšek pod Brdy 2011.

vyjádření, jež podle nich ztrácí kritický odstup od převládajících socio-politických habitů. Ve třicátých letech se z podobných pohnutek věnoval gestu také Walter Benjamin. Pod vlivem Bertolta Brechta nebo Franze Kafky Benjamin nacházel v gestu způsob, jak se kriticky obracet ke společenskému odcizení a normativnímu vztahu k dějinám a kultuře. Podle Benjaminova výkladu, jímž se budu v této studii zabývat především, je „citovatelné gesto“ (i) nestálé, (ii) fragmentární, (iii) vyznačuje se krátkým, zastaveným pohybem a (iv) jakožto citované neplní funkci pouhé reprezentace, nýbrž nabývá významu ve vztahu k bezprostředním okolnostem a recepci. Kromě toho platí, že (v) přes veškerou *jedinečnost* gesta (významovou vázanost na bezprostřední užití) se má podle Benjaminova s každým jeho výskytem *opakovat cosi věčného*.⁶

Gesto je častým Benjaminovým námětem, avšak nikde jeho výklad nemá ucelenější charakter než ve statích, jež vyšly pod názvem *Co je epické divadlo?* v letech 1931 a 1939.⁷ V návaznosti na ně se pokusím vyložit gesto jako nástroj kritické reakce na krizi moderního myšlení. Kritické myšlení zde představuji především s ohledem na jeho pedagogicko-etický význam, přičemž své čtení chápu jako komplement, nikoli alternativu vůči převládajícímu výkladu, který v Benjaminově interpretaci epického divadla spatřuje zejména důraz na kolektivní zkušenost diváků, jež má politický a deideologizující potenciál. Ukáži, za prvé, že Benjamin na principu „citovatelného gesta“ demonstruje metodu, jejímž jádrem je opakování jako podmínka vyjevení jedinečnosti, resp. původnosti dějinné situace, v níž se moderní člověk nachází a v níž se sám sobě odcizuje, a za druhé, že tato podmínka – či schopnost rozpoznávat původní v opakovaném – stojí v základu *eticko-poznávacího* potenciálu epického dramatu či uměleckého díla vůbec.⁸ S vědomím, že pravda se

⁶ „Každé gesto je děj, lze dokonce říci drama samo pro sebe. Jeviště, na němž se toto drama odehrává, je divadlo světa, jehož prospekt znázorňují nebesa,“ uvádí Benjamin v kafkovském eseji. Viz W. Benjamin, *Franz Kafka. K desátému výročí jeho smrti*, in: *týž, Literárněvědné studie (Výbor z díla, I)*, vyd. a přel. M. Ritter, Praha 2009, str. 271–298, zde str. 280.

⁷ Česky viz W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, in: *týž, Literárněvědné studie*, str. 255–265. (Ritterův překlad odpovídá první verzi původního Benjaminova textu *Was ist das epische Theater?* z roku 1931.)

⁸ K pojmu původu s odkazem na Goethův prafenomén jako výchozí kontext Benjaminova pojetí viz především W. Benjamin, *Původ německé truchlohry*, přel. M. Pokorný, Praha 2016. A dále: W. Benjamin, *Úvod [k Původu německé truchlohry]*, in: *týž, Teoretické pasáže (Výbor z díla, II)*, vyd. a přel. M. Ritter, Praha 2011, str. 75–98. K výkladu Benjaminova pojmu původu viz zejména M. Ritter, *Poznáním osvobozovat budoucí*, Praha 2018.

skrývá v umění,⁹ napsal Benjamin vedle dějinně-filosofických statí řadu kritických textů k umění, na nichž metodu takzvané „záchrany fenoménů“¹⁰ demonstroval. Za připomenutí stojí právě stať *Co je epické divadlo?*. Na základě obou verzí tohoto textu nejprve přiblížím Benjaminovo pojetí citování, resp. opakování jako metody poznání. Některé závěry pak rozvedu v souvislosti s vybranými texty Giorgia Agambena.

Východiska Benjaminovy hermeneutiky opakování

Benjaminovým možná vůbec nejrobustnějším pojmem, jež vypracoval již ve své zamýšlené habilitační práci, je pojem původu.¹¹ Jde o koncept natolik komplexní, že jeho výklad přesahuje rámec této studie, proto se zde omezím jen na několik uvozujících poznámek. Východiska Benjaminovy koncepce původu sahají jak k přímé kritice *Lebensphilosophie*,¹² tak k související diskusi o smyslu dějin, kterou rozdmýchal nástup moderních věd. Ve *znázornění původu*, jehož místem jsou dějinné okamžiky a umělecká díla, se hlásí o slovo minulé jako takové, jež nachází svůj pravdivý výraz teprve v přítomném neboli jakožto *aktuální*. Slovy autora, znázornění umožňuje „znovupoznání neslychaného jako toho, co je doma v prastarých souvislostech“.¹³ Již v tomto podání, které Benjamin rozvinul v *Původu německé truchlohry*, zaznívá ona věčnost jako jedinečnost v opakovaném, k níž se Benjamin soustavně vracel také v pozdějších statích věnovaných Brechtově tvorbě.

⁹ Umění je v tom podstatném nedějinné, tj. má vztah k ideji, jež dějinám nepodléhá. (Viz např. W. Benjamin, *K teorii kritiky*, in: *týž, Teoretické pasáže*, str. 99–106, zde str. 101.)

¹⁰ Motiv záchrany fenoménů se objevuje již v raných Benjaminových textech, ale své ozvuky má i v pozdější koncepci, v níž se Benjamin příklání k historickému materialismu (viz zejm. W. Benjamin, *O pojmu dějin*, in: *týž, Teoretické pasáže*, Praha 2011).

¹¹ Viz opět např. W. Benjamin, *Úvod*, str. 84.

¹² K Benjaminově pozdější kritice filosofie života viz W. Benjamin, *O některých motivech u Baudelaira*, in: *týž, Dílo a jeho zdroj*, přel. V. Saudková, Praha 1979, str. 81–112. K tomu podává zevrubný komentář např. L. Barbisan, *Jenseits der „wahren Erfahrung“: Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie*, in: O. Agard – G. Hartung – H. Koenig (vyd.), *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland. Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*, Baden-Baden 2018, str. 183–198.

¹³ W. Benjamin, *Úvod*, str. 75.

Benjamin byl přesvědčen, že pravda dlí v minulosti, která je bytostně nedostupná; přesto má existovat metoda, jíž se lze záchrane dějinných fenoménů co do jejich pravdivosti přiblížit: a sice opakováním, v němž se opakované zjeví jako neočekávatelné, jedinečné a původní.

„Taková koncepce ... by podstatný moment oné periodizace spatřovala v opakování, ač dějiny jako takové probíhají neopakovatelně. Toto je experiment, který patrně předestřela nauka o věčném návratu, aniž jej dokázala provést. Ať už je tomu jakkoli – vodítkem filosofické pojmotvorby je původ, přesněji řečeno jemu vlastní antinomie, že ve všech bytostných jevech se navzájem podmiňují momenty jedinečnosti a opakování.“¹⁴

Benjamin si všímá, že v moderní historiografii se podobně jako v žánru klasické tragédie prosazuje výklad dějin jako přehlídka velkých událostí. Katastrofu moderních dějin a krach poznání spatřuje v „sebeuspokojení“, jež moderní člověk našel ve velkých dějinných narativách, které přehlížejí všechno marginální, jakkoli hodnotné. Vlivem tohoto sebeuspokojení se zdá samozřejmé, že společnost kráčí správným směrem, jelikož roste a spolu s ní narůstá i kontrola nad děním ve světě. Cokoli neočekávatelného či nekontrolovatelného je pak chápáno jako znak defektního fungování, potažmo slabosti a indikuje chaos a vztah závislosti. Ty jsou přitom pro moderního člověka znejistiřující tím více, čím dokonalejší jsou dostupné mechanismy kontroly. Hlavní problém soudobé společnosti má tak spočívat v rezignaci na kritické myšlení, která je symptomem toho, že jsme neočekávatelné z vnímání skutečnosti vyloučili. Benjamin proto ve své kritické reflexi systematicky sleduje prvky chaosu a nepředvídatelnosti. Oblastí, která si podle něj uchovala smysl pro nekontrolovatelné, je umění – film, literární a výtvarná montáž nebo divadlo –, zejména epické divadlo Bertolta Brechta.¹⁵

Koncepce poznání má u Benjaminova hluboké politicko-theologické konotace, avšak zejména v pozdějších spisech je patrný i určitý didakticko-kritický nárok. Tento nárok se zde pokusím obhájit jako etickou výzvou, kterou Benjamin spojuje s určitým typem zkušenosti. Za exemplárního nositele eticko-poznávacího nároku považuji jevištní motiv,

¹⁴ Tamt., str. 85.

¹⁵ Pravda má navíc podstatný estetický rozměr – „zahaluje se do krásy“. (Viz např. W. Benjamin, *K teorii kritiky*, str. 100.)

ježž Benjamin právě spolu s Brechtem nazývá „citovatelným gestem“. V Brechtově epickém divadle burcuje gesto opakované za určitých podmínek zvláštní diváčkou *pozornost* a jako takové představuje přímý předpoklad *návratu k původnímu* neboli *záchrany fenoménu*. Domnívám se, že smyslem této pozornosti je sebereflexivní nárok gesta na myšlení, jež ze sebe má setřást nánosy nekritických soudů, které si osvojilo vlivem převládajícího kulturně-politického paradigmatu. Jinými slovy, divák epického divadla si má osvojit schopnost suspendovat (řečové) předporozumění a rozpoznat v opakovaném jevu (gestu) to, co je v něm z hlediska dějin *původní*. Tento proces Benjamin chápe jako dynamiku zakrývání a odkrývání dějinných fenoménů, a to ve smyslu specificky dialektickým: čím *pravdivější* je naše zkušenost, tím blíže jsme poznání, že pravda je *nepoznatelná*.¹⁶ Spatřit ve fenoménu to *původní* tak v první řadě znamená *přestat mu rozumět*.

Krise sdělitelnosti

Pravda je dnes více než kdy jindy jedním z nejohroženějších pojmů. Nikoli proto, že by se na ni zapomínalo, nýbrž proto, že je takřkajíc inflační. Trawny, který se zabývá krizí tohoto pojmu, se v monografii s příznačným názvem *Krise pravdy* přibližuje Benjaminovu východisku, jímž se zde budu zabývat:

„Není snadné správně reprodukovat realitu. Nejen proto, že jazyk se jen zřídka vyrovná bohatství nuancí skutečného světa, ale hlavně proto, že přítomnost události je jedinečná a neopakovatelná. Svědek tedy není jen osoba, která podává zprávu o minulosti. Podstatnější je, že k této minulosti sama patří, je součástí té reality, kterou už ani ona nemůže přivést k životu. Pokud však umí zpřítomnit minulost, ‚ztělesnit‘ ji, jak říká Lanzmann, pak se svědectví stává více než jen reprodukcí skutečnosti: stává se zábleskem pravdy.“¹⁷

¹⁶ Viz Benjaminův *Úvod*: „... pravda není odhalení, které ničí tajemství, nýbrž zjevení, jež mu činí po právu“ (str. 79 n.). A dále: „Pravdě přiměřené chování není mínit v poznávání, nýbrž vstoupit do pravdy a zmizet v ní. Pravda je smrt intence. Právě to přece vyjadřuje bajka o zahaleném obraze pravdy, při jehož odhalování se zhroutlí ten, kdo se táže po pravdě“ (str. 87).

¹⁷ P. Trawny, *Krise pravdy*, str. 94.

U Benjaminina se obrat „záblesk pravdy“ objevuje jako základní pojem jeho epistemologicko-metafyzické koncepce. Znamená to, že pravda se nachází v matérii dějinných fenoménů, a jako takovou ji lze zakusit nanejvýš jako cosi prchavého a neuchopitelného. Aby se pravda „zableskla“, je podle Benjaminina třeba věnovat pečlivou pozornost zejména konfiguracím marginálních jevů, což vyžaduje zvláštní metodu.¹⁸ Benjamin tuto metodu připodobňoval mimo jiné ke sběratelství, jehož byl vášnivým vyznavačem: sbíral knihy, veteš i útržky rozhovorů, jež pak montážní technikou sestavoval do nejrůznějších konfigurací. Svým praktickým zájmem se inspiroval také ve svých teoretických úvahách.¹⁹ Do jeho kontemplativní či montážní filosofické metody se zájem o marginální fenomény propasal jako typ myšlení, jenž je s to v opakování *téhož* všedního jevu nacházet jeho podstatně *jedinečné* podoby, dokonce podoby dějin v jejich celku. Fenomén pak lze zakusit jako monádu nesusoucí význam minulosti, k níž tradice, kterou Benjamin kritizuje, ztratila přístup, přestala se v ní poznávat.²⁰

Své kuriózní koníčky spojoval Benjamin také s principem *citování*. Ve stati *Co je epické divadlo?* je eticko-epistemologický princip *citovatelnosti* vyložen na případu gest, která užívají herci v Brechtových inscenacích. Gesto se pro Benjaminina stává médiem sdílitelnosti tam, kde řeč ztratila svou moc a smysl. Na rozdíl od řeči nebývají gesto ani obraz pojímány jako média sestávající z jednoznačných sémantických jednotek.²¹ Nicméně podle některých současných teorií má obraz přece

¹⁸ Viz např. W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, in: *týž, Teoretické pasáže*, str. 120–163, zde str. 127.

¹⁹ H. Arendtová, *Walter Benjamin (1892–1940)*, in: H. Arendtová – W. Benjamin, *Lovení perel*, vyd. a přel. M. Kettner, České Budějovice 2023, str. 61.

²⁰ Viz např. W. Benjamin, *Úvod*, str. 98, zejména pak viz XVII. teze stati *O pojmu dějin*, v níž Benjamin hovoří výslovně o myšlení, které se „náhle zastavuje v konstelaci [fenoménů] nasycené napětím, způsobuje této konstelaci šok, jehož prostřednictvím krystalizuje jako monáda“ (str. 315). V zastavení myšlení Benjamin spatřuje také příležitost ke zmíněné záchraně fenoménů, a sice příležitost *revoluční*. Politickému ohledu gesta, který lze k této pasáži dějinně-filosofických tezí velmi dobře vztáhnout, se věnuje řada studií, mj. L. Ruprecht, *Gesture, Interruption, Vibration: Rethinking Early Twentieth-Century Gestural Theory and Practice in Walter Benjamin, Rudolf von Laban, and Mary Wigman*, in: *Dance Research Journal*, 47, 2015, str. 23–41.

²¹ K tomu je třeba podotknout, že sice známe ustálená gesta, která lze chápat jako konvencionalizované sémantické jednotky, nejedná se však o jednotky kodifikovaného systému (vyjma znakové řeči), ale spíše o určité kulturní komunikační jevy; nadto je význam gesta silně vázán na bezprostřední užití: „...

jen blíže ke znaku než ke gestu, pokud jím míníme médium vyznačující se významovou nestálostí.²² Gesto sice podobně jako obraz představuje nepropoziční, estetické médium; zároveň však nad obraz vyniká svou vázaností na bezprostřední situaci, což je pro Benjaminovu teorii poznání určující. Jak o gestu říkají autoři sborníku *Bild und Geste*: „Je to fenomén, který se o jazyk otírá, mívá se s ním, a přesto už v jistém smyslu jazykem je, i když jiným.“²³ Na rozdíl od obrazu či psané řeči má gesto podle Benjaminova dynamickou složku, jež se odráží v povaze jeho epistemické a etické hodnoty. V podobném duchu pak píše o gestu také Giorgio Agamben, který tomuto Benjaminovu motivu věnoval vlastní studii. Podle něj gesto představuje *možnost významu*, jež se naplňuje v reakci druhého, a znamená tedy opět především *sdělitelnost* vůbec.²⁴

Sdělitelnost gesta je určena zejména dvěma jeho charakteristickými rysy, předznamenávanými v úvodních odstavcích této studie: (i) reprodukovatelností a produktivitou gesta a (ii) významovou otevřeností. Gesto má navíc „na rozdíl od lidských činů a aktivit jistý počátek i konec“, což je jedna z mála Benjaminových *technických* definic gesta.²⁵ Díky tomu je gesto *opakovatelné* a jako takové může vstupovat do zvláštní dialektiky s jinakostí. Ulrich Richtmeyer hovoří o gestu vůbec jako o výsledku *reproduktivní praxe*, s níž se vždy znovu vynořuje otázka, co je na reprodukci či reprezentaci nové oproti původnímu: „... produktivitu

the way in which gesture and speech serve as modes of expression is quite different. Speech uses an established vocabulary of lexical forms organized in structures that unfold as a temporal succession, according to rules of syntax. Gesture, on the other hand, especially when used in conjunction with speech, tends not to have these features and is often regarded as expressive because it is depictive or pantomimic“ (A. Kendon, *Gesture: Visible Action as Utterance*, New York 2004, str. 2; dále viz zejm. kapitoly 5, 6 a 16). Ustálená gesta bývají v antropologických a psycholingvistických teoriích, které se rozvíjely zejména od 70. let 20. století, označována za symbolická, případně citovatelná („quotable“). K problematice druhých z nich viz např. studie Adama Kendona, který nicméně *citovatelnost* koncipuje nezávisle na Benjaminovu pojmu. (Dále např. A. Kendon, *Some Recent Work from Italy on „Quotable Gestures (Emblems)“*, in: *Journal of Linguistic Anthropology*, 2, 1992, str. 92–108; dále in týž: *Gesture: Visible Action as Utterance*, New York 2004, str. 73. Za upozornění na obsáhlou literaturu k této problematice děkuji recenzentovi.) Tyto vědecké tradice ponechávám záměrně stranou s vědomím, že mé znalosti ani rozsah studie neumožňují podat uspokojivý a zevrubný výklad.

²² U. Richtmeyer – F. Goppelsröder – T. Hildebrandt (vyd.), *Bild und Geste*, Bielefeld 2014, str. 10.

²³ Tamt., str. 11.

²⁴ Viz G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 53.

²⁵ W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, str. 257.

singulárního performativního aktu [lze] chápat jako stále nově vytvářený základ všeho gestického.“²⁶ A právě produktivně-reproduktivní povahu gesta je možné vzít jako východisko k interpretaci Benjaminova pojetí gesta v souvislosti s kategorií citovatelnosti.²⁷

Citování namísto tradování

Hannah Arendtová vysvětluje Benjaminův zájem o citování jako přímou reakci na krizi tradičního myšlení, resp. tradovatelnosti:

„Walter Benjamin věděl, že zlom v tradici a ztráta autority, k nimž došlo za jeho života, jsou nenapravitelné, a došel k závěru, že musí objevit nové způsoby, jak zacházet s minulostí. V tom se stal mistrem, když objevil, že tradovatelnost minulosti byla nahrazena její citovatelností a že na místě původní autority vyvstala podivná moc usadit se kousek po kousku v přítomnosti a připravit ji o ‚klid myslí‘, onen bezduchý klid sebeuspokojení.“²⁸

Výraz „sebeuspokojení“, jímž Arendtová shrnuje těžiště Benjaminovy kritiky, poukazuje na úpadek kritické pozornosti vůči dějinám. Alternativu k tradici dějin, která ztratila kontakt s aktuálním, tedy představuje citace dějinných fenoménů. Pro vysvětlení tohoto principu nejprve připomeňme etymologii slova *citovat*: výraz pochází z latinského *citare* a znamená *uvést do pohybu*, případně *vyburcovat* či *probudit*. V Benjaminově perspektivě dějin spásy evokuje citace poslední soud: „Teprve spasené lidstvo může ze své minulosti citovat každý její okamžik. Jeden každý z prožitých okamžiků se stává *citation à l'ordre du jour* – ať už nastane soudný den kdykoli.“²⁹ Lidstvo je podle Benjaminova motivová-

²⁶ U. Richtmeyer – F. Goppelsröder – T. Hildebrandt (vyd.), *Bild und Geste*, str. 88. Další německý badatel Gunter Gebauer píše v podobném duchu: „Gesta nic ‚nepřenášejí‘, ale vždy vytvářejí něco nového ... žádné dvě realizace gesta nejsou stejné.“ (G. Gebauer, *Geste als Vermittlung von Allgemeinheit und Ich*, in: Ch. Wulf – E. Fischer-Lichte, *Gesten. Inszenierung, Aufführung, Praxis*, München 2010, str. 317–326, zde str. 318.)

²⁷ Tento aspekt gesta pojednává např. C. Asman, *Return of the Sign to the Body: Benjamin and Gesture in the Age of Retheatricalization*, in: *Discourse*, 16, 1994, str. 46–64.

²⁸ H. Arendtová, *Walter Benjamin (1892–1940)*, str. 53.

²⁹ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 308.

no spásou; ta přitom nepřipadne pouze bohu, ale také člověku. Lidská milost je schopnost a – jak tvrdím – také etický závazek k záchraně dějinných fenoménů z jejich zapomnění, potažmo nepochopení. Díky této „slabé mesiánské síle“³⁰ jsme podle Benjaminova s to významnými události a předměty, jež tradiční dějepisce učinilo okrajovými, ba nepodstatnými. Tuto tezi je možné číst jako varování před ochabující kritičností vůči tradičním (tedy neproblematizovaným) dějinným narativům či interpretacím uměleckých děl a současně jako – třebaže kryptické – opatření proti slábnoucímu smyslu pro skutečnost. Připomínáním toho, co je v dějinném příběhu opomíjeno, chce Benjamin narušit společenskou přezíravost, jež vede k přehlížení ontologicky *původního* (pravdivostního obsahu dějin a díla), tj. k přehlížení zkušenosti dějinných okamžiků v jejich hloubce a provázanosti, neredukovatelné na historický narativ.³¹ Jelikož původ nelze poznat, a tedy ani přesně vyložit, jak píše Benjamin, nezbyvá než jej hledat v matérii dějin, v uměleckém znázornění: „Pravdu samu totiž nelze vyvolat, třebaže je mimo jevy, *nezávisle* na jevech.“³² Záchrana marginálních dějinných fenoménů, o niž je člověk povolán se pokoušet, má tedy spočívat ve znovu-zpřítomňování, resp. *citování* toho, co se v minulosti zdá být poraženo či ztraceno: „Francouzská revoluce chápala sama sebe jako návrat Říma. Citovala starý Řím právě tak, jako móda cituje někdejší šaty,“ píše Benjamin.³³

Moc citování lze definovat jako kritický aparát, kterým podrýváme přesvědčení a souvislosti z perspektivy jevů, jež „vypadly“ z převládajícího rámce dějin. Velké dějinné vyprávění podle Benjaminova pozbylo vazby na svůj *původ* a propadlo ideologizujícímu, homogenizujícímu rámci skutečnosti; a právě to je třeba opustit, tj. vrátit se k původu jevů.³⁴ Blízkost původu pak znamená blízkost pravdě, zatímco vzdalování se

³⁰ Tamt.

³¹ K dějinnému původu jakožto ideji dějin, resp. k dějinnému pravdivostnímu obsahu se Benjamin vyjadřuje v mnoha textech, především pak v *Původu německé truchlohry* či v *Úvodu* (zde zejm. str. 85 n.). Dále také viz pozn. 9.

³² M. Ritter, *Poznáním osvobodit budoucí*, str. 110. K tomu je třeba dodat, že zásadní roli v záchraně fenoménů hraje také jejich třídění pomocí filosofických pojmů. Tuto podstatnou část Benjaminovy teorie, již přehledně rozplétá Ritterova monografie, zde nechávám stranou a soustředím se výhradně na vztah k jevu, který se má obnovit v situaci šoku, jenž umožňuje kritický odstup a u něhož, jak se domnívám, musí podle Benjaminova pojmová práce začít.

³³ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 314.

³⁴ Tamt.

od něj indikuje odcizení jako symptom krize myšlení a zkušenosti, již Benjamin kritizuje.³⁵

Poznávací efekt neúplnosti

Smyslem epického divadla je vést zúčastněné k etické (a politické) transformaci a jedním z jejích prostředků má být *citovatelné* gesto, jehož základem je jeho *relační* potenciál. V konfiguraci scénických prvků se gesto opakovaně vynořuje za různých okolností, odlišných od těch původních, a tato znepokojivá iterace nutí diváka k reinterpretacím gesta, potažmo s ním spjatých fenoménů, a to nejen v rámci scénické situace, ale také v širším společenském kontextu.³⁶ Judith Butlerová Benjaminův pojem citace spojuje s momentem suspenze: citované gesto suspenduje okolnosti svého běžného užití či významu, stává se nesrozumitelným, resp. vynucuje na divákovi nové porozumění (critical attention).³⁷ Gesto je „dialektika v klidu“, říká Benjamin.³⁸ Rozumí tím závislost gesta na sdílené paměti stejně jako na jeho bezprostředním užití, jakož i potenciál gesta zastavit běh událostí a změnit jejich kurs. Za známější Benjaminův koncept funkčně odpovídající citovatelnému gestu lze označit princip cézury neboli přerušení, jež umožňuje zachytit konstelaci určitých dynamických jevů v jejich *násilném* zastavení.³⁹ V Benjaminově dějinně-metafyzickém rozvrhu je cézura obecně vzato přerušením dění, které má obvykle podobu uměleckého díla či obrazu v širokém slova smyslu. Tímto obrazem je *dialektický obraz* neboli zastavení pohybu.⁴⁰ V epic-

³⁵ Kritika jazyka jako aparátu moci pocházela zejména z uměleckých a některých antropologických kruhů. Co do kulturní evoluce byl v té době jazyk považován za vyšší stupeň vyspělosti. Benjamin se touto diskusí zabýval v článku věnovaném problematice sociologie jazyka a hájil stanovisko, že gesto je ve vývoji jazyka podstatnější než hlasové vyjádření. Viz W. Benjamin, *Probleme der Sprachsoziologie. Ein Sammelreferat*, in: H. Tiedemann-Bartels (vyd.), *Gesammelte Schriften*, III, *Kritiken und Rezensionen*, Frankfurt am Main 1991, str. 452–480.

³⁶ S. Weber, *Between a Human Life and a Word. Walter Benjamin and the Citability of Gesture*, in: H. Geyer-Ryan (vyd.), *Perception and Experience in Modernity*, Amsterdam 2002, str. 26–45, zde str. 35.

³⁷ J. Butler, *When Gesture Becomes Event*, str. 184 n.

³⁸ W. Benjamin, *What Is Epic Theatre? [First Version]*, in: A. Bostock (vyd.), *Understanding Brecht*, London – New York 1998, str. 1–13, zde str. 12.

³⁹ Tamt., str. 3.

⁴⁰ Viz např. W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 126.

kém divadle pak máme před očima situaci či konfiguraci jevů, v níž lze vztahy mezi jednotlivými jevy pozorovat v jejich *původní* formě. Jinak řečeno, jedinečnost a nesamozřejmost této konfigurace, již dialektický obraz zachycuje, je materiálním zpřítomněním původu (pravdy) dějin. To, co je v ní pozorovatelné, je známé, a přesto je znázorněno jako nové či nečekané a ještě *nepochopené*. V případě citovaného gesta jde v prvním plánu o přerušování scénické situace, čímž má vznikat transformativní potenciál, který jevištní dění přesahuje. Krátce řečeno, o gestu říkáme, že je *citované*, pokud se *opakuje* – tj. pokud se objevuje znovu, avšak za odlišných okolností než prve, a tedy jakožto *jiné*. Opakované gesto přetrhává proud divákova (či hercova) myšlení, doslova mu způsobuje „šok“, a umožňuje tak vykročení z předporozumění situačnímu rámci, aniž divák na rozumnění zcela rezignuje.⁴¹ Divák epického divadla má být šokem *donucen* pozorně a nově *uvažovat* o tom, co se před ním odehrává, neboli má reagovat na nastalou situaci, přičemž jeho reakce je stimulována především k výkonu myšlení či porozumění, nikoli k prožitku.

Zásadní podmínkou zkušenosti pravdy je tedy podle Benjaminova jistá překvapivost: věčné a ideální (původní) se zpřítomňuje jako neočekávané a konkrétní. Dialektická struktura této zkušenosti je nabíledni, pokud si uvědomíme, že Benjamin v případě pravdy i v případě gesta operuje s kategorií neúplnosti. Pravda vylučuje poznání a zůstává intencionálně nedostupná.⁴² S kritickým odkazem k historické tezi klasického německého idealismu pak má být především principiálně neúplná.⁴³ Taková zkušenost je v epickém divadle vázána na citované gesto, jehož význam je bytostně fragmentární a závisí na bezprostřední reakci těch, kteří mu přihlížejí jako kolektiv.⁴⁴ Výsledkem provedení gesta tak není vznik

⁴¹ Tamt., str. 144.

⁴² Viz např. W. Benjamin, *Úvod*, str. 86 n.: „Pravda je něco jsoucího. Nespočívá tudíž v relaci, obzvláště ne v relaci intencionální. Intence, jak ji představuje například každý poznávací postoj, nikdy není pravdivá. Předmět poznání, jakožto předmět intencionálního postoje poznání určený pojmovou intencí, není pravda. Pravda je bezintencí bytí vytvořené z idejí. Jakožto ideové však toto bytí nemůže být určováno takovým způsobem jako bytí fenoménů.“ Dále také viz W. Benjamin, *Původ německé truchlohry*, str. 17.

⁴³ Narážím zde na slavný Hegelův výrok novověkého idealismu, že pravda je celek, vůči němuž se později kritičtí teoretici v čele s Adornem explicitně vymezovali. Stejně tak by šlo – s odkazem na Hegelovu kritiku Schellinga – zmínit Schellingův „absolutní idealismus“. Zde ovšem můžeme konkrétní narážku nanejvýš tušit.

⁴⁴ Jak zmiňuje Butlerová, citované gesto jakožto událost se pro Brechta stává základem společenské (revoluční) mobilizace: „When an action is incomplete, or

nového významového kódu, který lze přenášet na různé situace; gesto naopak *destruuje* každý předpoklad i účel, pro něj bychom se mu měli vystavovat.

Benjamin zkrátka staví gesto mimo sféru záměrnosti a očekávatelnosti. Zkušenost gesta tedy vyžaduje, tak jako zkušenost pravdy, jiný typ příčinnivosti subjektu než prostou intenci: poznávací subjekt má vyvinout *pozornost*, jež vyniká zvláštní kombinací pasivity a aktivity. Podle Hyun Kang Kimové má Brechtovo citovatelné gesto „podvojný charakter jakožto zjev [Erscheinung] a akt, jakožto reprezentace a událost; osciluje mezi (re)prezentací a ne-reprezentovatelným“.⁴⁵ Jak Kimová touto deklarovanou podvojností naznačuje, podstatná neúplnost (Unabgeschlossenheit) gesta spočívá v tom, že gesto „stojí vždy mimo sebe“ a pouze „ve spojení s vnějším“.⁴⁶ V duchu Benjaminova výkladu epického divadla Kimová o divadle píše:

„V tomto jedinečném obrazovém a tělesném prostoru mizí hranice mezi subjektem a objektem, divákem a viděným. ‚Situace‘ tak pronikají k divákovi, který vůči nim ve svém kontemplativním postoji již dávno ztratil odstup. Smutek vzniká bez zprostředkování obsahu, přímo přenosem energie samotného divadla.“⁴⁷

Divadlo se stává prostorem esteticko-politické transformace, na níž se podílejí všichni přítomní a jež je bytostně nepředvídatelná, neboť závisí na množství subjektů, resp. na dynamice mezi nimi. Kimová v této souvislosti zmiňuje termín „transitní prostor“ či (v kontextu Benjaminu nanejvýš příhodně) „prostor pasáže“ podle psychoanalytika Donalda Woodse Winnicotta: „Jedná se o prostor, v němž ,bychom se nikdy neptali, zda jste si něco mysleli sami, nebo zda to k vám doputovalo zvenčí. Je důležité, abychom v tomto bodě nečinili rozhodnutí. To musí zůstat

treated separately from any consequence, it becomes for Brecht an occasion for the audience to recognize itself as a collective. The action does not belong to one character...“ (J. Butler, *When Gesture Becomes Event*, str. 185). Tento ohled zde nebudeme dále sledovat, neboť Brechtovo pojetí gesta není primárním tématem této studie a téma „revoluce“ u Benjaminu by rovněž vydalo na samostatnou publikaci.

⁴⁵ H. K. Kim, *Die Geste als Figur des Realen bei Walter Benjamin*, in: U. Richtmeyer – F. Goppelsröder – T. Hildebrandt, *Bild und Geste*, str. 107–125, zde str. 107.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Tamt., str. 109.

otázkou⁴⁸. V epickém divadle navíc herec přestává být pouhým nositelem role. Dramatické postavy jsou charakteristicky nepředvídatelné, neboť herci epického divadla do nich promítají jak vlastní osobnost, tak přímé reakce diváků. Divák i herec tak získávají možnost tříbit vlastní myšlení v návaznosti na reakce protistrany.

Kultivace myšlení má, jak se domnívám, především eticko-estetický význam. Efektem epického divadla nemá být jen politická konverze. Sám Brecht usiluje nikoli o *katarzní*, nýbrž o *kompenzační* účinek divadla, kdy divák musí aktivně vystoupit s kritickou interpretací konfigurace těch jevů, s nimiž je nečekaně konfrontován.⁴⁹ Tuto interpretaci v epickém divadle katalyzuje citované gesto. Podle Benjaminova je pak smyslem citování – čili opakování gesta v různých scénických situacích – zprostředkování toho, co bylo (z hlediska dějin) *nespravedlivě* zapomenuto.

Špatné a dobré odcizení

Benjaminův výklad dynamické identity postav v epickém divadle má patrně základ v jeho *Původu německé truchlohy*. Postavy v truchloře nejsou podle Benjaminova ztotožněny s vlastními emocemi, nýbrž zprostředkovávají emoce jako sdílený *produkt* vzájemného působení. Kimová o postavách truchlohy hovoří příznačně jako o „Ausdrucksfläche für Emotionen“,⁵⁰ tj. jako o *ploše pro vyjádření emocí*. Benjamin zároveň trvá na tom, že to, co se odehrává mezi *subjekty* a *objekty* na scéně, má svou *objektivní* skutečnost (byť obecně tuto pojmovou diferenci kritizuje). Vyjádřením, že „[p]ropast, která odděluje herce od publika jako mrtvé od živých ... pozbyla svou funkci“,⁵¹ tedy nemíní zrušení hranice mezi vnitřním a vnějším, potažmo subjektivním a objektivním, nýbrž hranice fikce a skutečnosti. Zrušení této hranice umožňuje divákům suspendovat vlastní očekávání odvislá od internalizovaných kon-

⁴⁸ Podle S. Tisseron, *Unser Umgang mit Bildern. Ein psychoanalytischer Zugang*, in: H. Belting (vyd.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch*, München 2007, str. 307–315, zde str. 313; citováno z: H. K. Kim, *Die Geste als Figur des Realen bei Walter Benjamin*, str. 111.

⁴⁹ Brecht ve svých hrách systematicky opouštěl principy aristotelského dramatu, zejména princip katarze. K tomu podrobněji viz níže, pozn. 61.

⁵⁰ H. K. Kim, *Die Geste als Figur des Realen bei Walter Benjamin*, str. 109.

⁵¹ W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, str. 255.

vencí a vystavit se účinku představení. Epické divadlo zde vykračuje ze škatulky estetické zábavy, promlouvá přímo k divákovi a současně jej zapojuje do dění jako spoluvůrce. Divák a herec, resp. to, co se mezi nimi odehrává jako resonance,⁵² energie⁵³ či vibrace,⁵⁴ je nepředvídatelné a neopakovatelné. Tato zkušenost se současně neobejde bez podloží norem a předporozumění, jež jsme zvyklí replikovat, neboť jak jsme řekli, neopakovatelné a opakované se vzájemně podmiňují. Benjamin nás proto nabádá k tomu, abychom pohlédli na umělecké dílo jako na opakující se jedinečnost a chápali citaci jako *možnost, ba dokonce nárok na zpřítomnění inherentní jedinečnosti v podmínkách její opakovatelnosti*.⁵⁵

Řekli jsme, že prakticky hovoříme o citovaném gestu v Brechtově epickém divadle tehdy, je-li totéž gesto užito v různých jevištních kontextech. Benjamin uvádí několik případů, mj. scénu ze hry *Muž jako muž* (*Mann ist Mann*), v níž hlavní hrdina opakuje stejný gestický pohyb ve dvou – veskrze kontrastních – situacích: „Totéž gesto má Galy Gaye k tomu, aby se přestrojil a aby byl zastřelen.“⁵⁶ Opakovaným provedením gesta tak režisér, resp. herec, upozorňuje na absurdnost situace, v níž se hrdina ocitá. (Není přitom bez zajímavosti, že Galy Gay, který proslul tím, že nedokázal nic odmítnout, dopadl podobně jako Melvillův pisář Bartleby, jenž se zapsal do literární paměti svým iterovaným „raději ne“.)⁵⁷ Galy Gay není tragickým hrdinou, který nese na bedrech osud

⁵² O *resonanci* obšírně pojednává například sociolog Hartmut Rosa, který na tomto pojmu vystavěl celou filosoficko-sociologickou teorii. Viz H. Rosa, *Resonanz*, Berlin 2022.

⁵³ Viz např. E. Fischer-Lichte, *Estetika performativity*.

⁵⁴ K vibraci např. L. Ruprecht, *Gesture, Interruption, Vibration*.

⁵⁵ „It is the same form of language, of languages, that are, in their essence, translatable, and that require to be translated. The suffix -barkeit – of Erkennbarkeit, Lesbarkeit, Zitierbarkeit, Übersetzbarkeit, and also of Reproduzierbarkeit – names exactly this form: the past (just like language or artworks), regardless of whether it is empirically known, read, cited, requires this a priori, it requires this to be still possible, it requires its own repetition and remembrance, release and redemption. ... To eliminate the ineffable, to accomplish the uncompleted, are the two faces of the same messianic-revolutionary gesture.“ (M. Montanelli, *Walter Benjamin and the Principle of Repetition*, in: *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, 11, 2018, str. 261–278, zde str. 273.)

⁵⁶ W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, str. 264.

⁵⁷ Inspirativní čtení Bartlebyho případu v souvislosti s filosofickou rezignací nabízí kniha Terezy Matějčkové *Kdo tu mluvil o vítězství? Osm cvičení z filosofické rezignace*, Praha 2022, str. 191–219.

společnosti. Ostatně, jak tvrdí Karel Kosík ve slavném eseji, dvacáté století už není stoletím tragickým.⁵⁸ Jde spíše o člověka, který se bezvýsledně chová tak, jako by jeho život mohl být v souladu s během světa, přičemž vlastním hyperbolizovaným konformismem bezděčně odkrývá pravý opak: absolutní vykořenění či odcizení jedince vůči společnosti. Jedinec již nic nezmůže, pouze politický lid, respektive etická intersubjektivita má moc měnit skutečnost.

Epické divadlo zároveň dosahuje v gestu alternativního efektu *odcizení*, jež má být odlišné kvality než Marxem kritizovaná *alienace* (Entfremdung) v éře kapitalismu. Divadelní *odcizení*, lépe řečeno *zcizení* (Verfremdung, resp. Verfremdungseffekt) lze v určitém smyslu číst jako *odcizení* „správné“, tj. jako *demaskování* odcizení jedince od společnosti.⁵⁹ Tuto tezi můžeme oprít například o pasáž druhé verze stati *Co je epické divadlo?*, kde se Benjamin odvolává na sókratovský údiv,⁶⁰ jež je součástí metodického zpřítomnění jedinečnosti v opakování:

„Umění epického divadla spočívá spíše ve vyvolávání úžasu než empatie; formálně řečeno: místo vcítění se do hrdiny by se diváci měli naučit žasnout nad okolnostmi, v nichž se hrdina pohybuje.“⁶¹

⁵⁸ K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, Praha 1993, str. 11.

⁵⁹ Pro Brechtovo epické divadlo je typický prostředek tzv. zcizovacího efektu (krátce V-Effekt). Jeho specifika zde nemohu rozvádět, avšak je dobré upozornit na to, že *odcizení*, resp. *zcizení* je také v tomto kontextu zásadním motivem, který konotuje výše zmíněné „probuzení“ jako jeden ze základních významů brechtovsko-benjaminovského konceptu „citace“.

⁶⁰ Benjamin říká o divákovi: „Poznává je [tj. poměry] jakožto reálné poměry nikoli s uspokojením, jako v případě naturalistického divadla, nýbrž s údivem. Tímto údivem dělá epické divadlo nekompromisně a cudně čest sókratovské praxi“ (W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, str. 257).

⁶¹ W. Benjamin, *Was ist das epische Theater?* (2), in: týž, *Gesammelte Schriften*, II.1, vyd. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, str. 532–539, zde str. 525. Jak bylo uvedeno, Brecht chápal epické divadlo jako alternativu k aristotelské dramatické formě, která cílila na sebeidentifikaci diváka s hrdinou. Benjamin k tomu uvádí: „... [Brechtova] nová forma divadla nepřipouštěla aristotelskou ‚katarzi‘ neboli vzkypění emocí prostřednictvím identifikace s hrdinovým turbulentním osudem, který s sebou jako vlna smetl publikum“ (W. Benjamin, *The Country Where It Is Forbidden To Mention Proletariat*, in: A. Bostock [vyd.], *Understanding Brecht*, str. 37–41, zde str. 38). V této souvislosti lze zmínit také pasáž z textu *Franz Kafka*, v němž Benjamin popisuje principy oklahomského přírodního divadla z Kafkova fragmentu *Amerika*, jež se v několika styčných bodech podobá divadlu epickému: „Kafka tímto způsobem neúnavně zpřítomňuje gesta, ale nikdy je nezpřítomňuje jinak než s údivem“ (W. Benjamin, *Franz Kafka*,

Úkolem epického divadla je tedy předvést divákovi každodennost v dosud nepoznaném světle, jako cosi cizího, resp. *odcizeného*, a iniciovat jeho kritický způsob myšlení (kritischen Stellungnahme).⁶² Vedle konceptu (Brechtrem revidovaného) sókratovského *údivu* (tj. „schopnost, jíž se lze učit“)⁶³ zde Benjamin podle Agambena odkazuje na řecké *scandalon*, jež má význam *překážky*. Situace, kterou jindy považujeme za obvyklou a samozřejmou a na niž jsme zvyklí určitým způsobem reagovat, se vlivem gesta stává *skandální*, případně *šokantní*, a jako taková vede k narušení konzistence porozumění.⁶⁴ Šokovaný divák *nemůže* na nastalou situaci *nereagovat*, a vstupuje tak do divadelní situace jako sám sobě nečekáný spolupůvodce *nového* významu *známého* gesta, potažmo kritického náhledu na určitou životní situaci.⁶⁵

Epické divadlo jako filosofický model zkušenosti

V Agambenově interpretaci Benjaminova citovatelného gesta spočívá „síla citování“ nikoli ve zpřítomnění minulého jakožto minulého, nýbrž v jeho překonání. Tímto překonáním se původní význam proměňuje, resp. zcizuje, avšak zůstává *dialekticky přítomen*:

„Citace, která násilně vytrhává fragment minulosti z jeho historického kontextu, tak zároveň ztrácí charakter autentického svědectví

str. 296). Podobně viz též W. Benjamin, *Ein Familiendrama auf dem epischen Theater. Zur Uraufführung „Die Mutter“ von Brecht*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, II, vyd. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, str. 511–514. K souvislostem mezi Benjaminovou interpretací Kafkových a Brechtových děl viz C. Asman, *Return of the Sign to the Body*.

⁶² W. Benjamin, *Was ist das epische Theater?* (2), str. 538.

⁶³ W. Benjamin, *Co je epické divadlo?*, str. 265.

⁶⁴ V dějinně-filosofických tezích Benjamin konstelaci, která vytrhává myšlení z jeho běžného rámce, spojuje s šokem (W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 315, viz citace výše, pozn. 20 na str. 92. A dále viz *týž, Co je epické divadlo?*, str. 257.).

⁶⁵ Nejde však jen o burcující, tj. politický potenciál divadelních představení, potažmo citovatelných gest. Existují experimenty, které dokládají, že reakční účinek je úzce spjat s tělesností, tj. s přítomností těla na scéně. Naopak tělo na obrazovce, která je součástí mizanscény, zdaleka nevyvolává tak silnou diváckou reakci. Příčina je nasnadě: tělo na obrazovce nereaguje živě na divácký ohlas, mezi virtuálním hercem a fyzicky přítomným divákem proto nemůže nastávat zmíněný efekt *zpětnovazebné smyčky*. K tomu viz E. Fischer-Lichteová, *Estetika performativity*, str. 104 n.

a dodává fragmentu zcizující sílu, jíž je vlastní nezaměnitelná agresivita.“⁶⁶

Podmínkou překonání původního významu gesta se tedy nemíní kompletní destrukce sémantické složky, nýbrž dialektické usouvztažení původního významu s novou situací. Dialektický význam gesta osvětluje také Miriam Fischerová s odkazem na fenomenologickou interpretaci Maurice Merleau-Pontyho: „Význam gesta je významem *in statu nascendi*. Jinými slovy: gesto nesděluje konkrétní význam, ale spíše otevírá význam (možnosti). Způsobuje a naznačuje, že se význam objevuje.“⁶⁷ Má-li pak být v epickém divadle gesto prostředkem zjevení původního jakožto nového – takřkajíc „ve stavu zrodu“ –, znamená to, že je třeba naučit se tomuto zrodu *asistovat*. Od diváka se proto požaduje schopnost zachycovat opakované fenomény (gesta), aniž by lpěl na obvyklých významových konvencích. Divák by měl být schopen otevřít se neočekávatelnému významu jako tomu, *co zde již bylo, a přesto se má teprve ukázat*.⁶⁸ Jinak řečeno, gesto asistuje tomu, co se má vyjevit jako původní, při jeho (znovu)zpřítomnění. Tento nárok činí z gesta *relativní* či *relačně podmíněné* médium (jež ostatně na brechtovských scénách zřídka nese význam samo o sobě, a naopak bývá doprovázeno charakteristickými písněmi a scénografickými prvky, jež se na jeho významu podstatně podílejí).

V širším společenském kontextu podle Agambena nelze gesto vyčerpávat ani pojmem *tvorění* (*poiésis*), ani pojmem *jednání* (*praxis*):⁶⁹ V gestu

⁶⁶ G. Agamben, *The Man Without Content*, přel. G. Albert, Stanford 1999, str. 63.

⁶⁷ M. Fischerová, *Tanz als rein(st)e Geste. Überlegungen zum Konzept des Gestischen im Ausgang von Maurice Merleau-Ponty und Giorgio Agamben*, in: U. Richtmeyer – F. Goppelsröder – T. Hildebrandt (vyd.), *Bild und Geste*, str. 149–169, zde str. 155.

⁶⁸ Agamben podobně jako Benjamin spojuje umělecké dílo se zvláštní dynamikou času. V díle, jež dialekticky spájí (dějinné) minulé a budoucí jakožto nehybný (nečasový) obraz, má člověk být schopen nahlédnout svůj současný stav: „... v uměleckém díle se *kontinuum* lineárního času přerušuje a člověk mezi minulostí a budoucností zachraňuje svou přítomnost“ (G. Agamben, *The Man Without Content*, str. 63).

⁶⁹ G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 52. V *Muži bez obsahu* pak píše: „Praxis chápaná jako vůle se pro Řeky zásadně liší od *ποίησις*, produkce. Produkce má své *πέρας*, svůj limit, mimo sebe; tj. je produktivní, je původním principem (*ἀρχή*) něčeho mimo sebe.“ (G. Agamben, *The Man Without Content*, str. 47.) Má-li gesto blíže k *poiésis*, které v Agambenově interpretaci vyznívá pa-

se „přijímá cosi, co je svěřeno k vykonávání, k *nositelství*. Gesto tudíž otevírá oblast *étosu* jako oblast člověku nejvlastnější.“⁷⁰ Činí z divadla (byť Agamben hovoří především o filmu) etický a politický prostor, kde zodpovědnost znamená schopnost vzdát se předpojetí, jež s sebou vždy nese jistou *účelnost* a *prostředčnost*. Citování gesta burcuje myšlení k obratu, který je přímou reakcí na jevištní situaci a vyznačuje se jejím kritickým překonáním neboli odhlédnutím od určitých hermeneutických zvyklostí.

Tento obrat má vposled, jak se domnívám v návaznosti na Agambenovu interpretaci, zejména etickou povahu: „Odhaluje bytí člověka v prostředku, médiu, a otevírá pro něho etickou dimenzi.“⁷¹ Odtud by také mělo být zřejmé, proč se Benjamin ve svém díle orientuje na fenomenální sféru, kterou považuje za (ideálně) nezprostředkovanou; a proč má jeho filosofie blízko k fenomenologii. Skrze fenomény se myšlení učí odolávat nutkání zavěšovat na každý obsah myslí nějaké účely. Pojem jedinečnosti tak lze chápat jako nezprostředkovanost, či lépe jako *vůli k nezprostředkovanosti*. Tento princip navíc vystihuje esteticko-etickou, pasivně-aktivní povahu myšlení, jež má citovatelné gesto podněcovat: myšlení je nejprve samo sebou pozastaveno, aby se následně reflektovalo jako médium zprostředkování. Citování gesta tedy ukazuje k takovému účinku divadla, který má primárně kriticko-etický, sekundárně politický a v poslední řadě poetický smysl:

„Tato slova, stejně jako gesta, musejí být praktikována, tj. nejprve povšimnuta a teprve poté pochopena. Nejprve musí přijít jejich *pedagogický* účinek, poté jejich *politický* účinek a teprve nakonec účinek *poetický*.“⁷²

sivněji než *pratein* v tom smyslu, že má své *peras* mimo sebe, pak to v souvislosti s dosud řečeným opět znamená, že význam gesta je dotvářen komplexní konstelací dané situace.

⁷⁰ G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 51. Judith Butlerová pak popisuje působení citovaného gesta jako *étos zdrženlivosti* („ethos of restraint“ – viz J. Butler, *When Gesture Becomes Event*, str. 190); ten bychom mohli postavit jako protipól kritického pojmu *sebeuspokojení*, o němž hovoří Arendtová v souvislosti s Benjaminovým postojem k tradici (viz výše, pozn. 28).

⁷¹ G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 52.

⁷² W. Benjamin, *From the Brecht Commentary*, in: A. Bostock (vyd.), *Understanding Brecht*, str. 27–31, zde str. 28 (zvýrazněno autorkou studie).

Dialektika zbitého myšlení

Tak jako Sókrates i Benjamin si v případě poznání volí dialektiku za *maieutickou* metodu svého druhu. Benjamin sice (platónskou a hegelovskou) dialektiku jako stěžejní metodu na mnoha místech odmítá, v jeho textech však lze nalézt pasáže, v nichž prosazuje vlastní dialektické principy.⁷³ Jen v textu *Co je epické divadlo?* najdeme množství stop jeho dialektického uvažování. Patrně nejpozoruhodnější pasáž, která ozřejmuje dialektickou povahu gesta nejen ve vztahu ke zkušenosti nezprostředkovaného, ale také k teorii divadla vůbec, nabízí Benjamin v textu „Rodinné drama v epickém divadle. Ke světové premiéře Brechtovy ‚Matky‘“:

„Povaze epického divadla odpovídá zejména to, že nedialektický protiklad formy a obsahu vědomí (který vedl k tomu, že dramatická osoba se mohla ke svému jednání vztahovat pouze v reflexi) je nahrazen dialektickým protikladem mezi teorií a praxí (který vede k tomu, že jednání v jeho zlomových okamžicích otevírá pohled na teorii). Proto je epické divadlo vždy divadlem bitého [geprügelt] hrdiny. Hrdina, který není zbit, se nestává myslitelem – tak by se dala parafrázovat jedna z pedagogických maxim starověku pro epického dramatika.“⁷⁴

Řekli jsme, že citovatelné gesto („jednání v jeho zlomových okamžicích“) odhaluje dialektickou povahu divadla, přičemž myšlení – a dokonce „teorie“ – nepřistupuje k umělecké události *ex post*, nýbrž jako její bezprostřední součást. Prostor pro myšlení nevzniká samovolně, ale

⁷³ Benjamin tak mimo jiné apeluje na metodické upozadění systematického myšlení ve prospěch znázornění: „Pokud chce filosofie – nikoli jako zprostředkující instruktáž k poznávání pravdy, nýbrž jako její znázornění – zachovat zákon formy pravdy, pak musíme klást důraz na nácvik této její formy, nikoli na její anticipaci v systému“ (W. Benjamin, *Úvod*, str. 75).

⁷⁴ „Es entspricht nämlich der Natur des epischen Theaters, daß der undialektische Gegensatz zwischen Form und Inhalt des Bewußtseins (der dahin führte, daß die dramatische Person sich nur in Reflexionen auf ihr Handeln beziehen konnte) abgelöst wird durch den dialektischen zwischen Theorie und Praxis (der dahin führt, daß das Handeln an seinen Einbruchsstellen den Ausblick auf die Theorie freigibt). Daher ist das epische Theater das Theater des geprügelten Helden. Der nicht geprügelte Held wird kein Denker – so ließe eine pädagogische Maxime der Alten sich für den epischen Dramatiker umschreiben“ (W. Benjamin, *Ein Familiendrama auf dem epischen Theater*, str. 512).

v reakci na situaci, jež je sama *kritická*, dokonce *násilná*.⁷⁵ Násilí zde má podobu zastavení samozřejmého toku myšlenek v reakci na citované gesto. Dochází tak k *epistemickému* obratu, kdy je jev na okamžik nadřazen myšlence neboli kdy je myšlenka překvapena (šokována) jevem. Citovaná pasáž naznačuje nevyslovenou podmínku takového efektu: aby se ve fenoménu mohla „zablýsknout“ pravda, myšlení musí být „zbito“. Podobně jako Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství* stavějí svou kritickou analýzu na ideálu myšlení schopného *myslet proti sobě*, považuje také Benjamin za nezbytné, aby se myšlení trénovalo v sebedopvratnosti. Benjamin zároveň akcentuje pasivitu myslícího, která ovšem nemá nic společného s flageletanstvím. Spíše jde o svého druhu filosofickou askezi, o *půst* myšlení, jímž se tříbí zvláštní pozornost.⁷⁶ Pro Benja-

⁷⁵ Výraz *násilí* se zde může jevit jako přepjatý, nicméně Benjamin pojednává o jisté formě *donucení* napříč různými texty. V *Jednosměrné ulici* VII. například uvádí tento přírámek: „Jako kdyby byli lidé uvězněni v divadle a volky nevolky museli sledovat kus na jevišti, jako kdyby ho museli pořád dokola činit předmětem myšlení a mluvení, ať už chtějí nebo nechtějí.“ W. Benjamin, *Jednosměrná ulice*, in: týž, *Psaní vzpomínání (Výbor z díla, III)*, vyd. a přel. M. Ritter, Praha 2016, str. 7–60, zde str. 19. Pro Butlerovou je pak citace gesta nástrojem, jak předejít násilí, které je hluboko zakořeněné v lidské každodennosti, a současně ho kritizovat. Překvapivě však nerozvádí „násilí“, které je spojeno se samotným gestem a které je páčáno na myšlení. Zde předložený koncept násilí je tak možné chápat jako dialektický protějšek běžného či konvencionalizovaného násilí, jež podle Butlerové citace gesta *zastavuje* (tamt., str. 190).

⁷⁶ K pojmu pozornosti viz např. W. Benjamin, *Franz Kafka*, str. 293: „Pokud se Kafka nemodlil – což není známo –, přesto mu bylo nanejvýš vlastní to, co Malebranche nazývá ‚přirozenou modlitbou duše‘ – pozornost [Aufmerksamkeit]. Do ní zahrnul, stejně jako světci do svých modliteb, veškeré stvoření.“ Příbuzný pojem, jehož podrobnější srovnání s „pозorností“ by stálo za rozvedení, pro které zde není prostor, najdeme v *Jednosměrné ulici* ve slově „duchapřítomnost“ (Geistesgegenwart): „Kdo se ptá věštkyň na budoucnost, sám podává niternou zvěst o tom, co přijde, která je tisíckrát přesnější než cokoli, co se u nich dozví. Je veden spíše lenivostí než zvědavostí a nic není vzdálenější odevzdané otupělosti, s níž přihlíží odhalování svého osudu, než nebezpečný, rychlý hmat, jímž odvážný člověk nastoluje budoucnost. Vždyť jejím extraktem je duchapřítomnost; důležitější je přesně rozpoznat, co se uskutečňuje v této vteřině, než dopředu znát to, co je vzdálené. Dnem i nocí totiž procházejí naším organismem jako nárazy vln předzvěsti, tušení, signály. Vykládat je, nebo je využít – toť otázka. Tyto možnosti jsou neslučitelné“ (W. Benjamin, *Jednosměrná ulice*, str. 55). K tomu lze říct, za prvé, že tato pasáž vynáší na povrch dilema „vykládat, nebo využít“, jež lze v naší interpretaci spojit s tezí o etickém nároku citace, resp. citovaného gesta. A za druhé, že *duchapřítomnost* je možné postavit do kontrastu s „oním bezduchým klidem sebeuspokojení“, jímž Arendtová v citovaném eseji charakterizuje Benjaminovo pojetí tradice v protikladu k citování (viz výše, pozn. 28).

mina to znamená, že je třeba myslet *z jevu*, nikoli *z pojmu*. Jinými slovy, člověk má do jisté míry přestat myslet a *pozorovat, kterak schytává ránu*.

Obdobnou interpretaci citovaného gesta podává Giorgio Agamben v *Poznámkách o gestu*.⁷⁷ Soustředí se zde na gesto jakožto rušivý moment, který suspenduje myšlení a spolu s ním i jazyk. Analýzu provádí na pozadí společnosti (buržoazie), již diagnostikoval *upadlost* v důsledku všestranné psychologizace (subjektivizace) kultury. Lidé ztratili gesta, čímž pozbyli také schopnosti reagovat na nastalé situace a na sebe navzájem. Tato situace je podle italského filosofa symptomem *špatného společenského odcizení*. Dalším faktorem, který podle Agambena způsobil masivní společenskou alienaci, bylo vyloučení metafyzické neurčitosti a neočekávatelnosti z běžné zkušenosti. Agamben zde následuje Benjaminovu obavu, že svět *zdivočel* pro svou *kontrolovatelnost*.⁷⁸ Oba se pak shodují, že společnost, která je orientována na absolutní ovládnání veškerého dění, může nalézt záchranu autenticity ve *skandálu*, jehož je (přinejmenším pro Benjamina) divadlo vhodným zprostředkovatelem. Z etymologického hlediska je navíc slovo skandál opět spjato s již zmíněným významem „překážky“. Jde o zneklidňující element události, který zapříčiňuje ztrátu orientace a vzbuzuje nutnost improvizovat. Představuje „otřásající sílu, jíž věci nabývají v okamžiku, kdy ztrácejí svou přenositelnost a srozumitelnost v rámci daného kulturního řádu“.⁷⁹ Pro situaci skandálu uvádí Agamben také analogický výraz *gag*, jenž přímo zapadá do kontextu divadla a podobně jako u Benjamina opět evokuje násilí (v překladu jde doslova o „překážku“ či „náhubek“):

„Poněvadž ale bytí v jazyce je něco, co nelze vypovědět v pouhých větách, gesto je ve své podstatě vždy signálem, že si nějak neumíme poradit s jazykem, je to vždy *gag* v původním slova smyslu, což je cosi, co se vkládá do úst, aby to znemožnilo řeč, a také improvizace, k níž se uchyluje herec, selže-li mu náhle paměť či hlas.“⁸⁰

⁷⁷ G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 45–54.

⁷⁸ Podobnou obavu ukotvil Adorno v pojmu *panství* (Herrschaft) v *Negativní dialektice* (1966). V návaznosti na tradici kritické teorie píše o vztazích řízených kontrolou a ovládnutím, resp. o formě *panství* jako vlastnictví, které proniklo do všech sfér života, např. současná filosofka Eva von Redecker (*Revoluce pro život. Filosofie nového protestu*, přel. M. Profant, Praha 2024).

⁷⁹ G. Agamben, *The Man Without Content*, str. 65.

⁸⁰ Tamt.

Na druhou stranu, myšlení ve svém vztahu k původu jevů není pouhým fackovacím panákem. Podle Benjamina vyžaduje *opakované* a *namáhané* (tj. odporu vzdorující) úsilí. Tento aspekt myšlení vystihuje úryvek z Benjaminova *Vykopávání a vzpomínání*, přičemž název tohoto textu je vzhledem ke zde pojednávané dramatické záchraně jevu před myšlením výmluvný sám o sobě:

„Kdo se chce přiblížit vlastní zavalené minulosti, musí si počínat jako muž, který kope. Především se nesmí ostýchat vracet se opakovaně k jednomu a témuž faktu – rozvalit ho, jako se rozvaluje zemina, prohrabat ho, jako se prohrabává hlína. ‚Fakta totiž nejsou než vrstvy, které jen tomu nejpozornějšímu průzkumu vydají to, kvůli čemu se vyplatí kopat...‘⁸¹

Důkazem, že myšlení je takřkajíc na stopě fenoménu v jeho původnosti a jedinečnosti, je tedy okamžik, kdy na sebe myšlení nechává působit situaci (fenomén), aniž by se jí snažilo postihnout prostředky, které si už dávno osvojilo, tj. aniž by anticipovalo významy, jež se mají teprve znázornit.⁸² Zdařilé myšlení je jakýmsi vítězstvím myšlení nad sebou samým, jestliže se vystavuje známému fenoménu (citovanému gestu) v jeho jedinečnosti a jestliže současně bděle pozoruje vlastní reakci tak, jako by se jednalo o další jev mezi jevy.

Závěr⁸³

Pravda je pro Benjamina tím, co člověk nemůže poznat, může to však zakusit, přičemž *zakusit pravdu znamená rozpustit se v ní*.⁸⁴ Zkušenost *rozpuštění v pravdě* jako určitého pasivně-aktivního, existenciálního typu poznání se objevuje také v Bibli. Německý filosof Peter Trawny se tomuto motivu věnuje v komentáři k pasáži z *Janova evangelia* (J 8,44):

⁸¹ W. Benjamin, *Vykopávání a vzpomínání*, in: *týž, Psaní vzpomínání*, str. 76.

⁸² Agamben píše: „A každý velký filosofický text je *gagem*, který prezentuje samotný jazyk, samotné bytí v jazyce jako gigantické selhání paměti, jako neléčitelnou vadu řeči“ (G. Agamben, *Prostředky bez účelu*, str. 54).

⁸³ Za cenné poznámky k této studii děkuji oběma recenzentům a kolegovi Marku Kettnerovi.

⁸⁴ W. Benjamin, *Původ německé truchlohry*, str. 17.

„Kauzalita příčiny a následku umožňuje rozumu sledovat vznik a zánik věcí krok za krokem. Něco pochopím, když mi je věc takto vysvětlena a ukázána. To Ježíše nezajímá. Pokud očekáváme, že nás přesvědčí argumenty, pak se připojit a přijít k němu nepodaří. Dostat se na místo pravdy, být ‚v‘ ní je možné jedině prudkým pohybem, jakýmsi skokem, v okamžiku. Tato pravda přichází náhle z ničeho nic, zjevuje se bez předvídání a pravděpodobně i bez předzvěsti. Bud ‚v‘ ní jsem, nebo ne.“⁸⁵

Trawny se zde pozoruhodným způsobem blíží Benjaminovu stanovisku: pravdu nelze předvídat, nelze se k ní racionálně propracovat, lze jí vyjít vstříc pouze sebeupozaděním, jež přirozená sebestřednost myšlení a lidská touha po sebeuspokojení těžko zvládá. Propůjčit se sebeupozadění znamená být ochoten nechat se „zřadit“ skutečností v odůvodněné víře, že jen tak se nám doslova *dostane pravdy*. Pokusili jsme se ukázat, že vhodným prostředníkem této zkušenosti je pro Benjamina divadlo. Zkušenost s neočekávatelným, jež epické divadlo na základě vyložených principů zprostředkovává, byla zároveň představena jako základní podmínka pro rozvoj schopnosti narušovat tradiční dějinně-politické narativy i osobní předporozumění. V návaznosti na to jsme vyložili citovatelné gesto jako katalyzátor situační dialektiky, která *plodně destruuje* sedimentující (tradiční) výklady skutečnosti. Poznávat znamená *zachraňovat* to, co se již událo, co však zároveň může být pochopeno teprve v některém z přítomných okamžiků. Schopnost čelit neočekávanému a narušit předporozumění, tj. pozorně se vystavit skutečnosti, je pak tím, co jsme v Benjaminově metafyzické koncepci – s ohledem na výklad epického divadla – označili za určitý *étos*. Etický nárok na zkušenost jsme představili jako lekci, již si udílí samo myšlení, pakliže dovede ke známému přistupovat nejen stále *znovu*, ale také *nově* jako k *neznámému*. Tato schopnost představuje kritickou (ne-utilitární) pozornost vůči dialektické komplexitě situace, v níž se divák – či historické individuum vůbec – nachází a již nemá plně pod kontrolou. To, že se něco zdá jedinečným, pak představuje jakýsi bonus pro toho, kdo správně opakuje. Z hlediska záchrany dějin je tento „bonus“ zároveň míněn jako „poslední skulina pro člověka, kterému, jak říká Kafka, ‚jeho vlastní čelní kost ... stojí v cestě‘“.⁸⁶

⁸⁵ P. Trawny, *Križe pravdy*, str. 167.

⁸⁶ W. Benjamin, *Franz Kafka*, str. 284.

ZUSAMMENFASSUNG

In den dreißiger Jahren hat der Dramatiker Bertolt Brecht das Leben und Denken Walter Benjamins maßgeblich geprägt. Brechts episches Theater inspirierte Benjamin zu mehreren Texten, in denen sich der Philosoph mit dem Konzept des „zitierbaren Gestus“ auseinandersetzt. In diesem Artikel schlage ich eine Interpretation vor, die die zitierbare Geste als methodisches Mittel zur Kritik der modernen Entfremdung von der Tradition und der Krise des Denkens begreift. Anhand ausgewählter Aufsätze Benjamins analysiere ich das Prinzip des gestischen Zitierens als kritisch-hermeneutisches Prinzip, in dem das allgemeine Vorverständnis zugunsten einer besonderen Aufmerksamkeit für das Phänomenale und das eigene Denken aufgehoben werden soll.

SUMMARY

In the 1930s, the playwright Bertolt Brecht had a marked impact on Walter Benjamin's life and thinking. Brecht's epic theatre inspired Benjamin to write several texts in which the philosopher explores the concept of the "quotable gesture". This article aims to offer an interpretation of the quotable gesture as a methodological tool for the critique of the modern alienation of tradition and the crisis of thinking. Drawing on selected essays, I analyse the principle of gestural citation as a critical-hermeneutical principle in which common pre-understanding is to be suspended in favour of particular attention towards the phenomenal and to one's own thinking.

CO MOHU POZNAT, A CO JEN UZNAT? Výchozí epistemologické problémy ve filosofii Roberta Spaemanna

Vojtěch Šimek

V českém (a slovenském) prostředí je Robert Spaemann (1927–2018) asi nejvíce znám díky knihám *Účelnost jako filosofický problém*, *Šťěstí a vůle k dobru*, *Osoby*. K dispozici už také máme několik studií,¹ žádná z nich se však nevěnuje epistemologii. Tuto mezeru bych rád zaplnil. Přínos studie spočívá v tom, že se dosud nikdo Spaemannově epistemologii explicitně nevěnoval ani v zahraničí. Důvodem je pravděpodobně fakt, že Spaemann nepsal systematicky a jeho epistemologie je rozeseta v jeho textech o metafyzice, ontologii, etice a antropologii, a tak se autoři zahraničních sekundárních zdrojů spokojí s tím, když o této implicitní epistemologii referují v kontextu zkoumání té které oblasti, aniž by ji však jako epistemologii explicitně zkoumali.² Nejlépe je to vidět u Karla-Heinze Nussera a Waltera Schweidlera, jejichž závěry částečně koriguji, doplňují a zasazují do širšího kontextu.

Chceme-li lépe porozumět Spaemannově epistemologii, je třeba začít dvěma problémy. První lze vyjádřit otázkou, zda existují kritéria, jak rozlišit, poznáváme-li (a jsme-li) v bdělém, anebo snovém stavu. Zaměřuji se na epistemicky klíčové aspekty, na poznání, jistotu a pochybnost. Analýzou Spaemannových vlastních snů, které vypráví, aby obhájil svou pozici, ukazují, jak překonává „metafyzickou pochybnost“, vyjádřeno Schweidlerovými slovy, a jakým způsobem (ne)dochází k jis-

¹ Např. V. Šimek, *Bůh jako poslední garant pravdivosti? K postulátům Boží existence podle Hanse Jonase a Roberta Spaemanna*, in: *Studia Aloisiana*, 11, 2020, str. 5–16; V. Hála, *Robert Spaemann – konzervativní reakce na (post-)modernu*, in: *Filosofický časopis*, 53, 2005, str. 509–522.

² Srv. H. Zaborowski, *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*, Oxford 2010, str. 37 nn.; A. Kuciński, *Naturrecht in der Gegenwart. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*, Paderborn 2017, str. 232 nn.; M. Maier, *Philosophie der Begegnung. Studien über Robert Spaemann*, Freiburg – München 2021, str. 738 nn.

totě.³ Zkoumám koherenci Spaemannovy pozice a zjišťuji, zda a nakolik má pravdu Nusser, když tvrdí, že u Spaemanna není epistemicky výchozí poznání v bdělém stavu.⁴ Druhý problém lze vyjádřit otázkou, zda existují kritéria, jak rozpoznat živou bytost od simulace. Analyzuji jej v širším kontextu Spaemannovy epistemologické pozice a jejich tří charakteristik. Prvnímu problému se věnuji v první části studie, druhému ve druhé, v závěru provádím stručné shrnutí.

Oba problémy spolu souvisí a mají společný původ v Kantově epistemologii. Na tento vliv upozorňuji, nechci však srovnávat Spaemanna s Kantem (ani systematicky zkoumat téma jako takové). Jde mi o Spaemannovu epistemologickou pozici, zejména o ony dva problémy, na které se v jejich vzájemné spojitosti dosud nikdo nepokusil kriticky poukázat. Kantův vliv je nejpatrnější ve způsobu, jakým Spaemann aplikuje Kantův výrok „bytí není reálný predikát“ v rámci jeho epistemologické dichotomie (věc o sobě – věc, jak se jeví). V daném kontextu Spaemann rovněž užívá pojem „uznání“ (Anerkennung), převzatý z německého idealismu,

³ Schweidler se zaměřuje pouze na jeden primární zdroj. Zaujímá stanovisko k tomu, co nazývám prvním epistemologickým problémem, avšak druhý, související problém zcela opomíjí a nevidí jejich společný kořen. Co se týká prvního problému, Schweidler jej chápe jako překonání metafyzické pochybnosti a dospívá k závěru, že se jedná o pochybnost zdánlivou. Nepouští se však do detailnější ani kritické analýzy, jak ji zde nabízím, a zůstává více méně v obecné rovině. Srv. W. Schweidler, *Die Sicherheit des Zweifels. Bemerkungen zu Robert Spaemanns ‚Wirklichkeit als Anthropomorphismus‘*, in: J. Kreiml – M. Stichelbroeck (vyd.), *Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns*, Regensburg 2016, str. 61, 71–73.

⁴ Nusser je kritický, zaměřuje se však také jen na jeden primární zdroj. Vytýká Spaemannovi, že se vzdal rozhodujícího ontologického předpokladu duše jakožto formy těla ve prospěch transcendentálně-filosofických a fenomenologických předpokladů. Co se týká epistemologie, Nusser pouze naznačuje dva problematické aspekty, nijak důkladně je však nezkoumá. Na první upozorňuje tvrzením, že základem poznání v rámci realistické epistemologie je vnímání v bdělém stavu, a nikoli ve snu. K tomu se dostanu na konci první části studie. Druhý problematický aspekt spočívá podle Nussera v určitém rozporu, kdy Spaemann na jedné straně tvrdí, že dokonce i pohled druhé osoby lze simulovat, na druhé straně však, že jedinečné bytí druhého jakožto numerickou identitu simulovat nelze. Tomuto druhému aspektu se kromě jiného stručně věnuji v druhé části studie. Nusser uzavírá, že „východisko ve snu a přechod do reality bdělého stavu“ skrze „dialogickou situaci“ mohou vést k „nedorozumění, k chápání osoby jako výslednice vztahů uznání“. Srv. K.-H. Nusser, *Metaphysischer Realismus oder interaktionistische Anerkennung? – Zu Ursprung und Begründung des Begriffs der Person*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, str. 67–82, zde str. 75, 76 n., 82.

kde označuje vztahy vzájemného respektu mezi rozumovými bytostmi. Nicméně, jak uvidíme, Spaemann tato epistemologická východiska rozvíjí specifickým způsobem.

Spaemann nenapsal žádný čistě epistemologický text: jeho epistemologii najdeme především v jeho metafyzice a ontologii. Pojednává o rozdílu mezi skutečným a neskutečným (wirklich – unwirklich), ale zároveň o kritériích, jak poznat, co je (ne)skutečné. Proto jsou některé následující analýzy hraniční. Nejvíce epistemologicky relevantních pasáží najdeme v klíčovém textu *Wirklichkeit als Anthropomorphismus* (2000). Na něj se zaměřuji, pracuji ovšem i s dalšími primárními zdroji, především s relevantními pasážemi ze stěžejní knihy *Osoby* (1996) a z autobiografických rozhovorů *Über Gott und die Welt* (2012). Tak získáme diachronně výstižný záběr, díky němuž vyjde najevo, že co se týká obou výchozích epistemologických problémů, nedoznala Spaemannova pozice v čase žádných podstatných změn. Pokud jde o jeho ontologickou pozici, ta je patrná již v knize *Účelnost* (1981), kde v poslední kapitole obhajoval Aristotelovu teleologickou substanciální ontologii. Avšak právě v souvislosti s epistemologickými předpoklady vnitřní teleologie živých bytostí se Spaemann v předposlední kapitole explicitně dovolává Kanta.⁵ Ontologicky tedy Spaemann vychází z Aristotela, epistemologicky – a to je třeba více prozkoumat – z Kanta.

I. Sním, či bdím?

Začneme textem z roku 2000. Spaemann jej zahajuje otázkou rozdílu mezi bytím a zdáním (Sein – Schein);⁶ uvádí, že rozlišení mezi bytím

⁵ Srv. R. Spaemann, *Účelnost jako filosofický problém. Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení*, přel. K. Šprunk, Praha 2004, str. 314–320, zejm. str. 304 n. Jde o důsledek Spaemannovy snahy o spojování antických a novověkých konceptů. Z toho pak vyplývá, že Spaemannův filosofický vztah k Aristotelovi a Kantovi není zcela vyjasněný a systematický. K tomu je třeba vzít rovněž v úvahu Spaemannův terminologicky volnější způsob vyjadřování (viz následující pozn.).

⁶ Spaemann vyjadřuje rozdíl mezi bytím a zdáním, tuto nejzákladnější distinkci, pomocí dalších dvojic pojmů: místo pojmu „bytí“ (Sein) užívá pojem „skutečnost“ (Wirklichkeit) či „skutečný“ (wirklich), nebo, implicitně, „jsoucí“ (das Seiende). Místo pojmu „zdání“ (Schein) pak užívá pojem „neskutečný“ (unwirklich) nebo „nejsoucí“ (das Nicht-Seiende). To může být zavádějící, pokud jsouci může být neskutečné ve smyslu neuskutečněné (v možnosti), a zdání naopak skutečné ve smyslu uskutečněné. Zdání není tedy totéž jako neskutečné a neskutečné totéž jako nejsoucí. Dostí hrubé rozlišení „skutečný – neskutečný“ zpřesňuje autor teprve ke

a zdáním představuje „první a nejzákladnější rozlišení, jímž filosofie začíná“, přičemž s touto fundamentální distinkcí se to má tak, že pokud jedna její strana zmizí, zmizí i druhá: „pokud neexistuje zdání, pokud je zdání bytím, pak rovněž bytí není nic než zdání“. Pak by platila Berkeleyho teze „esse est percipi“ a teze Davida Huma „we never advance one step beyond ourselves“.⁷ Spaemann chce naopak tuto nejzákladnější distinkci hájit; píše, že filosofie 19. století dovedla reflexi založenou na Berkeleyho tezi až k excesům a rozvoj techniky na konci 20. století tuto reflexi naplňuje v praxi: „Technická simulace nejenže vytlačuje reálnou skutečnost, ale dokonce předstírá, že odhaluje její podstatu. Kybernetické konstrukty nejenže napodobují život, ale dokonce si nárokují objasnit, co život je.“⁸

První epistemologický problém vyvstává v kontextu oné nejzákladnější distinkce, když se Spaemann na začátku textu odvolává na Immanuelu Kanta: „Vždyť skutečnost není znak, který by k tomu, co existuje, ještě něco přidával. Existence, tak píše Immanuel Kant, „není reálným predikátem“.⁹ Kant tento výrok použil v kontextu své kritiky dokazování Boží existence, Spaemann jej však aplikuje jinak. Nejdříve se ptá na ontologický rozdíl mezi skutečným a neskutečným. Odpovídá, že takový rozdíl samozřejmě existuje, „a je to dokonce nejdůležitější ze všech rozdílů“. Druhá otázka je epistemologická: „Existuje kritérium, jak rozlišit mezi skutečným a neskutečným?“ Na ni překvapivě odpovídá:

konci textu, když uvádí, že existují stupně skutečnosti: bytí – žití – vědomé žití. Srv. R. Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann (= Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing [vyd.], *Grundvollzüge*), München 2008, str. 13 n., 29.

⁷ Spaemann v tomto textu cituje volně, bez odkazů. Srv. G. Berkeley, *Pojednání o principech lidského poznání*, in: týž, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová – M. Tomeček, Praha 2004, str. 85–174, zde str. 144: „... nemyšlící jsoucna vnímaná smysly [nemají] žádnou jinou existenci, než že jsou vnímána...“; D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 138: „Nikdy nevykročíme ani krok ze sebe samých.“

⁸ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 14.

⁹ Tamt., str. 13. Jde o výrok ze spisu I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Hamburg 2011, str. 19. Srv. také Kantova *Kritika čistého rozumu*: „Bytí zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci. Je to pouze kladení nějaké věci nebo určitých určení samých o sobě.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, str. 371 (A 598 / B 626). (Kurziva původní.)

„Ne, neexistuje. Neboť skutečnost, jak řečeno, není žádnou vlastností. Max Scheler se domníval, že skutečné rozpoznáváme tím, že nám klade odpor. Zkušenost skutečnosti je zkušeností odporu.[¹⁰] Ale tak to není. I ve snu zakoušíme odpor, ohrožení, to, že nás něco přemáhá. A existují sny, v nichž máme dokonce reflexivní vědomí, že nesníme, ba dokonce se o tom s pomocí empirických pokusů přesvědčujeme. A vtom se probudíme a všechno byl jen sen. Někdy se nám dokonce zdá, že jsme se probudili. Máme sen, že jsme spali a jsme probuzení. Žádné kritérium, nýbrž jen opětovné probuzení nám dává jistotu bez kritérií, že jsme teď skutečně probuzení. A nic na tom nemění ani to, že jsme ve snu měli stejnou jistotu. Pochybnost, kterou z toho vyvozujeme, zůstává čistě teoretická. To znamená, že vůbec žádnou pochybností není, ale jen zjištěním, že se naše jistota neopírá o kritérium.“¹¹

Spaemann neexistenci epistemologického kritéria rozlišení mezi skutečným a neskutečným ukazuje na příkladu rozdílu mezi tím, co vnímáme ve snu (to pokládá za neskutečné) a co v bdělém stavu (to pokládá za skutečné). Uvádí, že někdy se nám zdají sny, ve kterých máme stejnou jistotu, jakou máme v bdělém stavu, že nespíme. Během takových snů nabýváme s pomocí empirických pokusů mylného přesvědčení, že bdíme, i když ve skutečnosti spíme. To samé platí podle Spaemanna pro ještě živější sny, ve kterých se nám zdá, že jsme se již probudili. Pochybujeme-li, že v tomto typu snů můžeme mít stejnou jistotu, jakou máme v bdělém stavu, nejedná se podle Spaemanna v posledku o žádnou pochybnost, jen o zjištění, že teprve probuzením získáme jistotu bez kritérií. U tohoto typu snů s falešnou jistotou, že bdíme, i když ve skutečnosti spíme, získáme tedy podle Spaemanna opravdovou jistotu, že jsme skutečně v bdělém stavu, až probuzením – a sice, což je překvapivé, bez kritérií, tj. aniž bychom rozlišení dosáhli s pomocí čehokoli.

V autobiografických rozhovorech vypráví o svém snu, v němž opakovaně nemohl rozlišit, zda sní, či bdí. Ve snu se shledával s přítelem, s nímž se znal od dětství a který v posledním roce druhé světové války

¹⁰ Srv. M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, přel. J. Patočka – A. Jaurisová, Praha 1968, str. 79: „Prožitek skutečnosti jako prožitek odporu ... předchází tedy každému vědomí..., každé představě..., každému vjemu.“

¹¹ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 14 n. Spaemann pracuje s pojmem jistoty v běžném významu, tedy míní jím opak rozumné pochybnosti. Takto pojem rovněž dále používám. Píše-li o absolutní jistotě, význam zesiluje ve smyslu: nemožnost rozumné pochybnosti.

zůstal nezvěstný. Poslední zprávy o něm, které obdržel, říkaly, že mu přítel údajně dva dny před smrtí napsal u láhve tokajského dlouhý dopis, krásný doklad jejich přátelství. Dopis pak ale bohužel shořel během bombardování. Spaemann vypráví, že měl následně desítky let sny o přítelově návratu, v nichž oslavoval jejich opětovné shledání:

„Po asi desátém opakování toho snu jsem si během něj začal vzpomínat, že se mi o tom všem už dříve jednou či vícekrát zdálo, a měl jsem vzrůstající pochybnosti, zda se i tentokrát nejedná o sen. Ale vše bylo tak reálné. A já jsem příteli říkal: ‚Poslyš, už mnohokrát jsem měl sen, že ses vrátil. Pak se ukázalo, že to pokaždé byl jenom sen. Nenapadlo by mě, že se nyní skutečně vrátíš.‘ Nakonec i to však byl opět jen pouhý sen. Později jsem se snažil během snu empiricky ujišťovat, prováděl jsem všemožné pokusy, které měly sloužit k tomu, abych si zjednal jasno. Všechna kritéria, která měla sloužit k rozlišení reality od iluze, se zdála splněná. Až jsem se pak nakonec vždy znovu probudil a vše bylo jen sen. Ve skutečnosti neexistuje žádný test, který by nám mohl poskytnout absolutní jistotu, že nesníme. Poté, co se všechny testy ukázaly jako nedostatečné, sen se už neopakoval.“¹²

Všimněme si, že Spaemann své tvrzení, že neexistuje kritérium, jak rozlišit sen od bdění, nejdříve obhajoval s pomocí takového typu snů, v němž máme stejnou jistotu jako v bdělém stavu. Jeho opakující se sen o příteli se ale odlišuje za prvé v tom, že během snu aplikoval kritéria rozlišování (a ta se zdála být splněná); za druhé v tom, že neměl během snu jistotu, nýbrž vzrůstající pochybnosti, avšak právě splnění kritérií a různé pokusy jej opakovaně dovedly k mylnému závěru, že to není sen, ačkoli to vždy pouhý sen byl. Je překvapivé, že Spaemann vyvozuje z těchto několika jedinečných a výjimečně živých snů obecné tvrzení o neexistenci testu, který by nám mohl poskytnout absolutní jistotu, že nesníme. Jak toto tvrzení interpretovat? Pokud by platilo obecně, pro všechny stavy a situace, nemohl by nakonec ani sám Spaemann mít nikdy jistotu, zda poznává v rámci bdělého stavu či snu. A tím by zmizela jedna strana oné nezákladnější ontologické distinkce, kterou hájí. Nepřijatelnost takové interpretace ostatně zmínil ke konci své autobiografie.¹³

¹² R. Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart 2012, str. 19 n.

¹³ „Teze, že vše je pouhý sen, se sama vyvrací“ (tam., str. 283).

Chce tedy Spaemann tvrdit, že neexistuje žádný test, jenž by nám umožnil dosáhnout absolutní jistoty, že nesníme, jen pro oblast snů? Neboli jestliže sníme, neexistuje žádný test, jak nabýt absolutní jistoty, že pouze sníme? To dává ovšem smysl jen v případě velmi živých snů, kdy se mylně domníváme, že nesníme. Pokud ale skutečně sním, neexistuje samozřejmě žádný test čili prostředek, jak nabýt jistoty, že nesním. Tuto interpretaci považuji za nejpravděpodobnější.¹⁴ Spaemann však svou tezi o neexistenci testu sám vyvrací svým druhým živým snem, o kterém vypráví v textu z roku 2000 poté, co tvrdil, že jistotu, že skutečně bdíme, získáváme vždy pouze ex post a bez jakýchkoli kritérií probuzením (viz výše pasáž, kde odmítl Schelerovo kritérium). Ve druhém snu totiž aplikuje kritérium, jež bych nazval kritériem paměti; sen je zároveň ukázkou, jak může člověk i během velmi živého snu zaujímat k tomu, co ve snu prožívá, určitý reflexivní odstup:

„Jako pětiletý jsem byl ve snu pronásledován čarodějnicí. Běžela za mnou po vesnické silnici. Utíkal jsem jako o život. Vzdálenost mezi námi se stále zmenšovala. Náhle jsem si vzpomněl, že mi matka říká: ‚žádné čarodějnice neexistují‘. A matka říkala vždy pravdu. Věřil jsem jí víc než tomu, co jsem zjevně viděl, a došel jsem k závěru: o té čarodějnici se mi musí zdát. ... K závěru, že čarodějnice není skutečná, jsem dospěl nikoli na základě empirického kritéria, nýbrž aktem víry, jímž jsem podstoupil riziko nepovažovat čarodějnici za skutečnou.“¹⁵

Spaemann zdůrazňuje, že akt víry nevycházel z empirického kritéria neboli z toho, co právě ve snu vnímal. Jestliže však „empirický“ znamená „pocházející ze zkušenosti“, pak ve snu vycházel ze zkušenosti, a to ze zkušenosti uchované v paměti, z toho, co mu předtím říkala matka. Podobně to platí pro slovo „kritérium“. Spaemann během živého snu bezpochyby nějak rozlišoval mezi tím, co vnímá, a tím, co říkala matka; posuzoval, zda to je či není v souladu, a dospěl k jistému závěru: to musí být sen. Kritériem pro něj byla pravdivost matčina výroku, který se stal základem aktu přirozené víry, jímž došel k jistému, avšak nikoli evidentnímu poznání, neboť evidentně zakoušel ohrožení ze strany ča-

¹⁴ Do jisté míry lze se Spaemannem souhlasit. V případě velmi živých snů může být obtížné zjistit, že jde o pouhý sen, a jistotu získáme až probuzením, někdy ale také již během snu (viz sen o čarodějnici).

¹⁵ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 15.

rodějnice. Vycházím zde z následujícího podstatného rozdílu mezi vírou a věděním: vědění je evidentní a jisté poznání, zatímco víra pouze jisté, avšak nikoli evidentní poznání. Pro úkon víry je nezbytný akt vůle, nikoli však pro vědění.¹⁶

První sen o příteli i druhý sen o čarodějnici pracují s pojmem jistoty z hlediska dotyčné snící osoby. Podívejme se nyní, jak Spaemann pojednává možnost interpersonálního nabytí jistoty ve společném světě, když následně uvádí třetí sen, jemuž předdesílá Hérakleitův výrok: „Bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního.“¹⁷

„Jestliže s přítelem podnikám horskou túru a po cestě se zastavujeme u hostinského v horské chatě a jestliže pak následný rozhovor s přítelem ukáže, že on se mnou takovou túru nepodnikl, a i z rozhovoru s hostinským vyjde najevo, že se u něj nikdo podobný mně či mému příteli nezastavil, pak musela být horská túra snem. Tomuto negativnímu kritériu ale neodpovídá žádné pozitivní, vždyť pozitivní odpověď obou by opět mohla být částí snu. Ještě nepravděpodobnější by bylo, pokud by přítel a hostinský prožili se mnou, co jsem prožil s nimi. Tento případ však vylučujeme kvůli nepravděpodobnosti už předem, ledaže bychom byli zastánci Leibnizovy teorie o předzjednané harmonii.“¹⁸

Všimněme si, že v tomto třetím snu Spaemann opět pracuje s kritérii rozlišování, byť tentokrát nikoli přímo v potenciálním snu, nýbrž po jeho potenciálním skončení, přičemž za platné považuje pouze negativní kritérium: jestliže vnímám další osoby a nemám jistotu, zda to je či není sen, avšak ony to následně popřou, jednalo se o sen. Pokud by to nepopřely, nýbrž potvrdily, mohlo by se podle Spaemanna jednat o část snu. Podle mého úsudku nemuselo. Má-li totiž jistota přicházet od druhých a já současně nemám jistotu, zda něco bylo anebo nebylo sen či iluze, pak v případech, kdy se mylně domnívám, že něco je sen či iluze, ne-

¹⁶ „Podstatný rozdíl mezi vírou (ať už přirozenou či nadpřirozenou) a věděním spočívá v tom, že v případě víry zůstává její předmět ... rozumu neevidentní. ... Proto se také říká, že úkon víry ... předpokládá ... úkon *vůle*: svobodné rozhodnutí věřit. Naproti tomu úkon vědění je ... působen evidentním předmětem s přirozenou nutností.“ (L. Novák – V. Vohánka, *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, Praha 2015, str. 238.

¹⁷ Cituji podle: R. Spaemann, *Šťěstí a vůle k dobru. Pokus o etiku*, přel. M. Zajíček – M. Stretti, Praha 1998, str. 10.

¹⁸ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 15.

bude přece následné uvedení na pravou míru ze strany druhých součástí mého snu či iluze (předpokládáme-li, že druzí říkají pravdu). Je nicméně zvláštní, že dříve, v knize *Osoby* z roku 1996, autor odmítl i negativní kritérium:

„Neexistuje žádné kritérium pro to, jestli ranní rozhovor s přítelem ujistí ujícím mě, že se mnou v žádném případě na výletě nebyl, opět nebyl pouze sen. Jediný, kdo to může vědět, je právě můj přítel. Bytí jakožto bytí sebou samým znamená: bytí je podstatně plurální. Neexistuje plynulý přechod od vědění jednoho k vědění druhého, stejně jako od bolesti jednoho k bolesti druhého. Avšak existuje vědění jednoho každého, že tomu tak je.“¹⁹

Může-li to však vědět jen přítel, jak to od něho zjistím, když podle Spaemanna neexistuje kritérium, zda můj následný rozhovor s přítelem není snem? Takto bych mohl pochybovat o všem, i o skutečnosti společného světa, což ústí do představy, že nikdy nemohu mít jistotu, co je a co není sen. A pak by mi ovšem nebylo nic platné ani vědění druhých, protože bych nemohl vědět, zda hovořím se skutečnými či pouze snovými lidmi. Spaemann se dostává těmito formulacemi jak do rozporu se svou centrální intencí obhájit základní ontologickou distinkci mezi bytím a zdáním, tak také se svou výchozí epistemologickou tezí, že jistotu, že poznáváme v bdělém stavu, získáváme následným probuzením bez kritérií, neboť nelze-li s jistotou vyloučit, že něco je či není sen, potom může Spaemann stále pochybovat, zda se skutečně probudil.

Tuto epistemologickou nekoherenci lze vyjádřit otázkou: Jak může Spaemann vědět, že se skutečně probudil do společného světa, jestliže současně nevyloučil možnost, že ujištění od druhých a tím implicitně i společný svět mohou být snem? Jestliže nemohu vědět, že jsem probuzený ve společném světě, pak je odvolání na Hérakleitův výrok slabým argumentem. V této souvislosti je rozhodující si připomenout, na co upozorňuje Nusser: epistemicky výchozí a primární musí být poznání v bdělém stavu ve společném světě, nikoli poznání v rámci snů ve vlastním snovém světě. Nusser dospívá k závěru, že u Spaemanna je tomu naopak.²⁰

¹⁹ R. Spaemann, *Osoby. Pokusy o rozlišení mezi „něčím“ a „někým“*, přel. V. Šimek, Praha 2022, str. 69. K pojmu „bytí sebou samým“ viz tamt., str. 34, pozn. 37.

²⁰ Viz pozn. 4. Nusserův text mi poskytl Hanns-Gregor Nissing po společné diskusi nad uvedenou epistemologickou nekoherencí, kterou jsem mu předložil jako

Ve prospěch takového obrácení hovoří Spaemannův komentář třetího snu. Proti však mluví rostoucí pochybnosti a aktivace paměti během prvního snu o příteli, v němž snící zjišťuje, že se mu již takový sen zdál. Druhý sen o čarodějnici navíc dokládá schopnost rozlišovat a nabýt během snu jistoty (ale ne evidence), že musí jít jen o sen. Nelze tedy tvrdit, že u Spaemanna je celkově epistemicky výchozí poznání v rámci snů a iluzí. Spaemannova epistemologická nekoherence spočívá právě v tom, že není koherentní v tomto centrálním bodě. To se projevuje i s ohledem na zdroj jistoty, který většinou umísťuje do první (snící) osoby, avšak v komentáři třetího snu jej umísťuje výlučně do druhého. V textu z roku 1980/81, který vyšel až v roce 2010, nacházíme druhý komentář třetího snu, ve kterém zaujímá ještě silnější stanovisko než v prvním komentáři z roku 1996: nezáleží na tom, zda se někdy dozvím, zda byl můj výlet snový či skutečný, záleží na mém aktu uznání.²¹ Na tom lze vidět, že a jakým způsobem Spaemann v daném kontextu pracuje rovněž s pojmem uznání, což je klíčové pro pochopení souvislosti mezi prvním a druhým problémem, o níž více zjistíme dále.

Seznamme se ještě s myšlenkovým experimentem, který v textu z roku 2000 následuje po třetím snu. Z něj je patrné, že zdroj jistoty Spaemann opět umísťuje do první osoby (na rozdíl od komentářů třetího snu):

„Představme si člověka ležícího na smrtelné posteli. Není schopen žádného vyjádření, na jehož základě bychom mohli usoudit, co prožívá. Okolo něj stojí skupina lékařů. ... Lékaři jsou jednomyslně přesvědčeni, že pacient nemá žádné bolesti a nic neslyší... Pacient však bolesti má a slyší vše, co o něm lékaři říkají. Ví tedy, že se lékaři mýlí, ale nemůže to nijak vyjádřit navenek... [Po smrti pacienta] vědecká komunita učiní závěr, že tento člověk skutečně nemohl nic slyšet ani

problém. Nissing tuto nekoherenci potvrdil a použil Nusserův rozhodující poznatek o epistemické prioritě poznání v bdělém stavu. V této souvislosti Nissing také uvedl, že Spaemannovo odvolání na Hérakleitův výrok je v daném kontextu třetího snu slabým argumentem. Za diskusi kolegovi Nissingovi srdečně děkuji.

²¹ „Rozdíl mezi snovým a skutečným výletem s přítelem spočívá v tom, že v případě skutečného podniku se mnou výlet i můj přítel. *Nezáleží přitom na tom, zda se to někdy dozvím. Vůbec nezáleží na koherenci mého pojetí světa.* Věc se má spíše takto: já nejsem ten, kdo rozhoduje, zda se mnou druhý byl. Právě v tom spočívá pojem uznání. Tento pojem rozbíjí každé systémově-filosofické překonání pojmu bytí. *Bytí totiž vůbec není žádným pojmem, nýbrž korelátém aktu uznání.*“ R. Spaemann, *Über die Bedeutung der Worte ‚ist‘, ‚existiert‘ und ‚es gibt‘*, in: týž, *Schritte über uns hinaus*, II, Stuttgart 2011, str. 41 n. (Kurzivu doplnil autor studie.)

cítit bolesti... Mezi žijícími lidmi, a zvláště vědci panuje jednomyslná shoda. Je to však shoda o něčem, co není pravda, neboť jak to skutečně bylo, věděl jen ten, kdo již nežije.“²²

Myšlenkovým experimentem chce Spaemann ukázat, že skutečné nemusí být vždy jen to, co je všemi či většinou jako skutečné prožíváno: „neřekneme přece, že skutečnost vzniká teprve konsensem o skutečnosti“, neboť „jak známo, někteří lidé před skutečností zavírají oči“. A někdy ji ostatní, kromě dotyčné osoby, ani poznat nemohou. Spaemann připouští námitku, že cítit bolest a slyšet je spíše subjektivní, nikoli objektivní skutečností, a píše, že jde o „subjektivní události“. Podle něj jsou však bolest a slyšení „současně přísně objektivní a absolutní v tom smyslu“, že jde o „skutečnost závaznou pro úsudek všech lidí, kteří o tom usuzují“: „Že mám bolesti, mohu sice s poslední jistotou vědět jen já, to však neznamená, že je to pravda jen pro mě“ – je to pravda „pro každého“.²³

II. Co mohu poznat, a co jen uznat?

Spaemann v návaznosti na myšlenkový experiment prezentuje své specifické pojetí objektu poznání a hlásí se k tomu, co nazývá metafyzický realismus. V tomto kontextu také obhajuje své pojetí paradigmatu poznání. V této druhé části se postupně věnuje těmto třem charakteristikám Spaemannovy epistemologie. Analýza těchto charakteristik zároveň umožní analýzu druhého problému.

Co se týká první charakteristiky, totiž Spaemannova specifického pojetí objektu poznání, našel jsem je implicitně vyjádřené již v textech z osmdesátých let a autor se jej drží i ve svých posledních textech. V textu z roku 2000 toto své specifické pojetí objektu poznání vysvětluje v kontextu uvedeného myšlenkového experimentu. V čem spočívá specifikum jeho pojetí? V tom, že pojem „objekt“ a také „předmět“ (oba pojmy používá jako ekvivalenty) definuje reduktivně, tj. ve specificky zúženém významu. „Být objekt“ znamená pro Spaemanna „být jen objekt“ neboli „být skutečný jen pro subjekt(y)“:

²² R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 17. (Kurziva původní.)

²³ Tamt.

„Objekty, které jsou jen objekty, mají pouze subjektivní bytí. Jsou skutečné jen jakožto předměty pro nějaký subjekt. Není žádný rozdíl, zda jsou dány ve snu či bdělém stavu, protože nejsou ničím jiným, než jak jsou dány. ... O objektech získáváme vědění, jsou zakoušeny a pozorovány. Samozřejmě nejsou jen tím, jako co je prožívá jednotlivec. Jsou společnými předměty, které každý vidí z jiné stránky. A tuto perspektivitu samu můžeme opět reflektovat a zahrnout do pojmu dané věci. Skutečnost je pak předmětem nekonečného procesu zkoumání. Avšak nemá smysl, takové je mínění [interních realistů], hovořit o nějaké skutečnosti, která je mimo každou možnou předmětnost. Tato pozice bývá občas nazývána ‚interní realismus‘ v protikladu k ‚metafyzickému realismu‘.“²⁴

Podle Spaemanna objekty jakožto pouhé objekty mají jen subjektivní bytí neboli jejich „esse“ spočívá v „percipi“. To vyznívá idealisticky. Mnohem překvapivější je však tvrzení, že není rozdíl mezi objektem, jak je dán ve snu a jak je dán v bdělém stavu.

Podle Spaemanna je představitelem interního realismu vědecká komunita z myšlenkového experimentu; objektem je pacient, jak jej vědecká komunita poznává. Bolesti a sluchové vnímání pacienta nepoznává, a tak nejsou pro ni skutečné. Poznání v rámci interního realismu je reduktivní, a proto někdy i mylné. Proti internímu realismu obhajuje Spaemann to, co nazývá metafyzickým realismem.

Tím jsme u druhé charakteristiky. Podívejme se krátce na relevantní pasáže z knihy *Osoby* (1996). Pomohou nám lépe porozumět, jak Spaemann metafyzický realismus chápe a vymezuje a jak je přitom ovlivněn Kantovou epistemologií. To je klíčové pro přípravu analýzy druhého problému. Spaemann pojednává o metafyzickém realismu v kapitole s názvem „Transcendence“. Chce tím říci, že metafyzický realista je ten, kdo je přesvědčen, že člověk je schopen transcendovat, jak se jsoucno jeví, směrem k tomu, jaké je o sobě. Takové přirozené transcendování čili přesahování je nejvíce patrné mezi osobami, v interpersonální vzájemnosti, třebaže, jak uvádí, metafyzický realismus neplatí jen pro osoby, ale také pro ostatní jsoucna, přinejmenším všechna živá. Na interpersonalitě se nicméně Spaemannův metafyzický realismus zakládá:

²⁴ Tamt., str. 18 a 19.

„,Metafyzický realismus‘ neprejudikuje žádnou konkrétní teorii poznání. Neprejudikuje nic o vztahu mezi ‚věcmi o sobě‘ a ‚jevy‘ nebo o ... statusu našich kategorií, jimiž uchopujeme svět. Je jím řečeno jen toto: bez transcendování jevů směrem ke jsoucnu, jež se ukazuje a současně skrývá, neexistují žádné osoby. Neboť osoby samy jsou jsoucna, která se současně ukazují i skrývají. ... Kantova ‚věc o sobě‘ je z čistě teoretického hlediska ... prázdným místem vytvořeným reflexí předmětnosti předmětů. Kant naplňuje toto ... prázdné místo lidskou zkušeností svobody. Základem metafyzického realismu se toto prázdné místo stane teprve tam, kde prožíváme sami sebe jako bytí sebou samým, jako to, co toto prázdné místo naplňuje. Vztah osob k sobě navzájem proto může být pouze vztahem metafyzického realismu. Druhý je skutečný v tom smyslu, že se jakožto předmět, kterým je pro mě či pro sebe, nerozplyne. Pro mě je skutečné, že on je skutečný pro sebe, stejně jako je pro něj skutečné, že já jsem skutečný pro sebe.“²⁵

Všimněme si, že Spaemann na jednu stranu tvrdí, že metafyzický realismus nepředpokládá žádnou konkrétní teorii poznání, na druhé straně však zároveň z určité konkrétní teorie vychází, neboť pracuje s její principiální terminologií, s terminologií Kantovy epistemologické dichotomie. Uvádí sice, že o vztahu mezi věcmi o sobě a jevy se nic nepředpokládá, avšak už přijetí této dichotomie je určitým zásadním předpokladem. Za „věc o sobě“ dosazuje Spaemann „jsoucno, jak se skrývá“, ekvivalentem toho, „jak se věc jeví“, je „jsoucno, jak se ukazuje“. Kantovo „prázdné místo (věci o sobě)“ Spaemann zaplňuje zkušeností bytí sebou samým.²⁶ Avšak nikoli tak, že by člověk nejdříve solipsisticky zakoušel sebe sama jako jsoucího, a teprve pak „přenášel absolutnost sebezkušenosti“ na další jsoucna, nýbrž tak – upozorňuje v daném kontextu –, že „zkušenost druhého je spíše stejně původní jako zkušenost sebe sama“.²⁷ To je

²⁵ R. Spaemann, *Osoby*, str. 81 a 69. V autobiografii na otázku, zda by se označil za metafyzického realistu, Spaemann odpovídá: „Ano. A sice právě tak, jako byl metafyzickým realistou Kant. To znamená, že předpokládám skutečnost, která není skutečností jen pro mne. Jestliže předpokládám, že druhý je sám sebou a je právě tak reálný jako já, kromě všeho toho, co o něm vím, a že jeho pohled na mě znamená právě tak mnoho jako můj pohled na něj, pak je to metafyzický realismus.“ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 242.

²⁶ I to je určitá adaptace Kantova řešení z *Opus posthumum*, srv. R. Spaemann, *Účelnost*, str. 304.

²⁷ R. Spaemann, *Osoby*, str. 70. K tomu více tamt., str. 157 n., 183.

klíčové pro Spaemannovo pojetí interpersonality. Podívejme se na další relevantní pasáže, které nás posunou dále k třetí charakteristice a k druhému problému:

„Základní formou ‚absolutní‘ zkušenosti skutečnosti je pohled druhého křížící se s pohledem mým... [Setkáváme-li se] ve společné vzájemnosti, pak oba prožíváme to, co nazýváme ‚být osobou‘. Neboť osoba existuje jen v plurálu. ... Když se bytí sebou samým ukazuje, musí se ukazovat skrze určité kvality, především skrze pohled. Vše, skrze co se ukazuje, lze v principu simulovat. Vše kvalitativní, vše fenomenální lze simulovat. ... V principu může být i pohled druhého simulací. Druhý nikdy není dán v donucující bezprostřednosti čistého fenoménu.[²⁸] Považovat druhého za skutečné já, a nikoli za simulaci obsahující moment svobody. ... Bytí sebou samým jakožto numerickou identitu [však] nelze simulovat. Jakožto objekt ... intencionálních aktů není bytí sebou samým vůbec dáno.[²⁹] Je předmětem uznání a spolu s ním projevené víry. ... V této vzájemnosti se zakládá metafyzický realismus, který je pro osoby konstitutivní a pro který je intencionalita sice nutnou podmínkou, avšak metafyzický realismus na ni nelze redukovat. ... Personalita se zakládá na odmítnutí považovat druhého za simulaci nebo sen čili za ‚něco‘, co je tu z podstaty pro mě, aniž bych současně já byl zde pro to.“³⁰

Zde už se jasně rýsují epistemologická specifika Spaemannova metafyzického realismu. Základní zkušenost skutečnosti se odehrává v interpersonální vzájemnosti díky pohledu druhé osoby. Avšak i pohled druhého může být simulací. Vše, skrze co se druhý ukazuje, lze totiž simulovat. Jedinečné já druhého podle Spaemanna nikdy není dáno v kognitivně

²⁸ „Protože je nám názorem a pojmovým chápáním dáno jen to, čím [druhý] je, máme k tomu, *kým* je, přístup pouze aktem uznání toho, co se přístupnosti definitivně vymyká. A vymyká se to ... i vnitřnímu vnímání. Neboť také vnitřnímu vnímání jsou přístupné jen ‚reálné predikáty‘, to znamená věcná určení. Jak říká Kant, i ve vnitřním vnímání se vidíme jako fenomén.“ Tamt., str. 43 n.

²⁹ Na druhé straně však Spaemann píše o tom, že i ve snu vím, že ten a ten člověk ve snu je určitá konkrétní osoba, ačkoli se ve snu této konkrétní osobě vůbec nepodobá: „... numerická identita se vyskytuje také ve snech, v nichž potkáváme člověka, o kterém víme, že je určitou konkrétní osobou, ačkoli s jednotlivcem, jenž je nám takto znám, nemá vůbec žádnou podobnost. Pouze *víme*: to je on.“ Tamt., str. 17. (Kurziva původní.)

³⁰ Tamt., str. 79, 80.

donucující fenomenální bezprostřednosti. Spaemann nicméně zároveň tvrdí, že jedinečné bytí sebou samým (Selbstsein) jakožto numerickou identitu není možné simulovat. V tom je určitý rozpor, jak upozorňuje Nusser, neboť Spaemann mj. také tvrdí, že právě numerická identita jakožto jedinečné bytí druhého se odkrývá prostřednictvím jeho pohledu. Pokud by tomu tak opravdu bylo, nemohl by pak ale tvrdit, že lze pohled druhého simulovat (srv. podobně v trochu odlišném kontextu pozn. 28 a 29). Ať tak či onak, epistemologicky významné tvrzení zní: bytí sebou samým druhého (tj. čím je sám o sobě, jeho jedinečnost) není kognitivně přístupné ve smyslu evidence. Lze tedy podle Spaemanna odmítnutí považovat druhého za simulaci (či sen) založit jen na primárně volním aktu uznání? Všimněme si, že v daném kontextu používá pojem „(přirozená) víra“. Abychom našli definitivní odpověď, obrátíme pozornost ke třetí charakteristice.

Spaemann v autobiografii vzpomíná na rozhovor s Hilary Putnamem, o kterém říká, že je autorem rozlišení mezi interním a metafyzickým realismem. Vypráví, jak Putnamovi vysvětloval, že s ohledem na osoby nelze nebýt metafyzickým realistou, především v případě, kdy mluvíme o druhých osobách, zejména však s nimi. Putnam mu odpověděl, že má pravdu, avšak poznání osob prohlásil za hraniční případ. Spaemann naproti tomu považuje poznání osob za paradigma poznání. Říká, že samozřejmě poznáváme i jiná jsoucna než osoby, nicméně za východisko poznání považuje kontakt a komunikaci s ostatními osobami.³¹ Také v textu z roku 2000 zmiňuje rozhovor s Putnamem a píše o situaci, která navazuje na myšlenkový experiment: já sám jsem předmětem hovoru druhých osob a „vím v absolutním smyslu, zda je pravda či není“, co o mě říkají. Tuto situaci Spaemann označuje za „paradigmatický příklad, na němž se vlastně učíme, co poznání je“. Chce tím říci, že paradigmatickým poznání je sebepoznání? Zdá se, že nikoli, neboť navazuje kritikou kartesiánského pojetí subjektu³² a vyzdvihuje přednost rozhovoru

³¹ Srv. R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 242.

³² „Kartesiánské ‚cogito‘ je bezobsažné, protože je jen okamžité. Absolutní sebestjistota vědomí je pouze bodovým, nerozlehlým ‚myslím nyní‘. Ale již toto nelze vyslovit, neboť když je to vysloveno, nějaký čas již uplynul. Musel bych tedy říci: ‚myslel jsem‘. Avšak tato vzpomínka už není bezprostředním sebevědomím, nýbrž již (určitým) sebezpředmětněním. ... Subjektivita se pro sebe stává objektivní jakožto časová... Skutečně není bodové, bezobsažné, okamžité ‚cogito‘. Skutečně jsou subjekty pouze jako čas přesahující objektivní subjekty, což znamená jako osoby, jako osoby s biografií, která se zakládá jak na vlastní paměti, tak na paměti ostatních.“ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 19 n.

tří osob: „teprve vztah tří [osob] odhaluje podstatu personality“ oproti, podle jeho slov často přeceňovanému, dialogu (mezi dvěma osobami); tvrdí dále, že paradigmatem toho, jak se nám dává poznat skutečnost (obecně) je to, jak se nám dávají poznat ostatní osoby. Je tedy paradigmatem poznání poznávání druhých osob jakožto objektů mého poznání? Podívejme se na relevantní pasáž:

„Osoby si dávají navzájem na srozuměnou, že jsou ještě něčím víc než tím, jako co se ukazují. Bolest druhého není mou bolestí. Absolutně jistou se nám tato diference stane tam, kde jsme my sami těmi, k nimž a o nichž se hovoří. Mohu si namlouvat, že druhý je pouze můj sen. Nemohu si však o sobě myslet, že jsem pouhým snem druhého. Toto vědomí zakládá každé uznání skutečnosti, která přesahuje to, jak je nám jakožto předmět dána. Zakládalo rovněž Kantův pojem ‚věci o sobě‘, který v *Kritice čistého rozumu* sice zůstává prázdným,^[33] v *Kritice praktického rozumu* však získává konkrétní obsah, jež nemůže být ničím jiným než osobní svobodou.^[34] Je však jasné, že tento obsah už byl předpokladem pro to, aby vůbec mohla být koncipována myšlenka ‚věci o sobě‘, která je mimo každou možnou zkušenost.“³⁵

Vidíme, že Spaemann pracuje se svým reduktivním pojetím objektu a Kantovou dichotomií. Diference mezi věcí o sobě a tím, jak se věc jeví, se nám podle Spaemanna stává absolutně jistou, když si uvědomíme, že o sobě si nemůžeme myslet, že jsme jen tím, jako co se ukazujeme ostatním. Spaemann zde opět používá příklad s bolestí. Je však bolest druhého mimo každou mou možnou zkušenost? A lze z toho nějak vyvodit, že si mohu namlouvat, že druhý může být pouhým mým snem? To by platilo za předpokladu, že není rozdíl mezi tím, zda jsou nám objekty dány ve snu či bdělém stavu. Toto Spaemannovo tvrzení je třeba zde připomenout; vynikne tak analogie s prvním epistemologickým problémem. Spaemannovo řešení nicméně spočívá v tom, že i kdybych si namlouval, že druhý je pouze můj sen, o sobě si myslet nemohu, že jsem

³³ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 23–25.

³⁴ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil – J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2022, str. 7, 9: „Praktický rozum nyní sám o sobě, a aniž se byl domluvil se spekulativním rozumem, zjednáva realitu jednomu nadmyslovému předmětu ... totiž svobodě.“ (Kurziva původní.)

³⁵ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 21. (Kurziva původní.)

pouhým snem druhého: a toto „vědomí zakládá každé uznání skutečnosti, která přesahuje to, jak je nám jakožto předmět dána“.

Výše jsme ale zjistili, že Spaemann odmítá kartesiánské pojetí subjektu, místo „(sebe)vědomí“ chtěl tedy spíše říci „sebezkušenost“, což vzápětí potvrzuje shrnutím, že jde o „krok od zkušenosti sebe sama ke zkušenosti skutečnosti vůbec“. A v tom má tedy spočívat ona epistemologická paradigmaticnost? Co se týká pojetí paradigmatu poznání, Spaemann myšlenkově osciluje mezi sebezkušeností a zkušeností druhých, což vyplývá z jeho pojetí interpersonality;³⁶ to už nyní ponechám stranou. Zaměříme se na klíčový pojem „uznání“ – uznání skutečnosti přesahující to, jak je nám dána. Spaemann vychází kromě Kantovy dichotomie také z terminologie německého idealismu.³⁷ Dostáváme se přímo k jádru druhého epistemologického problému:

„Nikoli náhodou hovořím v této souvislosti o ‚přiznání‘, ‚uznání‘ atd. Už jsme viděli: bytí ve smyslu skutečnosti není empiricky dáno. ... Osoba jakožto osoba je dána pouze aktem uznání. To však platí jistým způsobem pro každou zkušenost skutečnosti. Nemusím považovat netopýra za skutečného, za živou bytost mající subjektivitu... Mohu jej – jako kartesiáni – považovat za stroj... Neexistuje donucující kritérium skutečnosti subjektivitu. Avšak existují dobré důvody ji předpokládat, to znamená, nepovažovat za živé pouze nás samotné... Lásky a spravedlnost nejsou možné za předpokladu solipismu, tedy za předpokladu, že ostatní lidé a živé bytosti jsou pouze mé sny.“³⁸

Druhý epistemologický problém byl patrný již v předchozích dvou citovaných pasážích, v této třetí je však již nepřehlédnutelný: podle Spae-

³⁶ Viz více tamt., str. 32.

³⁷ Na německý idealismus navazuje ovšem Spaemann opět specificky: „Klasická teorie uznání v rámci německého idealismu je teorií uznání, které spočívá na vzájemnosti. Uznání [Anerkennung] proto náleží jen těm rozumovým bytostem, které jsou ze své strany také schopny aktu uznání. Přitom se neuznává, že už antická teorie přírody byla teorií uznání; neboť přiznávala přírodnímu jsoucnu bytí sebou samým a teleologickou strukturu, na základě nichž s ním tvoříme přirozené společenství bytostí. Vždyť my sami naopak zakoušíme sebe sama jakožto bytost, jejíž identita spočívá ve vědomém výkonu již předem dané organické a prožívané jednoty.“ R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, in: týž, *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München – Zürich 1987, str. 132.

³⁸ R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 22.

mana, obecně vyjádřeno, nemohu poznat jsoucno, jaké je samo o sobě, mohu to jen uznat; poznat mohu jsoucno jen natolik, nakolik se jeví čili ukazuje. Spaemann používá pojem „uznání“ poměrně volně, výše jsme si však všimli, že s ním spojuje význam „(přirozená) víra“. Rozumím mu tak, že akt uznání je aktem primárně volitivním ve smyslu přirozené víry, aktem nahrazujícím kognici. Nejpřekvapivější je, že mezi to, co nelze poznat, zahrnuje atribut „živý“, což ilustruje příkladem netopýra.³⁹ Neexistuje totiž donucující kritérium neboli kognitivní evidence, že se jedná o živou bytost, a proto mohu podle Spaemanna považovat netopýra za stroj, ač existují dobré důvody předpokládat opak. Epistemologicky klíčové je zdůvodnění: „bytí ve smyslu skutečnosti není empiricky dáno“, neboli: to, že je nějaká živá bytost živá, není dáno zkušenostně.

Spaemann to zdůvodňuje odvoláním na Kantův výrok, který zde parafrázuje a na nějž se v textu z roku 2000 odvolal třikrát.⁴⁰ Otázce, zda lze příslušný Kantův výrok takto epistemologicky použít a jak jej interpretovat, se krátce věnuji v závěru. Zde bych rád ještě stručně prezentoval vnitřní kritiku Spaemannovy pozice. Vnitřní kritika je namístě, neboť autor se krátce před danou pasáží a pak i dále odvolává také na Aristotela – a sice právě s ohledem na onu paradigmatickou sebezkušenost:

„Život“, píše Aristotelés, „je bytím živých bytostí“. [41] Život, jak jej my sami zakoušíme, není určitým komplexním stavem matérie. Nezakouším sebe sama jako stav něčeho, co není člověk. Člověk je, abych se znovu vyjádřil aristotelsky, živou substancí, tedy vlastní a primární skutečností, která může existovat v mnoha stavech, která však sama není stavem, nýbrž základním nositelem ... stavů. ... Bytí, skutečnost osob není vědomí, nýbrž žití, proto musíme považovat za skutečné nejen všechno, co má vědomí, nýbrž vše živé. Karte-

³⁹ Spaemannova argumentace bohužel není diferencovaná, nerozlišuje žádné další podmínky a okolnosti, ani na straně poznávajícího, ani na straně poznaného, které by mohly nějak ovlivnit úspěšnost poznání.

⁴⁰ Poprvé se Spaemann na Kantův výrok odvolává na začátku: 1) *skutečnost* není znak, který by k tomu, co existuje, ještě něco přidával. *Existence*, tak píše Immanuel Kant, není reálným predikátem. Potom tak činí v souvislosti s neexistencí kritéria, jak rozlišit skutečné od neskutečného (reálné od snového): 2) *skutečnost*, jak řečeno, není žádnou vlastností. A nakonec Kanta připomíná proto, aby nahradil poznání uznáním: 3) *bytí ve smyslu skutečnosti* není empiricky dáno. Všimněme si terminologické volnosti.

⁴¹ Aristotelés, *De an.* II,415b13.

siánské rozdělení světa na vědomí a matérii ... vedlo k odsutečnění skutečnosti, neboť v něm zmizel mezičlánek, který od Platóna určoval řeč o skutečnosti: život. Bytí, život, myšlení, to byla klasická trichotomie. Vlastním paradigmatem bytí byl však život. ... Existují stupně skutečnosti.⁴²

Je zřejmé, že Spaemann na jedné straně (s odvoláním na Kanta) tvrdí, že bytí není zkušenostně dáno, a proto nemusím netopýra považovat za živou bytost. Neexistuje totiž kognitivně donucující kritérium toho, zda jde o živou bytost, nebo stroj. Na druhé straně však Spaemann (s odvoláním na Aristotela) říká, že bytím živých bytostí je jejich žití, a proto musíme považovat za skutečné vše živé. To, že je jsoučno živé, je vždy nějak kognitivně přístupné už na základě zkušenosti. Existuje tedy kognitivní kritérium toho, zda jde o živou bytost, nebo stroj. To, že je netopýr živý, nemusím uznávat, mohu to prostě poznat. Spaemannova pozice se tedy zdá být nekoherentní – přesně řečeno, byla by nekoherentní, pokud by se stejnou měrou epistemologicky odvolával jak na Aristotela, tak na Kanta. De facto, a to i v posledních textech, se zpravidla odvolává na Kanta, příp. Kantovu epistemologii principiálně neodmítá.

Závěrem

Epistemologická pointa druhého problému spočívá v tom, že Spaemann sice netvrdí, že máme ostatní osoby a živé bytosti pokládat za stroje, simulace či snové bytosti – existují přece dobré důvody předpokládat, že jsou živí; tvrdí však, že neexistuje kognitivně donucující kritérium, jak to poznat, a proto to musíme jen uznat. Kognitivní je nahrazeno volitivním, poznání uznáním neboli aktem přirozené víry. Epistemologická pointa prvního problému je analogická: Spaemann netvrdí, že nemůžeme rozlišit, zda poznáváme ve snovém, či bdělém stavu – i v případě velmi živého snu to totiž buď s jistotou a evidencí, ale bez kritérií, poznáme probuzením (viz první sen), anebo nabydeme jistoty, avšak nikoli evidence, na základě kritéria paměti aktem víry ještě v rámci snu (viz druhý sen). Na druhou stranu však Spaemann rovněž tvrdí (když komentuje třetí sen), že neexistuje žádný způsob, jak se dozvědět, že jsem probuze-

⁴² R. Spaemann, *Wirklichkeit*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge*, str. 21 n., 29.

ný ve společném světě a že rozhovor, který po probuzení vedu s druhou osobou, není snový.⁴³

Spaemann nicméně není radikálním skeptikem popírajícím zásadní rozdíl mezi poznáním v bdělém a snovém stavu. První epistemologický problém spočívá v tom, že Spaemann při rozlišování mezi těmito dvěma základními (nikoli však jedinými) epistemickými stavy nezaručuje vždy kognitivní jistotu s evidencí čili věděním ani nenabízí zcela koherentní řešení. Nacházím u něj nekoherenci týkající se za prvé kritérií rozlišování (Spaemann jednou tvrdí, že neexistují, podruhé s nimi pracuje), za druhé zdroje jistoty (zpravidla jej umísťuje do první osoby, pak ale překvapivě výlučně do druhých, když komentuje třetí sen) a za třetí způsobu překonání pochybnosti (jednou věděním, podruhé vírou).⁴⁴ Spaemann tudíž překonává metafyzickou pochybnost, řečeno se Schweidlerem, jen částečně; v případě třetího snu ji vlastně nepřekonává. A tvrdí-li Nusser, že u Spaemanna je epistemicky výchozí poznání v rámci snů a iluzí, má také pravdu jen částečně; zdá se to platit pouze pro Spaemannův třetí sen a oba související komentáře.

První problém vznikl tak, že Spaemann na základě Kantova výroku „bytí není reálný predikát“ usoudil, že skutečnost (ve smyslu reálné existence) není kognitivně rozpoznatelná, a proto neexistuje kritérium, jímž bychom rozlišili jsoucno neskutečné (snové) od skutečného (reálného). Spaemann však na druhou stranu (v rámci druhého snu) sám rozpoznal, že to, co bezprostředně ve snu vnímá jako reálné, je snové, čímž svou výchozí aplikaci výroku zpochybnil. Je ale taková aplikace vůbec legitimní? Kant svůj výrok použil (v kontextu odmítnutí možnosti ontologického důkazu Boží existence) pro oblast pojmů, nikoli věcí. Tímto výrokiem chtěl říci, že býtí ve smyslu reálné existence nemůže být součástí obsahu pojmu; nebo jinak řečeno, z pojmu věci nevyplývá, že věc skutečně (reálně) existuje. Spaemann se však snažil výrok aplikovat

⁴³ Ještě v roce 2012 Spaemann tvrdí: „Metafyzika se v posledku zakládá na základní důvěře ve skutečnost skutečného.“ A na otázku, zda je tato základní důvěra více potvrzována v bdělém stavu než ve snu, a zda tedy skutečnost primárně poznáváme v bdělém stavu, Spaemann odpovídá: „Ano, ale můžeme také snít, že jsme v bdělém stavu. Mohu mít ve snu reflektované vědomí, že nesním. A ve snu mohu mít reflektovanou jistotu: *to musí být sen*. Kritérium neexistuje.“ R. Spaemann, *Über Gott und die Welt*, str. 283. (Kurziva původní.)

⁴⁴ V něčem však se Spaemannem souhlasím: někdy můžeme mít tak živé sny, že v jejich rámci nemůžeme vědět, zda jde o sen, či nikoli. To ale podle mého soudu *neplatí opačně* pro bdělý stav, kdy vím (a nemusím ani pochybovat, ani pouze věřit), že to, co vnímám a poznávám, není snové. Obecně řečeno: mohu-li něco vědět, nemusím tomu věřit.

v oblasti věcí tak, aby jím podepřel své výchozí tvrzení o neexistenci kognitivního kritéria pro rozlišení jsoucen snových od reálných. Taková interpretace ale neodpovídá Kantově intenci.⁴⁵ Spaemann tedy vychází z Kanta, avšak se specifickým výsledkem.⁴⁶

Jádro druhého problému vyniklo, když se Spaemann potřetí odvolal na Kantův výrok, aby obhájil závěr, že neexistuje donucující čili na evidenci založené kognitivní kritérium pro odlišení živé bytosti od stroje. Ve Spaemannově klíčovém textu ovšem najdeme i pasáže, kde se odvolává na Aristotela a které, přinejmenším implicitně, nabízejí opačný závěr; proto jsem na konci druhé části studie stručně naznačil vnitřní kritiku Spaemannova konceptu.

Druhý problém a jeho analogie s prvním byly postupně osvětleny v kontextu analýzy Spaemannovy epistemologické pozice a jejích tří charakteristik. První spočívá ve specificky reduktivním pojetí objektu poznání; Spaemann pojem „objekt“, příp. jeho ekvivalenty používá zpravidla s negativní konotací: plná realita jsoucna či věci totiž přesahuje realitu pouhého „objektu“. Tuto plnou realitu však nemohu poznat, nýbrž jen uznat.⁴⁷ Druhou charakteristiku lze shrnout označením „metafyzický

⁴⁵ Setkal jsem se s názorem, že Spaemann použil Kantův výrok jako filosofický ornament čili jako něco, co nemá vliv na Spaemannovu argumentaci. Tato studie ukazuje, že tomu tak není. V rámci diskuse na filosofické fakultě v Bamberku jsem se naopak setkal s názorem, že Spaemann použil Kanta proti Kantovi. S tím bych do jisté míry souhlasil. Za tento postřeh vděčím Marko Fuchsovi.

⁴⁶ Spaemann se možná částečně inspiroval i Schelerem, ač explicitně jeho kritérium odmítl. Scheler totiž v daném kontextu tvrdí, že prožitek skutečnosti nespocívá ve vnímání, myšlení ani v jakýchkoli perceptivních aktech, neboť „ony zprostředkují jen „takovost věcí (Sosein), nikdy jejich jsoucnost (Dasein)““. M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, str. 78.

⁴⁷ Zdá se, že takové uznání se podle Spaemanna týká jen živých bytostí, neboť jen ty jsou „bytím sebou samým“. Setkal jsem se s obhajobou Spaemannovy pozice v tom smyslu, že jde o specifickou interpretaci Kantova přístupu, o *etický a praktický rozměr poznání*. Obhajobu lze shrnout do teze: nemohu něco poznat, jestliže se nerozhodnu to poznat, a někdy je nutný i akt přirozené víry, příp. důvěry, jde-li o poznání osoby. S tezí částečně souhlasím a nijak nepopírám součinnost mezi rozumem a vůlí, naopak (součinností mám na mysli informování vůle rozumem a směřování rozumu vůlí). Obhajoba mi však neposkytla vysvětlení, proč nahrazovat kognitivní akt volitivním. Abych něco uznal (což je primárně akt vůle), musím to nejdříve nějak, třeba i nedokonale a konfúzně, poznat (což jsou akty smyslů a rozumu). Začnu-li vnímat něco, co mám uznat jako živou bytost, musím – nejdříve – něco smyslově a rozumově poznat (zpravidla za účasti paměti), abych se – poté – mohl rozhodnout uznat, že jde (pravděpodobně) o živou bytost. Někdy to poznám okamžitě, jindy to vyžaduje čas, rozhodující jsou podmínky jak na straně poznávajícího, tak na straně poznávaného. Souhlasím s tím, že žádné jsoucno, které poznávám, nepoznávám pokaž-

realismus“; Spaemann se přitom výslovně odvolává na Kanta, principiálním východiskem pro něj byla Kantova dichotomie (věc o sobě – věc, jak se jeví). Podstatu třetí charakteristiky, Spaemannova pojetí paradigmatu poznání, tvoří myšlenka interpersonální vzájemnosti, kterou přejal a modifikoval právě s důrazem na pojem „uznání“ převzatý z německého idealismu; patrný je však i vliv pozdější kontinentální filosofie.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor dieser Studie analysiert zwei epistemologische Ausgangsprobleme in der Philosophie Robert Spaemanns, die in ihrem Zusammenhang noch nicht behandelt wurden. Die gemeinsame Wurzel beider Probleme liegt in der Art und Weise, wie Spaemann Kants Aussage „Das Sein ist kein reales Prädikat“ konkret anwendet. Das erste Problem betrifft die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Erkennen in einem wachen Zustand und im Traum, das zweite die Kriterien für die Unterscheidung zwischen einem Lebewesen und einer Simulation. Die Analyse zeigt unter anderem den weiteren Kontext von Spaemanns erkenntnistheoretischer Position, ihre drei Hauptmerkmale und Spaemanns spezifische Verwendung des Begriffs „Anerkennung“, den er vom deutschen Idealismus übernommen hat.

SUMMARY

The paper analyses two preliminary epistemological problems in Robert Spaemann's philosophy that have not yet been addressed as mutually

dé dokonale a úplně. Z toho ovšem *nevyplývá*, že to, co (momentálně) nepoznávám, je z principu nepoznatelné (což se týká aktů smyslového a rozumového poznání), a tudíž jen uznatelné (což je záležitost aktů vůle). Souhlasím, že v případě nemožnosti poznání může nastoupit uznání ve smyslu přirozené víry, avšak i tyto akty nutně předpokládají nějaké předchozí poznání; nevěříme všemu, ale jen tomu, co je rozumné, pravděpodobné, v souladu s dosavadní zkušeností apod. Spaemann často užívá příklad s cizí bolestí. Avšak z toho, že (někdy) nemohu poznat bolest druhého, nutně *nevyplývá*, že bych nemohl poznat, že je živý, a měl bych jej považovat za simulaci či sen. Spaemann by pravděpodobně namítl, že poznat bolest druhého jakožto jeho bolest předpokládá stát se druhým, a proto zbývá jen uznání. Na to bych odpověděl, že se však bezpochyby nemusím stát druhým, abych poznal, že je skutečně živý; to samé platí pro jedinečnost druhého, kterou zpravidla poznáváme skrze tvář, někdo i po hlase či jinak.

linked. The common root of both problems lies in the way Spaemann specifically applies Kant’s statement “being is not a real predicate”. The first problem concerns the criteria for distinguishing between waking and dream cognition, the second the criteria for distinguishing a living being from a simulation. The analysis shows, among other things, the broader context of Spaemann’s epistemological position, its three main characteristics, and Spaemann’s specific use of the term *Anerkennung* (“acknowledgement”), which he adopted from German idealism.

STVOŘENÍ A SETKÁNÍ

Vybrané luriánské motivy v myšlení Emmanuela Lévinase

Jakub Luksch

Přestože je možno (nejen) v oblasti odborného zkoumání nalézt velké množství fundovaných a orientovaných textů zabývajících se filosofií Emmanuela Lévinase, souhlasíme s Jacobem Meskinem, že je ještě mnoho, co o Lévinasovi řečeno nebylo.¹ Právě za jednu z takových oblastí, jíž je věnováno zatím pouze nemnoho ucelených prací, považujeme hlubší analýzu vztahu myšlenek Lévinase k tradici kabaly, zejména pak ke konkrétním myšlenkovým systémům rozličných kabalistických myslitelů a proudů jimi zastávaných či s nimi se pojících. Právě tomuto tématu se věnuje následující příspěvek. Je zaměřen na analýzu a komparaci dvou fenoménů, jejichž odlišnost se na první pohled zdá být zcela radikální: fenomén první, totiž Stvoření, je záležitostí ontologickou, zatímco druhý, totiž Setkání, spadá do oblasti etiky. V první části příspěvku je stručně představen život a myšlení představitele vybraného mystického proudu Jicchaka Lurii, v části druhé pak samotného Emmanuela Lévinase. Závěrečná část textu se věnuje konkrétní analýze a komparaci vybraných motivů zmíněných fenoménů Stvoření a Setkání. Cílem tohoto příspěvku je nalezení jejich společných, či alespoň analogických ideových aspektů. Vedlejší motivací autora pak je snaha poukázat právě na možnosti propojení i takových jevů a jejich výkladů či analýz, u nichž spojitost při prvním náhledu nemusí být odhalena.

V obšírné knihovně židovské tradice je velký počet děl, jejichž autoři v průběhu dějin měli velký vliv na myšlení judaismu. Můžeme najít i osobnosti, jejichž myšlenkové dílo se za jejich života stěží dostalo do psané formy, avšak přesto dokázali tradici přispět takovým způsobem, že jsou jejich ideové rozvrhy živým tématem i v dnešní době. Právě Jicchaka Lurii, jímž se budeme v tomto textu zabývat, můžeme mezi

¹ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah in the Early Philosophy of Emmanuel Levinas*, in: *Levinas Studies*, 2, 2007, str. 49–78, zde str. 54.

tyto osobnosti zařadit.² Ve vztahu k výše uvedenému přední znalec kabaly Gershom Scholem uvádí, že ačkoliv je možno se v historiografickém písemnictví judaismu dočíst o názorech, podle nichž mystický systém Lurii tradici judaismu spíše poškodil, nelze popřít, že jeho vliv na (nejen) židovské dějiny nebyl o nic menší než například vliv Maimonidův.³ Ve své knize *Davidova hvězda* jej autor dokonce označil za nejvýznamnějšího kabalistu své doby.⁴ Rozdíl mezi Maimonidem a Luriou je ovšem ten, že Maimonidés byl převážně zástupcem racionálního aristotelismu,⁵ kdežto Luria byl kabalista, přičemž toto učení se do jisté míry odvíjelo od platonismu a novoplatonismu. Právě proto se nám v rámci této práce Luria jeví jako ideální zástupce té oblasti myšlení, která byla, jak posléze nastíníme, našemu druhému autorovi do určité míry vzdálená.

Fakt, že filosof Emmanuel Lévinas byl židovského původu, není nikterak zpochybňován, stejně jako fakt, že tradice judaismu značně ovlivnila jeho filosofickou tvorbu. Měla na něj vliv dokonce do té míry, že korpus jeho tvorby obvykle bývá dělen na texty filosofické a texty „konfesní“,⁶ přičemž ve druhých zmíněných se věnuje výkladům a komentování rozličných (nejen) talmudických textů. V samotné autorově filosofické knihovně však můžeme spatřit snahu o universálnost filosofického bádání; Lévinas se své dílo snaží formovat tak, aby stálo samo za sebe, tedy tak, aby si k jeho hlavním myšlenkám našli cestu i ti, kteří se k židovské tradici nehlásí. Meskin trefně zmiňuje, že z pochopitelných důvodů je většina sekundární literatury týkající se Lévinase soustředěna na jeho vztah k myšlení Husserla, Heideggera, Derridy a dalších filosofů zejména kontinentální tradice.⁷ Byla by však škoda omezit se pouze na tuto oblast, protože při četbě Lévinasových textů si můžeme všimnout mnoha aspektů a způsobů přemýšlení vyplývajících z jeho židovského původu. Ve vztahu k Luriovi však lze v jeho filosofickém myšlení pozorovat zcela zásadní odlišnost, již zmíněnou výše. Židovská mystika

² J. Blaha, *Judaism and Love. Essays on Jewish Thought and Translations from the Lurianic Kabbalah*, Praha 2019, str. 56 n.

³ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, přel. M. Machovec, Praha 2017, str. 361.

⁴ G. Scholem, *Davidova hvězda*, přel. A. Bláhová, Praha 1995, str. 86.

⁵ M. Eichenbaum, *Maimonides: Rationalist or Mystic?*, in: Yeshiva University, 2021, dostupné na: <https://www.yu.edu/news/maimonides-rationalist-or-mystic> [navštíveno 29. 5. 2024].

⁶ C. Chalier, *Židovská jedinečnost a filosofie*, přel. M. Sedláčková, Praha 1992, str. 11, pozn. 14.

⁷ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 54.

(a zejména pak její praktická forma polského chasidismu) byla Lévinasovi cizí. Nikoli do té míry, že by v její problematice nebyl orientován, ale protože její pilíře stojí v opozici k mnoha myšlenkám jeho filosofie.⁸ Přesto, jak si následně ukážeme, můžeme i v Lévinasově filosofii nalézt jisté ideové prvky, které sdílí s učením kabaly, v našem případě s myšlením Lurii jakožto jedním z jejich vrcholů. A protože takových prvků není poskrovnu a zmapování všech by si vyžadovalo obsáhlou studii, zaměříme se v tomto textu na pojetí Stvoření u Jicchaka Lurii a analýzu situace Setkání s Druhým, jak ji představuje Emmanuel Lévinas zejména ve svém stěžejním díle *Totalita a nekonečno* (k dalším jeho dílům se vztáhneme jako k opěrným). Jak uvidíme, mají oba fenomény (Stvoření u Lurii, Setkání u Lévinase) v myšlení těchto autorů zásadní místo: jedná se o jakési předěly, které otevírají nové horizonty a tvoří základy jejich myšlení. Oba fenomény zároveň mají pomyslný společný kořen v konceptu „cimumu“, v němž se sbíhají. Tato studie má ambici ukázat myšlení Lévinase ve světle židovské mystiky, které se ovšem on sám ve filosofii vědomě snažil stranit. K označení Lévinase za židovského filosofa není potřeba hlubších analýz. Avšak mohli bychom jej rovněž vztáhnout k větvi tradice, s níž se vědomě rozchází? Dle nás to do určité míry možné je (byť bychom si nedovolili jej označit za „mystika“) a tento text by měl posloužit k alespoň částečné obhajobě tohoto postoje.

I přes zmíněnou prvotní odlišnost spočívající v rozdílných oblastech zkoumání (ontologie a etika) se domníváme, že zde načrtnutá komparační práce má relevanci zejména pro Lévinasovu filosofii, resp. její snahu poukázat na to, co logos samotný již nemá schopnost uchopit a ztotalizovat do systému vyhýbajícího se paradoxům a nevysslovitelnému. O tomto Lévinas hovoří jako o „jinak než být“.⁹ Jinak řečeno, srovnání těchto dvou fenoménů může poukázat na jejich hlubší propojení vyvstávající z universálnějších principů zkoumaného tématu, a to i přes racionální a právem formulované námitky. Nicméně právě proto, že jsou tyto námitky formulovány rozumem, je třeba pokusit se nahlédnout za ně – a to nikoli optikou negující zkoumané, jež nese aspekt určité jinakosti či nemožnosti tradiční systematizace. Hovoříme zde o přijetí neustálého naléhání onoho paradoxu, který mysliteli nutí logos a který se tak vzpírá zmíněné systematizaci, a utvoření prostoru, v rámci něhož bude moci vyvstat to, co se v systematizaci pouhým rozumem vyjevit odmítá.

⁸ P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, in: *AUC Theologica*, 6, 2017, č. 2, str. 33–45, zde str. 41 n.

⁹ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, Pittsburgh 2004, str. 16.

Jicchak Luria

O dětství a dospívání Jicchaka Lurii nemáme téměř žádné spolehlivé informace.¹⁰ Víme, že se narodil roku 1534 a zemřel ve svých osmatřiceti letech, tedy v roce 1572. Luria, celým jménem Rabbi Jicchak Ben Solomon Luria, studoval v Egyptě židovské právo a rabínskou literaturu. Později se zaměřil na oblast mystiky, kde se věnoval studiu zásadního kabalistického spisu Zohar a učení raných kabalistů.¹¹ Luria nebyl literárně plodným autorem a nezanechal po sobě žádný popis svého mystického systému. Dochovala se slavná výpověď jednoho z jeho žáků, který se Lurii ptal, proč své myšlenky a učení nikdy nese-psal, na což mu Luria téměř platónsky odpověděl:

„To nelze, protože všechny věci se nacházejí ve vzájemných vztazích. Než stačím otevřít ústa, abych něco řekl, je mi, jako by moře vzkypělo a vylévalo se z břehů. Jak potom mám vyjádřit to, čeho se dostává mé duši, a sepsat to v knize?“¹²

Luria byl však svými žáky považován za velkou etickou autoritu a byl vnímán jako morální vzor, byl příkladem zejména pro svůj ctnostný život, pro důraz na kultivaci vlastní osobnosti a s tím související kvality spirituálního života či pro hluboký zájem o práva druhých a také zvířat.¹³

Ačkoli Luria nebyl literárně plodným autorem, podle Scholema kritická analýza psaných traktátů kolujících pod Luriovým jménem dokazuje, že se o psané vyjádření svých myšlenek skutečně pokusil. Jedná se o komentáře k jednotlivým pasážím Zoharu a tři poetická díla, která mají formu mystických hymnů a děkovných zpěvů za šabatové pokrmy. Kromě těchto výjimek se nicméně vše, co dnes víme o Luriově složitém mystickém systému, zakládá na kompilacích sepsaných jeho žáky, resp. na rozhovorech s jejich mistrem, o něž se tyto spisy opíraly. Zřejmě nejvýznamnějším následovníkem Lurii je Chajim Vital, autor rozsáhlého díla *Ec chajim* (Strom života), v němž se mimo jiné věnuje právě i popisům

¹⁰ A. David, *ההלכה ופרקמטייה בתלדות הארץ*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 10, 1992, str. 287.

¹¹ Podrobněji o souvislostech Luriova mládí s dobou a prostředím, v němž se pohyboval, viz L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, str. 19–39.

¹² G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 364.

¹³ L. Fine, *Physician of the Soul*, str. 88–93.

systému svého učitele. Dalším z vlivných Luriiových žáků je Josef ibn Tabula, jenž po sobě rovněž zanechal spisy interpretující různá luriánská témata. Dle Scholema lze s tím, co je shodné v interpretacích Vitalových a Tabulových, bezpečně pracovat jako s původním luriánským učením.¹⁴

Mystický systém v té formě, jak jej rozvinul Luria a jeho žáci, byl stejně tak komplexní jako vlivný.¹⁵ Máme-li porozumět luriánské kabale, je potřeba pochopit především její teorii kosmogonie, která nás i v tomto textu bude zajímat nejvíce. Luriánská kosmogonie svou strukturou a dramatičností značně připomíná starověké mýty gnostiků a její pojetí je mnohem propracovanější a složitější než například pojetí starších kabalistů.¹⁶ Kupříkladu následovníci šabatiánského hnutí¹⁷ tvrdili, že existence nějaké První příčiny je patrná každé bytosti obdařené rozumem a toto poznání je jednou ze základních součástí lidského vědomí.¹⁸ To, v jakém kontextu dané tvrzení šabatiánci míní či jak jej dále rozvíjejí, pro nás teď není podstatné. Zásadní ovšem je poukázat na ideu Počátku spojeného s nějakou První příčinou a její zakořeněnost nejen v učení židovské mystiky, ale i v myšlení přirozeně lidském. Nemůžeme s jistotou tvrdit, že si byl Luria této myšlenky plně vědom a na jejím základě formoval svůj systém. Lze nicméně předpokládat, že se jakožto mystik s danou ideou vyrovnával a že se toto vyrovnávání do jisté míry promítlo do toho, na co kladl ve svém učení důraz.

Luria, považovaný za židovského theologa, ale ještě více za filosofa, postavil své učení na třech kosmogonických fázích, jejichž pořadí má přímý vliv na náš svět: *cimcum*, *ševirat ha-klim* a *tikun olam*.¹⁹ Tyto fáze si nyní stručně popíšeme.

První etapou Stvoření je *cimcum*. Tento výraz lze tradičně přeložit jako „soustředění“ nebo „smrštění“, nicméně u kabalistů tím bylo míněno toliko „odstoupení“ či „ústup“. Tato idea do jisté míry navazuje na jednu z oblastí problematiky *creatio ex nihilo* – stvoření z ničeho. Jak mohl B-h stvořit svět z ničeho, jestliže byl všude a vším? Luria rozpracoval odpověď na tuto otázku pomocí doktríny *cimcumu*. Její podstatou je náhled, že existence světa je umožněna procesem, při němž se v určitém „momentě“ B-h smrští do sebe, ustoupil pryč z určitého bodu, a tím

¹⁴ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 364 n.

¹⁵ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 61, 70.

¹⁶ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 372.

¹⁷ Více o tomto mystickém židovském proudu tamt., str. 405–450.

¹⁸ Tamt., str. 448.

¹⁹ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 53.

dal prostor pro ono „nic“, do něhož se posléze navrátil aktem stvoření a zjevení. Teprve po tomto úkonu následuje to, co nazýváme B-ží emanací. Dle Lurii tedy není prvním aktem zjevení, ale jakési ohraničení či omezení sebe sama. Tento proces se ovšem neodehrál pouze jednou, ale stále trvá ve věčném napětí a opakovaném úsilí, bez něhož by existence ve světě nebyla možná. Každé další emanaci a manifestaci předchází čin soustředění, smrštění a ústupu. To ovšem znamená i jistou formu negace a ohraničení, což kabalisté považují též za akt soudu. A soud znamená určení toho, co je správné a co ne.²⁰

Po fázi smrštění a omezení následuje ševirat ha-klim neboli „rozbití nádob“. Po aktu cimcumu se objevuje jakýsi prapůvodní prostor, do něhož se v rámci druhé etapy Stvoření vlévá božské světlo, jež se manifestuje v mnoha aspektech. První konfigurací těchto projevů se stává tzv. Adam Kadmon neboli prapůvodní člověk, který představuje silně antropomorfní prvek židovské mystiky. Tohoto prapůvodního člověka je ovšem třeba chápat jako předobraz člověka či, chceme-li, jako „platónskou ideu“. V tomto prapůvodním člověku se nachází první a nejvyšší forma. Z jeho pomyslných očí, úst, uší a nosu explodují světla sefirot, nejprve jako splývající a nerozlišená, posléze emanující do izolovaných bodů, ta však vycházejí již pouze z Kadmonových očí. V tomto stavu, jež Luria nazýval Olam ha-tohu, „svět zmatku“ či „chaosu“, bylo nutno ona izolovaná světla lapit do zvláštních nádob. V B-žím plánu věcí se totiž počítalo se stvořením smrtelných bytostí a omezených forem, z nichž každá má místo v ideální hierarchii, a nikoli v prostředí určeném chaosem.²¹ Nádob pro světla sefirot mělo být emanováno celkem deset. Rabín a náboženský myslitel Karol Sidon popisuje desítku jako číslo, jež je v tradici judaismu symbolicky zcela zásadní. Desítka je podle něj jednotkou vyššího řádu, která značí svět budoucí – svět sjednocení, svatosti a dokonalé čistoty.²² Ke komplexní symbolice sefirot a jejím košatým interpretacím v kontextu různých oborů (například biologie či psychologie) se vyjádřil i jeden z moderních kabalistů Halevi, který ji vztahuje ke konceptu Adama Kadmona a tvrdí: „Tato metafyzická prezentace je komplexní formulací universálních principů a procesů.“²³ Systém sefirot je tedy jakýmsi obrazem ideálního stavu věcí, obrazem „tváře B-ží“.

²⁰ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 372–377.

²¹ Tamt., str. 378 n.

²² K. Sidon, *Návrat Abrahamův*, Praha 1995, str. 30.

²³ Z. B. S. Halevi, *Adam a kabalistický strom*, přel. M. Kittová, Praha 2001, str. 13 n.

Rozhodující zvrat v tomto kosmogonickém procesu nastává ve chvíli, kdy je spodních šest nádob pod příliš mocným nápořem světla rozbito. Důvod rozbití nádob je v kabalistické tradici hojně rozpracováván a interpretace docházejí až ke specifickým chybám ve struktuře kosmu atomů sefirot, z nichž tato „nehoda“ nutně vyplývá. Zároveň je daná událost označována za jakousi formu katarze či očisty od prvků zla (nazvaných klipot neboli „skořáčky“), které byly přítomné v základech oněch nádob. Tak byly prvky zla odděleny od toho, co je dobré, zároveň jim však byla dána samostatná existence a identita.²⁴ Zde se tedy do procesu Stvoření vplétá rozpracování otázky původu zla a jeho pozice ve světě. Zároveň se však dostáváme ke třetí fázi luriánské kosmogonie, k fázi bytostně spjaté s otázkou dobra a zla, tedy oblastí etiky a morálky.

Otázkou tzv. tikunu neboli „nápravy“, označujícího rehabilitaci vedoucí k obnově původního celku, se Luria zabýval velmi agilně a podrobně. Zde uvedeme pouze obecnou charakteristiku. Světlo sefirot, jež je možno označit rovněž za B-ží atributy, za jakési mosty spojující náš svět s Nekonečnem (hebr. Ejn sof neboli „není konce“), je ztělesněním určitých principů, skrze které se B-ží podstata vyjadřuje v tomto našem konečném světě. Z lidské perspektivy jsou tyto principy zakoušeny a chápány prostřednictvím studia Tóry, jsou však také přístupné i prostřednictvím různorodých životních zkušeností.²⁵ V momentě zachycení sefirot do nádob a po následném rozbití některých z nich vyvstává v doposud neosobním kabalistickém pojetí B-ha jakožto nepoznatelného Nekonečna personalistický prvek. Každá ze sefirot totiž prochází proměnou z obecné roviny atributu B-ha do formy nazývané parcuř neboli „tvář“ B-ží. Celek doposud nepoznatelného Nekonečna se stává zjevným skrze specifické konfigurace oněch parcuřim, jimiž se otevírá zcela osobní rovina B-ží skutečnosti, přičemž tato rovina je nyní člověkem nahlédnutelná. V tomto momentě se tento systém otevírá zmíněné oblasti etiky a morálky. Rozbitím nádob totiž do světa Stvoření podle luriánské kabaly spadla některá z emanovaných světél ve formě tzv. „jisker“. Tyto jiskry je však potřeba navrátit, aby byl celek Stvoření, narušený rozbitím nádob, řádně ukončen a napraven. Určitou část z těchto rozptýlených jisker má moc vysvobodit pouze člověk svým jednáním. Skrze plnění micvot neboli „příkázání“, oddávání se modlitbám (individuálním i společným), ale i skrze skutky dobra má člověk sílu tyto jiskry vysvobodit, a přispět tak k „dotáhnutí B-ží tváře“ a naplnění světa tikunu. Příchod

²⁴ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 378–382.

²⁵ B. Lancaster, *Judaismus*, přel. J. Rek, Praha 2000, str. 170, 174.

mesiáše pak značí, že takovýto svět nastal a každý člověk nese odpovědnost za jeho naplňování.²⁶ U Lurii je pak možno na tikun nahlížet jako na složený ze dvou částí. První částí je plnění micvot, druhou částí je praktikování oddaných modliteb.²⁷ „... každý jednotlivec přispívá k úkolu *tikunu* po svém v souladu se specifickým postavením své duše v hierarchickém uspořádání...“²⁸ Dle Lurii je příkazům a zákazům v Tóře dáván takový význam, protože proces nápravy a znovunastolení duchovní podstaty člověka bude uskutečněn každým a v každém individuálně.²⁹ Samotný kosmický význam nápravy se pak přenáší i na úroveň našeho žitého světa, takže o nauce *tikun olam* neboli „nápravě světa“ hovoříme jako o možném vylepšení či nápravě světa kolem nás.³⁰

V rámci všech tří fází Stvoření jsou v luriánské kabale popisovány ještě další fenomény (například stěhování duší, učení o čtyřech světech atd.), kterým se zde nemůžeme věnovat. Uvedená obecná charakteristika nám však pro naplnění cíle tohoto příspěvku plně postačí.

Emmanuel Lévinas

Na rozdíl od Jicchaka Lurii máme o životě Emmanuela Lévinase nemalé množství informací. Vzhledem k velkému množství textů věnujících se biografii autora si zde představíme pouze některé základní momenty související s jeho židovským myšlením, které měly zásadní vliv na jeho filosofické postoje. Podle gregoriánského kalendáře se Lévinas narodil roku 1906 v Kaunasu (dnešní Litva) do orthodoxní židovské rodiny. Byl díky tomu značně ovlivněn litevským pojetím judaismu, které klade důraz na intelektualitu, studium a vzdělání, zatímco mystickým přístupům oponuje.³¹ Pod vlivem pozdní židovské adaptace osvícenství, *haskaly*, zdůrazňující studium Tanachu (Bible), se tak již v raném Lévinasově věku formovaly základy jeho pozdějších filosofických zkoumání.³²

²⁶ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 383–391.

²⁷ K micvot viz L. Fine, *Physician of the Soul*, str. 187–219; k modlitbě tamt., str. 220–258.

²⁸ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 392.

²⁹ Tamt., str. 395.

³⁰ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 53.

³¹ S. Hand, *Emmanuel Levinas*, London – New York 2009, str. 9 n.

³² P. Sláma, *Emmanuel Lévinas a židovství*, str. 34.

Roku 1939 je Lévinas, v té době již jako francouzský občan, mobilizován a následujícího roku je zajat nacisty. Díky francouzské uniformě se vyhne osudu většiny tehdejšího židovstva a je poslán do pracovního tábora Fallingbostel, kde ho po čtyři roky sužuje těžká práce, hlad, zima a izolace. Jediný, kdo se k vězňům choval jako k lidem, byl místní pes. O katastrofě v podobě vyvraždění většiny jeho židovského příbuzenstva se měl Lévinas dozvědět až na samém konci války.³³ V souvislosti s hrůzami nacistického režimu pak hovoří o „národu ve své paměti“.³⁴

Po návratu do Paříže se věnuje pedagogickým a akademickým činnostem. Během tohoto období se intenzivněji přimyká k tradičním textům judaismu a rovněž se setkává s enigmatickým a charismatickým talmudistou Šušanim.³⁵ O životě tohoto záhadného učence, o němž jeho žáci hovořili jako o „mistrovi“, není mnoho známo. Víme nicméně, že svým přehledem, obdivuhodnými znalostmi, brilantní pamětí a osobností měl zásadní vliv na Lévinasovo myšlení (podobně jako například na myšlení Elieho Wiesela, Adina Steinzaltze či Shaloma Rosenberga, kteří rovněž byli jeho žáky). Lévinas s ním studoval mezi lety 1947–1952 a během nich, jak píše Meskin, porozuměl pravé podstatě tradice judaismu.³⁶

Ve své filosofii se Lévinas snaží pomocí fenomenologické metody vykázat nejhlubší podstatu člověka – a tu chápe jako etickou. Jde mu tedy o objasnění smyslu etiky, nikoli o vybudování normativního etického systému. Postuluje autonomii subjektu, která má heteronomní původ, neboť je odpovědí na nárok tzv. Druhého.³⁷ Podle fenomenologa a znalce současné francouzské filosofie Miroslava Petříčka můžeme toto filosofické směřování do jisté míry vidět i v souvislosti s radikální proměnou filosofického diskursu, která byla nutnou odpovědí na racionálně neasimilovatelnou zkušenost s Osvětím a holokaustem.³⁸ Ona odpověď, jak píše francouzská filosofka a překladatelka Catherine Chalierová, není nikterak pesimistická, ale není ani nenáročná a od člověka jako subjektu toho nemálo vyžaduje. „Jaké je mé právo na život tváří v tvář utrpení druhého?“ – tato otázka je pro Lévinase zásadní lidskou otáz-

³³ S. Hand, *Emmanuel Levinas*, str. 14 nn.

³⁴ E. Lévinas, *Noms propres*, Paris 1976, str. 178.

³⁵ D. Rukriřlová, *Jaký je ‚Lévinasův judaismus‘?*, in: *Filozofia*, 61, 2006, str. 601–609, zde str. 603.

³⁶ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 55 nn.

³⁷ J. Sirovátka, *Autonomie a alterita*, Červený Kostelec 2023, str. 126.

³⁸ M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 97.

kou.³⁹ To ale znamená, že je nutno akcentovat jiný druh myšlení, než který doposud západní filosofie rozvíjela. Důraz na filosoficky privilegovanou „jednotu“, v jejímž kontextu je jakákoliv jinakost a separace nežádoucí, poněvadž nevede k pravdě, je potřeba obrátit právě směrem k „jinakosti“ a nové formě jejího chápání. „Jinakost“ dle Lévinase nelze chápat jako oddělení od druhých, ale jako vztah k Nekonečnu, skrze které se k druhým primárně vztahují. Touto optikou pozorováno tedy dosavadní západní pojetí filosofie nejenže nevede k pravdě, ale přímo od ní odvádí.⁴⁰

Jak je to míněno, ukážeme zejména na Lévinasově zásadním díle *Totalita a nekonečno*, které nese podtitul *Esej o exterioritě*. V něm autor přichází s fenomenologicky orientovanou analýzou jevů, jako jsou kupříkladu originální pojednání o fenoménech tváře, řeči, pohostinnosti, ekonomie, plodnosti či ženství a mužství. Všechny tyto popisy se však ve své podstatě vztahují k pomyslnému vrcholu Lévinasova myšlení, a tím je právě setkání s jiným člověkem – s Druhým. Hluběji je pak autorem tento fenomén analyzován v jeho druhém velkém díle, *Jinak než být*, v němž se mimo jiné soustředí převážně na jevy jako „blížkost“, „Bližní“ či „odpovědnost“.

Poté, co Lévinas provedl analýzy zejména v kontextu ekonomie⁴¹ interiority, tedy v oblasti Stejného, přechází k zásadnímu setkání s exterioritou, tedy s Jiným. Já, jakožto do té doby bytostně egoicky orientovaná interiorita, navyklá na užívání věcí ve svém horizontu a jejich totalizování do svého vlastního obsahu, se najednou setkávám s druhým člověkem, s jeho Tváří. Tato Tvář se mi ovšem nedává tak, jak se mi dává vše ostatní, k čemu jsem do té doby přistupoval, ale „je přítomná ve svém odmítání být obsahem“.⁴² Nehovoříme zde ovšem o tváři ve fyzickém

³⁹ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, přel. L. Valentová – M. Rejchrt – J. Sokol, Praha 1993, str. 15 n.

⁴⁰ D. H. Weiss, *Tsitsum between the Bible and Philosophy: Levinas, Luria, and Genesis 1*, in: A. Bielik-Robson – D. H. Weiss (vyd.), *Tsitsum and Modernity. Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*, Berlin 2021, str. 61–82, zde str. 64 n., 79.

⁴¹ Na pojem „ekonomie“ je u Lévinase potřeba nahlížet specificky fenomenologickou optikou. Ekonomie je dle autora radikálně spojená s egoismem a jedná se o druh existence, jenž pobývá ve Stejném a směřuje do jeho středu. Vzniká nicméně teprve až s jevem „oddělení“, který je pro egoismus nutný, jelikož umožňuje rozvrhování „žití z...“, totiž žití ze slasti. Ekonomická existence tedy do jisté míry rozrušuje totalitu Stejného, do níž posléze opět vše vtahuje. Viz E. Lévinas, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997, str. 154–156.

⁴² Tamt., str. 170.

slova smyslu (tedy ve smyslu tělesného celku skládajícího se z očí, nosu, úst atd.), protože vnímáme-li tvář takto a dokážeme-li ji tímto způsobem popsat, obracíme se k druhému jako k předmětu.⁴³ Neuchopitelnost, v níž se Tvář jeví, je charakterizovaná tím, že se jí nemohu dotknout, nemohu ji vidět, a nemohu k ní tedy přistupovat tak, jak jsem byl zvyklý přistupovat k věcem ve svém horizontu. Tvář v tomto smyslu je epifaníí Druhého – jeho zjevením. Její absolutní Jinakost, již nelze zredukovat do totality mé existence, do Stejného, prolamuje mou egoitu. Tvář sama o sobě ale není jakýmsi výrazem či symbolem nějaké hlubší skutečnosti za ní – ona sama je touto skutečností. Vymyká se totalitě a nelze jí porozumět ve smyslu ztotalizování Stejným, poněvadž se tomuto úkonu brání. Slovy francouzského filosofa Jeana Lacroixe: „Tvář jest.“⁴⁴

„Mimořádnost tohoto setkání s tváří Druhého spočívá právě v tom, že Druhý přichází z jiného ‚světa‘, a že tak narušuje můj vlastní řád a zpochybňuje mou svobodu, která vše vztahuje k sobě s neúnavnou tendencí integrovat vše do sebe.“⁴⁵

Ze setkání s touto exterioritou tak vyvstává vrcholný aspekt subjektivity.⁴⁶ Již není pouze Stejný, ale i Druhý. A ten na mě v této chvíli akutní přítomnosti působí jako nic jiného. Doposud jsem se vztahoval k věcem jako fenoménům, které se manifestují jako odpovědi na otázku „co?“ Nyní, když stojím před Tváří Druhého, vyvstává otázka „kdo?“⁴⁷ Subjektivita jako taková je plně „osvobozena“ teprve až ve vztahu k Druhému.⁴⁸

Vztah Stejného s Druhým popisuje Lévinas jako bytostně asymetrický, dokonce metafyzicky asymetrický.⁴⁹ Intersubjektivní vztah mezi

⁴³ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, in: týž, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt, Praha 1994, str. 157–191, zde str. 178.

⁴⁴ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 11.

⁴⁵ J. Sirovátka, *Asymetrie versus symetrie: Emmanuel Lévinas a Martin Buber*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, Praha 2019, str. 79–99, zde str. 81.

⁴⁶ Více k pojetí subjektivity u Lévinase viz např. K. Novotný, *Vtělení: subjekt a tělo v díle Emmanuela Lévinase*, in: J. Bierhanzl – K. Novotný (vyd.), *Za hranicemi tváře: Levinas a socialita*, Praha 2014, str. 99–116.

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 156 nn.

⁴⁸ J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha 1993, str. 30.

⁴⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 38.

mnou a Druhým je mravně nerovnocenný, poněvadž Druhý na mě působí ze dvou různých rovin právě prostřednictvím fenoménu Tváře. Nižší rovina, z níž ke mně Druhý vzhlíží, mi připomíná mou vlastní smrtelnost, a tedy i smrtelnost toho, na něhož hledím. Tato přítomnost konečnosti implikuje nuznost Druhého, která ve mně evokuje odpovědnost za jeho dobro,⁵⁰ a to dokonce až do té míry, že mu nabízím své bytí.⁵¹ Tuto poníženost Druhého, v níž se mi Druhý, jak Lévinas ve svém díle opakuje, ukazuje jako „cizinec, vdova a sirotek“, ovšem zároveň doplňuje i rovina vysokosti, z níž se mi zjevuje. Tato epifanie již obsahuje prvek absolutní Jinakosti a Nekonečna, ochromujícího svým nekonečným vzdorem vůči smrti, vzpírá se Stejnému a vznáší vůči mně mravní nárok „nezabiješ“. Druhý je jediná bytost, kterou mohu chtít, jakožto neovládnutelnou a radikálně neintegrovatelnou, zabít, avšak zabít ji nemohu, neboť hned prvním slovem mi to její Tvář zakazuje. Zabít by znamenalo absolutní negaci transcendentna, rezignaci na pochopení.⁵² Tvář Druhého svou vystaveností a ohrožeností vyzývá k násilí, a zároveň nám brání v zabití.⁵³

Právě odpověď na toto volání poníženého a bídného, které zneklidňuje a vyvolává ve Stejném strach o druhého kvůli jeho zranitelnosti, tvoří lidskost Já. V této odpovědi mě nikdo jiný nemůže zastoupit, jsem plně odpovědný.⁵⁴ „Epifanie tváře je etická.“⁵⁵ O této bezprostřednosti Druhého, která se vyznačuje asymetrií a vzdoruje tematizaci, dle Lévinase nemohu „mluvit“. Lze za ni pouze „odpovídat“.⁵⁶ A čím více za ni odpovídám, tím více jsem odpovědný.⁵⁷ Ve Druhém se značí „stopa“, nikoli jako znak, ale jako významovost vztahující se k absolutně oddělené Nepřítomnosti, k an-archickému času, který je mimo veškerý myslitelný čas. Stopa této absolutní minulosti ve Druhém, stopa Nekonečna, tam vždy již byla, nicméně tato skutečnost se jeví teprve v situaci Setkání. Vztah k této stopě, resp. k její významovosti, nazývá Lévinas „blížkost“. Právě proto ve svém pozdním díle užívá termín „bližní“, v souvislosti

⁵⁰ Tamt., str. 158.

⁵¹ Tamt., str. 162.

⁵² Tamt., str. 174 nn.

⁵³ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 178.

⁵⁴ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 26 n.

⁵⁵ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 175.

⁵⁶ J. Poláková, *Filosofie dialogu*, str. 36.

⁵⁷ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 93.

s nímž Stejný blízkost zažívá.⁵⁸ Tato významovost pak Stejného staví do vztahu, jež nelze převést na přímočarost ontologie. Jedná se o minulost, ke které žádná paměť nemůže dosáhnout a kterou bychom mohli nazvat také „věčnost“. Tvář nás prostřednictvím stopy, kterou nese, zavazuje k osobnímu řádu, který je za hranicemi bytí.⁵⁹ Odpovědnost za Druhého není založena na svévolném závazku, vždy již je přítomná ve své absolutní oddělenosti an-archického času, k jehož stopě se ve Tváři vztahujeme.⁶⁰

Identita jedince, vrcholný aspekt subjektivity, tedy vyvstává teprve v Setkání s Druhým, její původ je heteronomní povahy. A má etický charakter. Má subjektivita, a vlastně i sama možnost vědění předpokládá separaci, oddělení. A onu oddělenou bytost vyvolává právě Druhý.⁶¹ Ve filosofii Lévinase je člověk plně konstituován jakožto člověk teprve tím, čemu odpovídá, tedy tím, co k němu přichází zvenčí.⁶² Jedná se o tezi postulující takové pojetí heteronomie, které se ovšem rozchází s tradicí.⁶³ Heteronomii, která vznáší nárok odpovědnosti za všechno, co se týká Druhého. Jinému, kterého nemohu zabít a ani jej asimilovat, jsem zavázán povinností vztahující se k jinému druhu časovosti, povinností nekonečnou.⁶⁴ Blízkost, jíž se ve své nahotě a nuznosti Druhý vyznačuje, potlačuje snahu časového vědomí najít a totalizovat. Vztah k bližnímu je ze své podstaty odděleností a ustupováním.⁶⁵ „... čím více se k bližnímu, jímž jsem vyzýván, přibližuji, tím více jsem vzdálen.“⁶⁶

Stvoření a Setkání

U fenoménů Stvoření (u Lurii) a Setkání (u Lévinase), jak jsme je ukázali, můžeme spatřit několik zásadních paralel. Je však takovéto srovnávání přesvědčivé, jedná-li se v prvním případě o ontologickou a v dru-

⁵⁸ Tamt., str. 100.

⁵⁹ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Praha 2014, str. 216.

⁶⁰ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 51.

⁶¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 191.

⁶² P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, str. 38.

⁶³ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 196.

⁶⁴ M. Petříček, *Filosofie en noir*, str. 159.

⁶⁵ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 89.

⁶⁶ Tamt., str. 93 (překlad J. L.).

hém o etickou záležitost? Meskin se na základě analýz několika pasáží z knihy *Totalita a nekonečno* domnívá, že ano, a toto tvrzení hájí právě s odkazem na luriánskou ideu cimcumu.⁶⁷ Daniel Weiss kromě toho poukazuje na tematickou podobnost vlivu, který měly luriánské koncepty cimcumu na novoplatonismus a rané podoby kabaly, s vlivem myšlení Lévinase na tradici západní filosofie. V obou případech se jednalo zejména o akcentování fenoménu „jinakosti“ na rozdíl od tradic upřednostňujících v zásadní míře primát „jednoty“.⁶⁸ Na následujících řádcích se budeme věnovat hlubší komparaci výše popsaných jevů, následně se v závěru zamyslíme i nad tím, je-li vůbec takovéto srovnání validní. Je nutno rovněž podotknout, že s Lévinasovým termínem „Nekonečno“ budeme v tomto textu zacházet výhradně jako se synonymem pro B-ha, přičemž takovéto užívání není samozřejmé.⁶⁹ B-h je zde míněn ve své absolutní nepřítomnosti, k níž se můžeme vztahovat pouze s přihlédnutím k významovosti oné an-archické stopy, kterou Druhý (Bližní) nese. Není to tedy bůh filosofů (od Aristotelova prvního nehybného hybatele přes scholastiky až po Leibnize), o němž Lévinas píše, že je „bůh adekvátní rozumu, bůh, kterému rozumíme a který nemůže zkalit autonomii vědomí, jež se opět setkává se sebou samým po všech svých dobrodružstvích“.⁷⁰

Výše jsme uvedli, že cimcum je charakterizován jako „omezení sebe sama“, „smrštění se“ za účelem vytvoření prostoru, do něhož je posléze vlita další část Stvoření ve své konkrétnější podobě. Toto odstoupení B-ha (Nekonečna, jak jej nazývá hebrejská tradice, ale i Lévinas) jednak poskytlo zmíněný prostor, avšak zároveň způsobilo oddělení od onoho prostoru, v němž Stvoření pokračuje. Nekonečno se omezilo a oddělilo, aby mohlo dát vzniknout jiné oddělené bytosti, která tím zároveň získala

⁶⁷ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 52–55.

⁶⁸ D. H. Weiss, *Tsimtsum between the Bible and Philosophy*, str. 61 n.

⁶⁹ Ideu nekonečna (s malým počátečním písmenem) autor definuje jako „přesahování konečného myšlení jeho obsahem“, poněvadž se ve své konkrétnosti děje pouze ve vztahu k Tváři. Zde tedy mluvíme jakési obecné vztahování se k tomu, co myšlení přesahuje, nicméně nelze hovořit o zpředměťování. Nekonečno (s velkým počátečním písmenem) ovšem Lévinas ve svém díle rovněž užívá, přičemž zde již můžeme hovořit o pokusu konkretizovat neuchopitelné, byť opět hovoříme v typickém lévinasovském paradoxu, resp. o snaze „popsat nepopsatelné“. Tento termín Lévinas rovněž často vztahuje k B-hu, byť ne vždy to lze tvrdit s naprostou jistotou. Viz E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 33 nn., 172 n., 187; C. Chaliar – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 29.

⁷⁰ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 206.

schopnost „přehlížet svého Stvořitele“. ⁷¹ Aspekt oddělení a sebe-omezení v kontextu fenoménu Setkání s Druhým, resp. Jiným, jak jsme jej popsali, vidíme i ve filosofii Lévinase, který mimo jiné rovněž popisuje Já jako „ignorující svého Stvořitele“. ⁷² Viditelný je tento aspekt na první rovině již v kontextu analýzy Stejného, kdy samotný prvotní fakt oddělení, „usebrání v domě“, je nutným předpokladem pro spatření tváře Druhého. Zde se jedná o jistou formu ekonomického života, která se vyznačuje oddělením Stejného od světa kolem něj, z něhož poté žije. Dále samotný fakt nutnosti usebrání implikuje vyvstávající touhu po Druhém, který je absolutně transcendentní, resp. po Jinakosti v něm. ⁷³ Dle Lévinase tedy bytí Stejného charakterizuje nutnost oddělenosti, protože právě ta je podmínkou ekonomického života. Zároveň je však charakterizuje i nutnost touhy po Jiném, neboť tato touha je do jisté míry rovněž formou ekonomického života (ve „vidění“ Tváře), ale také tento život přesahuje.

Z druhé strany se samotné Nekonečno, jehož stopu Druhý nese, „po způsobu kruhu neuzavírá do sebe, nýbrž ... vystupuje z ontologické rozlohy, aby ponechalo místo oddělené bytosti...“. ⁷⁴ Ale nejenom to. Popsaný etický nárok, který na mne naléhá tváří v tvář Druhému, je vázán na zmíněnou inherentní Jinakost Druhého, která je jakýmsi otiskem Nekonečna. Otiskem, avšak nikoli samotnou přítomností B-ha v Druhém, v jeho Tváři. Je již zmíněnou stopou, která ve mně teprve evokuje to, co lze u Lévinase nazývat lidstvím. Lidství je charakteristické tím, že „pronásleduje“ Stejného svou absolutní výzvou: vyzývá jej k pohybu směrem k Druhému a k převzetí odpovědnosti za jeho život. Hovoříme zde o transcenci „stahující se“ z bytí, avšak přesto ve svém absolutním oddělení v bytí signalizované. ⁷⁵ Morální imperativ je tedy vázán na něco v tomto světě nepřítomného (poněvadž je Nekonečno oddělené), avšak přesto se nám připomíná v Druhém. Nepřítomnost, oddělenost, usebrání – toto jsou tedy některé z klíčových motivů, na nichž Lévinas staví svou filosofii Setkání. Vztah Stejného a Jiného, jak sám autor píše, je touto separací podmíněn, poněvadž ji vyžaduje sama idea nekonečna. ⁷⁶

⁷¹ R. Visker, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht 2013, str. 284.

⁷² E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 105.

⁷³ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 151 n.

⁷⁴ Tamt., str. 88.

⁷⁵ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 10.

⁷⁶ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 86; viz též C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 25–28.

V tomto vztahu vyvěrá odpovědnost, která je Stejnému přidělena zvnějšku a přináší pojetí identity, jež předchází ekonomickému pojetí. V Setkání se Stejný „smršťuje“ do sebe a zjišťuje, že je konstituován ve vztahu k an-archické minulosti vymykající se paměti. Já pochází z absolutní nepřítomnosti.⁷⁷ „Tvář druhého je tělesným dějištěm této nepřítomnosti.“⁷⁸

Máme zde tedy dvě roviny cimcumu: jednak odstoupení Stejného ve vztahu k Jinému, jednak odstoupení Nekonečna ze samotné události Setkání, kde je přítomná pouze jeho stopa, a tedy i ze samotného přímého vztahu ke Stejnému. V tomto kontextu hovoří Michael Fagenblat o třech aspektech cimcumu:⁷⁹ o ústupu Jiného, o individuaci subjektivity a o utvoření prostoru pro smysl neredukovatelný na oblast kauzality.⁸⁰ Tento Fagenblatův postřeh je nutno chápat z pohledu Nekonečna, tedy z roviny druhé. Je ovšem jasné, že obě roviny jsou v tomto případě neoddělitelně spojené a jedna dává smysl a utváří prostor druhé. Ústup, usebrání či oddělení Jiného od Stejného je podmínkou toho, aby se k Jinému mohl Stejný vztahovat skrze ideu nekonečna vyvstávající z epifanie Tváře. Svým ústupem pak Jiné vytváří prostor pro rovinu individuace subjektivity Stejného, která se, jak jsme již ukázali, konstituuje právě v kontextu setkání s touto absolutní exterioritou. „V jeho ‚akuzativu‘, jemuž nepředchází nominativ, vyvstává počátek.“⁸¹ Nejprve přichází nárok (akuzativ) a teprve pak až Stejný se svou existencí (nominativ). Já nachází svou formu v oddělení, jež si nezvolilo a jež je připoutané k odpovědnosti, které nelze uniknout. Oddělení ovšem rovněž otevírá prostor smyslu, jenž je neredukovatelný na tradiční kauzalitu – otevírá prostor Touze po Nekonečnu, po absolutně Jiném.⁸² „Nekonečno se děje, aniž

⁷⁷ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 106 n.

⁷⁸ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 65.

⁷⁹ Tyto aspekty Lévinasova cimcumu dle něj rovněž poskytují prostor nejen pro obranu subjektivity, k níž se Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* přímo vztahuje, ale i k transcendentálně-fenomenologické obraně konceptu Adama Kadmona. Na plné rozpracování této zajímavé myšlenky není však v této práci dostatek prostoru. Srv. M. Fagenblat, *Transcendental Tsimitsum: Levinas's Mythology of Meaning*, in: A. Bielik-Robson – D. H. Weiss (vyd.), *Tsimitsum and Modernity*, str. 361–388, zde str. 364, 385.

⁸⁰ Tamt., str. 363.

⁸¹ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 254.

⁸² Samotný fenomén Touhy, vrcholící v navazujícím jevu plodnosti, je v díle Lévinase naprosto zásadním aspektem jeho filosofie a jedná se o pomyslný vrchol bádání ve spise *Totalita a nekonečno*. Lévinas Touhu popisuje takto: „Nekonečno v konečném, větší v menším, jak toho dosahuje idea Nekonečna, se děje jako Touha.

by usilovalo okupovat totalitu a svou kontrakcí ponechává místo pro oddělenou bytost.⁸³ Dle Weisse je tato idea „kontrakce“ přímou narážkou na cimcum v té podobě, jak jej formuluje luriánská kabala. Tento motiv je pak možno rovněž spojit s Lévinasovými termíny „absolutní alterita“, „absolutní neshoda oddělení“, „absolutní odlišnost“ či „absolutní vzdálenost“. Jinakost je zde něco pozitivního, poněvadž byla stvořena intencionálním činem. Není tedy jakýmsi narušením vztahu k B-hu (u Lévinase k Nekonečnu), ale naopak jeho kladným založením, jež je třeba udržovat spíše než překonávat.⁸⁴ A máme-li jej udržovat, nelze to činit jinak než ve vztahu k Druhému. K tomu se Lévinas vyjadřuje následovně:

„To podstatné na stvořené bytosti záleží v její separaci vzhledem k Nekonečnu. Toto oddělení není prostě negací. Protože se uskutečňuje jako psychismus, otevírá se pro ideu Nekonečna. Myšlení a svoboda k nám přicházejí z tohoto oddělení a z uvažování Druhého...“⁸⁵

Samotný cimcum pak Fagenblat spojuje přímo s etikou, když na základě podrobné analýzy obou fenoménů tvrdí, že „Etika‘ je cimcum.“⁸⁶ V přímé komparaci s luriánským pojetím Stvoření pak narážíme na mnoho zjevných paralel. První dvě fáze Stvoření dle Lurii jsou cimcum a rozbití nádob. Tyto fáze, jež jsme charakterizovali výše, lze vztáhnout k určitým aspektům Lévinasova myšlení. Cimcum, v jehož rámci se B-h usebírá, aby dal prostor pro Stvoření a Zjevení, je u Lévinase analogický k oddělení. To má u tohoto myslitele, jak jsme ukázali, dvě vzájemně propojené roviny. Rozbití nádob v kontextu Lévinasovy filosofie evokuje zmíněné narušení egoity.⁸⁷ Po ní nastává fáze třetí, v jejímž rámci se v obou případech otevírá rozměr morální, který si rovněž zaslouží jistou pozornost.

Ne jako Touha, již utiňuje držení Vytouženého, nýbrž jako Touha po Nekonečnu, kterou vytoužené probouzí, místo aby ji utišovalo.“ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 35.

⁸³ Tamt., str. 88.

⁸⁴ D. H. Weiss, *Tsimsum between the Bible and Philosophy*, str. 65, 68 n., 79.

⁸⁵ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 89.

⁸⁶ M. Fagenblat, *Transcendental Tsimsum*, str. 368.

⁸⁷ Nutno ovšem opět připomenout, že zde nacházíme i mnoho zásadních odlišností, které vycházejí z rozdílu mezi ontologickým (Luria) a etickým (Lévinas) pojetím. Pro rozpracování těchto odlišností zde není prostor, omezujeme se tedy nyní jednak na prvky společné, jednak na možnost překonávání těchto „epistemologických“ odlišností.

Jak bylo uvedeno výše, Nekonečno se manifestuje v exterioritě Tváře, zároveň však je její „vidění“ do jisté míry formou ekonomického života Já, jež se projevuje prvotním lidským faktem oddělení a usebrání.⁸⁸ Luria ovšem rovněž hovoří o jakýchsi tvářích (parucfim), skrze něž se do té doby nepoznatelné Nekonečno projevuje a díky nimž se otevírá rozměr etiky. Podobně jako u Lévinase, také u Lurii tedy vyjevuje rovinu morálky teprve do určité míry nahlédnutelná přítomnost Jiného, Nekonečna. Ta je v celém kontextu luriánského Stvoření zcela zásadní, protože morální jednání v rámci procesu tikunu vede k napravení či dokončení celého procesu. Tikun je mimo jiné závislý na plnění příkázání (micvot). Jedno z nich, dle nás morálně fundamentální, je „Nezabiješ!“⁸⁹ tedy právě onen imperativ zakládající etický nárok přicházející od Druhého, o němž hovoří Lévinas. Samotná přítomnost Druhého, jež se jeví být ve své podstatě z jiného světa, evokuje nutný morální rozměr Stvoření. Ten, jak jsme zmínili, jak u Lurii, tak u Lévinase implikuje důraz na individuální přijetí odpovědnosti a etického nároku. Já jsem ten, kdo musí odpovědět na nárok vznášený Druhým, protože to za mě nikdo jiný neudělá (Lévinas). Já jsem ten, kdo skrze parucfim poznává naléhání nedokončenosti procesu Stvoření, za jehož dokončení jsem jako jedinec odpovědný (Luria). U Lévinase se pak zejména v jeho pozdějších dílech jedná o velmi silný a podstatný motiv.⁹⁰ Zároveň motivy neuchopitelnosti an-archaického času a nedokončenosti Stvoření zdůrazňují jakési prolomení zdánlivé totality, která se – pozorujeme-li analogii těchto dvou fenoménů – může jevit jakožto zásadní. V obou případech je však, jak jsme ukázali, tato totalita vždy nalomena.

Autentický lidský život je vždy již odpovědí odehrávající se v Setkání, což lze zároveň vnímat jako vlastní smysl představy stvoření *ex nihilo*.⁹¹ Zdá se, že myšlení Lévinase a Lurii do velké míry koreluje. To ale znamená, že je nutno předpokládat buďto přímou inspiraci Lévinase v luriánské kabale, nebo shodu myšlenek vycházejících ze sdíleného židovského zázemí obou autorů. (Čistě náhodná shoda se nám na základě předložených analýz a argumentů jeví nepravděpodobná, nicméně je nutno ji jako možnost zmínit.) Podle Meskina nelze tvrdit, že by Lévinas byl Luriovým přímým následovníkem, nicméně paralely, které mezi jejich myšlením nacházíme, jsou jen sotva přehlédnutelné. Nasna-

⁸⁸ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 151 n.

⁸⁹ Gn 20,13.

⁹⁰ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 105.

⁹¹ P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, str. 39.

dě je otázka, zda ony paralely nesou ve své podstatě stejný význam, či zda se nám tak pouze jeví na první pohled. Charles Mopsik, uznávaný francouzský kabalista, je, jak Meskin poukazuje, zastáncem druhého náhledu. Dle něj se pojetí oddělení u Lévinase a proces cimcumu u Lurii vyznačují pouze stopami podobnosti, ale ve svém základu jsou tyto dva přístupy zcela odlišné. Luria, jak tvrdí, nemínil oddělení jakožto hlavní význam cimcumu, ale naopak kladl důraz na diferencovanou kontinuitu, „non-separaci“, jež je přítomna v důsledku aktu Stvoření. Meskin však s tímto náhledem nesouhlasí a domnívá se, že jistá forma kontinuity se objevuje i ve filosofii Lévinase, a sice v tom, jak tato filosofie akcentuje vztahy vyvstávající ze Setkání s Druhým.⁹² Již zmiňovaný Daniel Weiss dodává, že na „fenomenologických základech“ lze hovořit o jasném konceptuálním spojení luriánského cimcumu (který reaguje na Plátónův novoplatonismus) s Lévinasovou kritikou západní filosofie. Podle něj dokonce Luriovy koncepce a formulace poskytly zázemí, které později Lévinasovi umožnilo tento kritický „zvrát“ zformovat.⁹³ Fagenblat však upozorňuje na riziko neopodstatněného spojování myšlenek Lurii a Lévinase. Poukazuje zejména na kontrast luriánského „monismu“ oproti dualistickému pojetí Lévinasovu, jež zahrnuje jednak morální dualismus dobra a zla (v němž se odráží Lévinasovo pohrdání otázkou theodiceje, která je podle něj svou unifikací dobra a zla do jednoho konceptu morálně a metafyzicky mylná), jednak dualismus Stejného a Jiného.⁹⁴ Přesto však Fagenblat neváhá označit samotný koncept cimcumu za „implicitně konfiguruující“ Lévinasovu základní myšlenku *Totality a nekonečna*, tedy jeho etiku. A poukazuje též na další vlivy, které do jisté míry určovaly směřování Lévinasových myšlenek: kromě již zmíněného Šušaniho mezi ně patří i dobrá znalost kabalistického spisu *Nefeš ha-chajim*, hluboká obeznámenost s Rosenzweigem a jeho dílem, blízkost německým idealistům (Fichtovi, Schellingovi a Hegelovi), ale i znalost díla Gershoma Scholema. S konceptem cimcumu se dle Fagenblata ve všech těchto zdrojích do nějaké míry pracuje a je implementován do jejich myšlenkových systémů. Fagenblat se dokonce odvažuje tvrdit, že cimcum je pomyslným tempem Lévinasovy etiky.⁹⁵

⁹² J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 66 nn.

⁹³ D. H. Weiss, *Tsimtsum between the Bible and Philosophy*, str. 71, 80.

⁹⁴ M. Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*, Stanford 2010, str. 60 n.

⁹⁵ M. Fagenblat, *Transcendental Tsimtsum*, str. 362 nn.

Kloníme se, pokud jde o tento problém, spíše na stranu Meskina (rovněž však s Fagenblatovým důrazem na opatrnost, se kterou bychom k nalezeným souvislostem měli přistupovat, abychom jim nepřipisovali neadekvátní význam). Jak jsme totiž ukázali, právě kontinuita vyvstávající z procesu separace se jeví jako zásadní myšlenka, k níž celá Lévinasova filosofie směřuje. Tento závěr podporuje i Lévinasova tendence vypovídat o fenoménech ve formě paradoxů. Kontinuita v separaci se tedy zdá být zcela smysluplnou interpretací.⁹⁶

Tvář je u Lévinase epifanií, zjevením, z něhož vyvstává etický imperativ a ve výsledku samotná možnost poznání: „Vidět tvář znamená mluvit o světě. Transcendence není optika, nýbrž první etické gesto.“⁹⁷ Transcendence se brání totalitě, zahrnutí do Stejného, a tím se zároveň „vymyká z každého ‚pochopení‘ transcendence, které se naopak odehrává před jeho tvář.“⁹⁸ Toto zjevení ovšem není prvotní. Aby bylo vůbec možné, musí mu předcházet narušení egoity Stejného, jež do té doby formovala vztahování se ke světu. Vyvstání lidství ve Stejném předpokládá průlom subjektivity díky etickému Setkání s Druhým; tento průlom který jde ruku v ruce s potlačením oné původní totalizační tendence „žití z...“. Aby byla možná etika, jež je podmínkou lidství a je bytostně vázána na epifanii Tváře, musí proběhnout omezení egoického nucení Stejného, musí dojít ke smrštění, k ústupu před Jinakostí, která do něj vpadá. Luriánský motiv cimcumu se zde zdá být patrný. Pokusíme-li se o antropomorfizaci, abychom problému lépe porozuměli, můžeme říci: aby mohlo nastat Stvoření a Zjevení, musí se B-h nejprve smrstit a utvořit pro ně prostor, jinak je veškerenstvo naplněno pouze jeho přítomností, jeho „egoitou“. Tím ovšem nemíníme dávat rovnítko mezi způsob, jakým je B-h, a způsob, jakým je člověk ve svém lidství. Narážíme zde spíše na další z motivů spojených s tématem tohoto textu, jež lze vyjádřit následující otázkou: nelze (i) v tomto kontextu vykládat onu tajemnou větu z první knihy Mojžíšovy?⁹⁹ Není možná právě toto ona B-ží podoba, nebo alespoň jedna z nich? To už je ale téma pro jiný příspěvek.

⁹⁶ Je nicméně potřeba poukázat na to, že u Lévinase se toto zahrnutí neodehrává v oblasti etiky, ale ontologie. Je tedy otázka, do jaké míry je možné – budeme-li se držet rozumové systematizace, o níž jsme se zmiňovali v úvodu – vztahovat tato vyjádření k etické oblasti, kterou zde zkoumáme.

⁹⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 153.

⁹⁸ Tamt., str. 261.

⁹⁹ „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.‘“, *Gn 1,26*; „ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו“, *IM 1,26*.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie stellt ausgewählte gemeinsame Motive zweier Denker vor, die trotz eines historischen Abstands von mehreren hundert Jahren gemeinsame Wurzeln in der Tradition des Judentums haben. Der Begriff des Phänomens der Begegnung, wie er von Emmanuel Levinas analysiert wurde, und der kosmogonische Prozess der Schöpfung als Grundlage des Gedankensystems von Isaac Luria haben in dem Phänomen der sogenannten „Schrumpfung“ (hebräisch: Tzimtzum) ein ausgesprochen gemeinsames Motiv. Obwohl es sich bei dem ersten Denker um den Bereich der Ethik und bei dem zweiten um den Bereich der Ontologie handelt, spielt der Akt einer gewissen „Selbstbegrenzung“ oder eines „Rückzugs“ in beiden Fällen eine ganz grundlegende Rolle, auf der das gesamte Denken beider Philosophen beruht.

SUMMARY

The paper presents some common motifs of two thinkers who, despite a historical gap of several hundred years, had common roots in the tradition of Judaism. The notion of the Encounter, as analysed by Emmanuel Levinas, and the cosmogonic process of Creation in Isaac Luria's system of thought have a common motif in the phenomenon of the so-called "contraction" (Hebrew: tzimtzum). Despite the fact that for the first thinker it is the domain of ethics and for the second the domain of ontology, the act of a certain "self-limitation" or "withdrawal" plays in both cases a foundational role.

AKTUALITA FILOSOFIE¹

Theodor W. Adorno

Každý, kdo si dnes zvolí za povolání filosofii, se musí hned v úvodu zřeknout iluze, z níž vycházely dřívější filosofické koncepce: totiž že síla myšlení může zachytit totalitu skutečnosti. Žádný zdůvodňující rozum nemůže znovu objevit sám sebe ve skutečnosti, jejíž řád a podoba potlačuje jakýkoli nárok na rozumnost. Skutečnost se předkládá jako celek pouze polemicky. Poznávající může doufat jen v to, že na pravou a spravedlivou skutečnost narazí ve stopách a rozvalinách. Filosofie, jež vydává skutečnost za celek, dnes neslouží k ničemu jinému než k zastírání svého současného stavu a k jeho prodlužování navěky. Tato funkce se filosofii již před jakoukoli odpovědí předkládá v její otázce; v té otázce, jež se dnes označuje za radikální, ačkoli je tou nejméně radikální ze všech: v otázce po bytí vůbec, tak jak byla přímo formulována novými ontologickými rozvrhy a jak spočívala navzdory všem rozporům v základu idealistických systémů, o nichž se má za to, že byly překonány. Tato otázka totiž předpokládá možnost zodpovězení díky tomu, že bytí samo je přiměřené a přístupné myšlení, a že se tedy po ideji jsoucího lze ptát. Adekvace mezi myšlením a bytím coby totalitou se ovšem rozpadla a už se nelze tázat po ideji jsoucího, jež by obkružovala uzavřenou skutečnost jako hvězda v jasné průzračnosti; tato hvězda pro lidské oko již nejspíše navždy vyhasla a obrazy našeho života jsou od té doby zaručovány už jedině dějinami. Idea jsoucího se ve filosofii stala bezmocnou, není ničím jiným než prázdným formálním principem, jenž pomáhá odívat libovolné obsahy do archaické důstojnosti. Plnost skutečnosti jako totality nelze podřídit ideji bytí, jež by jí propůjčovala smysl; stejně tak idea bytí nemůže být vystavěna z prvků skutečného. Pro filosofii je ztracena, a tím pádem je nárok na totalitu skutečnosti zasažen přímo ve svém jádru.

Dějiny filosofie toto dosvědčují. Krize idealismu je krizí filosofického nároku na totalitu. Autonomní ratio mělo být – podle teze všech idealistických systémů – schopno rozvinout pojem skutečnosti i skutečnost

¹ Přeloženo podle: T. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, in: *týž, Gesammelte Schriften*, 1, *Philosophische Frühschriften*, vyd. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, str. 325–344. – Pozn. překl.

jako takovou ze sebe samého. Tato teze se rozplynula. Novokantovství marburské školy, jež se nejusilovněji snažilo získat obsah skutečnosti z logických kategorií, si sice zachovalo svou systematickou uzavřenost, vzdalo se přitom ovšem jakéhokoli nároku na skutečnost a zjišťuje, že se odsunulo do formální oblasti, v níž se každé určení obsahu rozplývá ve virtuálním završení nekonečného procesu. Opozice vůči marburské škole v rámci idealismu samotného, totiž Simmelova psychologický a iracionalisticky orientovaná filosofie života, si sice zachovala kontakt se skutečností, jíž se zabývá, zato ovšem ztratila veškerý nárok na udělení smyslu naléhavé empirii a rezignovaně setrvala u slepého a nevyjasněného přirozeného pojmu živoucího, které se marně snažila povýšit na nejasnou a zdánlivou transcendenci, na *cosi*, co je „víc než život“. A konečně, jihozápadní německá škola Heinricha Rickerta, která je prostředníkem mezi těmito dvěma extrémy, se domnívá, že ve svých hodnotách představuje konkrétnější a lépe uplatnitelná filosofická kritéria, než jsou ideje marburských, a že vyvinula metodu, jež, jakkoli pochybně, vztahuje empirickou skutečnost k těmto hodnotám. Pozice a původ těchto hodnot ovšem zůstávají neurčité; nachází se kdesi mezi logickou nutností a psychologickou rozmanitostí; jsou nezávazné pro skutečnost, netransparentní pro ducha; je to ontologie zdání, jež skýtá stejně malou oporu pro otázku „odkud pochází jejich platnost?“, jako pro otázku „pro co platí?“. – Stranou od velkých pokusů idealistické filosofie pak pracují filosofie vědecké, které se od začátku zřekly základní idealistické otázky po konstituci skutečnosti a její platnost připouští už jen v rámci propedeutiky jednotlivých rozvinutých věd, především přírodovědy; díky tomu se pak domnívají mít bezpečný základ v danostech, ať už se jedná o jednotu vědomí či o výzkum v jednotlivých vědních disciplínách. Protože ovšem mezitím ztratily kontakt s historickými problémy filosofie, zapomněly, že každý předpoklad jejich výroků je nevyhnutelně svázán s historickými problémy a dějinami těchto problémů a že jejich potíže nemohou být vyřešeny nezávisle na nich.

Do této situace se později vkládá úsilí filosofického ducha, jež je v současnosti známo pod jménem fenomenologie: snaha získat po rozpadu idealistických systémů a za pomoci jejich nástroje, totiž autonomního *ratia*, nadsubjektivně závazný řád bytí. Hlubokým paradoxem všech fenomenologických záměrů je, že chtějí prostřednictvím týchž kategorií, které byly vyprodukovány subjektivním post-karteziánským myšlením, získat právě tu objektivitu, jíž tyto fenomenologické záměry svým vlastním původem odporují. Není tedy náhodou, že Husserlova fenomenologie vychází z transcendentálního idealismu a že pozdní produkty feno-

menologie mohou tento svůj původ popřít tím méně, čím více se jej snaží zatajit. Husserlovým doopravdy produktivním objevem – důležitějším než navenek účinněji působící metoda „zřené podstat“ (Wesensschau) – je to, že rozeznal význam pojmu neodvoditelné danosti (unableitbare Gegebenheit), tak jak jej vytvořili pozitivisté, pro základní problém vztahu mezi rozumem a skutečností a že jej učinil plodným. Vymanil pojem originárně dávajícího názoru z psychologie a při výstavbě deskriptivní metody filosofie získal zpět jistotu ohraničené analýzy, jež se v rámci jednotlivých věd už dávno vytratila. Nesmíme ale podcenit – a okolnost, že to Husserl sám tak jasně vyjádřil, je důkazem jeho velikosti a upřímnosti –, že husserlovské analýzy danosti zůstávají vztaženy k nevyslovenému systému transcendentálního idealismu, jehož ideu konečkonců také formuloval: „judikát rozumu“ zůstává poslední instancí v oblasti vztahu mezi rozumem a skutečností, a veškeré husserlovské deskripce proto patří do domény tohoto rozumu. Husserl očistil idealismus od všech spekulativních výstřelků a dodal mu tolik reality, kolik jen mohl. Nerozbil jej však. V jeho sféře vládne, stejně jako u Cohena a Natorpa, autonomní duch; s tím důležitým rozdílem, že se zřekl nároku na produktivní sílu ducha, na kantovskou a fichtovskou spontaneitu, a spokojil se, tak jako před ním Kant, s vlastnictvím sféry, jež pro něj byla adekvátně dosažitelná. Náhled na dějiny filosofie, který je běžný posledních třicet let, toto uskovnění Husserlovy fenomenologie chápe jako její omezení a považuje jej za začátek vývoje, jenž nakonec vedl k vypracování právě onoho řádu bytí, k němuž mohly Husserlovy popisy noeticko-noematického vztahu přistupovat pouze formálně. Proti této interpretaci se musím výslovně vymezit. Přechod k „materiální fenomenologii“ uspěl pouze zdánlivě a cenou za něj byla ztráta spolehlivosti poznatků, která ovšem jako jediná ospravedlňovala fenomenologickou metodu. Jestliže se v myšlenkovém vývoji Maxe Schelera věčné základní pravdy střídaly v rychlých proměnách, aby byly nakonec vyhnány do bezmoci transcendence, pak v tom lze jistě spatřovat neúnavně zpochybňující myšlenkové puzení (Drang eines Denken), jež získává účast na pravdě teprve v pohybu od omylu k omylu. Ovšem Schelerův záhadný a znepokojivý vývoj musí být chápán silněji než jako něco, co spadá do kategorie individuálního duchovního údělu. Spíše naznačuje, že přechod fenomenologie z formálně idealistické do materialistické a objektivní oblasti se nemohl obejít bez skoků a pochybností a že obrazy naddějinné pravdy, kterou svého času Schelerova filosofie tak líbivě načrtla na půdorysu uzavřeného katolického učení, se zamlžují a rozpadají v okamžiku, kdy mají být nalezeny v té skutečnosti, jejíž uchopení tvoří samotný program

„materiální fenomenologie“. Exemplární oprávnění získává podle mého názoru Schelerův poslední pokus proto, že propast mezi skutečností a věčnými idejemi, kterou si fenomenologie vytkla překonat v materiální sféře, sám rozeznává jako materiálně-metafyzickou, a zůstává tak skutečnost slepému „puzení“, jehož vztah k nebi naplněnému idejemi je temný a problematický a jež ponechává prostor jen pro nepatrnou stopu naděje. Materiální fenomenologie díky Schelerovi dialekticky odvolala sama sebe: z jejího ontologického záměru nezbyvá nic než metafyzika puzení; poslední věčnost, jež jeho filosofii zbývá, je věčností neohraničené a neovladatelné dynamiky. Z hlediska sebeodvolání fenomenologie se ukazuje i učení Martina Heideggera jinak, než jak se jeví díky patosu počátku, který vysvětluje jeho úspěch. U Heideggera, alespoň v jeho publikovaných spisech, byla otázka objektivního bytí a objektivních idejí nahrazena otázkou subjektivity. Požadavek materiální ontologie se tak omezil na oblast subjektivna, v jehož hloubkách se hledá to, co nebylo možné vypátrat v otevřené plnosti skutečnosti. Není tedy náhodou, a to ani ve filosoficko-historickém smyslu, že se Heidegger obrací k poslednímu projektu subjektivní ontologie západního myšlení: existenciální filosofii Sorena Kierkegaarda. Ovšem Kierkegaardův koncept je rozbit a už jej nelze opravit. Jeho neklidná subjektivní dialektika nemůže dospět k žádnému pevně založenému bytí; poslední hlubina, kterou jeho filosofie otevřela, byla hlubinou zoufalství, v níž se subjektivita rozpadá; objektivní zoufalství, jehož kletba učinila z konceptu bytí v subjektivitě koncept pekla; a Kierkegaardova filosofie pak z tohoto pekla nenachází jiný únik než „skokem“ do transcendence, který zůstává neautentickým a prázdným aktem subjektivního myšlení a nachází své nejvyšší určení v paradoxu toho, že subjektivní duch musí obětovat sebe sama, a na oplátku si zachová víru, jejíž obsah, pro subjektivitu zcela nahodilý, pramení čistě z biblického slova. Heidegger je schopen se tomuto Kierkegaardovu závěru vyhnout pouze díky předpokladu principiálně nedialektické a dějinně předdialektické „příruční“ skutečnosti (zurhandenen Wirklichkeit). Avšak skok a dialektické negatum subjektivního bytí jsou i jeho jediným zdůvodněním: pouze s tím rozdílem, že Heideggerova analýza „nacházení se“ (Vorfindlichen), kterou zůstává zavázán fenomenologii a jíž se principiálně odvrací od kierkegaardovské idealistické spekulace, odmítá transcendenci víry, které by mělo být dosaženo tím, že se subjektivní duch spontánně obětuje; Heidegger namísto toho uznává transcendenci ve vztahu k vitálnímu „bytí něčím“ (Sosein), slepému a temnému, tedy k smrti. Heideggerovou metafyzikou smrti fenomenologie pečeti vývoj, který započala Schelerova nauka o puzení. Nelze tak

zastírat, že fenomenologie končí právě u vitalismu, jejíž původně vyzvala na soubor: Simmelova transcendence smrti se od Heideggerovy liší pouze v tom, že setrvává v psychologických kategoriích, zatímco Heidegger hovoří o kategoriích ontologických. Ovšem věcně – například v analýze fenoménu úzkosti – je jen velmi těžké je od sebe rozlišit. V souladu s touto interpretací přechodu fenomenologie do vitalismu je i to, že druhé velké hrozbě pro fenomenologickou ontologii, jíž je historicismus, se Heidegger dokázal vyhnout jedině tím, že ontologizoval samotný čas jako konstitutivní složku podstaty člověka. Tím se paradoxně vyřešila snaha materiální fenomenologie odhalit v člověku věčnost: věčnou zůstala pouze časovost. Ontologickému nároku dostávají už pouze ty kategorie, jejichž neomezenou moc nad myšlením se fenomenologie snažila zlomit: pouhá subjektivita a pouhá časovost. S pojmem „vrženosti“ (Geworfenheit), jenž je stanoven jako nejzazší podmínka lidského bytí, se život samotný, tak jak ho vykládá fenomenologie, stává stejně slepým a nesmyslným, jako byl ve filosofii života, a stejně jako tam mu ani zde smrt nemůže zajistit žádný pozitivní smysl. Nárok na totalitu myšlení je vržen zpět k myšlení samotnému, a nakonec je v něm samém zničen. Stačí si všimnout, jak úzké jsou heideggeriánské existenciální kategorie vrženosti, úzkosti a smrti, jež ve skutečnosti nedokáží postihnout plnost toho, co to znamená žít; čistý pojem života trhá Heideggerův ontologický projekt na kusy. Nemýlím-li se, fenomenologická filosofie se tímto vývojem připravuje na svůj finální rozklad. Filosofie podruhé bezmocně stojí před otázkou po bytí. Nedokáže popsat bytí jako samostatné a fundamentální, tak jako jej dříve nedokázala rozvinout ze svého nitra.

Nemluvil jsem ovšem o nejnovějších dějinách filosofie, abych poskytl jejich přehled, nýbrž kvůli tomu, že pouze v konfrontaci s dějinami našeho potýkání se s otázkami a odpověďmi precizně vyvstává otázka aktuality filosofie. A tato otázka zkrátka zní, zda po selhání snah o velké a totální filosofie může filosofie sama ještě vůbec být aktuální. Aktualitou potom nemíním jakousi vágní „případnost“ či „nepřípadnost“ určenou na základě nezávazných představ o všeobecné intelektuální situaci, ale spíše toto: zda po selhání posledních velkých snah ještě vůbec existuje možnost odpovídat na filosofické otázky; zda vlastním výsledkem nedávných dějin myšlení není principiální nezodpověditelnost kardinálních filosofických otázek. Tato otázka není ani trochu řečnická a je třeba ji brát opravdu doslovně. Každá filosofie, jíž dnes nejde o zabezpečení stávajícího duchovního a společenského stavu, nýbrž o pravdu, čelí problému likvidace filosofie samotné. Této likvidace se ujala zejména logická a matematická věda, a to s vážností dosud málo vídanou; s vážností, kte-

rá je důležitá, protože jednotlivé vědy, včetně matematických přírodních věd, se již dávno zbavily naturalistického pojmového aparátu, jenž je v devatenáctém století podřizoval idealistickým teoriím poznání, a zcela si osvojily věcný obsah kritiky poznání. Za pomoci vybroušených epistemologicko-kritických metod se nejpokročilejší logika – zde mám na mysli novou vídeňskou školu, jež vychází od Schlicka a dnes v ní pokračují Carnap a Dubislav a která je úzce spojena s Russellem a s logiky – snaží vyhradit veškeré podstatné a nosné poznání pouze zkušenosti a všechny propozice, které by přesahovaly oblast zkušenosti a její relativity, hledat čistě v tautologiích a analytických propozicích. Kantovská otázka konstituce apriorních syntetických soudů je v jejich chápání bezpředmětná, protože takovéto soudy neexistují; každému pohybu nad rámec toho, co lze ověřit silou zkušenosti, je zabráněno; filosofie zde slouží k uspořádání a ovládání jednotlivých věd, aniž by směla k jejich poznatkům připojit cokoli podstatného ze sebe samé. Doplňkem ideálu zcela vědecké filosofie – nikoli pro vídeňskou školu, nýbrž pro každý náhled, který by chtěl chránit filosofii před nárokem čisté vědeckosti a zároveň by tento nárok uznával – je pojem filosofického básnictví, jehož nedostatek závaznosti vůči pravdě předčí už jen jeho cizost vůči umění a jeho estetická podřadnost; raději než přispěchat filosofii na pomoc s takovýmto básnickým ideálem, který není ničím jiným než ubohým ornamentálním převlekem falešného myšlení, by však bylo lepší filosofii jednou provždy zlikvidovat a rozpustit ji v jednotlivých vědeckých disciplínách.

Je třeba podotknout, že teze, podle níž lze v principu veškeré filosofické tázání rozpustit do jednotlivých vědeckých disciplín, není ani dnes tak zaručená, a hlavně tak prostá filosofických předpokladů, jak se tváří. Rád bych připomněl alespoň dva problémy, jež na jejím základě nelze překonat. Za první problém smyslu samotné „danosti“, základní kategorie všeho empiricismu, v níž otázka jí příslušejícího subjektu stále trvá a může být zodpovězena pouze dějinně-filosoficky: subjekt danosti totiž není nedějinně identický a transcendentální, nýbrž nabývá s dějinami proměnlivé a skrze dějiny srozumitelné podoby. Tento problém nebyl nikdy v rámci empiriokriticizmu, včetně toho nejnovějšího, zformulován; empiriokriticizmus namísto toho naivně přejal kantovské východisko. Druhý problém, který chci zmínit, je známý, ale byl vyřešen pouze svévolně a nedůsledně: problém cizího vědomí, cizího Já, jež si empiriokriticizmus zpřístupňuje pouze skrze analogii, sestavuje jej dodatečně na základě vlastních prožitků; zároveň jej však empiriokritická metoda nutně předpokládá již v jazyce, který používá, a v postulátu verifikovatelnosti. Již nastolením těchto dvou problémů je doktrína vídeňské školy

vtažena právě do té filosofické kontinuity, od níž se chtěla distancovat. To ovšem nijak nesnižuje její mimořádnou důležitost. Její význam nespátřuji ani tak v tom, že by se jí vydařila zamýšlená přeměna filosofie ve vědu, jako spíše v tom, že precizní formulací toho, co je ve filosofii vědecké, zvýrazňuje kontury všeho, co ve filosofii logice a jednotlivým vědeckým disciplínám nepodléhá. Filosofie se nepromění ve vědu, ovšem zřekne se pod tlakem empiristických útoků všeho tázání, jež, jako specificky vědecké, patří do jurisdikce jednotlivých vědních disciplín a zakaluje tázání, které je vskutku filosofické. Tím nechci tvrdit, že by filosofie měla přerušit nebo uvolnit svůj konečně znovu navázaný kontakt s jednotlivými vědeckými disciplínami, jehož znovuzískání se řadí mezi nejtěžší výsledky nedávných intelektuálních dějin. Právě naopak. Filosofie bude moci převzít materiální plnost a konkrétnost problémů pouze z poznatků jednotlivých věd. To také filosofii zabrání v povyšování se nad ostatní vědní obory tím, že by jejich „výsledky“ považovala za hotové a meditovala o nich z bezpečné vzdálenosti. Filosofické problémy budou vždy, a v jistém smyslu neoddělitelně, řešeny v nejkonkrétnějších otázkách jednotlivých věd. Filosofie se od vědy neodlišuje, jak se dnes ještě banálně předpokládá, vyšším stupněm obecnosti, ale ani abstraktností svých kategorií nebo povahou svého materiálu. Vzájemný rozdíl spočívá spíše v tom, že jednotlivé vědní disciplíny přijímají své poznatky, alespoň ty nejhlubší a poslední, jako nezrušitelné a v sobě spočívající, zatímco filosofie považuje již první poznatek, s nímž se setká, za znamení, které má rozluštit. Jednoduše řečeno: ideou vědy je výzkum (Forschung), ideou filosofie výklad (Deutung). V tom spočívá její velký a možná setrvalý paradox: filosofie musí s nárokem na pravdu postupovat neustále dál a dál jakožto výklad, aniž by k němu měla klíč; nemá nic než prchavé, mizející stopy v záhadných figurách jsoucího a jejich podivné spletnosti. Dějiny filosofie nejsou ničím jiným než dějinami těchto spletností; proto má filosofie tak málo „výsledků“; proto musí vždy začínat od začátku a proto se nemůže obejít bez nitek spředených dřívějšími časy, doplňujícími možná právě tu lineaturu, jež může proměnit šifry v text. Z toho vyplývá, že idea výkladu se nijak nekryje s problémem „smyslu“, s nímž bývá často zaměňována. Úlohou filosofie není pozitivně předvést smysl, ukázat a odůvodnit skutečnost jako „smysluplnou“. Jakémukoli takovému ospravedlnování jsoucího brání křehkost bytí samého; zatímco obrazy našeho vnímání mohou být smysluplnými tvary (Gestalten), svět, ve kterém žijeme, smysluplným tvarem není, je konstituován jinak než vnímané obrazy. Text, jež má filosofie číst, je neúplný, vnitřně rozporný i křehký a velká část z něj je

možná vydána napospas slepým démonům; vskutku může být naší úlohou číst tento text právě proto, abychom se čtením naučili démonické síly v něm lépe rozeznat a zahnat. Idea výkladu zároveň nevyžaduje předpoklad druhého světa, jakéhosi zászvětí, který by bylo možné rozkrýt analýzou světa zjevného. Dualismus inteligibilního a empirického, tak jak byl formulován Kantem a jak byl posléze postkantovskou perspektivou připsán Platónovi, jehož ideové nebe není uzavřeno a zůstává otevřené duchu, lze spíše připsat ideji výzkumu než ideji výkladu; té ideji výzkumu, jež očekává redukci otázky na známé a dané prvky, kdy už nechybí nic kromě odpovědi. Kdo vykládá tak, že za světem jeví hledá svět o sobě, jenž jej má zakládat a nést, ten se chová jako někdo, kdo v hádance hledá odraz nějakého jsoucná, které hádanka zrcadlí a jímž se nechává nést: funkcí řešení hádanek je namísto toho bleskově osvětlit jejich formu a zrušit ji (aufzuheben), nikoli prodlévat za hádankou a připodobňovat se jí. Pravý filosofický výklad nepostihuje smysl, jenž by setrvale pobýval připravený za otázkou, nýbrž náhle a okamžitě otázku osvětlí a zároveň ji tak pozře. Tak jako řešení hádanek spočívá v tom, že jsou jednotlivé a rozptýlené prvky otázky uváděny do různých uspořádání tak dlouho, až utvoří figuru, z níž vzejde řešení, zatímco se otázka vytratí – tak filosofie uvádí prvky, jež získává od jednotlivých věd, do měnících se konstelací či – řečeno méně astrologicky a více výrazivem současné vědy – do měnících se experimentálních uspořádání, až vyústí ve figuru, kterou lze číst jako odpověď, zatímco otázka sama zmizela. Úlohou filosofie není zkoumat skryté či zjevné intence skutečnosti, nýbrž vykládat skutečnost, již intence chybí, a pomocí konstrukce figur a obrazů z izolovaných prvků skutečnosti rušit otázky, jejichž pregnantní artikulace je úlohou vědy;² úlohou, s níž je filosofie trvale spjata, protože ničím jiným než těmito těžkými otázkami nemůže být zažehnuta její jasnost. Zde lze najít zdánlivě pozoruhodnou a udivující afinitu mezi vykládající filosofií a myšlením, které se co nejdůrazněji odvrací od představy skutečnosti nadané intencí a významem: materialismem. Výklad toho, co postrádá intenci, za pomoci skládání analyticky izolovaných prvků a vyjasnění skutečného silou tohoto výkladu, právě to je programem každého pravého materialistického poznání; programem, jemuž materialistická metoda činí tím více zadost, čím více se vzdaluje od všeho „smyslu“ svých předmětů a čím méně se vztahuje k implicitní-

² Srv. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928, str. 9–44, zejm. str. 21 a 33. [Český překlad: W. Benjamin, *Původ německé truchlohy*, přel. Martin Pokorný, Praha 2016, str. 9–38, zejm. str. 16 n. a 27 n. – Pozn. překl.]

mu, kvazi-náboženskému smyslu. Výklad se totiž již dávno rozešel se vším tázáním po smyslu, či řečeno jinak: symboly filosofie zchátraly. To, že se filosofie musí zřeknout otázky totality, znamená, že se musí naučit obejít se bez symbolických funkcí, jež byly po dlouhou dobu, alespoň v idealismu, oním zvláštním, co se zdálo reprezentovat obecné; je třeba opustit velké problémy, jejichž rozsah nám chtěl zaručit totalitu, neboť výklad se dnes mezi širokými oky sítí velkých problémů rozplývá. Pokud opravdový výklad může uspět pouze sestavováním těch nejmenších prvků, pak už pro něj není místa v řešení velkých problémů tradiční filosofie, a je-li, pak pouze v tom smyslu, že v rámci konkrétního poznatku pozastavuje totální tázání, jež se tento dříve symbolicky zdálo reprezentovat. Konstrukce z prvků drobných a postrádajících intenci tak patří k základním předpokladům filosofického výkladu; obrácení se k „odpadu světa jevů“ (Abhub der Erscheinungswelt), jež hlásal Freud, platí i mimo oblast psychoanalýzy, stejně jako je obrat progresivní sociální filosofie k ekonomii platný nejenom kvůli empirické nadřazenosti ekonomie, nýbrž také díky imanentním požadavkům filosofického výkladu samotného. Kdyby se dnes filosofie ptala na absolutní vztah mezi věcí o sobě a jevem nebo, abychom užili modernější formulaci, na smysl bytí vůbec, zůstala by buď formální a nezávazná, nebo by se rozštěpila na množství možných a libovolných světonázorových postojů. Zkusme si představit – a uvádím tento příklad jako myšlenkový experiment, nikoli jako něco skutečně platného –, že by bylo možné seskupit prvky sociální analýzy tak, aby jejich vzájemný vztah tvořil figuru, v níž je každý jednotlivý moment zrušen; figuru, která se však nevyskytuje organicky, nýbrž musí být nejprve vytvořena: zbožní formu (die Warenform). Něco takového by dozajista nevyřešilo problém věci o sobě, a to ani v tom smyslu, že by tím bylo možné rozkrýt společenské podmínky, za nichž problematika věci o sobě vznikla, jako si to myslel Lukács; pravdivostní obsah problému je totiž principiálně odlišný od historických a psychologických podmínek, z nichž vyrůstá. Bylo by ovšem možné, že by díky dostatečné konstrukci zbožní formy problematika věci o sobě zcela zmizela: dějinná figura zboží a směnné hodnoty by jako pramen světla odhalila podobu skutečnosti, jejíž skrytý smysl byl při zkoumání problému věci o sobě hledán marně, protože skutečnost nemá žádný skrytý smysl, který by bylo možné oddělit od jejího jedinečného a prvotního dějinného zjevení. Nechci zde předkládat žádná materiální tvrzení, chci pouze poukázat směrem, v němž spatřuji úlohu filosofického výkladu. Správná formulace těchto úloh by nám mohla říci něco málo i o principiálních filosofických otázkách, jejichž explicitnímu určení bych se

ovšem raději vyhnul. A sice toto: to, že funkci, již tradiční filosofické tázání očekává od naddějinných, symbolicky význačných idejí, plní ideje, které jsou nesymbolické a utváří se dějinně. Tím by se ovšem změnil vztah mezi ontologií a dějinami, aniž by bylo nutné uměle ontologizovat dějiny jako celek v podobě pouhé „dějinnosti“, čímž by se ztratilo každé specifické napětí mezi výkladem a předmětem a zbyl by pouze maskovaný historicismus. Dějiny by pak podle mého náhledu již nebyly místem, odkud ideje vyvstávají, osamostatňují se a posléze mizí; dějinné obrazy by byly samy čímsi jako idejemi, jejichž souvislost by vytvářela neintencionální pravdu namísto toho, aby se tato pravda objevovala v dějinách jako intence. Zde ovšem tuto myšlenku přeruším. Nikde totiž nejsou všeobecné výroky tak pochybné jako ve filosofii, jež abstraktní a všeobecné výroky vylučuje a uchyluje se k nim pouze při nutnosti přechodu. Chtěl bych namísto toho poukázat na druhou zásadní souvislost mezi vykládající filosofií a materialismem. Tvrdil jsem, že odpověď na hádanku není jejím „smyslem“ v tom ohledu, že by obojí mohlo existovat vedle sebe; odpověď není obsažena v hádance, hádanka není jen zdánlivá a neuzavírá v sobě odpověď jakožto intenci. Mnohem spíše stojí odpověď v přísné antitezi vůči hádance; vyžaduje, aby byla zkonstruována z jednotlivých prvků hádanky, a ničí tuto hádanku, která ztrácí smysl, jakmile je zodpovězena. Pohyb, který se zde odehrává, materialismus vykonává se vši vážností. Touto vážností zde míním: odpověď nesetrvává v uzavřené oblasti poznání, nýbrž uděluje nám ji *praxis*. Výklad nalézané skutečnosti a její zrušení (*Aufhebung*) jsou mezi sebou propojené. Ne ovšem v tom smyslu, že by skutečnost byla v pojmu zrušena, nýbrž že konstrukce figury skutečnosti je bez prodlení následována požadavkem na její reálnou proměnu. Proměňující gesto hádanky – nikoli její pouhé řešení – představuje archetyp řešení, která má materialistická *praxis* k dispozici. Materialismus tento vztah pojmenoval filosoficky ověřeným jménem: dialektika. Domnívám se, že filosofický výklad je možný jedině dialekticky. Marxova výčitka filosofům, že pouze různé vykládají svět, zatímco jde o to jej změnit, je legitimizována nejenom politickou *praxis*, ale i filosofickou teorií. Teprve zničení otázky dokazuje pravost filosofického výkladu a čisté myšlení samo o sobě toho nemůže nikdy dosáhnout: proto si vynucuje *praxis*. Netřeba výslovně zmiňovat pojetí pragmatismu, v němž se teorie a *praxis* prolínají stejně jako v pojetí dialektickém.

Vím, že je nemožné uskutečnit zde program, který vám představuji – tato nemožnost nevyrůstá pouze z časového omezení této přednášky, nýbrž je obecná, protože tento program nemůže být uskutečněn úplně

a universálně. Považuji však za svou povinnost vám představit několik náznaků. Nejprve: idea filosofického výkladu neuhýbá před likvidací filosofie, jež se mi zdá být signalizována zhroucením posledních filosofických nároků na totalitu. Striktní vyloučení všech ontologických otázek v tradičním smyslu; vyhýbání se invariantním obecným pojmům, včetně například pojmu člověka; vyřazení jakékoli představy soběstačné totality ducha či do sebe uzavřených „dějin ducha“; koncentrace filosofických otázek na konkrétní nitrohistorické komplexy, od nichž filosofické tázání nemá být oddělováno – všechny tyto postuláty se nesmírně podobají rozkladu toho, co se doposud nazývalo filosofií. Vzhledem k tomu, že se současné filosofické myšlení, přinejmenším to oficiální, od těchto požadavků buď distancuje, nebo se přinejlepším pokouší včlenit je do sebe v rozmělněné podobě, zdá se, že jednou z prvních a neaktuálnějších úloh je radikální kritika převládajícího filosofického myšlení. Neobávám se obvinění z neplodné negativity, což je výraz, který kdysi Gottfried Keller charakterizoval jako „perníkovou hantýrku“ (Pfefferkuchenausdruck). Může-li se filosofický výklad zdařit pouze dialekticky, potom se jako první cíl jeho útoku nabízí filosofie, která kultivuje právě ty problémy, jejichž odstranění se zdá být nutné naléhavěji než doplňování nových odpovědí k tolika starým otázkám. Pouze principiálně nedialektická filosofie, ta, jež cílí na nedějinnou pravdu, si může myslet, že staré problémy lze odstranit tím, že se na ně zapomene a začne se zase od začátku. Vskutku, klam počátku je tím, co se na Heideggerově filosofii kritizuje jako první. Ke skutečné změně filosofického vědomí může dojít pouze v té nejpřísnější dialektické komunikaci s nejnovějšími pokusy v oblasti filosofie a filosofické terminologie. Tato komunikace bude muset svůj konkrétní vědecký materiál čerpat převážně ze sociologie, a tak jak to vyžadují výkladová seskupování, nechat vykrystalizovat malé, intenci postrádající prvky, které však budou stále navázány na filosofický materiál. Jeden z nejvlivnějších akademických filosofů současnosti, Martin Heidegger, údajně zodpověděl otázku vztahu mezi filosofií a sociologií zhruba následovně: zatímco filosof je jako architekt, jenž navrhne a vytvoří projekt domu, sociolog je jako lezec, který šplhá po jeho fasádě a pobere zevnitř všechno, na co dosáhne. Příkláněl bych se k tomu toto srovnání uzнат a interpretoval bych jej tak, že tím sociologie filosofii prospívá. Neboť onen velký dům již dlouho ve svých základech chátrá a hrozí nejen to, že zabije všechny uvnitř, ale že budou ztraceny i všechny předměty, které jsou v něm uloženy, z nichž jsou mnohé nenahraditelné. Krade-li tedy tento lezec ony jednotlivé, často nejspíše polozapomenuté věci, koná dobrý skutek, nelze-li je zachránit

jinak; sotva je však uchová dlouho, protože pro něj mají jen mizivou hodnotu. Je ovšem třeba uznat, že oceňování sociologie ze strany filosofického výkladu má svá omezení. Pointou vykládající filosofie je konstrukce klíčů, jež odemykají skutečnost. Rozměry těchto klíčových kategorií jsou však podivné. Starý idealismus si zvolil kategorie, jež byly příliš rozměrné; tím pádem vůbec nepronikly do klíčových dírek. Čistý filosofický sociologismus si zase volí kategorie příliš malé; klíč lze vložit do klíčové dírky, ale dveře se neotevrou. Velké množství sociologů dovádí nominalismus tak daleko, až se pojmy smrští natolik, že se nestýkají s dalšími pojmy a nemohou s nimi vstupovat do konstelací. Zbude pak pouze nepřehledné, nekonzistentní spojení jednoduchých určení typu „tady a teď“, jež se vysmívá každému organizovanému poznání a neposkytuje žádná kritická měřítka. Tak byl například zrušen pojem třídy, načež byl nahrazen nespočtem popisů oddělených skupin, které už nemohou být uspořádány do navzájem se překrývajících jednot, ačkoli se jako takové objevují v empirii; podobně byl další důležitý pojem, pojem ideologie, otupen tím, že byl formálně určen jako přiřazení specifických obsahů vědomí určitým skupinám, aniž by mohla vyvstat otázka pravdivosti či nepravdivosti tohoto obsahu samého. Takový druh sociologie se řadí k jistému druhu obecného relativismu, jehož obecnost nemůže být filosofickým výkladem uznána o nic více než jakákoli jiná obecnost; k jeho korekci má však filosofie dostatečné prostředky v dialektické metodě. S ohledem na to, jak filosofie manipuluje pojmovým materiálem, mluvím záměrně o seskupování a experimentálních uspořádáních, konstelacích a konstrukcích. Dějinné obrazy, jež nekonstituují smysl pobytu (Dasein), nýbrž řeší a rozkládají jeho otázky, totiž nejsou něčím, co by bylo samo sebou dáno. Neleží organicky nachystány v dějinách, není třeba žádného zření a intuice k tomu, abychom si je uvědomili, nejsou to magická božstva dějin, která je třeba přijmout a uctívat. Naopak: musí být vytvořeny lidmi a legitimizují se pouze tím, že se kolem nich v přesvědčivé evidenci sbíhá skutečnost. V tom se zásadně liší od dávných mytických praobrazů, jež se vyskytují v psychoanalýze a u nichž Ludwig Klages doufá, že je zachová jako kategorie našeho poznání. Mohou se jim rovnat ve stovkách rysů, odlišují se však v tom, jak se popisují jejich osudové cesty do lidských hlav. Dějinné obrazy jsou coby nástroje lidského rozumu šikovné a srozumitelné dokonce i tam, kde se zdají jako magnetická centra nasměrovávat objektivní bytí k sobě samým. Jsou to modely, jejichž prostřednictvím se ratio zkusmo a tápavě přibližuje ke skutečnosti, která se odmítá podrobit zákonu, ovšem dokáže vždy napodobit schéma modelu, pokud je tento model správně vytvořen. Zde

je možné spatřit pokus o obnovení staré koncepce, kterou formuloval Bacon a o niž se celý život vášnivě snažil Leibniz, koncepce, již se idealismus vysmál jako rozmaru: filosofie jako *ars inveniendi*. Jakékoli jiné pojetí modelů by bylo gnostické a neospravedlnitelné. Organonem tohoto *ars inveniendi* je však fantazie. Exaktní fantazie (exakte Phantasie); fantazie, jež setrvává v materiálu, který jí nabídne věda, a přesahuje jej pouze v drobných aspektech jeho uspořádání: v aspektech, které fantazie vygeneruje ze sebe samé. Je-li idea filosofického výkladu, kterou jsem se zde pro vás pokusil rozvinout, správná, pak ji lze vyjádřit jako požadavek na zodpovězení otázek předem dané skutečnosti za pomoci fantazie, jež přeskupuje prvky otázky bez toho, aby překračovala jejich rozsah, a jejíž exaktnost lze ověřit na základě toho, že se otázka rozplyne.

Jsem si plně vědom toho, že mnozí z vás, možná většina, nesouhlasí s tím, co zde předkládám. Nejenom scientistické myšlení, nýbrž ještě víc fundamentální ontologie odporují mým přesvědčením o současných úlohách filosofie. Myšlení, jež cílí na věcné vztahy, a nikoli na izolovaný soulad se sebou, ovšem nedokazuje své právo na existenci vyvracením hlasitých námitek vůči sobě samému a přesvědčováním o své nevyvratitelnosti, nýbrž svou plodností (Fruchtbarkeit), a to v tom smyslu, který tomuto pojmu přisuzoval Goethe. Přesto mohu možná reagovat na nejaktuálnější námitku, kterou jsem neformuloval já, nýbrž představitelé fundamentální ontologie a která mě poprvé přivedla k formulaci této mé teorie, v souladu s níž jsem až do té doby postupoval čistě na základě *praxis* filosofického výkladu. Těžištěm této námitky je následující tvrzení: i moje koncepce vychází z pojmu člověka, z rozvrhu pobytu; jen jsem se kvůli slepé úzkosti z moci dějin vyhnul jasnému vyjádření těchto invariantů a nechal je zamlžené; namísto toho prý propůjčuji dějinné fakticitě, respektive jejímu uspořádání, moc, jež ve skutečnosti náleží invariantním, ontologickým prvotním principům; dějinně vzniklé bytí uctívám jako zlaté tele, připravuji filosofii o jakákoli pevná měřítka, rozmělnuji ji do podoby estetické hry s obrazy a proměňuji *prima philosophia* ve filosofický esejismus. Na to mohu reagovat pouze tím, že většinu námitek uznávám po obsahové stránce, avšak i přesto považuji svůj přístup za filosoficky legitimní. Nechci rozhodovat o tom, zda v základu mé teorie leží určité pojetí člověka a jeho bytí. Popírám ovšem, že by bylo nutné se tohoto pojetí dovolávat. To je idealistický požadavek, požadavek absolutního počátku, jehož může dosáhnout pouze čisté myšlení; je to karteziánský požadavek, založený na přesvědčení, že myšlení je nutné pročistit do podoby jeho předpokladů a axiomů. Avšak filosofie, která již nepředpokládá autonomii a nevěří, že skutečnost je založena skrze ratio,

nýbrž si znovu a znovu uvědomuje, že autonomně-racionální zákonitosti jsou prolamovány jsouncem, jež svou formou neodpovídá myšlení a které nemůže být racionálně pojato jako celek, takováto filosofie neprojde cestu k racionálním předpokladům až do konce, nýbrž se zastaví tam, kde se objeví neredukovatelná skutečnost. Pokud by má filosofie pokračovala dál do oblasti předpokladů, byla by jich schopna dosáhnout pouze formálně a za cenu ztráty skutečnosti, v níž se nacházejí její opravdové úlohy. Ke vpádu toho, co je neredukovatelné, však dochází dějinně; dějiny prikazují, aby se pohyb myšlenky směrem k předpokladům zastavil. Produktivita myšlení se může dialekticky osvědčit pouze v dějinné konkrétnosti. Myšlení i dějiny komunikují v rámci modelů. Co se týče pokusů o formu této komunikace, rád se smírím s výtkou esejistmu. Angličtí empirici, stejně jako Leibniz, nazývali své filosofické texty eseji, protože síla čerstvě odhalené skutečnosti, na kterou jejich myšlení naráželo, je stále znovu a znovu nutila podstupovat riziko pouhých „pokusů“. Odvaha k „pokusům“ se v postkantovském století vytratila společně se silou skutečnosti. Tehdy se esej jako forma velké filosofie stala bezvýznamnou estetickou formou, do jejíhož lesku se alespoň ukryla konkrétnost výkladu, kterou vlastní filosofie kvůli rozlehlosti svých problémů už dávno přestala disponovat. Pokud ve velké filosofii spolu s rozpadem veškeré jistoty vstoupí na scénu „pokus“; pokud tak naváže na omezené, jasně ohraničené a nesymbolické výklady estetických esejí a pokud přitom správně zvolí své předměty, jež budou skutečné; potom se mi filosofická esejistika nezdá být zavržená. Duch totiž vskutku není schopen ani vytvořit, ani uchopit totalitu skutečnosti; dokáže ale proniknout do detailu a roztržít v tom, co je malé, míru pouze jsoučího.

Přeložila Alžběta Dyčková

OSPRAVEDLNĚNÍ SUBVERZE

Proč Nussbaumová neporozuměla (lepší interpretaci) Butlerové¹

Ori J. Herstein

„Kdo by chtěl o všem pochybovat, ten by se k samotnému pochybování ani nedostal. Sama hra pochybování už předpokládá jistotu.“²

Úvod

Jedna z nejčastějších kritik dekonstruktivních a poststrukturalistických teorií se zaměřuje na jejich údajnou amorálnost – vytýká jim zpochybňování myšlenky, že normy a morální principy jsou základem ospravedlnění či kritiky určitého politického jednání a společenských struktur. Tyto teorie údajně odmítají uznat rozdíl mezi tím, co je spravedlivé a nespravedlivé, a proto „kolaborují se zlem“.³ V současnosti se již téměř kano-nickým příkladem podobné kritiky stala esej Marthy Nussbaumové *The Professor of Parody* (*Profesorka parodie*, 1999),⁴ která představuje silně kritickou reakci na dílo Judith Butlerové. V tomto textu budu zkoumat kritický postoj Nussbaumové k dílu Butlerové jako příklad toho, co nazývám „běžná kritika“ dekonstrukce a poststrukturalismu v politické teorii. Tvrdím, že skromnější a méně vyhocené chápání Butlerové nedovoluje vznášet obvinění z amorálnosti či kolaborace se zlem.

¹ Přeloženo podle: O. J. Herstein, *Justifying Subversion: Why Nussbaum Got (the Better Interpretation of) Butler Wrong*, in: *Buffalo Journal of Gender, Law and Social Policy*, 18, 2009, str. 43–72.

² L. Wittgenstein, *On Certainty*, vyd. G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright, přel. D. Paul – G. E. M. Anscombe, Oxford 1969, § 115. [Čes. překl. L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010, str. 35. – Pozn. překl.]

³ M. Nussbaum, *The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler*, in: *The New Republic*, 8, 1999, str. 37–45. [Bibliografický údaj opravil J. S., v originále chybně uvedeno v roce 2000. Čes. překl. M. Nussbaumová, *Profesorka parodie. Módní defetismus Judith Butlerové*, přel. M. Kettner, in: *Reflexe*, 62, 2022, str. 113–134. – Pozn. překl.]

⁴ Tamt.

I když dekonstruktivní poststrukturalistická teorie Butlerové fakticky neospravedlňuje zaujetí dekonstruktivních či subverzivních stanovisek k určitému politickému řádu, společenské praxi, normě či morálnímu principu, stejně tak nutně nezpochybňuje možnost morálního a normativního ospravedlnění specifických aktů politické dekonstrukce a subverze. Podle toho, co pokládám za „lepší čtení“ teorie Butlerové, potažmo za „lepší čtení“ dekonstruktivní teorie obecně, se všechna subverze a dekonstrukce inherentně udává ve vztahu k relativně stabilní množině norem na určitém pozadí významových struktur, deskriptivních předpokladů, praktik a hodnot. Toto pozadí je *nutnou podmínkou* všech aktů dekonstrukce, subverze či parodie. Často zahrnuje morální hodnoty, normy a principy, které vedou a ospravedlňují specifické dekonstruktivní a parodické jednání. I když se tedy teorie Butlerové – která mi v tomto textu slouží jako příklad dekonstruktivních a poststrukturalistických přístupů k politice – neskládá z norem, hodnot nebo principů, které by umožnily ospravedlnit nebo odmítnout určité politické jednání, zároveň nutně předem nevyklučuje založení či ospravedlnění určité parodie nebo dekonstruktivní agendy podle hodnotově či morálně řízeného praktického uvažování. Navíc je teorie Butlerové ve svém jádře skutečně subverzivní a jako takové jí nelze přisuzovat vznášení generalizovaných tvrzení, včetně zaujímání metaetických postojů odmítajících všechny principy politické morálky. Proto názor Nussbaumové, že Butlerová zaujímá amorální přístup k politické teorii, a tudíž „kolaboruje se zlem“, považuji za chybný.

První část mé eseje začíná nastíněním kritického pohledu Nussbaumové na genderovou teorii u Butlerové. Druhá část se zabývá rolí morálního ospravedlnění v genderové teorii Butlerové, což vyžaduje bližší čtení vybraných úryvků jejího díla. V další části je rozvedeno, jakým způsobem je dle Butlerové možné klást odpor a zaujímat subverzivní stanovisko k genderovým strukturám identity a ke společenským strukturám obecně. Váha argumentů předložených Nussbaumovou, potažmo váha „běžné kritiky“, závisí na tom, pro kterou ze dvou alternativních interpretací poststrukturalismu se rozhodneme. První interpretaci označuji jako „univerzální poststrukturalismus“ – jedná se o názor, který zaujímá „běžná kritika“, a tedy i Nussbaumová, když kritizuje Butlerovou a také obecně poststrukturalismus a dekonstrukci. Druhou interpretaci označuji jako „kontextuální poststrukturalismus“, který není možné napadnout běžnou kritikou. V poslední části eseje tvrdím, že „kontextuální“ čtení Butlerové je více v souladu s poststrukturalismem a s dekonstrukcí obecně, a snažím se ukázat, proč není teorie Butlerové napadnutelná běžnou kritikou.

I. Nussbaumová kritizuje Butlerovou aneb „běžná kritika“

Nussbaumová ve své eseji předkládá následující výzvu:

„Předpokládejme, že Butlerové uznáme... že společenská struktura genderu je všudypřítomná, avšak my jí můžeme odolávat subverzivním a parodickým jednáním. Stále budou zbývat dvě důležité otázky. Čemu bychom měli klást odpor a na jakém základě? Jakou budou mít činy odporu povahu a co od nich můžeme očekávat?“⁵

Zaměřím se nyní na dvě poslední otázky. Nussbaumová se v nejobecnější rovině ptá, na jakém základě je dle Butlerové možné zvolit a ospravedlnit akty subverze namířené proti tomu, co Butlerová nazývá všudypřítomnou společenskou strukturou. Nussbaumová pochybuje o tom (a později to explicitně odmítá), zda vůbec poststrukturalistická teorie připouští morální ospravedlnění nebo odmítnutí určitého politického jednání či agendy. Podle Nussbaumové „Butlerová nedokáže vysvětlit jakýmkoli čistě strukturním či procedurálním způsobem, proč je podryvání genderových norem společenským dobrem, zatímco podryvání norem spravedlnosti je společenským zlem“.⁶

Nussbaumová své tvrzení staví na dvou argumentech. První spočívá v tom, že se Butlerová ani nesnaží své politické projekty obhájit, ale pouze předpokládá, že jsou spravedlivé. Příklady této absence morálního ospravedlnění u Butlerové lze nalézt v kapitole o gay subverzi v knize *Bodies That Matter (Závažná těla, 1993)*.⁷ Butlerová tam projevuje sympatie k subverzi heterocentrické společenské struktury, a navíc svou vlastní pozici chápe jako součást tohoto subverzivního politického projektu, což činí beze snahy o ospravedlnění. To samé platí ohledně debat kolem přínosů stejnopohlavního manželství, které se odvíjejí od předpokladu, že lidé s homosexuální orientací mají být zrovnoprávněni.⁸ Butlerová tyto morální principy explicitně nezmiňuje, ačkoli se dá

⁵ Tamt. [Čes. překl. tamt., str. 126. – Pozn. překl.]

⁶ Tamt., str. 128.

⁷ J. Butler, *Bodies That Matter*, Routledge 1993, str. 121–142. [Čes. překl. J. Butlerové, *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*, přel. J. Fulka, Praha 2016, str. 166–189. – Pozn. překl.]

⁸ J. Butler, *Is Kinship Always Already Heterosexual?*, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13.1, 2002, str. 14–44.

předpokládat, že tvoří určité pozadí a představují motivaci jejího uvažování. Dalším příkladem je pojednání problematiky nenávistné řeči v díle *Excitable Speech* (Popudlivá řeč, 1997), kde zastává názor, že cenzura nenávistné řeči předem uzavírá možnosti subverze, které se otevírají pro skupinu obětí touto řečí postižených, což samo o sobě představuje důvod k odmítání cenzury.⁹ Proto se zdá, že první kritika Nussbaumové může být alespoň částečně pravdivá. Podobné případy však pouze ukazují, že Butlerová svou politiku a subverzivní agendu neospravedlňuje pokaždé. Nedokazují však, že by teorie Butlerové inherentně odmítala možnost ospravedlnění či odmítnutí určitých subverzivních aktů, parodií a dekonstrukcí na základě jejich legitimacy.

Druhý argument Nussbaumové je kategorický, avšak není dostatečně rozvinutý. Podle Nussbaumové se teorie Butlerové nestaví příznivě k myšlence ospravedlnění politických projektů jako takové, protože se toto ospravedlnění zakládá na principech a ideálech, které jsou chápány jako dobré a z hlediska morálního ospravedlnění slouží jako axiomy. Příkladem takových ideálů je lidská důstojnost, zásada vždy používat lidství zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek, soubor základních lidských potřeb, a zvláště oblíbené a zásadní politické hodnoty Nussbaumové: rovnost a respekt. Dle Nussbaumové je důvodem odmítání všech morálních hodnot a principů to, že je Butlerová pokládá za „inherentně diktátorské“.¹⁰

Běžná kritika není jediným kritickým momentem její interpretace. Nussbaumová Butlerové mimo jiné také vytýká, že absence etického základu v jejím díle svedla mnoho zastánkyň a zastánců feminismu na amorální, nepraktické, estetické a bezmála autistické scestí, a že se tak kvůli ní vyhýbají aktuálním a praktickým otázkám genderové nespravedlnosti. Nussbaumová se navíc ostře vymezuje proti stylu akademického psaní Butlerové, který označuje za sofistický a úmyslně nejasný. Nussbaumová je také silně kritická vůči typu politického jednání, které teorie Butlerové připouští – jde o parodickou a symbolickou subverzi spíše než o materiální změnu, což Nussbaumová chápe jako projev sebezahleděnosti postrádající reálný užitek. Všechny tři kritické námitky jsou alespoň částečně pravdivé. V tomto textu se budu zabývat pouze tím, co jsem označil jako „běžnou kritiku“ – tedy názorem, že teorie Butlerové

⁹ Viz J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York – London 1997, str. 160.

¹⁰ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, str. 42. [Čes. překl. M. Nussbaumová, *Profesorka parodie*, str. 127. – Pozn. překl.]

(a obecně poststrukturalismus a dekonstruktivní teorie) nepřipouští žádné morální ospravedlnění politického jednání.

II. Pojetí genderové konstrukce u Butlerové

Abychom mohli pochopit pozici Nussbaumové, je třeba přiblížit, jak rozumí genderové teorii u Butlerové. V *Bodies That Matter* rozvíjí Butlerová teorii toho, jak jsou lidská těla vždy již konstruována podle genderových kategorií. V *Excitable Speech* Butlerová zastává podobný názor a na základě Althusserovy teorie interpelace¹¹ tvrdí, že v rámci určité ideologie vždy již existujeme jakožto rozpoznatelné subjekty. „Lidská existence je zásadně závislá na výzvě Druhého. Člověk neexistuje jenom díky tomu, že je rozpoznán druhými – i tomu předchází fakt, že je vůbec rozpoznatelný.“¹²

Jelikož lidé jsou ve svém lidství vždy již konstruováni, neexistuje žádná přirozená nebo předspolečenská lidská podstata. Lidmi se stáváme, až když jsme konstruováni jako mluvící a společenské (resp. „symbolické“ podle lacanovské teorie nebo „interpelované“ podle althusserovského pojetí) bytosti. Neexistuje žádný přirozený (tj. předspolečenský) status osoby ani žádné tělo, které by již nebylo sociálně konstruované.

Pro Butlerovou nejsou lidská těla pouze vždy již socializovaná, ale navíc jsou genderově diferencovaná neustálými performativními procesy. Nikdy nezakoušíme naše tělo jako takové, aniž by bylo předem kategorizované jako mužské či ženské. Navíc i samotné lidství zakoušíme jako již kategorizované genderem.

Zatímco v *Excitable Speech* Butlerová více využívá Althusserovu teorii ideologie a interpelace, aby vyložila ideu již konstituované bytosti, v *Bodies That Matter* čerpá z lacanovské teorie dětského vývo-

¹¹ Podle Althussera lidé vždy existují jako subjekty ideologie; jsme vždy již interpelováni určitou ideologií. Do ní vstupujeme procesem interpelace, v němž akceptujeme ideologický rámec jako skutečný či jinými slovy chápeme sebe samotné jako subjekty ideologie. L. Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)*, in: týž, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, přel. B. Brewster, New York 2001, str. 87–126. [Čes. překl. L. Althusser, *Ideologie a ideologické státní aparáty*, přel. M. Petříček, in: H. Bendová – M. Strnad (vyd.), *Společenské vědy a audiovizí*, Praha 2014, str. 266–292. Pro bližší obeznámení s Althusserovou teorií viz též P. Kužel, *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět*, Praha 2014. – Pozn. překl.]

¹² J. Butler, *Excitable Speech*, str. 160.

je.¹³ Základní idea zůstává stejná bez ohledu na psychologické či sociologické vysvětlení – existujeme jako již konstruované bytosti. Když se dítě stává osobou, nemění se v nějakou generickou bytost, ale je vždy chlapcem, nebo dívkou. Proces stávání se osobou zahrnuje označení jako „muž“, nebo „žena“, které jsou průsečíkem psychologické dynamiky dětského vývoje a heterosexuální příbuzenské struktury.¹⁴

Rozdíly mezi těly přisuzované na základě „pohlaví“ jsou původně odvozené z identifikace reprodukčních orgánů dítěte. Tato ve výsledku psychologizující kategorizace není natolik neutrální či přirozená, jak by se mohlo zdát. Kategorie „pohlaví“ nefunguje takovým způsobem jako určení krevní skupiny. Přisouzení pohlaví, tedy narození se jako „chlapec“, nebo „dívka“, je přisouzením celistvé identity, která je konstruována společenskými normami a určuje životní směr konkrétního člověka.

Butlerová navíc tvrdí, že naše genderově diferencovaná identita je úzce spojená s identitou sexuální orientace. Přisouzení genderové identity se vztahuje k jedné ze dvou heterosexuálních rolí.¹⁵ Podle Butlerové být „ženou“ vždy znamená být heterosexuální ženou. Idea lesbické ženy jde proti sociálnímu konstruktu „ženy“¹⁶ – je v určitém smyslu nesrozumitelná.

¹³ Podle Lacana se osoba či subjekt „nerodí“ ihned po fyzickém narození, kdy je dítě rozpolcené mezi tělesné a smyslové počítky. Dítě začíná formovat svou osobnost až tehdy, když si (ve „stadiu zrcadla“) internalizuje obraz celku Druhého jako svůj vlastní, a ještě později, když začne vstupovat do symbolického prostoru, kde se dítě stává subjektem tak, že si internalizuje pohled Druhého a začíná rozumět vztahu mezi sebou samým a svým odrazem nikoli jako totožnosti, ale jako symbolickému vztahu mezi signifikantem a signifikátem. V tomto stádiu si dítě internalizuje strukturu jazyka: hledá potvrzení, že obraz v zrcadle je skutečně jeho vlastní obraz. Dítě si internalizuje logiku jazyka, která vyžaduje, aby se pohled Druhého stabilizoval a potvrdil signifikující vztahy. J. Lacan, *The Mirror Stage*, in: *týž, Ecrits: A Selection*, přel. B. Fink – A. Sheridan, New York 1977, str. 3–9. [Čes. překl. J. Lacan, *Stadium zrcadla jako to, co formuje funkci Já, tak jak nám je odhalována v psychoanalytické zkušenosti*, přel. J. Pechar, in: J. Lacan, *Imaginárno a Symbolično*, Praha 2016, str. 21–35. – Pozn. překl.] Srv. S. Weber, *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, Cambridge 1991, str. 7–19. [Pro úvod do lacanovské psychoanalýzy viz též J. Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha 2008. – Pozn. překl.]

¹⁴ G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in: R. R. Reiter (vyd.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, str. 157–210. Zdá se, že Butlerová přijímá pojetí příbuzenství podle Rubinové, viz J. Butler, *Is Kinship Always Already Heterosexual?*

¹⁵ G. Rubin, *The Traffic in Women*.

¹⁶ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London 1999, str. xi–xiv. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodom. Femi-*

Je důležité poznamenat, že v naší moci nejsou ani kategorizace identity, ani společenské významy. Existujeme pouze jako osoby konstituované a tvarované podle těchto kategorií, které byly utvářené společenskými normami dávno před naším narozením, aniž bychom je mohli jakýmkoli způsobem ovlivnit. Podle Butlerové platí následující:

„[J]akmile je ‚pohlaví‘ samo uchopeno ve své normativitě, materialita těla pak nebude myslitelná nezávisle na materializaci oné regulační normy. ‚Pohlaví‘ tedy není jednoduše to, co člověk má, ani to není statický popis toho, čím člověk je: bude jednou z norem, díky nimž ‚člověk‘ vůbec začíná být životaschopný, bude normou, která opravňuje tělo k životu v oblasti kulturní inteligibility.“¹⁷

Jinde Butlerová tvrdí, že „termíny usnadňující rozpoznání jsou samy konvenční – představují účinky a zároveň nástroje sociálního rituálu, který – často pomocí vylučování a násilí – určuje jazykové podmínky přežití“.¹⁸

Tato již existující a vládnoucí společenská struktura je tím, na co Nussbaumová naráží, když tvrdí, že podle Butlerové je „společenská struktura genderu všudypřítomná“.¹⁹ Oprávněnost kritiky Nussbaumové závisí na tom, zda je v rámci všudypřítomné společenské struktury možné vznášet kritiku, vzdorovat a klást odpor. Pokud připustíme, že to možné je, zůstává otázkou, zda teorie Butlerové umožňuje z morálního hlediska označit určité druhy odporu a subverze jako spravedlivé, a jiné jako zavrženíhodné. Nussbaumová je jako zastánkyně „běžné kritiky“ přesvědčena, že to v pojetí sociální konstrukce u Butlerové možné není. Omyl Nussbaumové souvisí s jejím nesprávným chápáním poststrukturalistického a dekonstruktivního přístupu Butlerové k všudypřítomné společenské struktuře.

nizmus a podrývanie identity, přel. J. Juráňová, Bratislava 2014, str. 9–15. – Pozn. překl.]

¹⁷ J. Butler, *Bodies That Matter*, str. 2. [Čes. překl. J. Butlerová, *Závažná těla*, str. 17. – Pozn. překl.]

¹⁸ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 5.

¹⁹ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, str. 42. [Čes. překl. M. Nussbaumová, *Profesorka parodie*, str. 126. – Pozn. překl.]

III. Odporovat všudypřítomné struktury „zevnitř“

A. Odpor a všudypřítomná společenská struktura – strukturalistické pojetí

Jeden z problémů všezahrnujících strukturalistických teorií spočívá v tom, že samy sebe nedokáží ani ověřit či kritizovat, ani ospravedlnit či vyvrátit. Podle strukturalistického pojetí genderové konstrukce všichni vždy již existujeme v rámci všeobjímající a stabilní struktury, která konstituuje gender. Na základě toho je zřejmé, že k této struktuře není možné zaujmout skutečně kritický postoj, ale ani si ji plně uvědomit. Pokud jsme konstituováni a uvězněni v rámci tohoto všezahrnujícího konstruktů, který vytváří gender a prezentuje se jako neutrální, přirozený, spravedlivý a nutný, nevyplývá z toho, že přes veškerou snahu o společenskou kritiku jsou podobně konstruovány i naše kritické schopnosti? Jak by pak bylo možné tento systém kritizovat, nebo se mu dokonce stavět na odpor?

V této všezahrnující struktuře se konstruovaná identita podobá kantovské transcendentální kategorii. Není možné poznání mimo strukturu, jelikož právě ona konstituuje naši identitu a stejně tak kategorii poznání i schopnost poznávat a kategorizovat. Jelikož jsme vždy již konstruováni, není možné zaujmout nějaký pomyslný, ne-konstruovaný úhel pohledu, který by nám umožnil toto vykonstruované schéma opustit. Z genderového hlediska to znamená, že vše, co známe a co *můžeme* poznat, je pouze a jen genderová struktura a v ní existující genderové vztahy. Proto by kritická teorie zastávající názor, že gender má menší závažnost než transcendentální kategorie, nedávala v rámci tohoto všudypřítomného schématu smysl. Navíc je skutečně *kritická* strukturalistická teorie epistemicky nemožná, jelikož společenská struktura neposkytuje žádný prostor odporu nebo subverzi, a to ani zvnějšku, jelikož struktura je všeobjímající, ale ani zevnitř, jelikož neexistuje žádná mezera mezi našimi konceptuálními či kritickými schopnostmi a mezi všudypřítomnou genderovou strukturou, která umožňuje kritickou reflexi a nastavuje její parametry.

Příkladem strukturalistického pojetí v oblasti genderové teorie je dílo Catharine MacKinnonové,²⁰ která zastává názor, že gender a genderové vztahy jsou konstruovány v rámci sebeospravedlnění uzavřeného systé-

²⁰ „Muži vytvářejí svět z vlastního úhlu pohledu. Ten se následně stává pravdou, kterou lze popisovat. Jde o uzavřený systém, nikoli o chybu konkrétního jednotlivce.“ C. A. MacKinnon, *Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for*

mu, v němž muži zastávají mocenské pozice a ženy jsou jejich podřízené objekty. V tomto uzavřeném systému sociální konstrukce je každému přiřazena stabilní identita, z níž není možné uniknout.

Butlerová však není strukturalistka, ale *post*-strukturalistka. Proto připouští, že identita je vždy již konstruována (tj. neexistuje koncept individuální osoby mimo danou strukturu nebo před ní, jelikož individuální identita je srozumitelná pouze ve vztahu ke struktuře a uvnitř ní) a je podřízena saussureovskému pojetí významu, který vychází z diferencních vztahů, a nikoli z principu inherentní podstaty či sebedefinice.²¹

Oproti strukturalismu však Butlerová odmítá představu všezahrnující významové struktury, která tvoří celek a je zcela stabilní. Podle Butlerové je možné této všudypřítomné společenské struktuře klást odpor pomocí parodie a subverze identity.

B. Odpor a všudypřítomná struktura.

Poststrukturalistické pojetí identity u Butlerové

1. Performance a reiterace

Konstrukce identity pro Butlerovou nekončí symbolickým křtem (Lacan) či pojmenováním (Althusser), které zahajují naše „zrození“ člově-

Theory, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 7.3, 1982, str. 515–544, zde str. 537.

²¹ Podle Ferdinanda de Saussura není vztah jazykového signifikátu k signifikátu – tj. vztah konstituující význam – určený nějakým specificky inherentním referenčním vztahem mezi znakem a signifikátem. Ve významech připisovaných různým jazykovým znakům neexistuje žádná podstata či přirozenost. Význam je spíše funkcí vztahů mezi různými jazykovými signifikáty. Jazyk je soubor signifikátů a diferencních vztahů mezi nimi. Tyto difference mezi znaky určují jejich význam a každý signifikant je připsán nějakému signifikátu podle pozice signifikantu v „síti signifikátů“. Jazykový znak existující mimo síť diferencních vztahů by nedával smysl. Aby se nějaký zvuk či obrazec mohl stát signifikátem, musí být součástí struktury diferencí.

Podle de Saussurova pojetí jazyka existuje ve stabilní významové struktuře místo pro svrchované či privilegované pojmy, na nichž se zakládají další významy. Je tomu tak proto, že v síti diferencí – přestože signifikátům je přidělen význam na základě diferencních vztahů, a nikoli kvůli jiným faktorům inherentním signifikátu – jsou významy stále pevně přidělené. I když de Saussurova teorie uchopuje význam jakožto diferencí a zdánlivě odmítá ideu transcendentních a sebedefinujících pojmů, ve skutečnosti připouští existenci stabilní struktury s jasně vymezenými souvislostmi „moci“, závažnosti a ústřednosti. F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, vyd. Ch. Bally et al., přel. W. Baskin, New York 1959. [F. de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, přel. F. Čermák, Praha 1996. – Pozn. překl.]

kem. Podle Butlerové „pravidla, která omezují srozumitelnost subjektu, v průběhu jeho nebo jejího života nadále subjekt strukturují“.²²

Samotný fakt, že konstrukce naší identity je neustále probíhající projekt, neznamená, že by individuální osoba mohla autonomně redefinovat svou vlastní identitu – takovou svobodou nedisponujeme. Protože subjekt je vždy již zakotvený, nemůže existovat subjekt, který by byl autonomní a sebedefinující, jelikož neexistuje žádný význam ani životaschopné já, které by nebyly závislé na společenské struktuře významu. Navíc by podobný výkon autonomie byl sebedestruktivní, neboť by zpochybnil schéma, které konstituuje identitu dané osoby a určuje její význam.²³ Právě proto představují pokusy o subverzi či odmítnutí neustále probíhajícího procesu konstrukce zásadní nebezpečí z hlediska individuální identity.

„Pokud subjekt vypovídá ‚nemožným‘ způsobem nebo mluví tak, že daný projev nelze vnímat jako řeč či jako řeč subjektu, pak snaha projevit se může vyjít vniveč a životaschopnost subjektu může být zpochybněna. Následky tohoto vpádu nevyslovitelného mohou mít široký rozsah – od individuálního pocitu zhroucení až po intervence státu končící uvězněním nebo umístěním do psychiatrického zařízení.“²⁴

Během života stále znovu potvrzujeme svou identitu tím, že žijeme podle přidělených rolí. Butlerová vysvětluje tuto neustále se opakující konstituci jako produkt naší nutkavé touhy potvrzovat a stabilizovat vlastní identitu jako přirozenou či podstatnou.²⁵ Například genderová identita se udržuje a upevňuje tehdy, když mluvíme genderově diferencovaným způsobem, následujeme genderově diferencované instituce, praktiky, styly, normy chování, společenské aktivity, ontologické kategorie atd., které neustále provádíme a opakujeme. Tato přichylnost k genderové matici je motivována nejen rizikem ztráty vlastní srozumitelnosti a nutkáním potvrzovat svou identitu ze strachu, že o ni přijdeme, ale také

²² J. Butler, *Excitable Speech*, str. 136.

²³ Používám zde figurativní řeč, když předpokládám, že „já“ existuje před konstituovaným subjektem. Pro Butlerovou ale neexistuje žádné „já“, které by bylo „vlastníkem“ či „nosičem“ sociálně konstruovaného „já“.

²⁴ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 136.

²⁵ J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, in: D. Fuss (vyd.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, New York – London 1991, str. 13–31, zde str. 24.

tím, že jsme konstruováni takovým způsobem, abychom věřili, že genderová struktura je přirozená, pravá, reálná atd. Jinak řečeno, „samotná *anticipace* genderově diferencované podstaty vytváří právě to, co tuto anticipaci klade mimo sebe“.²⁶ Butlerová také vysvětluje, že konstrukce identity je proces, který se odehrává napříč časem a skládá se z aktuálních, konkrétních aktů.

„[K]onstrukce [identity] není ani jedinečný akt, ani kauzální proces započatý nějakým subjektem a ústící do souboru pevně daných účinků. Konstrukce nejenže probíhá *v čase*, ale sama je časovým procesem, fungujícím prostřednictvím reiterace norem.“²⁷

Časová, specifická a performativní povaha konstrukce identity je klíčem k poststrukturalistickému přístupu k politice; dle tohoto přístupu společenská struktura není zamrzlá a stabilní jako ve strukturalistickém pojetí, ale spíše „žije“ v čase a v konkrétních performancích. Jinými slovy, když jednáme v souladu se svými konstruovanými identitami a z nich vyplývajícími rolemi, neprovádíme pouze rekonstrukci vlastní identity, ale také měníme samotnou společenskou strukturu, v níž naše jednání probíhá. Společenské struktury navíc podléháme právě tehdy, když (chybně) věříme, že „tu“ již je bez ohledu na naše přijetí a výkon konkrétních performancí. Podle Butlerové fakticky vytváříme gender tím, že aplikujeme genderově diferencovaný jazyk a myšlení skrze genderová pojmová schémata. Butlerová následuje koncept performativních řečových aktů Johna L. Austina²⁸ a tvrdí, že používáním jazyka genderové struktury nevytváříme pouze svou identitu, ale také genderovou strukturu samotnou. Postoj Butlerové – tj. názor, že existence genderové struktury je odvozená od konkrétních performancí – vychází z jejího chápání genderové struktury jako formy jazyka, která v rámci dekonstruktivní teorie (jak v následujícím výkladu uvidíme) existuje pouze jakožto reiterace. Vytváření identity reiterací je u Butlerové základní tezí teorie performance.

Butlerová na základě své teorie performance naznačuje, že je možné podvracet zdánlivě neotřesitelné, sebevytvářející kruhy významů a per-

²⁶ J. Butler, *Excitable Speech*, str. xv. (Zvýraznil O. J. Herstein.)

²⁷ J. Butler, *Bodies That Matter*, str. 10. [Čes. překl. J. Butlerová, *Závažná těla*, str. 26. – Pozn. překl.]

²⁸ J. L. Austin, *Jak něco udělat pomocí slov. Přednášky na počest Williama Jamese prosloušené na Harvardově univerzitě roku 1955*, přel. M. Tomeček, Praha 2022. – Pozn. překl.

formancí. Podle ní „je pohlaví během této reiterace jak vytvářeno, tak destabilizováno. ... Tato nestabilita je dekonstitutivní možností v samotném procesu opakování... , je možností uvést upevňování norem ‚pohlaví‘ do určité potenciálně produktivní krize“.²⁹

2. Iterabilita a nestabilita struktury

Butlerová vysvětluje, že subverze a destabilizace všudypřítomné genderové struktury je možná díky spojení ideje genderové performativity řečových aktů s dekonstruktivním pojetím jazyka jakožto reiterace.

Jacques Derrida pojímá roli iterability v jazyce pomocí metafory signatury.³⁰ Pojem signatury si vynucuje svou iterabilitu. Jinými slovy, aby signatura mohla „fungovat“ (tj. být podpisem a nejen ručně psaným jménem), musí být duplikací originální Signatury. Ručně psané jméno se stává signaturou až tehdy, když je reiterací toho, co již jako Signaturu známe. Lidé se nemohou podepisovat pokaždé úplně jinak; pokud by to tak dělali, šlo by o pouhé psaní jmen, nikoli o podpis. Ve skutečnosti se ale nikdy přímo se Signaturou nesetkáme; pouze zakoušíme „její“ určité výskyty, tj. aktuální signatury.³¹ Ručně psané jméno se proto stává signaturou pouze tehdy, když je reiterací Signatury, ale ve skutečnosti nelze nikdy označit originální, původní podpis (Signaturu) či na ni poukázat, protože tento originál kategoricky předchází i onomu prvnímu případu, kdy se svým jménem podepíšeme. Vždy nám zbývá pouze kopie, a tak originál existuje *pouze* ve svých konkrétních duplikacích. Jinými slovy, provádíme reiteraci originálu, který „tu“ však nikdy není.³²

Podle Derridy se jazyk řídí podobnou logikou signatury. Když používáme jazyk, nevynalézáme jej za pochodu, ale námi používaná slova jsou již předem obdařena významem. Jazyk spontánně nevyvěrá z mluvčího subjektu; nutně má své dějiny a významovou strukturu, která je na mluvčím subjektu nezávislá. Ačkoli pojem jazyka vyžaduje „zdrojový“

²⁹ J. Butler, *Bodies That Matter*, str. 10. [Čes. překl. J. Butlerová, *Závažná těla*, str. 26 n. – Pozn. překl.]

³⁰ J. Derrida, *Limited Inc.*, přel. S. Weber, Evanston 1988, str. 31–34. [Viz též J. Derrida, *Signatura, uddlost, kontext*, in: J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, přel. M. Petříček, Bratislava 1993, str. 277–306. – Pozn. překl.]

³¹ I v případě, kdy se poprvé podepisujeme, může být signatura signaturou pouze tehdy, když je reiterací nějakého nekonkrétního originálu. Pokud ji nebereme jako první konkretizaci daného originálu, nelze ji považovat za skutečnou signaturu.

³² J. Butler, *Gender Trouble*, str. xv. Upozorňuji, že metafora „Rituálu“ má u Butlerové podobnou funkci jako metafora signatury. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodou*, str. 14. – Pozn. překl.]

prvek, který může být reiterován, nikde (v oblasti jazyka) se nesetkáme s originálním původcem reiterovaného významu. Jakýkoli pokus přímo vyslovit Jazyk nebo zachytit Význam či Signifikát konkrétních označení je předem odsouzen k nezdaru. Všechny podobné pokusy budou vždy pouze částečnou reiterací, jedním ze signifikátů – náznakem původního signifikátu či typu, k nimž je odepřen přístup. Hledáme Zdroj, ale nacházíme pouze „Zdroj“, snažíme se odhalit Význam, Signifikát či Signaturu, ale nalézáme pouze „Význam“, „Signifikát“ či „Signaturu“. Butlerová v tomto ohledu tvrdí, že „člověk mluví jazykem, který nikdy zcela nevlastní – toto tvrzení představuje pomyslný princip, jehož opakovaným uskutečňováním jazyk přetrvává. Právě jazyk získává svou časovou existenci pouze skrze tvrzení, která znovu vyvolávají a strukturují podmínky své vlastní možnosti“.³³ Jazyk je proto vždy zahalen jistou neurčitostí – jde o zdroj významu, který je využíván a reiterován v konkrétních případech užití jazyka („Člověk mluví jazykem, který nikdy zcela nevlastní...“), ale zároveň mimo tyto konkrétní případy užití (resp. iterace) neexistuje. Přestože je tedy jazyk reiterovatelný, zároveň není ničím jiným než další iterací.

Teorie performance u Butlerové vychází z Derridova pojetí jazyka. Když rekonstruujeme svou identitu určitými performancemi a spoléháme se na jazyk a také na pojmové schéma společenské struktury, fakticky tím společenskou strukturu reiterujeme. Například když se někdo chová „jako žena“, ztvárňuje tím model ženy vtištěný v genderové společenské struktuře a odkazuje tím na určitý archetyp. Jazyk existuje pouze ve svých příslušných reiteracích a stejně tak genderová struktura existuje pouze v naší konkrétní performanci. „[G]ender [stejně jako sexuální orientace] je druhem imitace, která nemá žádný originál; ve skutečnosti jde o druh imitace, který vytváří ‚originálno‘ jako účinek a následek imitace samotné.“³⁴ Tento typ performance se řídí Derridovou logikou signatury. Není možné se setkat se Signifikátem nebo s Jazykem, vždy je k dispozici pouze „Signifikát“ nebo „Jazyk“. Stejně tak není možné přímo potkat – ani reiterovat – společenskou strukturu či typ identit v ní obsažených, ale pouze jejich imitace.

Butlerová se domnívá, že koncept iterability je aplikovatelný na genderovou performanci, jelikož proces genderové diferenciaci se odehrává v jazyce, v symbolickém prostoru a v našem pojmovém schématu genderové diferenciaci, jehož pomocí přiřazujeme světu nejrůznější významy.

³³ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 140.

³⁴ J. Butler, *Imitation*, str. 21 (zvýraznění vypuštěno).

Když se „chováme jako“ žena či muž nebo tímto genderově diferencovaným způsobem mluvíme a myslíme, ztvárňujeme tím reiteraci něčeho, co neexistuje nikde jinde než ve svých vlastních iteracích.

Navíc se všechny naše performance v něčem odlišují, stejně jako se každý podpis trochu liší od ostatních. Jinými slovy, právě díky reiteracím vznikají vzrůstající difference a odlišnosti. Podobáme se v tom například komunitě imitátorů Santa Clause: každý Santa Claus je konkrétní jedinec, ale zároveň je každý z nich imitátorem Santa Clause. Právě tento vztah podobnosti konstituuje, kým „je“ originální – neexistující – Santa Claus.³⁵ Pokud osoba jedná nebo mluví způsobem, který překračuje tento vztah totožnosti, a již nadále není identifikovatelná jako reiterace (např. nelze imitovat Santa Clause tak, že si na sebe obléknu kostým čajové konvice), pak taková osoba v určitém smyslu vypadává „z jazyka“ – identita osoby jakožto imitátora Santa Clause se ztrácí a přestává (jako Santa Claus) „dávat smysl“. Ztratit identitu imitátora Santa Clause by snad nemuselo být tak tragické, zato ztráta genderu by měla za následek nejen ztrátu smyslu zájmen jako „ona“ nebo „on“, ale také by hrozilo, že by lidská bytost mohla být označena za neživotné „to“, a mohla by tak ztratit svou lidskost. Rozsah možné změny Struktury identity pomocí performancí je proto vymezen oblastí, v níž lze tyto performance rozpoznat jakožto variace oné struktury.

Stále však zbývá dokázat, jak může poststrukturalistické pojetí uspět tam, kde strukturalistické pojetí selhává: jak je možné provádět subverzi „všudypřítomné společenské struktury“, když nás vždy již konstruuje a jsme její součástí?

3. Schopnost aktivního působení³⁶

Butlerová tvrdí, že schopnost aktivního působení je *nutnou* součástí konstrukce struktury a identity, jelikož jejich existence a srozumitelnost závisí na tom, aby byly performovány.³⁷ Podle Butlerové je lidský subjekt vytvářen jako účinek vztahu mezi performancí a strukturou, a proto nemůže existovat žádný subjekt, který by předcházel performanci.³⁸ Butlerová tvrdí, že „schopnost aktivního působení začíná tam, kde se roz-

³⁵ Takovou podobnost lze snad nejlépe vystihnout Wittgensteinovým pojmem „rodové podobnosti“ („family resemblance“). Viz L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, přel. G. E. M. Anscombe, New York 1972, § 65–67. [L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, str. 46. – Pozn. překl.]

³⁶ Anglicky „agency“. – Pozn. překl.

³⁷ J. Butler, *Imitation*, str. 22 n.

³⁸ Tamt., str. 24.

plývá suverenita. Člověk je schopný aktivně působit, dokud je jako aktér tohoto působení sám konstituován, a proto je ve svých aktech omezen jazykovým polem, které působí od samotného počátku³⁹. Naše schopnost aktivního působení je proto produktem konstrukce – v poststrukturalistickém pojetí společenské struktury je lidský aktér inherentním účinkem stejně jako příčinou každé struktury.

Z tohoto výkladu plyne, že dokážeme provádět subverzi společenské struktury „zevnitř“, jelikož aktér svým působením danou strukturu vytváří, a navíc má schopnost pomoci své vlastní performance znovuvytvářet či dekonstruovat společenskou strukturu. Podle Butlerové je však rozsah autonomie v této schopnosti aktivního působení značně omezený.

„Schopnost aktivního působení, naznačovaná performativitou ‚pohlaví‘, bude v tomto smyslu v přímém protikladu k jakémukoli pojmu voluntaristického subjektu, existujícího zcela odděleně od regulačních norem, proti nimž se staví. Paradox subjektivace a podrobení (assujettissement) tkví právě v tom, že subjekt, který by se chtěl těmto normám stavět na odpor, je sám těmito normami umožněn, ne-li vytvořen. Přestože toto konstitutivní omezení možnost aktivního působení zcela nevyklučuje, vymezuje toto působení jako reiterativní nebo reartikulační praxi, jež je moci niterně vlastní, a nikoli jako vztah vnější opozice vůči moci.“⁴⁰

Společenská struktura proto umožňuje mít schopnost aktivně působit, ale zároveň toto působení omezuje. V jistém smyslu naše svoboda tkví pouze v tom, ztvárňovat společenskou strukturu a normy, do nichž jsme již interpelováni.

Butlerová ale zdůrazňuje, že konstituování našich identit diskursem neznačí, že bychom byli tímto diskursem zcela determinováni.⁴¹ Naše

³⁹ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 16.

⁴⁰ J. Butler, *Bodies That Matter*, str. 15. [Čes. překl. J. Butlerová, *Závažná těla*, str. 35. – Pozn. překl.]

⁴¹ „Toto cogito nikdy zcela nepochází z kulturního světa, s kterým vyjednává, a to bez ohledu na to, jak malý je ontologický odstup, kterým je tento subjekt oddělený od svých kulturních predikátů.“ J. Butler, *Gender Trouble*, str. 182 (zvýraznění vypuštěno). [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodou*, str. 227. – Pozn. překl.] „V jistém smyslu se každé opakování děje v rámci nuceného opakování. ‚Schopnost aktivního působení‘ je potom třeba umístit do možnosti provádět variaci tohoto opakování. Pokud pravidla, která řídí označování, nejen omezují, ale i umožňují nastolování alternativních oblastí kulturní srozumitelnosti, tedy nových genderových možností,

schopnost aktivního působení se vytváří v prostoru, který vznikl mezi strukturou a její performancí. V tomto prostoru dokážeme ztvárňovat a reiterovat diskurs společenské struktury, a to i takovými způsoby, které se mohou oddělit od původního typu diskursivního ideálu. Takové proměny a subverze je možné provádět, dokud jsou stále identifikovatelné jako reiterace diskursu. Touto taktikou subverze daný aktér odhaluje, že podobné, zdánlivě přirozené struktury, pojmy či typy identity nejsou ničím jiným než účinkem námi vykonstruované „anticipace“.⁴² V tomto ohledu je subverze konkrétním aktem dekonstrukce, který dekonstruuje prvky společenské struktury a naší vlastní identity – je to postrukturalistický způsob politického odporu.

C. (Politické) účinky subverze – dekonstrukce privilegovaných pojmů

1. Idea privilegovaného neboli suverénního pojmu

Soustředění moci často posiluje a upevňuje nejrůznější druhy struktur, jejichž příkladem může být právě genderová struktura. Ačkoli žádná významová struktura není zcela zamrzlá a stabilní, stejně si všechny struktury uchovávají určitý stupeň stability a vnitřní logiky, které jsou obsaženy a vyjádřeny v jejich privilegovaných pojmech. Tyto „privilegované pojmy“ mohou nabývat mnoha různých forem a závisejí na povaze příslušné struktury. Může jít např. o princip, ústavu, vůdce, víru, Boha, většinu atd. Například v politicko-právních konstruktech je převládajícím pojmem suverén; v algebře je to axióm.

V rámci dané struktury je privilegovaný pojem chápán jako sebeospravedlňující a přirozený. Je faktický, reálný, opravdový, transcendentní, evidentní, sebedefinující, jasný a zřetelný. Pro svou předpokládanou „autonomii“ a sebeospravedlňující povahu se privilegované pojmy zdají být nezávislými na struktuře, v níž jsou zasazené, a to kvůli svému významu, legitimitě či pravdivostní hodnotě. Zdá se, že je to naopak – je to právě struktura, která závisí na svých klíčových zakládajících pojmech.

jež zpochybnují rigidní kódy hierarchických binarit, pak je subverze identity možná pouze v rámci praktik opakujícího se označování.“ J. Butler, *Gender Trouble*, str. 185 (zvýraznění vypuštěno). [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodem*, str. 229 n. – Pozn. překl.]

⁴² Gender vytváříme díky své víře, že je pravdivý a nutný, podobně jako anticipace jedince „stojícího před zákonem“ vytváří moc zákona, který do něj zapovídá vstup. J. Butler, *Gender Trouble*, str. xiv. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodem*, str. 14. – Pozn. překl.]

Privilegované pojmy předcházejí systému významu, stejně jako autorita suveréna předchází právní autoritě. V odlišných strukturách proto ono „sídlo moci“ či „trůn“, případně lacanovské „místo Reálna“,⁴³ může být obsazené rozličnými privilegovanými a sebeospravedlňujícími „pojmy“ či entitami. V každém případě všechny podobné pojmy ztělesňují transcendenci typickou pro suveréna: předcházejí struktuře, které vládou, a zároveň jsou její součástí.

2. Dekonstrukce a odhalení násilí privilegovaných neboli suverénních pojmů

V subverzivních performancích si uvědomujeme privilegované pojmy tak, že zkoumáme jejich částečnost, časovou podmíněnost, nahodilost, nahraditelnost a fakt, že jejich legitimita není sebeospravedlňující, ale závisí na privilegované pozici uvnitř struktury ve vztahu k jiným pojmům – podobně jako význam slova nevyplývá z jeho vlastní podstaty, ale je odvozený z nahodilé sítě vztahů jazykových diferencí.⁴⁴

Obvyklá metoda dekonstrukce spočívá v odhalování konstitutivní dichotomie určité struktury použitím hegelovské analýzy pána a raba. Dekonstruktivní pojetí ukazuje, že suverénní pojem nezávisí na sebe-definici, přirozenosti nebo sebeospravedlnění, ale spíše na svém „siamském dvojčeti“, které slouží jako negace nebo duplikát privilegovaných pojmů. Butlerová ukazuje, že pojem heterosexuality neodvozuje svůj společenský status primární, přirozené a legitimní orientace z nějakého inherentního principu v heterosexuality samotné, ale spíše ze svého negativního vztahu k homosexualitě, která bývá považována za nepřirozenou, deviantní a odvozenou od originálu. Tato teorie významu, založená

⁴³ Podle Lacana je místo „Reálna“, které se formuje v našem psychickém životě jako řešení oidipovského komplexu, ze své podstaty prázdné. Toto prázdné „místo“ následně zaplňujeme znaky, které nahrazují a zastávají Reálno, snaží se tragickým a beznadějným způsobem Reálnem být. Jelikož je však toto místo Reálna prázdné a Reálno zůstává vždy nedosažitelné, pak cokoli, co by zastávalo „jeho“ místo, se může pouze pokoušet jej označovat. Podobné nahrazení však musí vždy selhávat, protože toto prázdné nelze označit, resp. jde doslova o označení „ničeho“. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, vyd. J.-A. Miller, přel. J. Forrester, New York 1988.

⁴⁴ Jako příklad poslouží analýza fenoménu drag, na němž se podle Butlerové ukazuje, že genderová identita nutně neodpovídá pouze jednomu pohlaví a že všechny genderové diferenciaci jsou aktem „oblékání se“ podle určitého ideálu. Butlerová v tomto smyslu tvrdí, že „drag konstituuje každodenní způsob, jakým jsou gendery přivlastňovány, teatralizovány, oblékány a vykonávány. Drag implikuje, že každá genderová diferenciaci je určitým druhem imitace a přiblížností“. J. Butler, *Imitation*, str. 21.

na vztažnosti a diferenci spíše než na podstatě, odmítá samotnou ideu sebedefinice a také možnost existence transcendentních, autonomních a sebeospravedlňujících pojmů.

Když odhalujeme podobné dichotomie pomocí subverzivní performance, rozptylujeme své vykonstruované a nutkavé očekávání, že struktura a stejně tak identity, které vytváří, mají nějakou vnitřní autoritu, jíž se musíme podřídit a napodobovat ji. Butlerová v tomto ohledu tvrdí, že jelikož žádná sexuální identita není přirozená a homosexualita je chápána jako odvozená a deviantní kopie heterosexuality,⁴⁵ tak se i heterosexuality musí vytvářet jakožto přirozená sexuální identita ve vztahu k marginalizovanému a vůči němu dichotomnímu pojmu „homosexuality“. Pomocí subverze tak odhalujeme, že všechny konstruované identity představují mnohem spíše „drag“ show či performanci než výraz skutečné podstaty a přirozenosti; zjišťujeme, že vytváření určitých identit jako přirozených a originálních je vždy na účet druhých – těch, jejichž identity jsou označeny a zároveň vytvářeny jakožto deviantní a odvozené.

Dalším krokem dekonstruktivní metody je odhalení *moci* a *násilí*, které uměle vyzdvihují jeden z dichotomních pojmů do suverénní neboli privilegované pozice. Toho se většinou dosahuje tak, že je „rabský“ pojem uveden do popředí, čímž se ukáže, jakým způsobem se o „suverénním“ pojmu přemýšlí, tj. skrze marginalizaci, útlak a delegitimizaci pojmu, který je vůči němu dichotomní. Ukazuje se, že pouze cestou „odstranění“, „umlčování“ a delegitimizace druhé části pojmové dichotomie se může daný pojem stát suverénním a poté může být vnímán jako přirozený, sebedefinující, originální a nevtažný.⁴⁶

Pokud akceptujeme toto pojetí způsobu, jak se vytvářejí „přirozené“, „originální“, „sebeospravedlňující“ a „nutné“ pojmy, pak z toho plyne, že uvedení takových privilegovaných pojmů do politické teorie – často formou morálních principů – bude vždy zahrnovat násilí a podřízení. Násilí vždy předchází schématu ospravedlnění založenému na privilegovaných principech a zároveň jej konstituuje. Proto principy politické morálky – jeden z typů privilegovaných principů – neodvozují svou sílu z nějaké vrozené morálky, ale z před-morálních dějin násilí.

Potom, co jsme se pokusili ukázat, jak je možné odporovat „všudypřítomné společenské struktuře“ pomocí dekonstruktivní subverze, zbývá ještě otázka, zda schéma politického jednání u Butlerové připouští mož-

⁴⁵ J. Butler, *Imitation*, str. 17–21.

⁴⁶ Dekonstruktivní analýza má pojmový charakter a jejím následkem nemusí nutně být to, že se určitý pojem podřadí pod jiný v aktuálním dějinném procesu.

nost rozlišovat a volit mezi ospravedlnitelnými a neospravedlnitelnými subverzivními akty. Nussbaumová je přesvědčena, že teorie Butlerové to nedokáže.

IV. Ospravedlnění subverze

A. „Universální poststrukturalismus“ a kritika provedená Nussbaumovou

Nussbaumová tvrdí, že Butlerová a Foucault odmítají morální imperativy a principy, jelikož takové pojmy považují za „inherentně diktátorské“.⁴⁷ Chápu to tak, že v očích Nussbaumové vyjadřuje poststrukturalistická teorie Butlerové a Foucaulta stanovisko, podle něž se všechna schémata ospravedlnění zakládající se na určitých tvrzeních musí *vždy* odvozovat z nějaké skryté a arbitrární mocenské struktury, která určité principy chápe jako od přirozenosti pravdivé, čímž ale marginalizuje jiné principy (bez ospravedlnění, neboť samotná struktura ospravedlnění je založena na stejném typu násilí – když předpokládáme určité privilegované měřítko jako standard ospravedlnění). Toto je „universální“ verze poststrukturalismu, neboť vznáší universální tvrzení proti *všem* privilegovaným pojmům.

Podle Nussbaumové Butlerová možná směřuje vykonávání dekonstruktivní subverze na skutečně nespravedlivé mocenské struktury, avšak „[j]iní, kterým tolik nezáleží na svobodě, by se mohli zapojit do subverzivního utahování si z feministických poznámek během vyučování či strhávání plakátů studentského spolku gayů a leseb. K takovýmto věcem dochází. A jsou parodické a subverzivní. Proč tedy nejsou smělé a dobré?“⁴⁸ Nussbaumová proto prohlašuje:

„V jádru toho, jak Judith Butlerová chápe politiku, tedy zeje prázdnota. Ta může vypadat jako osvobozující, protože ji čtenář implicitně zaplní určitou normativní teorií lidské rovnosti či důstojnosti. Avšak nenechme se mýlit: pro Butlerovou, stejně jako pro Foucaulta, je subverze subverzí a může se principiálně obrátit jakýmkoliv směrem.“⁴⁹

⁴⁷ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, str. 42. [Čes. překl. M. Nussbaumová, *Profesorka parodie*, str. 127. – Pozn. překl.]

⁴⁸ Tamt.

⁴⁹ Tamt. [Čes. překl. tamt., str. 128. – Pozn. překl.]

Nussbaumová tvrdí, že poststrukturalistická teorie připouští a také podporuje subverzi *všech* ideologií, praktik či (společenských) skupin (dobrých i špatných), které jsou vůči převládající (společenské) mocenské struktuře marginalizovány. Tím předpokládá universální porozumění tomu, co je to poststrukturalismus.

Podle Nussbaumové si Butlerová může dovolit nevyrovnat se s tím, že její vlastní filosofický program odmítá morální ospravedlnění, jen proto, že své názory předává podobně naladěnému publiku, které se shoduje na tom, co je ze společenského hlediska zavrženíhodné a zlé jednání, jako např. útlak žen či homosexuálních osob. Zdánlivě existující korelace mezi poststrukturalistickou praxí a morálně ospravedlněnými politickými názory (např. spojení mezi teorií Butlerové a feminismem, které je dle mého názoru motivováno určitou koncepcí spravedlnosti) podle ní není odvozená z této genderové či dekonstruktivní teorie samotné. Nussbaumová se navíc domnívá, že podpora určité politické agendy je v přímém rozporu s dekonstruktivní a poststrukturalistickou teorií. Jinými slovy, Butlerová je dle Nussbaumové vlastně „zmatenou moralistkou“, která samu sebe chápe jako postmoderní poststrukturalistku onoho „nussbaumovského“ ražení (tj. odmítající existenci jakékoli pravdy a odsuzující každou moc), zatímco ve skutečnosti je motivována konkrétními morálními principy: politickou agendou genderové spravedlnosti a zrovnoprávnění homosexuálních osob.⁵⁰ Podle Nussbaumové proto není taková teorie kompatibilní s praktickým jednáním, protože „universální poststrukturalismus“ odmítá všechny pokusy o ospravedlnění založené na určitých principech či normách. Taková teorie nepřipouští morální ospravedlnění ani odmítnutí *jakýchkoli* mocenských struktur a subverzivních aktů. Taktika subverze je proto dle Nussbaumové otevřená kupříkladu utlačovaným rasovým menšinám, stejně jako protizákonným aktivitám společensky ostrakizovaných neonacistů.

1. Averte k moci

Jedna z možných odpovědí na obranu poststrukturalismu proti běžné kritice spočívá v tom, že poststrukturalismus ve skutečnosti vychází z pozitivního a normativního principu – z odporu k moci. V poststruk-

⁵⁰ Butlerová v tomto ohledu uvádí další motivaci, kterou lze považovat za odvozenou z určitého morálního principu: „Pokud je v *Gender Trouble* přítomná nějaká pozitivní normativní úloha, pak spočívá v tom, trvat na rozšíření této legitimacy pro těla, která byla považována za nepravá, neskutečná a nesrozumitelná.“ J. Butler, *Gender Trouble*, str. xxiii. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodou*, str. 22 n. – Pozn. překl.]

turalistické rétorice a v jejích dekonstruktivních projevech se skutečně vyskytuje zdánlivě implicitní předpoklad, že moc je třeba zpochybňovat.

Tento druh odpovědi ve stylu „averze k moci“ je odvozen z universálního chápání poststrukturalismu. Tato odpověď říká, že jakákoli (společenská, politická) moc – tj. jakékoli podřízení určitých konceptů, principů či identit pod jiné ve jménu jejich sebeospravedlňující povahy, hodnoty či autonomie – je zásadně špatná.

Odpověď typu „averze k moci“ však trpí stejným rozparem jako výše zmíněný postoj „zmatené moralistky“ – pokud je každá moc špatná, není třeba takto universální soud také odmítnout, nebo alespoň problematizovat? Není averze ke každé podobě moci také tvrzením, které samo sebe musí chápat jako vnitřně pravdivé či spravedlivé? Není také výtvozem určitého před-etického násilí?

Mohlo by se zdát, že v dekonstruktivním myšlení existují sdílené předpoklady, že je třeba odhalovat mocenské struktury a osvobodit marginalizované prvky v těchto strukturách z podřízených pozic. Ve skutečnosti však v universální verzi poststrukturalismu není možné rozlišit mezi spravedlivými a nespravedlivými mocenskými strukturami ani nelze ospravedlnit obecný princip averze k jakékoli moci. Proto je argumentace morálkou či spravedlností v případě universální verze poststrukturalistického schématu zavádějící, jelikož nejde o skutečný („universální“) poststrukturalismus. Domnívám se, že právě takto by Nussbaumová vysvětlila vztah mezi teorií a politickým přesvědčením Butlerové, což je pojetí, která sama Butlerová později výslovně odmítá.⁵¹

2. Odpověď mlčením – argument nesouměřitelností

Nussbaumové můžeme odpovědět také poukazem na to, že hraje „intelektuální pasiáns“. Je vůbec třeba z poststrukturalistického a dekonstruktivního úhlu pohledu odpovídat na morálně předpojatou otázku ohledně toho, na jakém principu či hodnotě poststrukturalismus a dekonstrukce ospravedlňuje odmítnutí morálních principů a hodnot? Na takovou otázku je nutné odpovídat z hlediska (morálního) ospravedlnění, což je ale právě ono sporné kritérium či aktivita. Jediná vhodná odpověď, kterou lze Nussbaumové nabídnout, je mlčení. Jakýkoli pokus zodpovědět její otázku by nutně vyžadoval použití absolutistických kategorií a logiky, což je rámec, který Nussbaumová svou kritikou nastavila. V odlišném kontextu tento problém výstižně popsal Richard Rorty:

⁵¹ J. Butler, *Undoing Gender*, New York – London 2004, str. 207–227.

„Pokud jsou pravdy skutečně jen spolehlivé fikce, jakou pravdivostní hodnotu vlastně takové tvrzení má? Je to také jen spolehlivá fikce? ... Myslím, že je důležité, abychom my, kteří býváme obviňováni z relativismu, přestali rozlišovat mezi hledáním a děláním, objevem a vynálezem, objektivním a subjektivním. ... Musíme odmítnout terminologii, kterou naši oponenti používají, a nenechat si ji od nich vnutit.“⁵²

Toto trvání na nesouměřitelnosti je snad tím, na co Butlerová naráží, když vysvětluje, že averze vůči omezujícím a násilným účinkům normativity může vést mnohé k tomu, aby „řekli, že opozice k násilí se musí odehrávat *ve jménu normy*, normy nenásilí, normy respektu“⁵³ – s takovou pozicí se ale sama neztotožňuje. Názor, že musí existovat nějaká norma, která ospravedlní její pozici, Butlerovou přivádí zpět k rozlišení mezi normou a faktem, které však sama odmítá.⁵⁴ Zdá se tak, že Butlerová odmítá samotný jazyk či logiku ospravedlnění.

Tato „odpověď mlčením“ na požadavek ospravedlnění mi připadá pouze částečně uspokojivá. Z mého pohledu může být v různých ohledech jak důvodem odmítnutí, tak přijetí teorie Butlerové. Lepší odpověď by podle mého názoru měla odmítnout používání universálních termínů ke shrnutí teorie politického jednání u Butlerové, a navíc by měla aktivně ukázat, proč se „běžná kritika“ mýjí se svým cílem.

⁵² R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, str. xviii. Jane Flaxová uvádí podobný argument: „Postmodernismus není formou relativismu, protože relativismus chápe význam pouze jako partnera svého binárního protikladu – universalismu. Relativisté předpokládají, že absence určitého absolutního standardu je zásadní: ‚Vše je relativní‘, protože neexistuje nic, co by posloužilo jako měřítko všech tvrzení. Pokud by chyběla dychtivost po absolutním a universálním standardu, relativismus by ztratil svůj význam a sílu.“ J. Flax, *The End of Innocence*, in: J. Butler – J. W. Scott (vyd.), *Feminists Theorize the Political*, New York – London 1992, str. 445–463, zde str. 452 n.

⁵³ J. Butler, *Undoing Gender*, str. 206.

⁵⁴ Tamt. Viz též J. Butler, *Gender Trouble*, str. xxi. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodou*, str. 20. – Pozn. překl.] „Může nás to podněcovat k následujícímu rozlišení: *deskriptivní* výklad genderu zahrnuje úvahy o tom, co činí gender srozumitelným, a to je otázka týkající se podmínek jeho možnosti, zatímco *normativní* výklad se pokouší najít odpověď na otázku, jaké projevy genderu jsou akceptovatelné a jaké nikoli, přičemž nabízí přesvědčivé důvody k rozlišování mezi takovými projevy. Avšak samotná otázka, co splňuje podmínky ‚genderu‘, svědčí o pronikavě normativní operaci moci. Jde o prchavou operaci, která to, ‚co se stane‘, podřadí pod záhlaví toho, ‚co je‘.“

B. „Kontextuální poststrukturalismus“

Poststrukturalismus nutně neodmítá všechny morální principy, což ale není v rozporu s faktem, že připouští dekonstrukci privilegovaných principů. Pokusím se vznést dva argumenty na podporu tohoto tvrzení. První je odvozen z partikulární a kontextuální povahy dekonstruktivních metod či aktů. Druhý spočívá v tom, že v dekonstruktivním či poststrukturalistickém přístupu, mají-li se nějaké dekonstruktivní akty či subverzivní performance vůbec odehrát, musejí být umožněny privilegovanými pojmy.

1. Partikulární a kontextuální povaha dekonstruktivních a subverzivních aktů

Konceptualizace poststrukturalismu pomocí universálních pojmů ignoruje časovou, lokální a kontextuální povahu poststrukturalistických argumentů. Když Butlerová provádí dekonstrukci genderu, je lepší nahlédnout, že dekonstruuje spíše „gender“ – v konkrétní společnosti a kontextu, v určitém místě a čase. Všechny akty subverze jsou, jak jsem se v předcházejícím výkladu snažil ukázat, vždy konkrétními akty vykonávanými v daném kontextu nějakou osobou ve vztahu k určité struktuře. To samé platí pro kritiku Butlerové týkající se „normativních soudů“, které podle ní nelze oddělit od mocensky podmíněných popisných tvrzení.⁵⁵

Ve vztahu k universálnímu odmítnutí *všech* normativních principů, *všech* popisných tvrzení a *všech* privilegovaných konceptů je velmi snadné chybovat v tom, že dekonstruktivní argumenty Butlerové univerzalizujeme a dekontextualizujeme. Její metoda spočívající v pojetí subverze jakožto politického odporu nemá za následek problematizaci morálních a normativních principů, ale spíše „morálních“ a „normativních principů“ – nikoli genderu, ale spíše „genderu“;⁵⁶ nikoli normativity, ale spíše „normativity“;⁵⁷ nikoli lidské povahy, ale spíše „lidské povahy“.⁵⁸ „Universální“ verze poststrukturalismu je zavádějící. Poststrukturalistická teorie nepronáší universální tvrzení ani neodmítá všechny morální principy; přinejlepším může pouze odmítnout ideu „všech morálních principů“, jak ji lze chápat v konkrétním kontextu. Butlerová sice možná

⁵⁵ J. Butler, *Gender Trouble*, str. xi–xiv. [Slov. překl. J. Butler, *Trampoty s rodom*, str. 9–15. – Pozn. překl.]

⁵⁶ Tamt., str. xxi. [Slov. překl. tamt., str. 20. – Pozn. překl.]

⁵⁷ J. Butler, *Undoing Gender*, str. 206.

⁵⁸ Tamt., str. 222.

není vždy dostatečně pečlivá v upřesnění časové a partikulární povahy svých dekonstruktivních tvrzení, nicméně každá lepší interpretace její teorie to zdůrazňuje.

Bylo by zavádějící přijmout názor, že teorie dekonstrukce připouští potenciální dekonstruovatelnost všech privilegovaných pojmů, a navíc z něj poté chybně odvodit, že podle ní jsou všechny podobné pojmy nahodilé (a nejsou tedy skutečně privilegované). Žádný konkrétní akt dekonstrukce si nevznáší nárok na universální tvrzení, a proto nemůže být základem obecných soudů. Takový krok by vyžadoval vědomí, které by tíhlo k universálním zdůvodněním a odmítalo kontextuální povahu dekonstruktivních aktů. I kdybychom uznali všudypřítomný *potenciál* dekonstrukce, stejně bychom na základě toho mohli tvrdit pouze to, že vše je *potenciálně* dekonstruovatelné.

Jak jsme viděli výše, když jsme rozebírali teorii subverze identity u Butlerové, aby se dalo mluvit o skutečné subverzi, musí se taková subverze skutečně ztvárnit v konkrétním subverzivním aktu. Neexistuje žádná vládnoucí, transcendentní, všudypřítomná a dekonstruktivní logika mimo konkrétní performance, subverzivní a dekonstruktivní akty. Proto je zcela zavádějící vyvozovat obecná tvrzení typu „všechny morální principy jsou produktem amorálního násilí“ z pouhého teoretického potenciálu dekonstrukce. K subverzi „privilegovaných pojmů“ může docházet pouze tehdy, když jde o *skutečně* úspěšně provedenou subverzi. Samotný potenciál dekonstrukce ještě nemůže odmítnout, destabilizovat nebo podvracet nějaký privilegovaný pojem. Občas je možné slyšet, jak zastánci dekonstruktivních přístupů otevřeně odmítají všechny pokusy mluvit o pravdě či o hodnotách, jelikož údajně jde o příliš theologické, naivní a násilné pojmy. Často se tak děje z instinktivní podezřívavosti vůči privilegovaným pojmům jako takovým. Je třeba říci, že podobné názory se nezakládají na nějakém pečlivém a přesvědčivém argumentu dekonstruktivního či genealogického ražení. Ti, kdo mají takové tendence, pomocí zobecňující logiky chybně vyvozují skutečnost z možnosti a v tom jsou nepřístojně dogmatičtí. Jejich snaha nemá nic společného s dekonstrukcí či se subverzivními akty – přinejlepším jde o parodii dekonstrukce. I když může mít Nussbaumová pravdu v tom, že Butlerová občas shledává *všechny* morální principy jako „inherentně diktátorské“, ⁵⁹ nejlepší podoba její teorie – a také poststrukturalistické a dekonstruktivní teorie obecně – se tomu úspěšně vyhýbá.

⁵⁹ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, str. 42. [Čes. překl. M. Nussbaumová, *Profesorka parodie*, str. 127. – Pozn. překl.]

Zdůraznění toho, že teorie subverze má u Butlerové kontextuální povahu, nutně neznamená, že její argumenty jsou vždy přesvědčivé. Ale i když zrovna nejsou, není tomu tak z důvodů, které předložila „běžná kritika“. V dekonstruování obširných základajících pojmů, jako je „politický diskurs modernity“, které jsou dle Butlerové problematické a „není možné je používat, aniž bychom přitom znovu vyvolávali kontexty útlaku“,⁶⁰ není Butlerová vždy přesvědčivá, ale není tomu tak kvůli nějakému zásadnímu metaetickému problému v jejím myšlení.

2. Privilegované pojmy a pozadí srozumitelnosti

Subverzivní a dekonstruktivní akty jsou umožněny jistými privilegovanými principy, a proto takové akty *vždy* připouštějí vynášení soudů, které se zakládají na určitých principech. Každý subverzivní akt a dekonstruktivní pohyb se nutně odráží od relativně stabilní významové struktury. Není možné žít v dekonstrukci; nikdo nemůže žít podle Derridovy „différance“.⁶¹ Stejně tak není možné se přímo stát parodií či subverzí – můžeme pouze provádět subverzivní a dekonstruktivní akty. Pokud bychom se doopravdy stali parodií, pak by „naše“ identita přestala být srozumitelná. Jinými slovy, parodie, subverzivní akty a dekonstruktivní argumentace jsou srozumitelné pouze tehdy, když zaujímají vztah ke stabilní síti významu. Jak jsme viděli v předcházejícím výkladu, v případě subverze identity si daná osoba stále zachovává určitý vztah totožnosti k tomu typu identity, který prochází subverzí. Navíc není možné provádět subverzi celkové identity či konceptuálního schématu, protože subverze se vždy týká pouze určitých aspektů těchto struktur. Pouze za těchto okolností se subverze stává srozumitelnou. Teorie subverze u Butlerové je založená na subverzi „zevnitř“, zatímco odmítnutí (ať již záměrné, či nezáměrné) celkové identity či konceptuálního schématu nemůže mít žádný význam. Je tomu tak kvůli všudypřítomné povaze společenské struktury a kvůli tomu, že nás vždy již konstruuje. Srozumitelnost i subverzivní akty mohou existovat pouze díky rozvinutému pozadí, které je relativně stabilní – subverzivní akty toto pozadí nejen problematizují, ale také jej předpokládají a jsou díky němu možné.

Pozadí všech dekonstruktivních aktů a parodií se skládá z toho, co je považováno za pravdivé. Bylo by snadné podlehnout pokušení a i o tomto pozadí prohlašovat, že je vždy potenciálně náchylné k dekonstrukci, že je také sociálně konstruované atd. Nicméně, jak jsem ukázal, (a) takto

⁶⁰ J. Butler, *Excitable Speech*, str. 160.

⁶¹ J. Derrida, *Margins of Philosophy*, přel. A. Bass, Chicago 1982, str. 1–28.

obecná či universální tvrzení nemají z hlediska dekonstrukce žádnou váhu; (b) podobná tvrzení pouze poukazují na potenciální směr pohybu dekonstrukce, ale ještě tento pohyb nezahajují ani nekonstituují; a co je nejdůležitější, (c) dekonstrukce konkrétního pozadí, či dokonce samotných idejí „pozadí“ či „kontextu“ vždy sama nevyhnutelně předpokládá (relativně stabilní) pozadí.

Z poststrukturalistického úhlu pohledu („kontextuálního“ typu) je proto *možné* přemýšlet a rozhodovat, zda jsou konkrétní subverze, výkony moci a násilí morální, či nemorální, a to i ve světě, který již přestal věřit v transcendentno. Morálně a principiálně založené úvahy a soudy nejsou poststrukturalismem a dekonstrukcí nutně znemožněny. Výkon praktického uvažování a soudnosti by se z poststrukturalistického úhlu pohledu – podobně jako z ostatních úhlů pohledu – odvozoval od umožňující struktury na pozadí. Pouze její malá část je a může být předmětem dekonstruktivních a subverzivních aktů, které jsou možné právě kvůli tomuto pozadí.

Nutnost určitého stabilního pozadí významu neznamena, že by nějaký konkrétní privilegovaný pojem byl klíčový pro subverzi a dekonstrukci, ale pouze to, že srozumitelnost pohybů dekonstrukce určité pojmy tohoto typu vyžaduje. Z toho vyplývá, že na podobném pozadí nemusejí být předpokládány morální a normativní pojmy. Když však podobné pohyby nabývají praktický rozměr, jako je politická subverze, pak pojmy na pozadí, které toto jednání umožňují, musí zahrnovat také určité důvody vedoucí k jednání a ty nejzásadnější důvody bývají odvozené z morálních principů a norem. Ve skutečnosti se i sama Butlerová – když je v úzkých – odvolává na určité morální normy, a to tehdy, když hodnotí a soudí subverzivní jednání: jde o normy, které jsou v souladu s liberálně demokratickou, levicovou ideologií.⁶² Proto Butlerová ve své teorii sice nutně nevyžaduje, aby pozadí umožňující politickou subverzi zahrnovalo morální principy, ovšem také je zcela otevřeně připouští.

Butlerová ve své teorii uznává, že morální principy či jiné privilegované pojmy nutně usměrňují naše politické jednání, zároveň však klade důraz také na to, abychom se neustále měli na pozoru před dogmatismem. Neustálé sebezpochybňování a kritické uvažování je nevyhnutelné. Je třeba, abychom si byli stále vědomi toho, že naše jistoty – umožňující konkrétní akty parodie, subverze a dekonstrukce – mohou

⁶² Při hodnocení pozice marginalizovaného fašisty, který se hlásí o svá práva, Butlerová zdůrazňuje, že „nemůže být dobré dovolávat se práva a nároku na to, co daný člověk považuje za ‚žitelny život‘, pokud se takový život zakládá na rasismu, misogynii, násilí či vylučování“. J. Butler, *Undoing Gender*, str. 224.

procházet proměnou a to, co jsme považovali za pravdivé, již nemusí platit. Z toho nevyplývá, že to, co považujeme za spravedlivé, je nutně arbitrární či násilné, nicméně je třeba uznat, že taková možnost existuje.

Závěr

Pokusil jsem se bránit Butlerovou a obecněji poststrukturalismus a dekonstrukci před tím, co jsem nazval „běžnou kritikou“, která tvrdí, že podobné teorie jsou amorální a kolaborují se zlem. Kritiku Butlerové ze strany Nussbaumové chápu jako dobrý příklad kritiky poststrukturalistické teorie i proto, že její esej získala zásadní postavení v širším intelektuálním okruhu a je považována za klasické, efektivní a dobře pochopitelné odmítnutí toho, co bývá označováno jako „postmoderní“ myšlení.

Tato běžná kritika je však, jak jsem ukázal, založena na chybném chápání díla Butlerové (či její lepší interpretace), potažmo poststrukturalistických a dekonstruktivních teorií obecně. Lepší a opatrnější verze těchto teorií neodmítá všechny principy, a to ani principy politické morálky.

Přeložil Jan Sůsa

SVOBODA JAKO SMYSL STVOŘENÍ A EVOLUČNÍ VÝZNAM KRISTOVA KŘÍŽE V DÍLE TEILHARDA DE CHARDIN¹

Františka Jirousová

Bůh tvoří věci tak, aby se samy tvořily

Evoluce je podle Teilharda proces, ve kterém se z původní stejnorodé mnohosti postupně vytvářejí stále komplexnější systémy. Nárůst komplexity označuje vývoj od nesjednocené stejnorodé mnohosti ke sjednocené, tj. vzájemně provázané, mnohosti různorodé. Z hlediska typů elementů na evoluci zúčastněných se jedná o vývoj od jednoho jednoduchého typu částice k nesmírné variabilitě neživých i živých tvarů. Maximální různorodost a zároveň propojenost (jednota) všech systémů kolem společného centra je tedy znakem konečného žádoucího stavu evoluce. Teilhard pro toto završení a cíl vývoje používá starý křesťanský pojem *pléróma*, plnost bytí.

Tento cíl lze připsat jak Bohu, tak stvořeným bytostem, u kterých se projevuje v touze „více být“, tj. v touze po růstu komplexity a plnějším centrování. Nicméně pokud by bylo cílem pouze samotné *dosažení* plnosti bytí, mohl Bůh stvořit svět již hotový a dokonalý. Bůh ale podle Teilharda tvoří proto, aby umožnil tvořit. V tom spočívá božský dar bytí. Jinak řečeno, Boží svoboda se projevuje především tím, že umožňuje svobodu všech stvořených bytostí. To je hlavní myšlenka, která jako červená nit prochází všemi Teilhardovými texty.

Poprvé se s touto myšlenkou setkáváme, jak je pravidlem, už ve válečném deníku, kde Teilhard stručně píše: „Bůh tvoří věci tak, aby se samy tvořily.“² V jednom z pozdějších textů myšlenku rozvádí: „Stvoření evolučního typu (*Bůh tvořící věci tak, aby se samy tvořily*) se již

¹ Tento text vyšel ve francouzském a italském znění: *La liberté comme sens de la création et signification évolutive de la croix du Christ*, in: *Revue Noosphère*, 2021, č. 14; *Libertà come senso della Creazione e il significato evolutivo della Croce di Cristo*, in: *Teilhard aujourd'hui*, 2024, č. 45.

² P. Teilhard, *Journal 26 août 1915 – 4 janvier 1919*, Paris 1975, str. 313. „Dieu fait se faire les choses.“

dlouho jeví ... jako nejkrásnější forma, jakou si můžeme představit pro způsob Boží činnosti ve vesmíru.“³ Podle Teilharda byla tato myšlenka v křesťanské tradici vždy přítomná.

V rámci Teilhardovy teorie je tedy třeba tvrdit, že *pléróma* není statická záležitost, plnost bytí zahrnuje také cestu k němu a bez této cesty není vůbec konečná plnost myslitelná. Skutečným cílem stvoření, tedy tím, o co Bohu jde, důvodem, proč vůbec tvoří, je to, aby umožnil tvořit i jiným bytostem, než je on sám.

Synonymem pro tvoření je svoboda a samouspořádání. Cílem stvoření je tedy poskytnout stvořeným bytostem možnost, aby si mohly svá „díla“, tedy všechny typy komplexních systémů vytvářet samy, a to pokud možno hned od počátku stvoření. Tato aktivita má různé stupně a v průběhu evoluce se podle stupně komplexity zintenzivňuje, přičemž *pléróma* je vyjádření pro její výsledek a završení. *Pléróma* lze snad přirovnat k uměleckému dílu, jehož autorem je Bůh, např. k jakési velké mozaice bytí, ve které je ale každý z použitých kamínků svobodným dílem konkrétní stvořené bytosti. Zjednodušeně řečeno: skutečná plnost bytí spočívá v tom, že si každá bytost sama určí, co v plérómatu chce mít, a Bůh dokáže každý příspěvek každé bytosti harmonicky uspořádat a zasadit do celku všech příspěvků ostatních.

V rámci Teilhardova chápání komplexity a tří kvalit bytí – jednoty, různorodosti a intenzity – má komplexní celek, jehož podobu, respektive tvar si bytost může vytvořit vlastní radiální silou (silou vědomí) a samouspořádáním, vyšší stupeň bytí než takový celek, jehož tvar by byl nařízen zvenčí. Také vazby ponechané v režii centrujících vědomí jsou intenzivnější než nějaký způsob sdílení, který je nařízen zvenčí. Z hlediska jednoty jsou sice dána pravidla, ale konkrétní provedení různých tvarů a činností na jejich základě je úkolem stvořených bytostí, podobně jako jsou např. dána pravidla hry, ale to, jak se podle nich bude hrát, záleží na hráčích samotných. Tato pravidla (evoluční zákony) jsou však nutná kvůli tomu, že hru umožňují.

Všechna tato tvrzení jsou ovšem nedokazatelná, spočívají na premise Teilhardova pojetí vztahu Boha ke světu: Svobodné tvoření má nejvyšší hodnotu, je tím, o co v bytí jde. Přesněji řečeno, podle Teilharda je toto pojetí důstojnější Boha.

³ P. Teilhard, *La Vision du Passé*, Paris 1957, str. 217: „... une création de type évolutif (Dieu faisant se faire les choses) a semblé, depuis longtemps ... la forme la plus belle que nous puissions imaginer pour l'opération divine dans l'Univers.“

Máme-li to shrnout, nejvyšší kvalitou stvoření je jeho svoboda. Plnosti této svobody bude dosaženo, až se objeví bytost, která bude moci vzít vývojový proces do vlastních rukou, tedy bude tvořit v nejsilnějším slova smyslu. To může být jakákoli bytost s reflektujícím sebevědomím schopná pochopit podstatu centrování a používat abstrakta i hodnotové škály, tedy vytvářet také samotné formy a pravidla uspořádání.

Hlavní směr evoluce vede proto k větší plnosti svobody. Tak se také Teilhard o významu slova orthogeneze nejčastěji vyjadřuje: „Podstatou je jediná probíhající událost: velká orthogeneze všeho živého směrem k větší imanentní spontánnosti.“⁴ Jelikož bytí spočívá ve tvoření, je cestou k jeho plnosti také formování bytosti, která je „obrazem Božím“, tedy „stvořeným stvořitelem“ neboli do-tvořitelem světa. Hodnota svobody a tvoření je v Božích očích taková, že Bůh tuto moc člověku dává a riskuje kvůli tomu také možnost zneužití svobody, tedy to, že se na lidské úrovni objeví zlo. Také nad zlem má ale Bůh svrchovanou vládu, která je symbolizována znamením kříže, označujícím *možnost* pomoci z každého typu zla za předpokladu svobodného souhlasu stvořené bytosti.

Evoluční smysl kříže

Výsadou člověka je, že má pravidla uspořádání tvořit a ta špatná a jejich důsledky také sám napravovat. Problém spočívá v tom, že v mnoha situacích není náprava v silách jedince ani skupiny. Odpor k životu, *taedium vitae*, který vzniká jako reakce na nemožnost jednat, je podle Teilharda „hlavní překážkou formování noosféry“.⁵ Aby byl člověk ochoten pokračovat v evoluci – duševním růstu – musí mít nějakou záruku účinné pomoci dovolující vymanit se z této lidské situace; křesťanským termínem pojmenováno jde o „vykoupení“. Vykoupení v evolučním vesmíru znamená také „kompenzaci za statistické nepořádky“,⁶ tedy nějakou formu náhrady za vznikající příležitosti ke zlu v podobě aktivní pomoci na

⁴ P. Teilhard, *Vesmír a lidstvo*, přel. J. Sokol, Praha 1990, str. 128; též, *Le phénomène humain*, Paris 1956, str. 164: „Essentiellement, un seul événement en cours: la Grande Orthogénèse, de tout ce qui vit, vers plus de spontanéité immanente.“

⁵ P. Teilhard, *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1959, str. 261, pozn.: „... un empêchement radical à la formation d'une Noosphère.“

⁶ P. Teilhard, *Les directions de l'Avenir*, Paris 1973, str. 213, pozn. 86: „... la compensation pour les désordres statistiques.“

cestě k vyšší jednotě. Biosféra nepotřebuje vykoupení, protože rostliny ani zvířata neodmítly kvůli utrpení ve vývoji pokračovat.

Co to ale konkrétně znamená ve vztahu k lidskému utrpení? Pocity umenšení a ponížení v reakci na bolest a strach mohou být příčinami zla, ale „Boží prozřetelností se z nich mohou stát velkolepé nástroje duchovního růstu“.⁷ Klade se proto nejprve otázka, v jaké fázi procesu máme právo vzdát se vlastní aktivity a spoléhat už výlučně na Boží pomoc. Jak rozpoznat, kdy ještě bolest plní ochrannou nebo stimulující funkci a kdy je už jen zbytečnou trýzní?

V evoluci, která znamená podíl na božském tvoření, je po všech bytostech požadována především aktivita sjednocování, která je také přirozenou spoluprací se stvořitelem. „Když se umenšování poprvé přiblíží, nemůžeme najít Boha jinak, než že se postavíme na odpor tomu, co přichází, uděláme vše, co je v našich silách, abychom se tomu vyhnuli.“⁸ Musíme se tedy snažit s vynaložením veškerého úsilí proměnit bolest ve tvůrčí energii pro nalezení nové jednoty. To znamená například snažit se až do krajnosti všech možností a prostředků zachránit nemocného nebo pomoci trpícímu, včetně sebe samého.

V tomto kontextu také vychází lépe najevo, jak důležitou roli hraje v Teilhardově myšlení výzkum nesený energií víry: vědecký výzkum všech typů pátrající po prostředcích ulehčení lidskému trápení a nemocem se stává doslova povinností, jedním z bytostných úkolů lidstva. Tvorba světa je úsilí svěřeného člověku a bez úsilí svět automaticky upadá a rozmnožují se jeho bolesti. Dá se tedy říci, že ten, kdo v přítomnosti utrpení nic nekoná a nepokusí se situaci změnit, aktivně napomáhá vzniku zlého.

Vzdát se vlastní aktivity a spolehnout se výlučně na Boží pomoc mohu „teprve *na hranici svých sil*, tam, kde veškerá má činnost směřující k lepšímu bytí ... je stále pohlcována silami, jež mě chtějí zastavit nebo obrátit zpět“.⁹ Tedy v okamžiku, kdy z lidského hlediska nezbyvá žádná naděje. Psychickým kritériem je tedy dosažení určité hranice možností

⁷ Tamt., str. 39: „... devenir de merveilleux instruments d'achèvement et d'union spirituels...“

⁸ P. Teilhard, „Božské prostředí“, in: týž, *Chut' žít*, přel. V. Frei, Praha 1970, str. 47; týž, *Le Milieu divin*, str. 87: „A la première approche des diminutions, nous ne saurions trouver Dieu autrement qu'en détestant ce qui fond sur nous, et en faisant notre possible pour l'esquiver.“

⁹ Tamt., str. 55; srv. týž, *Le Milieu divin*, Paris 1957, str. 100: „... au bout de mes forces, là où mon activité tendue vers le mieux-être ... se trouve continuellement équilibrée par les forces contraires qui tendent à m'arrêter ou à me renverser.“

a sil. K té hranici je ale třeba dojít, dotknout se jí a pokusit se ji překročit, třeba i opakovaně.

Jak v situaci aktivního zvládání utrpení, tak na konci všech lidských možností platí, že překonat utrpení je možné jen díky síle Kristova kříže. Teilhardovým úmyslem bylo ukázat kříž jako symbol podílu božské tvůrčí moci na dramatickém evolučním procesu. Hlavní proces, který ve vesmíru probíhá, je podle Teilharda vytváření Kristova kosmického Těla, a to úsilím všech entit a bytostí na evoluci zúčastněných, tedy nejen člověka, ale i celé přírody, a za neustálé spolupráce s Kristem samotným, který je hlavou stvoření. To lze chápat takto: všechny proměny se ve skutečnosti dějí uvnitř Kristova nedokončeného mystického těla a každé utrpení jakékoli bytosti je také jeho utrpením. Kristovo lidské vtělení a jeho smrt byly nutnou podmínkou, aby se mezi Kristovou duší a všemi dalšími dušemi ustavilo nezrušitelné spojení, vazba, kterou žádný chaos nezničí. Tento výklad by mohl ilustrovat např. následující text:

„Máme jen velmi malou evidenci o způsobu, jímž náš Pán zakouší své mystické tělo, aby se z něj těšil, ale můžeme si učinit určitou představu, jak může zacházet s jeho utrpením. Jediný způsob, jakým si můžeme uvědomit nezměrnost jeho Agonie, je vidět v ní úzkost, která odráží všechnu úzkost, jež byla kdykoli prožita, celé *utrpení*, *vesmíru*‘. Během svého utrpení Ježíš pocíťoval, že nese na své duši, osamělé a ubité, váhu veškeré lidské bolesti – v úchvatné syntéze, kterou žádná slova nemohou vyjádřit, to všechno vzal na sebe a to všechno vytrpěl. A když tyto bolesti přijal do oblasti svého vědomí, proměnil je.“¹⁰

Právě proto, že se Bůh – prostřednictvím svého Syna Ježíše Krista – osobně ponořil do všech druhů utrpení i smrti, kterou nakonec přemohl, a lidské utrpení je utrpením jeho vlastního vyvíjejícího se Těla, dokáže způsobit, že „život povstane z nejtemnějších hlubin svých stínů“.¹¹ To

¹⁰ P. Teilhard, *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, str. 77: „Nous avons bien peu de données sur la façon dont Notre-Seigneur éprouve son corps mystique, pour en jouir. Mais nous entrevoyons un peu comment Il peut en recueillir les peines; et c'est même la seule façon d'apprécier l'immensité de son Agonie que d'y reconnaître une angoisse, écho de toutes les angoisses, *une souffrance*, *cosmique*‘. Au cours de sa Passion, Jésus a senti porter sur son âme, seule et broyée, le poids de toutes les douleurs humaines; en une prodigieuse et ineffable synthèse, Il les a toutes adoptées, ressenties... Et, en les admettant dans le domaine de sa conscience, Il les a transfigurées.“

¹¹ Tamt., str. 355: [L'effort ... que la confiance en Jésus rend possible] ,... du plus profond de ses ombres ... surgir la Vie.“

znamená, že dokáže najít v každé izolaci a rozpojení nový vztah k celku, novou syntézu, vytvořit nové spojení, a tím i růst tam, kde to již není v lidských silách. Právě to je v citátu pojmenováno slovem *syntéza*, které Teilhard používá pro sjednocující činnost ducha, tzn. vytváření vazeb. Tato syntéza ale „nerozbízí škodlivé vazby, které byly nenapravitelně uzavřeny v minulosti. Pouze je *integruje* do vyššího řádu. Nutí je pracovat pro dobro“.¹²

Takto získaný „vyšší řád“ může mít různé podoby. Díky nemožnosti jednat se člověk může nakonec dostat k činnostem, k nimž by se jinak nikdy nedostal a u nichž se ukáže, že otevírají mnohem širší možnosti než ty předchozí: „Vidíme člověka vycházet zušlechťeného, přetaveného a obnoveného ze zkoušky nebo i pádu, který ho musel – zdálo by se – navždy oslabit nebo srazit k zemi.“¹³ Růst duše může spočívat také v nové kvalitě duševní energie: v získání nové, mocnější schopnosti víry či lásky po překonání zrady, nemoci nebo ponížení, přičemž nová síla je přímo úměrná úsilí transformace, které bylo nutné vynaložit, např. při překonání pocitu ublížení, nenávisti nebo zoufalství.

Také války nebo revoluce mohou být po vynaložení úsilí příležitostí k pokroku, např. ve vědeckém výzkumu. Při těchto násilných transformacích dochází k rozpadu a uvolnění obrovské energie způsobem, který je destruktivní a dotýká se celých skupin, ale také může občas rychle přispět ke vzniku nových, komplexnějších forem uspořádání, pokud je energie záměrně využita ke sjednocování. Významu války, této „krizi růstu“,¹⁴ věnoval Teilhard velké množství textů, ačkoli v komentářích a zmínkách o jeho díle zůstává tento fakt opomíjen.

Rozhodně z toho ale neplyne, že válka nebo utrpení jedince vždy urychlují evoluci, protože pokud se nová jednota „tvoří“ za pomoci destrukce, nenávisti nebo strachu, bude s velkou pravděpodobností plodit další formy zla, které už pak nemusejí být lidskými silami napravitelné. Jinak řečeno, transformace pomocí násilí uvolní sice velké množství energie, výrazně se ale zvyšuje pravděpodobnost, že se většina této ener-

¹² Tamt., str. 354: „... ne rompt pas les liens mauvais contractés irréparablement dans le passé. Elle les *intègre* seulement dans un ordre plus élevé. Elle les force à servir au bien.“

¹³ P. Teilhard, „Božské prostředí“, in: *týž, Chut' žít*, str. 49, přel. V. Frei; *Le milieu divin*, str. 91: „... nous voyons l'homme sortir agrandi, trempé, renouvelé, d'une épreuve, ou même d'une chute, qui paraissaient devoir le diminuer ou l'abatre pour toujours.“

¹⁴ P. Teilhard, *Écrits du temps de la guerre*, str. 421: „La Guerre était une crise de croissance.“

gie užije destruktivně. V Teilhardově teorii jednoznačně platí, že největší množství energie uvolní v noosféře jednání nesené láskou a vírou.

Existují také umenšení, která se nezdaří být vyvážena žádným ziskem. Symbol kříže poukazuje na to, že z jakéhokoli místa, i ze zdánlivé prázdnoty nebo rozkladu, vede přímé spojení k centru, ke Kristovu srdci, energetické bráně celého vesmíru. Kříž je symbolem této všudypřítomné komunikační sítě, „nervové soustavy“ Kristova těla. Po tomto spojení lze vyslat do centra cokoli, i vlastní bolest. Kristus pak může užít poslanou „energii bolesti“ jako zdroj pro nový růst, ale na jiném místě celku světa, kde je to zrovna nejvíce žádoucí. Pokud člověk dokáže tuto nabídku učinit, může se také jeho bolest, kterou svojí vlastní mocí nebyl schopen změnit, proměnit v tvůrčí aktivitu.

Pokud je člověk schopen proměnit „energii utrpení“, je to podle Teilharda známkou nejvyšší duševní síly, která má podle něho pro evoluci stejnou, nebo snad ještě větší cenu než výzkumnický duch. V žádném případě to však neznamená, že máme utrpení dobrovolně volit, ale když už člověk musí čelit utrpení, kterému se nemohl vyhnout, nabízí se mu stejná příležitost k hrdinství jako výzkumníkovi, vojákovi nebo komukoli, kdo aktivně a usilovně pracuje pro vývoj světa. Známkou zdařilé transformace je, že odcházejí pocity s utrpením často spojené – ponížení, vztek, sebelítost, zraněná hrdost, nenávisť nebo drtivý strach – a dostává se pocit vnitřní síly, klidu či radosti, ačkoli bolest vlastně částečně nebo vůbec nemizí. To je umožněno právě tím, že každé osobní utrpení je také utrpením Kristova těla.

ČESKÁ SPOLEČNOST TEILHARDA DE CHARDIN

Na jihočeském statku v Prostředním Vydří byla v lednu 2020 založena společnost, jejímž cílem je přeložit a vydat dílo francouzského filozofa, jezuitského kněze, geologa a paleontologa Pierra Teilharda de Chardin (1881–1955). Součástí tohoto dlouhodobého záměru – Teilhardovy spisy sestávají z 13 svazků, 20 svazků dopisů, z deníků a zápisků – je myšlenka vytvořit zázemí pro zájemce o Teilhardovo dílo jednak přímo v prostoru statku, kde se také nachází odborná teilhardovská knihovna, jednak v prostoru virtuálním, kde lze najít podrobnosti o činnosti i plánech společnosti, která k dnešnímu dni čítá asi 180 členů (<https://www.teilhard-de-chardin.cz/>).

Dosud vyšel v nakladatelství Malvern svazek válečné korespondence *Zrod myšlení. Dopisy 1914–1919* (Praha 2021) v překladu Terezy Hodinové a Jana Petříčka. Ačkoli se Teilhard de Chardin jakožto duchovní nemohl přímo účastnit bojů, po celou dobu války sloužil jako nosič raněných v zákopech první linie poblíž Ypres a Verdunu. Odtud psal dopisy své sestřenci Margueritě, vedl si zde deník a napsal první filosoficko-náboženské eseje. Už v raných textech se tak objevují zárodky nejdůležitějších Teilhardových myšlenek i první zachycení mystické vize evolučního vesmíru.

V těchto dnech dále vychází *Srdce hmoty*, soubor textů, jenž zahrnuje kromě stejnojmenné Teilhardovy autobiografie také mysticko-liturgickou báseň v próze Mše nad světem, která vznikla při expedici do pouště Ordo v roce 1922. Součástí překladu 13. svazku sebraných spisů je rovněž filosoficko-theologický spisek Kristikum, autorovy poslední deníkové záznamy a v neposlední řadě i dopis, v němž Teilhard vysvětluje svůj vztah ke katolické církvi. Překladu knihy se opět ujala Tereza Hodinová, předmluvou ji opatřil Zdeněk Eminger. Následovat by mělo vydání *Spisů z válečných let (1916–1919)*, jde o 12. svazek souborného díla, jenž má navázat na publikaci dopisů z války.

Spiritus agens společnosti, spisovatelka, filosofka, knižní redaktorka a správkyně statku Františka Jirousová patří k největším znalkyním Teilhardova díla. Díky stipendijnímu pobytu v Teilhardově archivu na Georgetown University ve Washingtonu, D. C., prostudovala všechny svazky jeho sebraných spisů i dosud nepublikované dopisy. Vedle beletristických děl je autorkou knihy *Evoluce jako cesta k Bohu v díle*

Teilharda de Chardin (Praha 2020) a mimo jiné i dvou studií vydaných na stránkách *Reflexe: Pojetí utrpení a zla v evoluční teorii Teilharda de Chardin* (*Reflexe*, 51, 2017) a *Personalizace v díle Teilharda de Chardin* (*Reflexe*, 45, 2013). Zde předložený text je tak již třetí, který v *Reflexi* vychází.

Alena Roreitnerová

I. KANT: SVOBODA – MORÁLKA – NÁBOŽENSTVÍ

Rozhovor Jakuba Sirovátky
s Maximilianem Forscherem
a Rudolfem Langthalerem

Ve dnech 20.–22. září 2023 se na katolické universitě v rakouském Linci konala mezinárodní konference s názvem „Svoboda – morálka – náboženství. Kantova filosofie náboženství – nabídka a výzva pro dnešek“. Konference se konala k počtu dvou kantovských badatelů, kteří se ve svých dílech zasloužili o zviditelnění Kantovy filosofie náboženství a v roce 2023 oslavili významná životní jubilea.

Profesor Maximilian Forscher, který se dožil 80 let, je emeritním profesorem filosofie university v Erlangen. Forscher se ve svých publikacích zaměřuje především na myšlení stoiků, na filosofii Tomáše Akvinského a na dílo Immanuela Kanta. Spolu s Otfriedem Höffem, Wilhelmem Vossenkuhlem a Christophem Hornem je také spoluautorem úspěšného díla *Lexikon der Ethik* (München 2023, osmé vydání). Forscherova poslední publikace *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis* (Darmstadt 2022) je jistým shrnutím jeho zájmu o Kantovu praktickou filosofii a filosofii náboženství.

Profesor Rudolf Langthaler, narozený v roce 1953, je emeritním profesorem filosofie Katolické theologické fakulty Vídeňské university a čestným doktorem university ve Freiburgu v Breisgau. Spolu s Michaelem Hoferem vydává *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Známým se stal svým kritickým a dlouholetým dialogem s Jürgenem Habermasem na téma Kantovy filosofie náboženství. Tato diskuse je zdokumentována v několika dílech Langthaler a Habermase. Dokladem jsou dvě poslední Langthalerovy publikace: *Aufklärung und Religion. Perspektiven der kantischen Religionsphilosophie* (Weilerswist 2023) a kniha vytvořená spolu s Hansem Schelshornem, *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie. Mit einer Replik von Jürgen Habermas* (Darmstadt 2023).

V návaznosti na uvedenou konferenci vznikl i následující rozhovor.

Jak jste se dostal do kontaktu s Kantovou filosofií a co vás ovlivnilo, že jste se Kantově filosofii intenzivně věnoval po celý život?

Maximilian Forschner: Pocházím ze sedlácké rodiny a z venkovského, katolictvím ovlivněného regionu. Bezprostředně po druhé světové válce pro mě neexistovala jiná cesta k vyššímu vzdělání než přes církevní instituce. Internátní vzdělání, které se vyznačovalo posttridentským jezuitským duchem, mi poskytlo na jedné straně široké spektrum naší kulturní tradice. Na druhé straně bylo vedeno přísně hierarchickou církevně-náboženskou autoritou, která ve mně hned od počátku studia katolické teologie vzbuzovala silnou protikladnou potřebu samostatného myšlení. Již v prvním semestru v roce 1962 se mými stálými společníky staly Kantův text *Co je osvícenství?*¹ a některé jeho další texty. Po dokončení studia teologie jsem začal s druhým studiem, a sice studiem filosofie, s jasným a pak také uskutečněným záměrem udělat doktorát na téma Kantovy myšlenky autonomie. Od roku 1962 jsem se tedy nepřetržitě Kantovým dílem zabýval. Nikdy však pro mě Kantova filosofie nepředstavovala ve svých podstatných rysech „nepřekonatelnou pravdu“. Vedle Kanta pro mě měli vždy stejnou váhu velcí autoři a školy antiky, vrcholného středověku i novověku. Ano, byl jsem a zůstávám přesvědčen, že Kantovo dílo nelze adekvátně pochopit bez přihlídnutí k široké a diferencované filosofické tradici a že rozhodně vyžaduje srovnání a uvedení do širších souvislostí.

Rudolf Langthaler: Můj kontakt s Kantovou filosofií zpočátku zprostředkoval můj učitel filosofie na Vídeňské universitě, profesor Erich Heintel; ten také nasměroval mou pozornost a zájem zejména na Kantovu etiku a filozofii náboženství, což pak ještě posílila jejich kritická recepce v německém idealismu... Můj raný studentský kontakt s Kantem podpořila následující štěstná náhoda: hned na začátku studia jsem si od jednoho studenta medicíny koupil vydání Kanta od W. Weischedela – tento student si ono vydání objednal poštou, přičemž si ale popletl kupní cenu, přepočítal totiž rakouskou měnu šilink na německou marku (což byla sedminásobná cena!). To pro něj bylo příliš drahé, a tak jsem od něj toto Kantovo vydání za cenu pro mě velmi výhodnou odkoupil. Toto vydání používám dodnes – bohužel je však již ve velmi opotřebovaném stavu...

¹ I. Kant, *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?*, in: týž, *Studie k dějinám a politice*, uspořádali M. Sobotka a K. Novotný, Praha 2013, str. 148–154.

V roce 2011 vydal Reinhard Brandt knihu o Kantovi s názvem Co přetrvává?² V tomto roce, tedy v roce 2024, uplyne 300 let od narození Immanuel Kanta. I když je otázka formulována příliš široce: Co podle vás osobně zůstává na Kantově díle inspirativní a poučné dodnes?

M. F.: Otázka, co z Kantova díla dodnes přetrvávalo, možná není šťastná. Jistě, v Kantově díle jsou rovněž věci, které jsou dobově podmíněné, překonané a také zjevně mylné. Nicméně stejně jako dílo Platóna, Aristotela, Tomáše Akvinského a několika dalších novějších filosofů je natolik myšlenkově bohaté a hluboké, že nepochybně přetrvá a bude působit inspirativně, dokud budou existovat lidé, kteří o sobě a o světě přemýšlejí zásadním způsobem a nevyhýbají se metodickému „úsilí o pojem“. Kant se radikálně, komplexně a metodicky ptá, co je třeba považovat za rozumné a rozumově zdůvodněné s ohledem na různé oblasti názorů a vědění a nároků na platnost, které my lidé vznášíme. Pokud to chápu správně, byl Kant první, kdo se pokusil kompetentně pochopit a podat výstižnou a exemplární odpověď na otázku, co znamená moderní přísná, na realitě založená věda, co dokáže vykonat a kde leží její základní limity. Příkladným způsobem zformuloval určité chápání mravnosti a určité chápání práva z hlediska jeho struktury, předpokladů a implikací, chápání, které je dodnes mimořádně rozšířené a účinné (byť většinou ve zkratkovité podobě). Svému pohledu na svět a svému pochopení sebe sama, které si činí ne právě skromný nárok na rozumovou universalitu, se s obdivuhodnou důsledností pokusil dát metafyzický (sekularizovaný platónsko-křesťanský) rámec a ukotvení, jež je schopno dodat jistotu a stabilitu osvícenskému, ve vzduchoprázdnu se pohybuujícímu absolutnímu nároku morálky. Do jaké míry může tento rámec a toto ukotvení působit stabilizujícím způsobem i dnes, po filosofických erupcích, přelomech a destrucích 19. a 20. století, je jiná otázka; tuto otázku si v každém případě musí každý rozhodnout sám za sebe. Kant jako metafyzik však zůstane nepochybně i nadále v mnohém inspirující, poučný, a jistě i provokující, zejména proto, že filosofie, která si již neklade metafyzické otázky a nezabývá se jimi, se stává nudnou, ne-li (jako pouhá specializovaná disciplína) do značné míry společensky zbytečnou.

² R. Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg 2011.

R. L.: Podle mého názoru zůstávají Kantovy vůdčí otázky filosofie stále aktuální: „Co mohu vědět?“, „Co mám dělat?“, „V co smím doufat?“.³ První otázka – ve smyslu „kritiky rozumu“ (1) – odkazuje na základní hranice (a nikoli pouze na vždy předběžné meze!) našeho poznání a oprávněnosti lidského poznání – to znamená i na radikální kritiku tradiční „dogmatické metafyziky“; je také zaměřena především na otázky, „které nemůže odmítnout, ... avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškeré možnosti lidského rozumu“⁴ (míněná je především Bůh, svoboda a nesmrtelnost duše). Naproti tomu otázka „Co mám dělat?“ (2) se týká v neposlední řadě sporného problému „autonomie vůle“, který funguje jako princip slavného kategorického imperativu a universalistické morálky. Jde tedy také o otázku zdůvodnění morálních norem, jakož i o problém možnosti svobody (vzhledem k nepřetržitě „kauzalitě v přírodě“) – to jsou otázky, které hrají důležitou roli i v současných debatách v tzv. neurofilosofii, kde je svoboda často odmítána jako pouhá iluze (jako pouhý „dobrý pocit“). V otázce „V co smím doufat?“ (3) jde o dvě věci: za prvé o zdůvodnění „rozumné naděje“ v náboženství, které odmítá všechny pověry (také ve smyslu kantovského programu: „Musel jsem zrušit vědění [tj. ukázat jeho omezení, nikoli je odstranit!], abych získal místo pro víru.“)⁵ Jde ale také, za druhé, o historicko-filosofickou otázku možného pokroku lidského druhu, tedy o otázku, zda „lidský rod neustále postupuje k lepšímu“ – tj. jak si lze pokrok k lepšímu představit bez iluzí a zaslepenosti vůči nesmírně krvavým dějinám lidstva a zda v něj lze oprávněně doufat. Kantův pozdní traktát *K věčném míru*⁶ si zde ještě zaslouží zvláštní pozornost...

Inspirativní a poučné zůstává samozřejmě také Kantovo založení demokracického právního státu a „kosmopolitismu“, stejně jako založení „Spojených národů“, jeho rozlišení principů ústavního, mezinárodního a „světoobčanského práva“, jeho význam pro „Všeobecnou deklaraci lidských práv“ a „nedotknutelnost důstojnosti osoby“ atd.

³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2001, B 833, str. 479.

⁴ Viz k tomu I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A VII, str. 510.

⁵ Tamt., B XXX, str. 25.

⁶ I. Kant, *K věčnému míru. Filosofický projekt*, in: týž, *Studie k dějinám a politice*, uspořádal M. Sobotka a K. Novotný, Praha 2013, str. 103–147.

Pane Forschnere, kromě Kanta jste se intenzivně zabýval také stoicismem a myšlením Tomáše Akvinského. Jak ovlivnila stoická etika Kantovu praktickou filozofii? Pokud tomu dobře rozumím, Kant se nakonec ve svém zralém postoji od stoické etiky distancoval. Jaké měl pro to důvody?

M. F.: Kant byl obeznámen se základními postoji helénistických škol prostřednictvím učebnic a znalostí Ciceronových a Senekových spisů. Stoická etika je radikální etikou rozumu; taková je rovněž Kantova „zralá“ etika. Stoická etika je radikální etikou ctnosti; opět stejně jako Kantova „zralá“ etika. V těchto ohledech měli stoikové na Kantovu „zralou“ etiku nepochybně vliv a byli mu vzorem. Ve vývojové fázi své „kritické“ morální filosofie Kant rozebírá základní principy epikurejského, stoického a (pro něj vpravdě) křesťanského stanoviska a rozhoduje se pro to „křesťanské“. Epikurejská pozice pro něj nepřichází v úvahu, protože morálku neoprávněně chápe instrumentálně, jako nástroj pro dosahování životního cíle, který je ovšem určen mimomorálně. Stoický postoj Kant odmítá, protože podle něj tento postoj mylně tvrdí, že pouhé uskutečňování mravnosti činí člověka dokonale šťastným. Pouze křesťanské stanovisko uznává a bere v úvahu, že mravnost a lidské štěstí pramení z rozličných zdrojů, totiž morálka z čistě rozumových zdrojů a štěstí z empirických zdrojů; že morálku je třeba nade vše respektovat a praktikovat pro ni samotnou, ale že také dává důvod k oprávněné naději, že ti, kdo jsou štěstí hodni, šťastní také jednou budou. Skrze tuto podmínku, kdy člověk musí ukázat, že je hoden být šťastný (tj. že žije mravně), je rovněž ukončeno veškeré sobectví a nadvláda (smyslových) sklonů. Stoická etika je podle Kanta ve své podstatě přepjatě domyšlivá a přehnaná ve svých nárocích: příliš přetěžuje lidské možnosti, přeceňuje bezprostřední vliv ctnosti na štěstí, nebere vážně možné, a často i skutečné utrpení spravedlivých na tomto světě.

Pane Forschnere, v čem byste viděl největší příbuznost nebo obsahovou shodu mezi Tomášem Akvinským a Kantem? Existuje mezi oběma mysliteli blízkost co do obsahu jejich filosofie?

M. F.: Kant samotného Tomáše nečetl, to nepatřilo do jeho horizontu vzdělání. Byl však součástí tradice, která ho ovlivnila prostřednictvím (především španělské) pozdní scholastiky a současné (především německé) školské filosofie. Kant sdílí s Tomášem podstatné rysy křesťanského pohledu na Boha a svět, myšlenku jediného, vševědoucího,

všemohoucího a nadmíru dobrého či spravedlivého Boha, i když už ne v teoretickém modu zdůvodnění a tvrzení, ale v praktickém modu rozumové víry. Dále s Tomášem sdílí představu stvoření světa transcendentním Bohem, představu člověka jako Božského obrazu a koruny stvoření, k němuž směřuje vše pozemské, a myšlenku, že Bůh je nakonec zárukou uskutečnění nejvyššího dobra, v němž se vposled shodují mravnost a štěstí. Obsahově jsou si blízcí i v antropologii (člověk je ve svých dispozicích a sklonech směsicí dobra a zla) a s ohledem na mnohé konkrétní právní a morální normy (např. v manželském právu, sexuální morálce, zákazu sebevraždy atd.).

Pane Langthaler, již léta vedete kritický dialog s Jürgenem Habermasem o Kantově filosofii náboženství. Co je jádrem tohoto dialogu? Jaké jsou základní body vaší kritiky Habermasovy interpretace Kantovy filosofie náboženství? Co konkrétně byste chtěl zdůraznit ve vztahu k Habermasově interpretaci Kantovy pozice?

R. L.: Na tuto otázku je obtížné odpovědět v potřebné stručnosti (v tomto ohledu mohu odkázat na svazek: Rudolf Langthaler – Johann Schelkshorn (vyd.), *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie. Mit einer Replik von Jürgen Habermas*, Darmstadt 2023). Moje kritika se točí především kolem (a) Habermasova chápání a kritiky kantovské nauky o nejvyšším dobru a kolem (b) jeho chápání kantovské „rozumové víry“, která s ní souvisí.⁷

(a) Podle mého názoru není Kantovo zaměření na nejvyšší dobro „bolavým místem Kantovy morální teorie“, jak tvrdí Habermas. Tento soud nedokáže dostát ani Kantovu takzvanému „morálně konzistentnímu způsobu myšlení“. Proto také příspěvek k vytvoření nejvyššího dobra není předmětem nepovolené „rozšířené morální teorie“. Podle mého názoru také neplatí, což Habermas kritizuje, že se v „rámci deontologické morální filosofie překvapivě objevuje pojem nejvyššího dobra“ a „proszazování nejvyššího dobra ... je kvalifikováno jako morální povinnost“, kterou Habermas odmítá jako údajně problematickou, „přebujelou superpovinnost“. Habermas patrně chápe praktický rozum příliš úzce jako

⁷ K Habermasově kritice Kantovy praktické filosofie viz J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2, *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019, str. 298–374.

„žádací mohutnost rozumných konečných bytostí“, která se jako „mohutnost účelů“ podle Kanta nevycerpává jednoduše v morálním principu (který je jako podmínka jistě nezbytný!).

(b) Také Habermasem diagnostikovaná kompenzace motivační slabosti rozumové morálky jako nutného „povzbuzení vlastních sil“ je sotva skutečným základem kantovské rozumové víry, a proto ji nelze kritizovat jako její „slabou kognitivní vycpávku“. Tím spíše, že Kantova etikotheologie zjevně mívá na něco jiného než na pouhý motivační aspekt povzbuzení k morálnímu jednání. Kompenzace mravní slabosti motivace jako odstranění mravní překážky tudíž v žádném případě není rozhodující pro Kantovu nauku o postulátech, orientující se na morálně přikazovaný „konečný cíl praktického rozumu“.

Vy jste se oba rovněž obsáhle zabývali Kantovou filozofií náboženství. Hodnocení Kantovy filosofie náboženství se rozchází i v kantovském bádání. Jak to vidíte vy? Může Kantova filosofie náboženství významným způsobem přispět i k současným aktuálním debatám?

M. F.: Nejsem odborníkem na současnou filozofii náboženství a její debaty. Domnívám se však, že Kantova filosofická cesta k náboženství skrze určité morální sebechápání a za pomoci jeho racionálního výkladu je nejen schůdná, ale pro mnoho lidí i dnes stále nejschůdnější. Alternativní cesty vedly a vedou přes zkušenost krásy a řádu přírody, přes zkušenost a vědomí radikální nahodilosti, přes konkrétní náboženské pocity, intuice a praktiky, přes estetickou zkušenost a uměleckou praxi atd. Silná orientace na moderní přírodní vědy, formování a utváření našeho životního prostředí skrze tyto vědy, technika založená na vědeckých poznacích se svými všudypřítomnými produkty a procesy: to vše tyto cesty pro mnoho dnešních lidí zpřístupnilo. Morální sebechápání se zdá být jedinou cestou k nalezení přístupu k absolutnu, k absolutně dobrému, hodnotnému a zavazujícímu. Na tuto cestu se zaměřil Kant. Je však třeba mít na paměti, že jeho smysl pro kult a rituál, pro estetický prožitek a v neposlední řadě i pro hudbu byl poněkud jednostranný a v některých ohledech nedostatečně rozvinutý.

R. L.: Domnívám se, že filosofie náboženství je v bádání o Kantovi z velké části, a podle mého názoru neprávem, marginalizována nebo zcela ignorována. Jako jeden symptomatický příklad lze uvést, že hlavní Mezinárodní kantovský kongres, který se bude konat tento rok v Bonnu a který je věnován Kantovu projektu osvícenství, se hodlá programově zaměřit na otázky politiky, ačkoli Kant výslovně kladl hlavní smysl osví-

cenství „především do záležitostí náboženství“⁸ a i pozdní Kant označuje „náboženství za nejdůležitější záležitost člověka“.⁹ Právě tyto ústřední aspekty Kantova myšlení (které je vedeno nevyvratitelným „zájmem rozumu“, jež se v něm projevuje) jsou však – a to i v přímé debatě s Kantem! – často opomíjeny...

Kant tvrdí, že „etika vede nevyhnutelně k náboženství“.¹⁰ Jak této tezi rozumíte? Proč musí být etika doplněna náboženstvím?

M. F.: Právě konkrétní podoba kantovské etiky vede nevyhnutelně k náboženství, konkrétně ke kantovské podobě rozumového náboženství. Myslím, že je to koherentní a konzistentní. Co mi připadá nedůsledné a nesourodé, ne-li nepoctivé, a v každém případě dlouhodobě neudržitelné, je dnes rozšířená snaha zbavit Kantovu etiku jejího náboženského rozměru a považovat okleštěnou formu Kantovy etiky v praxi za jakousi náhražku náboženství. Kantova etika však není jedinou formou filosofické etiky. Existují významné filosofické alternativy v aristotelské, starověké akademicko-skeptické, stoické, a dokonce epikurejské tradici (až po vysloveně ušlechtilou variantu etiky Johna Stuarta Milla). Zda a do jaké míry jsou tyto alternativy podobně nasycené zkušeností, konzistentní, věrohodné a životaschopné jako alternativa Kantova, by bylo třeba přesně a nestranně prozkoumat. Bylo by také nutné prozkoumat, zda a do jaké míry „nevyhnutelně“ obsahují náboženský rozměr, nebo zda se bez něj mohou zcela obejít. Pro historika filosofie je vždy nutný skeptický odstup ve vztahu k alternativám a má úkol představit je posluchači či čtenáři co nejpřesněji a nejsilněji. Každý se musí rozhodnout sám (jako člověk myslící sám za sebe) podle co nejobektivnějších, diferencovaných a věrohodných kritérií, kterou filosofií považuje za nejpřiměřenější pro život a kterou si vybere.

R. L.: Podle Kanta (ve smyslu jeho kritiky rozumu) je zkratkovité ztotožňovat rozumové zdůvodnění s teoretickou prokazatelností Boha, protože podle Kanta „ne všechno, co nelze prokázat na nejvyšším stupni, je povrchní“.¹¹ „Bůh existuje“ sice zůstává „teoretickou, ale jako takovou

⁸ I. Kant, *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?*, str. 154.

⁹ I. Kant, *Opus postumum*, Akademie Ausgabe XXII, str. 510.

¹⁰ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, BA IX, str. 52 n.

¹¹ I. Kant, *Reflexion 2445*, Akademie Ausgabe XVI, str. 371.

však nedokazatelnou větou“.¹² Navzdory této teoretické nedokazatelnosti existence Boha, kterou Kant neochvějně zastává, je nicméně možné se přesvědčit o smysluplnosti a „závažnosti“ víry v Boha, tj. že „Bůh není blud“.¹³ Podle teoretického užití rozumu je existence Boha pouze „možná“, ale podle praktického užití rozumu je její přijetí „morálně nutné“ z „naléhavých“ důvodů.¹⁴ Proto Kant navzdory své kritice důkazů Boží existence zůstal věrný i své kritice „ateismu, volnomyšlenkářského bezvěrectví, blouznilství a pověry...“, a konečně také... „skepticismu“.¹⁵ Kantovo základní stanovisko je jednoduché myšlenkově pojmut, a proto je také srozumitelné „obyčejnému člověku“. Bůh je možnou, dokonce rozumově nutnou představou, o *existenci* Boha však nelze vědět nic. Ovšem z morálních důvodů, a také proto, abychom se vyhnuli hrozcímu „zoufalství rozumu v sobě samém“,¹⁶ je třeba doufat, že existující nespravedlnost nemá v „běhu světa“ konečné poslední slovo. A to právě proto, že to není – se souhlasem! – myslitelné, jinými slovy že není možné s tím souhlasit... Věta „Existuje Bůh, tedy existuje nejvyšší dobro ve světě“,¹⁷ je věta, která jako taková „je přijatelná pouze v praktickém vztahu“, tj. měla by vyplynout pouze z morálky – tedy „je morálně (!) nutné přijmout existenci Boha“.¹⁸ Tímto způsobem Kant slavně propojil otázky „Co mohu vědět?“ a „V co (mám a) smím doufat?“¹⁹ protože podle Kantovy střízlivé teze „zanikne-li spravedlnost, nemá už žádnou cenu, že lidé žijí na zemi...“.²⁰

Přeložil Jakub Sirovátka

¹² I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, druhé, upravené vydání připravili J. Kuneš a M. Sobotka, Praha 2022, A 220, str. 123.

¹³ I. Kant, *Reflexion* 6220, Akademie Ausgabe XVIII, str. 510.

¹⁴ Viz k tomu I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 226 n, str. 126 n.

¹⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XXXIV, str. 27.

¹⁶ I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, A 188, Akademie Ausgabe XX, str. 327.

¹⁷ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, BA IX, str. 52.

¹⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, A 226, str. 126.

¹⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 833.

²⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, B 227, Akademie Ausgabe VI, str. 332.

VÍRA V POJETÍ TRADIČNÍHO KŘEŠŤANSTVÍ A FILOSOFICKÁ VÍRA K. JASPERSE

Námětem mého příspěvku je ústřední pojem Jaspersova myšlenkového díla, totiž jeho pojem tzv. filosofické víry. Jedná se o námět závažný, což je patrné z toho, že Jaspers filosofickou víru určil k tomu, aby nahradila víru náboženskou, především křesťanskou, pro moderního člověka podle jeho mínění nepřijatelnou. Pokusím se oproti mínění, které je v našem prostředí rozšířené, ukázat, že Jaspers se svou koncepcí filosofické víry neuspěl, nýbrž myšlenkově ztroskotal. Snažil jsem se zpracovat svůj příspěvek tak, aby dostal běžným požadavkům kladeným na text vědeckého zaměření. Můj záměr je však především polemický.

+ + +

Než přejdu k svému vlastnímu výkladu, musím vysvětlit význam termínů, jichž jsem užil při formulaci svého námětu. Nejprve k pojmu „tradičního křesťanství“, příp. „křesťanské orthodoxie“ (oba termíny mají pro mne stejný význam). Užívám těchto termínů ve významu, jimiž je nedávno vymezil Roger E. Olson. Ten píše:

„Tradiční křesťanství“ je pojem, o němž se dnes hodně diskutuje. ... Ačkoli totiž křesťanství zahrnovalo vždy mnoho odlišností, byl zde vždy, přinejmenším od dob apoštolů, alespoň hrubý naukový konsensus, jenž sjednocoval (i když ne v církevním smyslu) pravoslavné, katolíky a protestanty. Na tom nic nemění, že se představitelé těchto uskupení někdy navzájem vylučovali z církevního společenství pro herezi: Navzdory této skutečnosti souhlasili v určitém počtu základních článků víry. Vypočítávat tyto články by vyžadovalo napsat jinou knihu, což ostatně již někteří autoři i udělali. Já zde z těchto článků uvedu pouze několik zcela základních. Převážná většina křesťanů všech denominací věřila především v osobního Boha, jenž přesahuje přírodu, kterou stvořil, a řídí svou prozřetelností dějiny. Věřili dále, že se Bůh zjevil vrcholným způsobem v Ježíši Kristu, vtěleném Bohu, že Kristus konal zázraky a byl tělesně vzkříšen z mrtvých (takže jeho hrob zůstal prázdný). Věřili, že je Bible (bez ohledu na to, jak je co do počtu knih definována a jak se jí rozumí) psaným svědectvím Božského zjevení. Věřili, že Bůh je trojjediný, Otec, Syn a Duch svatý. Věřili,

že víra je nezbytná, aby člověk znal Boha tím způsobem, jakým si Bůh přeje, aby byl lidmi poznáván, a vyznávali, že náboženství je nutné k naplnění lidského života. Věřili, že Ježíš Kristus je zároveň Bůh a člověk, že jeho smrt na kříži přinesla spásu zbloudivšímu lidstvu a že se Ježíš vrátí na svět jako soudce a vykupitel. – Zde jde samozřejmě jen o minimální výčet toho, co zahrnuje víra tradičního křesťanství. Mnozí křesťané by považovali za potřebné k tomu něco přidat, ale vtip je v tom, že právě těmto bodům věřili křesťané různých konfesí společně po víc než půldruhého tisíciletí a že se k nim (příjemnějším konzervativní křesťané všech denominací) hlásí dodnes.“¹

Od *tradičního* křesťanství odlišuje Olson křesťanství *moderní*, jež pro něj začíná otcem liberální teologie Friedrichem Schleiermacherem († 1834). Mnoho různých podob postorthodoxního čili moderního křesťanství spojuje to, že tradiční nauku (včetně jejího nároku na nadčasovou platnost) částečně, namnoze však úplně zamítá. Postupuje při tom často tak, že uchovává sice tradiční křesťanský jazyk, ale dává jeho slovům nový, od tradičního odlišný význam.

Olsonovo rozlišení je zřejmě správné a věcně koinciduje s mnou někdy užívaným rozlišením mezi křesťanstvím *orthodoxním* a *postorthodoxním*.² Ale jména jsou věcí konvence, a chce-li někdo užívat jiných názvů než já, nechť tak bez zábran činí, nebudu mu to zazlívát. *Rozdíl mezi oběma tak či onak pojmenovanými formami křesťanství považuji naproti tomu za nesporný, odbornou veřejností všeobecně uznávaný kulturně-historický fakt.*

Druhý termín, jehož význam musím předem objasnit, je „víra“. Víra v pojetí tradičního křesťanství je druh propozičního postoje: je to (pod vlivem Boží milosti uskutečněné) přitakání určitým zjeveným větám a jejich prostřednictvím faktům, jež tyto věty označují. Komplementárním pojmem k „víře“ je pojem zjevení (víra se totiž týká „zjevených“ vět).

¹ R. E. Olson, *The Journey od Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction*, Downers Grove 2013, str. 20 n.

² Důvod, pro nějž místo o křesťanství tradičním a moderním mluvím raději o křesťanství orthodoxním a postorthodoxním, spočívá v tom, že se tím více přimykám k již užívané terminologii. V protestantské tradici se odedávna rozlišuje staroprotestantská orthodoxie od teologie liberální, dialektické atd.; pravosláví, kde k takovým myšlenkovým přeryvům nedošlo, se nazývá prostě orthodoxií, a pokud jde o katolictví, rozlišuje se i zde v poslední době často katolictví před- a po-koncilní. Rozlišovat v dějinách křesťanství fázi orthodoxie (tradičnosti) a postorthodoxie (modernity) se mi zdá terminologicky čisté a užitečné.

„Zjevením“ se zcela všeobecně rozumí nějaký kontakt člověka s oblastí božského, při němž iniciativa vychází (ať skutečně, či domněle) z oblasti onoho božského. V pojetí křesťanské orthodoxy se zjevení uskutečňuje „Božím slovem“ adresovaným lidstvu skrze proroky a Ježíše Krista. Zjevení má tedy v oblasti orthodoxy povahu určitého, od Boha pocházejícího jazykového sdělení. A protože se sdělení vždy skládá z vět (v pozdní latině tzv. „propozic“), bývá toto pro orthodoxii charakteristické pojetí zjevení nazýváno *pojetím propozičním*.

Společným záměrem moderních, postorthodoxních filosofů a theologů bylo odstranit nějak – podle jejich mínění neudržitelný – propoziční pojem „zjevení“ a v souvislosti s tím i tradiční pojem „víry“. Počínaje r. 1799³ počala se objevovat řada nových pojetí zjevení a víry odlišných od tradičního, propozičního pojetí. Americký theolog Avery Dulles se pokusil o jejich klasifikaci a rozlišil mezi nimi pět, jak je nazývá, „modelů“.⁴

Pro porozumění Jaspersovým textům je podle mého mínění zásadně důležité jasně nahlédnout, proč bylo vlastně propoziční pojetí zjevení a víry nemalou částí moderních křesťanů jako neudržitelné opuštěno. Způsobily to dva faktory. *Za prvé* to byla novověká přírodovědná a historická kritika biblického textu, jež v něm odhalila ve srovnání se současným stavem vědeckého poznání nesrovnalosti. Jaspers výsledky této kritiky samozřejmě sdílel, ale tato stránka věci nebyla pro něj, jako filosofa, příliš inspirativní. Bylo mu ostatně známo, že námitkám z této oblasti je orthodoxy s to přizpůsobenými interpretačními technikami poměrně úspěšně čelit.

Druhým, daleko vážnějším faktorem působícím proti propozičnímu pojetí zjevení a víry byla kritika starší metafyziky provedená Davidem Humem († 1776) a hlavně Immanuelem Kantem († 1804). Tato kritika vyústovala mimo jiné v tezi o nemožnosti podat teoreticky platný důkaz Boží existence, což mělo (a má) pro propoziční pojetí zjevení fatální důsledky. Proč? Motivem víry v tradičním pojetí je totiž Boží vševědouce a pravdomluvnost. To jsou atributy, jež ovšem předpokládají Boží existenci. Tato existence nemůže však být sama opět předmětem víry (vedlo by to k tzv. logickému kruhu: věřící by věřil v to, co ho k víře motivuje). Nutným předpokladem tradičně pojaté víry je tedy nějaké po-

³ Toho roku zveřejnil totiž Schleiermacher svou knihu *O náboženství*, přel. J. Kranát, Praha 2012, jež znamenala „změnu paradigmatu“.

⁴ A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983 (dílo považované dnes za standardní vyšlo ve větším počtu vydání). Pouze pro zajímavost uvádím, že autor je synem amerického ministra zahraničí Johna Fostera Dullese († 1959), známého „architekta studené války“ v dobách prezidenta Eisenhowera.

vědomí o existenci Boží nabyté „před“ úkonem víry.⁵ Takové povědomí poskytuje věřícímu v kulturně rozvinuté společnosti filosofie. Pokud pak ve filosofii – a jejím vlivem ve společnosti – nabude vrchu přesvědčení, že je důkaz Boží existence nemožný, padá *eo ipso* „náboženské“ pojetí víry, založené na propozičním modelu.

Jednou z cest, jak uvedenému nebezpečí uniknout a náboženství v nějakém smyslu „zachránit“, bylo rezignovat na propoziční pojetí zjevení a víry a nahradit je nějakým pojetím novým. Není-li však možný důkaz existence Boží v objektivním světě, není jiného východiska než pátrat po zjevení v oblasti lidské subjektivity. Tím směrem šel jako první Friedrich Schleiermacher († 1834), jenž, jak známo, zastával názor, že zjevení spočívá v citech. City jsou však něčím veskrze lidským a již Ludwig Feuerbach († 1872), mladší Schleiermacherův současník, namítal, že Schleiermacher chce jednat o Bohu, ale jedná ve skutečnosti jen o člověku. To byla pádná námitka a stavěla od té doby postorthodoxní myslitele v oblasti této problematiky (i ty značně pozdější, mezi něž náleží i Jaspers) před otázkou, jak spojit myšlenku, že ke zjevení dochází pouze v oblasti lidské subjektivity, s myšlenkou, že zjevením je člověk uváděn do styku s něčím nadlidským. Jen úspěšné vyřešení tohoto problému, existuje-li, umožňuje totiž uniknout Feuerbachově námitce.

Jedním z těch, kdo se o to pokusili, byl i Karl Jaspers. V čem spočívá jeho řešení a proč je toto řešení třeba považovat za neúspěšné?

+ + +

Dříve než se pokusím o odpověď, je třeba, abychom si přiblížili alespoň v nejhrubších obrysech základní myšlenky Jaspersovy filosofie. Vyjděme z autorem uváděné, těžko popíratelné skutečnosti, že naše běžné vědomí je jakoby rozštěpené na poznávající subjekt, „já“, a na předmětný svět, v němž žijeme.⁶ Běžné (ale i vědecké) poznání, omezené na empiricky

⁵ To je společným přesvědčením křesťanské orthodoxy. Srv. M. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, Ashgate 2009. Autor to ukazuje sice pouze pro tradici teologie reformované, kalvínské, ale jeho závěry mají obecnější dopad. Zajímavá je autorova kritika K. Bartha, jenž svým odmítáním důkazů Boží existence navázal na S. Kierkegaarda, ale odchytil se tím od tradice reformační orthodoxy. Srv. H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, vyd. E. Bizer, s. l., Neukirchen 1935, kap.1. *De theologia naturali et revelata*.

⁶ O tomto „rozštěpení“ („Spaltung“) mluví Jaspers ve všech svých hlavních spisech. Stručně a poměrně jasně shrnul své pojetí věci ve *Filosofické víře*, přel. A. Havlíček, Praha 1994, str. 23.

chápané já a na svět, nám představuje jsoucná, s nimiž přicházíme do styku, jako po mnoha stránkách omezená čili konečná. Pokud jde o nás, lidi, projevuje se naše konečnost skutečnostmi, jako je smrt, závislost na jiném, odkázanost na danou, vždy jen dílčí zkušenost apod.⁷ V důsledku své konečnosti pocítujeme naše běžné pobývání ve světě jako neuspokojivé. Neuspokojivost lidského pobytu se projevuje se zvláštní naléhavostí v takzvaných, jak je Jaspers nazývá, „mezních situacích“ („mezních“, protože se jimi ocitáme na samých hranicích svého běžného způsobu pobývání a dotýkáme se, jak se Jaspers domnívá, čehosi jakoby za nimi).⁸ V mezních situacích si podle Jasperse se zvláštní naléhavostí uvědomujeme, že musíme zemřít, že se nevyhneme utrpení, že jsme vydáni všanc náhodě, že se nevyhnutelně zaplétáme do viny apod. Takové situace vyvolávají (přesněji: mohou vyvolat) ve způsobu, jímž prožíváme své bytí, hlubokou proměnu zapříčiněnou tím, že se my, koneční, jaksí dotýkáme nekonečna. Naše bytí není odtud již pouhým pobýváním, nýbrž je – jak Jaspers říká – existencí. „Existencí“ tedy Jaspers – na rozdíl od Heideggera – nerozumí lidské bytí obecně, nýbrž pouze jeho jistou možnost, jejímž uskutečněním se ocitáme v určitém existenciálním stavu (heideggerovskou terminologií bychom snad mohli říci, že Jaspersova „existence“ označuje nikoli každé, nýbrž pouze „autentické bytí pobytu“).

Jaspersova nauka o mezních situacích úzce souvisí s jeho naukou o šifrách transcendence. O šifrách běžně mluvíme, sdělujeme-li někomu něco pomocí znaků (obvykle písmen), z nichž každý označuje jiný význam než ten, který je daný běžnou konvencí. Máme-li takto poskytnutému sdělení rozumět, potřebujeme šifrovací klíč, který je ovšem k dispozici pouze zasvěceným. V mezních situacích, ale někdy i mimo ně, přicházíme do styku s různými hmotnými předměty, přírodními i dějinnými událostmi, pojmy (jako jsou např. pojmy „Bůh“, „věčnost“, „vykoupení“ apod.), jež k nám mimo svůj běžný význam promlouvají za určitých okolností o „transcendenci“, tedy o čemsi, co je za onou mezí, na niž narážíme v mezních situacích, a co pomocí těchto šifer ovlivňuje nějakým způsobem naše imanentní vědomí. Toto své „poselství“ nesdělují šifry každému; dokonce ani tomu, kdo je již zaslechl, je neposkytují po libosti, kdykoli by si toho zamlouval, nýbrž jen v určitých (mezních) situacích, které tu tedy hrají úlohu jakéhosi „šifrovacího klíče“. Jaspers

⁷ Problematiku lidské konečnosti Jaspers rozebírá ve spise *Philosophie*, I, Berlin 1932, str. 23 nn., a i v jiných svých spisech, viz např. *Filosofická víra*, str. 41.

⁸ Tamt., str. 210 nn.

často zdůrazňuje, že šifry transcendence nejsou samy transcendencí, jsou spíše jakýmsi jejím předmětným náznakem. Od běžných znaků se liší tím, že z nich neusuzujeme na označené, nýbrž jsme jimi do něho, tj. do oblasti transcendence, přímo uváděni. Uvedme si jako ilustraci Jaspersem zmiňovaný příklad, totiž šifru „jedinost Boží“.⁹ Výraz známe z běžného náboženského jazyka, kde označuje reálně existující fakt, že se Bůh vyskytuje pouze v jediném „exempláři“. Takový reálně existující jeden Bůh sice podle Jaspersova mínění neexistuje, ale výraz „jedinost Boží“ nám může přesto za určitých podmínek posloužit jako šifra. Jako šifra nás uvedený výraz přivádí do přímého vztahu s transcendencí, což Jaspers vysvětluje takto:

„Ve vztahu k nedějinnému, neměnnému, věčnému Jednomu se rodí naše existenciální uskutečňování v dějinnosti, v proměnlivosti, v časovosti, když *totiž z oblasti* tohoto proměnlivého zaslechneme výzvu Jednoho a existence takříkajíc proniká k Jednomu, aby dospěla k sobě samé.“¹⁰

Uvedený text připadne možná čtenáři nezvyklému na Jaspersův způsob vyjadřování poněkud hádankovitý, ale pokusme se mu porozumět: Šifra „jedinost Boží“ nás činí přítomnými jakémusi neměnnému Jednomu, jež se k nám (k „existenci“) obrací s výzvou, abychom se sami stali v určitém smyslu jedním, abychom se vrátili ze své rozptýlenosti do světa a do dějin k sobě samým a stali se sami se sebou identickými a v proměnách času (ve svých postojích) kontinuálními. Tento výklad by bylo snad možno různě upřesňovat, ale to nyní není podstatné. Podstatné je, že ukazuje, jak podle Jaspersova mínění šifry fungují: něco nám totiž naznačují o povaze transcendence a toto něco se promítá nějakým způsobem do naší vlastní existence.

Jaspers je přesvědčen, že transcendence (Jaspers ji často nazývá „Bůh“) je ve srovnání se světem předmětů, v němž žijeme, něčím „*na-prosto odlišným*“.¹¹ Tento termín převzatý od Kierkegaarda¹² si vyžaduje

⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 28 nn.

¹⁰ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, přel. V. Zátka, Praha 2000, str. 83. (Slova v kurzivě jsem vložil do textu stávajícího českého překladu k zvýraznění smyslu Jaspersova vyjádření.)

¹¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 15.

¹² S. Kierkegaard, *Filosofické droby*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Olomouc 1997, str. 62.

malé vysvětlující poznámky: obecně platí, že odlišné věci jsou od sebe odlišné tím, že nemají všechny vlastnosti společné. Liší se pak od sebe tím více, čím je těchto společných vlastností méně. Naprosto (čili absolutně) se pak liší, nemají-li vlastnost společnou ani jednu. Protože „být předmětem“ je nějaká vlastnost, činí Jaspers z uvedeného závěr, že se tedy transcendence neskládá z předmětů, nýbrž že je jí třeba charakterizovat negativně, jako jakýsi „ne-předmět“ čili cosi „ne-předmětného“. Jaspers např. píše, že mluvím-li o transcendenci,

„nemám před sebou vůbec žádný předmět, tak jako se ve světě setkáváme se vším ve formě předmětů. Nemáme nějaký druhý svět, vůbec nemáme nějaké druhé bytí, které bychom mohli postavit vedle jiného bytí, nýbrž máme jen původní vztah našeho vědomí svobody k transcendenci. Když takto mluvíme, zavedli jsme již opět slovem ‚vztah‘ jistou kategorii, která nás může svádět k tomu, učinit z transcendence vědění, které lze vyjádřit pomocí vět. Jenže slovo ‚vztah‘ je tu používáno jen tak, aby se *nějakým způsobem* vyjádřilo to, co se nemůže a nesmí uchopit v předmětně fixované podobě.“¹³

Je-li tomu tak, jak Jaspers říká, vzniká závažná nesnáz. Celá naše řeč je totiž konstruována pro potřebu mluvení o předmětech: jejím základním stavebním kamenem je tzv. predikační dvojice, jejímž prvním členem je podmět (tj. výraz označující v nejjednodušším případě nějaký individuální předmět, např. „toto“), druhým pak predikát (což je obecná vlastnost, kterou onen individuální předmět charakterizujeme, např. „je tužka“). Je-li však transcendence cosi, co v důsledku její „naprosté odlišnosti“ nelze žádnou obecnou vlastností charakterizovat, jak o ní pak lze vůbec mluvit?

Tento sémantický problém řešila část tradiční teologie pomocí nauky o analogii jsoucna a na ní založené analogické predikaci (Tomáš Akvinský). Druhá, menší část theologů problém řešila po vzoru Dunsce Scota na základě teze o jednoznačnosti jsoucna a jednoznačnosti predikace. Myšlenka analogie je pro Jasperse nepřijatelná, a tím spíše ovšem teorie jednoznačnosti. A jak tedy řeší problém sám Jaspers? Tím se budeme zabývat později. Nejprve musíme dokončit náš popis některých důležitých rysů jeho soustavy.

Zde si musíme především povšimnout, že myšlenka Boží nepředmětnosti je u Jasperse odvozena z myšlenky základnější, totiž z exis-

¹³ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, str. 105.

tence nepředmětného bytí vůbec. V čem tato myšlenka spočívá? Zde se musíme vrátit k samému počátku našeho výkladu Jaspersovy soustavy, k jeho tezi, že naše běžné vědomí je rozštěpeno na poznávající subjekt a poznávaný objekt. Tato polarita není podle Jasperse něčím původním, nýbrž je důsledkem „rozštěpení“ (Spaltung) jakési původní jednoty subjektu a objektu na tyto dva proti sobě stojící póly.¹⁴ K objektivnímu pólu náleží předmětný svět. Tento svět nás obklopuje čili – podle Jasperse obrazného vyjádření – „objímá“. Svět je však, jak náš autor soudí, i sám objímán, a to bytím, jež již předmětem našeho objektivního poznání není, a být ani nemůže, protože předchází rozštěpení na subjekt a objekt. Toto bytí je pak podle Jasperse onou výše uvedenou „transcendencí“. Transcendence je tedy objímající všeho objímajícího (das Umgreifende alles Umgreifenden),¹⁵ a „objímá“ tedy v posledku oblast, v níž se rozštěpuje na subjekt a objekt. A protože v této původní jednotě, v onom „objímajícím všeho objímajícího“, oba uvedené póly, subjekt a objekt, nejsou odlišné, nemůže se transcendence podle Jasperse stát předmětem nějakého objektivního poznání.¹⁶ Jaspers píše: „Samo objímající se nestává předmětem, nýbrž vyjevuje se v rozštěpení na já a předmět.“¹⁷

Potud základní rysy Jaspersova pojetí transcendence. Jaspers sám toto své pojetí chápe jako nauku, pro niž vytvořil dokonce zvláštní jméno, „periechontologie“ (tento termín dal pravděpodobně – ovšem na základě nedorozumění – Ladislavu Hejdánkovi podnět k vytvoření termínu „méontologie“).¹⁸ Připusťme, že na první pohled působí Jaspersův výklad transcendence jako plod autorovy fantazie, v lepším případě jako

¹⁴ O problematice původní jednoty bytí a jeho rozštěpení mluví Jaspers ve svých spisech vícekrát. Opírá se o jeho přístupný výklad obsažený v Jaspersově *Úvodu do filosofie*, přel. J. Fiala, Praha 1991, str. 23 nn.

¹⁵ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, str. 131.

¹⁶ O objímajícím všeho objímajícího čili o transcendenci Jaspers píše: „Die Transcendenz erforschen wir überhaupt nicht, wir werden von ihr – im Gleichnis gesprochen – berührt und berühren sie als Andere, das Umgreifende alles Umgreifenden“ (česky: „O transcendenci nemůžeme vůbec nijak bádát, pouze se jí – obrazně řečeno – dotýkáme jako čehosi jiného a ona se dotýká nás“); K. Jaspers, *Der philosophisch Glauben angesichts der Offenbarung*, str. 122.

¹⁷ K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, str. 23.

¹⁸ Řecké *periechein* znamená totiž „objímat“. „Periechontologie“ je tudíž naukou o objímajícím všeho objímajícího, tj. o transcendenci. Slovo „ontologie“ je v termínu „periechontologie“ obsaženo jen zdánlivě: termín je totiž vytvořen z genitivu participia slovesa *periechein*, jež zní *periechontos*, nikoli z participia slovesa *einai*, jež v genitivu zní *ontos*.

reminiscence na spekulace ve stylu některého z německých idealistů.¹⁹ Zdržme se však ukvapených soudů! Nejprve je třeba přihlédnout k tomu, jak autor ke své nauce dospívá, a především jaké důvody pro ni uvádí.

Zde je třeba nejprve upozornit, že Jaspers dává právě uvedenému nepříznivému dojmu po určité stránce překvapivě za pravdu. Soudí totiž, že uvažujeme-li o lidském vědomí obecně, tj. abstrahujeme-li od toho, čím se individuální vědomí jednotlivých lidí liší, musí se nám jeho, Jaspersův, výklad o transcenci jevit jako nadbytečný, ba dokonce jako iluze.²⁰ Na druhé straně ovšem, posuzujeme-li věc z hlediska nezobecnitelné zkušenosti individuálního vědomí, vypadá podle jeho mínění věc jinak. Ve vědomí jednotlivého člověka může podle našeho autora docházet k jakémusi vzájemnému doteku mezi člověkem a transcencí: transcende k nám pomocí svých šifer „promlouvá“, člověk ji sice nepoznává, ale „cítí“, že je mu transcende „přítomná“, že ho „oslovuje“, „objímá“ a podobně. Zde Jaspers užívá vesměs (snad jen s výjimkou onoho „cítit“, *fühlen*) obrazných vyjádření, metafor apod. Chce jimi zřejmě charakterizovat nějaké jiné formy uvědomění, než je objektivní poznání. Potud je jeho záměr jasný. Nejasné však je, proč mezi jednotlivé a jeho zobecnění klade nepřekročitelnou hranici (takže individuální vědomí transcende je něco skutečného, co se ale zobecněním pojmu vědomí stává iluzí). Je sice jasné, že individuální obsahuje bohatství určení, od nichž ten, kdo o něm chce uvažovat obecně, musí abstrahovat, ale abstrahovat od něčeho neznamená to popírat: obecné zůstává svému doplnění individuálním vždy otevřeno. U středověkých autorů často narážíme na citaci Averroova dicta *abstrahentium non est mendacium* (česky zhruba: ti, kdo abstrahují, ještě v důsledku toho nemluví nepravdu, nepodléhají tedy *eo ipso* nějakým „iluzím“).

Vydeme-li z uvedené, těžko popíratelné povahy abstrakce, podle níž abstrakce jako taková vede k určitému druhu zjednodušení, nikoli však k omylům, vzniká v nás podezření, že početná metaforická Jaspersova vyjádření o povaze našeho vědomí transcende neukazují, že to, čeho jsou šifry šiframi, je něco víc než *lidskému vědomí imanentní cítění* čili *jev veskrze subjektivní*.

¹⁹ V tomto směru hledá prameny Jaspersovy inspirace Franco Gilli, *Fichteische Anklänge im Denken Karl Jaspers. Versuch einer hermeneutischen Lektüre*, Leiden 2013.

²⁰ Jaspers píše: „Wenn ich als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist die Transzendenz erfahre, so ist sie im Sinne der in diesen Weisen der Umgreifenden gehörenden Wirklichkeiten vielmehr eine Fiktion. Sie ist dort überflüssig, oder eine Illusion“ (K. Jaspers, *Der Christliche Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 139).

Toto podezření v nás zesílí, přihlédneme-li k dalšímu zvláště významnému termínu Jaspersova myšlení, jímž je „filosofická víra“. Filosofická víra je to, co v Jaspersově pojetí má nahradit víru náboženskou. Náboženská víra je v rámci křesťanské orthodoxy víra v něco, v existenci nějakého předmětu či události (např. „věřím, že na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“). Takováto *předmětná* víra je podle Jasperse nepřijatelná a pokusy o její „oslabení“ (Jaspers míní pokusy postorthodoxních teologů o „překonání“ propozičního pojetí zjevení) považuje za nemístné.²¹ Filosofická víra, kterou zastává, není víra v něco (není to nějaká konfese či vyznání), nýbrž je to *akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence. Víra je život z objímajícího*.²² Připomeňme si, že „existence“ je určitý stav lidského bytí a že slovem „akt“ Jaspers míní úkon „uvědomování si“. Je-li tomu tak, je filosofická víra jiný název pro to, co Jaspers jindy nazývá „cítění transcendence“, „promlouvání šifer“, „přítomnost transcendence“ apod. O tom jsme však právě na pochybách, zda to v posledku není nějaký zřejmě sice povznášející, ale lidskému vědomí veskrze imanentní *pocit*. O lidských pocitech však jedná psychologie, což je jedna z věd o člověku, nikoli o transcendenci.

Takovému závěru (jakési „kapitulaci“ před Schleiermacherem) se ovšem Jaspers snaží předejít. Činí tak tvrzením, že v rámci filosofické víry prý dochází k sjednocení úkonu lidského vědomí („pocitování“) se samotnou transcendencí. Jaspers si k bližšímu objasnění této své myšlenky vypůjčuje latinské termíny starší křesťanské teologie, totiž *fides qua creditur* a *fides, quae creditur*. První z obou termínů znamená v tradiční teologii víru ve smyslu úkonu našeho ducha (tedy víru subjektivní), druhý znamená předmět tohoto úkonu, totiž určitý článek víry a jím označený fakt (víru objektivní). Obě tyto „víry“ se v rámci tradiční teologie reálně liší. Jaspers využije tuto starší terminologii a tvrdí, že v případě jeho filosofické víry subjektivní a objektivní víra tvoří celek, *jednotu, v níž onu subjektivní stránku nelze od stránky objektivní oddělovat, obě tyto stránky splývají tu tedy v jedno*.²³

Tato Jaspersova teze zní sice zajímavě, ale je, jak se domnívám, velmi problematická. V rámci filosofické víry má totiž docházet k neoddělitelnému sjednocení něčeho, co je konečné (totiž lidského vědomí), s něčím, co konečné není (totiž transcendence). To však je, jak se zdá, tzv. kontradikce *in terminis*! Jeden celek může mít sice kontradiktorní vlastnosti,

²¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 105.

²² K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

²³ Tamt., str. 14.

jablko může být např. červené na povrchu a nečervené uvnitř, ale je to celek, který má oddělitelné části (slupku a nitro).²⁴ Tak tomu však podle uvedeného Jaspersova vyjádření v případě filosofické víry právě není!

I k tomuto problému se ještě vrátíme. Zde si jen znovu připomeňme, že se jedná o otázku, jež je pro posouzení Jaspersovy filosofie jako celku mimořádně závažná: vždyť veškerá filosofie je podle jeho vyjádření v podstatě jen *myšlenkový pohyb směřující k projasnění filosofické víry* („die Gedankenbewegung der Erhellung des philosophischen Glaubens“).²⁵ Je však možné zde skutečně mluvit o projasnění?

+ + +

V předchozím textu jsem zmínil, že Jaspers mluví o transcendenci často jako o Bohu, pojem Boha však zároveň považuje za šifru transcendence. Šifra je ale předmětný náznak nepředmětné transcendence, tedy něco od transcendence odlišného. Vzniká tedy otázka, jak si vysvětlit, že Jaspers užívá slova označujícího nějaký předmět („Bůh“ je šifra, a tudíž předmět) často k označení toho, co *ex definitione* předmětem není (totiž k označení transcendence, resp. jejího „obsahu“).²⁶ Zde se omezíme na myšlenku, že se v tomto případě může jednat o přenesení významu, o tzv. metonymii. Hlubší výklad věci (protože se jedná v rámci našeho přehledu o bod méně důležitý) přesouvám do poznámky.²⁷

Zdá se mi, že důležitější je upozornit na tomto místě na rozdíl mezi tradičně křesťanským a Jaspersovým pojetím Boha. Podle křesťanské orthodoxy je Bůh sice od člověka propastně vzdálen, je nicméně pro člověka předmětem (a to jednak předmětem jeho filosofických úvah, jednak předmětem jeho víry, naděje a lásky). Podle Jasperse je naopak Bůh (= transcendence) člověku bližší než cokoli jiného, tvoří totiž s člověkem

²⁴ Totéž platí podle nauky Chalkedonského koncilu i o sjednocení božské a lidské přirozenosti v osobě Kristově.

²⁵ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 28.

²⁶ Pojem „obsah transcendence“ objasňuje K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 24.

²⁷ Připomeňme si, že se šifry nevztahují k transcendenci jako takové (kdyby tomu tak bylo, chyběl by důvod, proč je šifer více, proč není jen jedna jediná). Jednotlivé šifry podle Jaspersova výkladu naznačují něco o „obsahu“ transcendence a silou tohoto svého „obsahu“ ovlivňují tak či onak naše vědomí. K obsahům transcendence náleží pak podle Jasperse mimo jiné i „Bůh“. To je obsah, jenž vyvolává v našem vědomí prožitky obdobné těm, které v nábožensky věřícím vyvolává představa Boha.

(přesněji: s jeho určitým duševním úkonem) nerozdělitelnou jednotu, je však v rámci této jednoty pouze pocíťován, nikoli předmětně poznáván.

Jaspersovo pojetí Boha (tj. transcendence) vyvolává ovšem rozpaky, neboť *opět* vyúsťuje v protimluv. Stručně: Bůh má být na jedné straně nepředmětnou transcendencí, na druhé straně se však Bohu, tedy transcendenci, přisuzují předmětná určení, totiž určité „obsahy“ (srv. pozn. 27).

+ + +

Není to poprvé, co narážíme v Jaspersových výkladech na protimluv (kontradikci). Výše jsme tyto kontradikce pouze konstatovali, jejich vysvětlení jsme však odsouvali na „později“. Nyní se jimi tedy budeme zabývat tematicky. Předně: u Jasperse nejde o kontradikce bezděčné, na jaké tu a tam narazíme u druhořadých autorů, nýbrž vědomě zamýšlené. To je jistě zarážející, protože v rámci soustavy, která obsahuje kontradikci, lze podle logiků dokázat libovolnou větu – což je důsledek fatální pro jakýkoli myšlenkový celek. Jak si to vysvětlit?

Nejhlubším zdrojem Jaspersových kontradikcí je patrně jeho pojetí transcendence. Ta má být na jedné straně *naprosto* jiná než předměty tohoto světa, na druhé straně s nimi má však *sdílet některé jejich vlastnosti*. Pokud by ale transcendence byla jen *naprosto jiná*, nebylo by možné o ní nic říci a bylo by třeba o ní, podle známého, Jaspersem citovaného Wittgensteinova doporučení mlčet. Mlčet o transcendenci však Jaspers zřejmě nehodlá, vždyť celá jeho filosofie směřuje přece, podle jeho již uvedeného vyjádření, k projasňování transcendence uskutečňovanému jazykem.²⁸ To je možné pouze za cenu protimluvu či – jak se to jemněji vyjadřuje – „paradoxu“.

To si Jaspers uvědomuje a usiluje zbavit tuto kontradikci jejích důsledků, které jsou pro jeho soustavu logicky destruktivní.²⁹ Toto úsilí ho posléze přivádí do (podle mého mínění kalných) vod Hegelovy dialektiky. Jaspers píše:

„Dialektika znamená logický postup skrze antiteze k řešení v syntézách. Dialektika znamená reálné dění v protikladech, které v sebe navzájem přecházejí, sjednocují se, vyvolávají nové. Dialektika však

²⁸ Srv. pozn. 25.

²⁹ Jak bylo řečeno výše, v soustavě, která obsahuje kontradikci, lze dokázat libovolnou větu.

znamená také roztržení protikladů na antinomii bez řešení, zhroucení v neřešitelnost, v protimluv – znamená také zavedení na hranici, kde bytí se jeví absolutně roztržené, kde se mé autentické bytí stává vírou³⁰ a víra uchopením ve zdánlivém absurdnu. Filosofická víra má v sobě strukturu takových dialektik.“³¹

Nosnost řešení, které zde Jaspers nabízí, závisí zřejmě na nosnosti, kterou připisujeme hegelovské dialektice. Zde by se však někdo možná otázel: Utíká se ale Jaspers vskutku k dialektice hegelovského ražení? Neužívá snad toho slova v nějakém jiném, snad přijatelnějším smyslu? Odpověď zní záporně: Jaspers se totiž dialektikou a jejími dějinami poměrně dosti zabýval a o Hegelově dialektice mluví jako o její vrcholné formulaci. Připouští sice, že ji nelze aplikovat na oblast přírody či na propozičně chápané zjevení,³² ale v oblasti „filosofické víry“ považuje její užívání za zcela legitimní. Píše:

„Dialektika je metodologicky smysluplná jako zpřítomnění něčeho, na co se nemohu odvolávat, ale z čeho žiji. Ke zneužití dialektiky dochází, fixuje-li se nějaká objektivní realita či nějaký objektivní nárok vyžadující slepou poslušnost a pak se tato fixace ospravedlňuje pomocí dialektiky.“³³

Domnívám se, že poučnější vhléd do otázky Jaspersova užívání dialektiky, než nabízí sám Jaspers, poskytne krátká historicko-filosofická úvaha: Jaspers je jedním z filosofů náboženství, kteří působí v době silného vlivu Kantovy filosofie. Ta, jak známo, zahrnuje i nauku o nemožnosti teoretického důkazu Boží existence. Jaspers je Kantovým vyvracením tradičních důkazů Boží existence přímo unesen: považuje je za „velkolepé“ („grossartig“) a definitivně platné. Veškeré pokusy o jejich rehabilitaci (včetně Hegelova) považuje za zpozdilé a dnes (rozuměj v půli minulého století) „směšné“. Čím však zjevení nahradit? Podle Jaspersova přesvědčení může tradiční náboženskou víru (na důkazu Boží existence, jak víme, závislou) nahradit jeho „víra filosofická“, která namísto

³⁰ Víra u Jasperse znamená porozumět, co nám šifry říkají: je to aktuální vědomí transcendence.

³¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 18.

³² Zmínkou o aplikaci dialektiky na zjevení Jaspers mříí patrně proti svému hlavnímu odpůrci, K. Barthovi.

³³ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 182.

o Bohu křesťanské tradice mluví o „transcendenci“. Tato Jaspersova transcendence má být na rozdíl od křesťanského Boha přítomná v samotné lidské imanenci (v lidské subjektivitě), ale tak, že imanentní je tu tedy zároveň transcencí, obojí tu prý tvoří neoddělitelnou jednotu. Je zřejmé, kam touto jednotou Jaspers směřuje: pokouší se touto svou koncepcí uniknout staré, poprvé Feuerbachem formulované námitce, že je jeho filosofická víra něco pouze lidského a je nedostatečně vybavená pro úkoly, jimiž ji náš autor pověřil. Při rozvíjení své myšlenky transcendence v imanenci však sám pozoruje, že se zaplétá do protimluvů. A tu udělá z nouze ctnost a rozhodne se pro tuto oblast – ale pouze pro ni! – přijmout Hegelovu dialektiku.

+ + +

Náboženství v širokém smyslu je v Jaspersově pojetí prožitek vztahu člověka k nepředmětnému, k transcendenci. Takto chápané náboženství provází lidstvo odedávna a charakterizují ho různé vnější projevy bohoocty, rituály apod. Někteří k tomu zvláště nadaní jedinci mají náklonnost své náboženské prožitky vyjadřovat zvláštními symboly, pro něž je charakteristické, že jsou s to uvádět za určitých podmínek do styku s oblastí nepředmětného i další osoby: tyto symbolické skutečnosti, jež mohou být i ryze pojmové povahy, jsou ony nám již známé šifry. Posvátné knihy velkých světových náboženství obsahují nemalý počet takových šifer. Ani křesťanství v tom není výjimkou, ovšem s tím, že v jeho posvátných knihách, jmenovitě v Biblii, je soustava šifer obsáhlejší, než je tomu v jiných náboženstvích. Primitivnější formy náboženství se vyznačují tím, že v jejich rámci jsou šifry chápány jako znaky označující nějaké většinou zásvětní *předměty*. Na této úrovni se pohybuje podle Jasperse i křesťanská orthodoxie se svým propozičním chápáním zjevení a pojetím víry jako určitého propozičního postoje (totiž postoje přitakání k výroku označujícímu určitý fakt).

+ + +

V očích soudobých protestantských theologů Jaspers příliš neuspěl. Karl Barth věnoval ve své obsáhlé *Dogmatice* jeho filosofické víře několik veskrze odmítavých stránek.³⁴ Nesoudí Jasperse z filosofického hlediska,

³⁴ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 3, *Die Lehre von der Schöpfung*², Zollikon-Zürich 1959, str. 133 nn.

upozorňuje spíše na to, že Jaspers považuje „nepředmětné bytí“ Boha za nedůvodné. Na základě způsobu, jímž k přesvědčení o jeho existenci Jaspers dospívá, bylo by prý možno toto bytí považovat i za cokoli jiného, od Boha odlišného, podle Bartha dokonce i za satana. Ani o generaci mladší Wolfhart Pannenberg nesoudí o Jaspersovi o mnoho příznivěji. Čekali bychom možná, že se lepšího přijetí Jaspersovi dostane od jiného významného teologa jeho generace, Rudolfa Bultmanna, ale ani u něho nedošel Jaspers uznání. Jaspers nezůstával ovšem protestantským teologům nic dlužen, Bultmannovi např. vytýkal, že prý svým programem „odmytologizování“ zbavuje křesťanství toho, co je v něm nejpodstatnější, totiž šifer transcendence.³⁵ Otevřená (ale mnohem častěji skrytá) kritika Karla Bartha je roztroušena zvláště v jeho pozdních spisech. Mnichovského jezuita Ericha Przywaru, jenž proti Barthovi hájil nauku o analogii jsoucná, Jaspers (pokud vím) prostě přezíral.

Se zájmem naproti tomu přijali Jaspersovy podněty někteří představitelé theologie (resp. filosofie) postorthodoxní, a to jak protestantské (F. Buri, P. Ricoeur, H. Pfeiffer), tak i katolické (X. Tilliette, S.I., R. Schaeffler, B. Welte – a v šlépějích posledně jmenovaného i autor německo-českého původu Ludwig Armbruster, S.I.³⁶). Charakteristické je, že díla uvedených autorů pocházejí vesměs z poloviny minulého století: v jeho poslední třetině a pak v našem, jedenadvacátém století zájem o Jaspersovo dílo ochabl a zůstal předmětem více méně historického zkoumání.

+ + +

Jaspers nesporně náleží do dlouhé řady myslitelů, kteří vyšli z duchovní situace vytvořené dílem Humovým a Kantovým. Poukázal jsem již výše na to, že trvalé zpochybnění možnosti důkazu Boží existence, jež je důsledkem vystoupení těchto myslitelů, mělo za následek i zpochyb-

³⁵ K. Jaspers, *Šifry transcendence*, str. 127. Jaspersova námitka vychází ovšem v tomto případě z problematického předpokladu, že Bultmann zamýšlel mytologické prvky ze zjevení zcela odstranit. To však, rozumím-li dobře Bultmannovu program, nebyl jeho záměr. Bultmann chtěl pouze mytologická vyjádření Písma nově interpretovat, a to prostředky existenciální filosofie, nikoli ovšem Jaspersovy, nýbrž Heideggerovy.

³⁶ L. Armbruster, *Objekt und Transcendenz bei Jaspers*, Innsbruck 1957. Autor se v tomto spisu pokouší ukázat, že je možné z Jaspersova pojmu předmětu dospět k objektivně platným poznatkům tradiční metafyziky. V průběhu svého pozdějšího vývoje Armbruster zájem o uvedený typ metafyziky zcela ztratil a nahradil jej přílnutím k soustavě G. W. F. Hegela. Jeho příspěvky k tomuto námětu nebyvají citovány, protože jsou psány japonsky.

nění do té doby všeobecně přijímaného propozičního pojetí zjevení, a že proto filosofové náboženství a theologové hledali nějaké pojetí náhradní. Jak jsem se pokusil ukázat na příkladu Schleiermacherově, jejich hledání bylo trvale ohroženo nebezpečím, že tito autoři redukuje zjevení na oblast lidské subjektivity, a že se tím pádem theologie, věda o Bohu, přemění v nauku o určitých stránkách lidské niternosti, tedy koneckonců v pouhou antropologii (což by svým způsobem dávalo za pravdu odpůrci a známému kritikovi křesťanství L. Feuerbachovi). Tomu by se postorthodoxní theologové a filosofové náboženství rádi vyhnuli. Daří se jim však skutečně uniknout stínu, jež na jejich počínání vrhá do očí bijící neúspěch Schleiermacherův? Na tomto místě poskytuji odpověď pouze na otázku dílčí: Podařilo se Jaspersovi s jeho naukou o transcendentci tomuto důsledku uniknout?

Na první pohled se zdá, že byl náš autor v této kardinální věci úspěšný. Samo jím zavedené slovo „transcendence“³⁷ nasvědčuje, že se snaží poukázat na něco, co oblast naší niternosti přesahuje a je – v obrazném smyslu – „za ní“. Zda ovšem Jaspers dosáhl zamýšleného cíle skutečně, a ne pouze terminologicky, je jiná věc: mluvit o transcendentci neznamená ještě samo o sobě, že tímto slovem referujeme skutečně o něčem, co je mimo oblast naší subjektivity. Naše vědomé stavy jsou dvojí: jedny se vztahují k nějakému předmětu, např. vidění k viděné barvě, slyšení k slyšenému zvuku apod., a poskytují nám o viděném nebo slyšeném určitou předmětnou informaci. Takovým stavům můžeme říkat „předmětné“ („intencionální“). Vedle nich jsou však ještě i vědomé stavy, které nám samy o sobě o ničem od sebe odlišném informaci nepodávají. Například prožívaná bolest nebo slast jsou vědomé stavy, jež předmět nemají (jsou nanejvýš nějakým předmětem vyvolávány, bolest zubu např. jeho kazem, slast chladným nápojem apod.). Takové stavy můžeme nazývat ne-předmětnými.

Jaspers zastává názor, že existují vědomé stavy (jedná se o stavy filosofické víry), jež v sobě obsahují transcendentci (Boha), ale nikoli jako svůj předmět. Již výše jsem naznačil, že takové sjednocení protikladů „konečné/nekonečné“ je z hlediska obecně přijímaných logických zásad problematické, neboť obsahuje spor. Ten, kdo podobně jako autor této stati nepřijímá hegelovskou dialektiku a respektuje obecnou platnost principu sporu, je proto nucen přiklonit se k přesvědčení, že Jaspersova

³⁷ Latinské *transcendere* znamená překročit. Např. *fossam transcendere* znamená „překročit příkop“, *fines transcendere* „překročit hranice“ apod. Z významu tohoto latinského slovesa je odvozen termín transcendence. V české literatuře se vyskytl i výklad jiný, podle mého mínění chybný.

„filosofická víra“ nic skutečného neoznačuje a že to, co se jí Jaspers snaží přesto označit, je ve skutečnosti pouze nějaký sice jistě povznášející, ale veskrze subjektivní, tj. nepředmětný stav našeho vědomí, nic víc.

+ + +

Přes svou krajní problematičnost je Jaspersova myšlenka Boží nepředmětnosti dnes pro mnohé (především vzdělance) svým způsobem přitažlivá. Je tomu tak, protože i současný člověk pociťuje v důsledku své konečnosti určitě, řekněme „náboženské potřeby“, ale jejich uspokojení nabízené orthodoxií (s její tezí o objektivní existenci osobního Boha, o odměnách, resp. trestech v posmrtném životě atd.) se mu jeví v důsledku obecného rozšíření předsudků (oněch „idolů“, jak je kdysi nazval Bacon, vyprodukovaných hlavním proudem novověké filosofie) jako mytické, a tudíž fiktivní. Daleko snazší se zdá přijetí nauky, ve které je osobní Bůh nahrazen tezí o nepředmětné transcendenci. Tím jsou totiž veškeré myšlenkové překážky, jež nastavila náboženské víře do cesty evropská moderna, jedním rázem smeteny. Tyto překážky jsou totiž ve směr založeny na předpokladu, že Bůh je *předmětem* víry. Popře-li se to, zdá se tím být objeveno kýžené východisko z nesnázi, do nichž uvrhlo tradiční křesťanství myšlenkové dědictví Humovo a Kantovo. Jaspersova nauka je však atraktivní ještě i z jiného hlediska: zbavuje toho, kdo se rozhodne pro víru, povinnosti distancovat se („škarohlídsky“) od hlavního proudu současného myšlení. Takový člověk se jím může nechat spolu s většinou současníků s důvěrou v jeho pozitivní, humanistické zacílení prostě unášet. Nejujišťují ho snad význační moderní filosofové dějin (mezi nimiž náleží určité, byť snad poněkud skromnější místo i samotnému Jaspersovi),³⁸ že vývoj postupuje „od nižšího k vyššímu“, takže je jen chvályhodné myšlenkově s tímto proudem splývat, „být mu otevřen“, „naslouchat znamením doby“ i v náboženských otázkách?

Ze stanoviska uvedených „výhod“ se může Jaspersova nabídka „transcendence“ jevit přitažlivá. Ale pozor! Zboží nabízené za nápadně nízkou cenu nebývá vždy příliš kvalitní! Jaspers sám připouští, že jeho *filosofická víra se vidí vydána všanc, nezajištěna, nebezpečna*.³⁹ V tom má jistě pravdu. Jak jinak by tomu mohlo být s vírou, která nezahrnuje

³⁸ Viz K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949. Hlavní myšlenky tohoto díla rekapituluje Jaspers ve všech svých do češtiny přeložených pracích.

³⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 19.

přesvědčení o objektivní existenci osobního, milosrdného Boha? Což mohou pro stoupence Jaspersovy filosofické víry něco znamenat slova Písma, např. modlitba žalmistova (Ž 70,2.6): „Bože, vysvoboď mě, Hospodine, na pomoc mi pospěš! Tys můj pomocník, můj zachránce: Hospodine, neprodlévej!“?

V úvodu k této kapitole jsem uvedl, že Jaspersova filosofie má dnes ve světě význam spíše již jen historický. K tomu musím nyní na závěr připojit určitou výhradu. Pozorujeme totiž, že myšlenkový odkaz nějakého myslitele může být vlivný dvojím způsobem. Jednak tak, že se jeho dílo po dlouhý čas (v několika mimořádných případech od svého vzniku natrvalo) cituje, komentuje, diskutuje apod. Vedle toho je však ještě jiný způsob vlivu filosofa a jeho díla: Někdy se jím koncipovaný myšlenkový útvar tak rozšíří, že je širšími kruhy vnímán téměř jako samozřejmý, a jeho autor jimi bývá více méně zapomenut. Tak je tomu např. s dílem A. Comta, H. Spencera a mnoha dalších. Náleží k nim i Jaspers se svou myšlenkou nepředmětného Boha. Neslycháme snad za našich dnů často, že se lidé ohrazují proti výtce ateismu tvrzením, že ovšem nejsou křesťany v církevním, orthodoxním smyslu, nicméně i oni věří v existenci „jakéhosi x“, v „nějaké Něco“ (po němž se nějak dále tázat je ovšem považováno za nemístné, netaktní a vlastně i nemožné). Uvedené stanovisko nevzniklo vlastním duševním výkonem těch, kdo je zastávají (ač se tak někteří z nich možná domnívají). Jedná se v podstatě o zprostředkovaný ohlas „filosofické víry“ Karla Jasperse.⁴⁰ Přinejmenším v našem, českém prostředí se jedná o dnes snad nejrozšířenější typ religiozity: je to religiozita na svou krajní mez redukováná, těsně s nulou hraničící, nábožensky neúčinná.

Stanislav Sousedík

⁴⁰ Jaspers píše: „Vystává otázka po Bohu, po transcendenci, po onom *Něčem*, skrze něž jsme, na něž se ptáme, a o němž bychom rádi slyšeli, že je, co je, a jak k nám promlouvá skrze šifry“ (*Šifry transcendence*, str. 67).

FILOSOFICKÁ VÍRA POD KÁRNÝM DOHLEDEM „ORTHODOXIE“

Text Stanislava Sousedíka s titulem *Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jaspersa* lze lapidárně shrnout následujícím způsobem:

1. Křesťanská orthodoxie je jedinou pravou křesťanskou naukou.
2. Jaspersova filosofie ji chce nahradit filosofickou vírou.
3. Tato filosofie je vnitřně rozporná.

Závěr:

Tuto filosofii je nutno odmítnout ve jménu orthodoxního křesťanství (*q. e. d.*).

Tento syllogismus je aplikací širší maximy: vše, co není orthodoxní, je zavrženíhodné. Jaspersovo myšlení si nárokuje něco, co již plní „orthodoxní křesťanství“, nezkažené modernistickými novotami. Jeho filosofie představuje další výhonek plevelného bujení započatého skeptiky a agnostiky, jakými byli Hume či Kant, které v duchovním prostoru Evropy získalo vedoucí úlohu. V Jaspersově podobě jde o vyprázdnění jasně formulované tradiční pozice a její nahrazení prázdným, neúčinným, hegelovsky zakaleným „něcismem“, jenž určuje i většinou podobu české religiozity. Věc je závažná, neboť se nejedná o pouhé myšlenkové střety, ale o spásu nesmrtelné duše, která je *directe* závislá na správné víře. Proto je nutno orthodoxii stůj co stůj bránit a módní, mainstreamové směry vyvracet.

Tato vážnost však zároveň sebe samu svojí křečovitě cenzurní intencí diskredituje, a tak je čtenář na vážkách, co si s představenou polemikou vlastně počít. V prvé řadě je nutno konstatovat, že Stanislav Sousedík vězí v zásadním, „performačním“ sporu, kdy popírá to, co sám činí. Na straně jedné trvá na distinkci mezi tím, co je pouze subjektivní (tedy Jaspersův motiv filosofické víry), a tím, co má objektivní platnost. Do jádra své polemiky s Jaspersovou filosofickou vírou klade diferenci mezi pravým (orthodoxním) a nepravým křesťanstvím. Žel, ono „pravé křesťanství“ je, zdá se, v této stati pouze subjektivním pohledem na to, jak má křesťanství vypadat, přičemž Stanislav Sousedík tento svůj pohled

vydává za jediné pravdivé křesťanství. Své subjektivní představě připisuje objektivně-normativní význam, aniž by se důkazního břemene, které tím na sebe uvaluje, dotkl byt' jen prstem. K tomu lze připojit plátónský dovětek „a témuž učí i jiné“.¹ Dopouští se tedy toho, co vytýká tak razantně Jaspersovi a vůbec celé plejádě „zkažených modernistů“, a tím svůj text jakožto akademicky relevantní příspěvek k myšlení Karla Jaspersa diskvalifikuje. Je to škoda, neboť věcné připomenutí odlišností a shod mezi filosofickou vírou a vírou křesťanskou může otevírat zajímavý dialogický prostor.

Není však nutné poddávat se diktátu bezrozpornosti. Protože život je permanentním usmiřováním a vyvoláváním rozporů, z nichž některé jsou plodné a jiné destruktivní, rád bych se na inkriminovaný text podíval blíže, ve víře, že z této polemiky snad může vzejít něco inspirativního. U Stanislava Sousedíka je hodno uznání dlouhodobé úsilí, vytrvalost a zarputilost, s níž se pouští do stále nových konfrontací s vybranými proudy evropské duchovní kultury. Vystupuje přitom jako člověk, který se s danou pozicí snaží setkat takříkajíc s otevřeným hledím a zároveň má odvahu si něco jasného a zřetelného myslet. Otevřeně zastávat výrazně ohraničené stanovisko nebývá ve filosofickém prostoru běžné. Taková pozice se na první pohled může oproti rafinovanému kličkování, přepínání v perspektivách či nadužívání slova „tajemství“ jevit primitivní, zároveň také vede ke střetům a polemikám. Platí však, že pan profesor sám záměrně ve jménu svého přesvědčení polemiky vyvolává. Tím nutí své oponenty jasněji artikulovat vlastní stanoviska, což má svůj smysl a může skýtat užitek i třetí straně, totiž čtenáři.

V následujícím se chci stručně zabývat výše formulovanými tezemi 1 až 3 a jejich zpochybněním ukázat, že Sousedíkův závěr není přijatelný i z dalších důvodů, než je onen generální a svrchu zmíněný, neboť komentovaný text obsahuje řadu dezinterpretací a nepřijatelných vyvození. Je zřejmé, že teze 1 se týká extrémně široké oblasti, proto se stručně přidržuji pouze trojice motivů orthodoxie, víra a zjevení, s odkazy na obtížně zpochybnitelné prameny katolického křesťanství. Pro diskusi teze 3 se vracím k Jaspersovým textům o filosofické víře. Na závěr poukazuji na zajímavější moment střetu s křesťanskou orthodoxií, než který prezentuje S. Sousedík.

¹ Srv. publikovanou přednášku na Katolické teologické fakultě s názvem „Křesťanství a filosofie“ (ke shlédnutí na oficiálním Youtube kanále „KTF UK“), která obsahuje jádro úvodní části referované stati.

Kouřová clona „orthodoxie“

Stanovisko Stanislava Sousedíka zosobňuje širší trend, který lze v určitých podobách křesťanství spatřovat. Ten by se dal charakterizovat jako neschopnost přijmout a vzít vážně dvojí bytostný rys skutečnosti: pluralitu a změnu či historicitu. Tato tendence je přitom patrná i v Jaspersově kritice, když poukazuje na nutnou, konfesně mnohdy popíranou pluralitu cest k Bohu.² Sousedíkem vyzdvihoaná „orthodoxie“ (slovo dále píše v uvozovkách, neboť se nejedná o žádnou orthodoxii, ale podivný, pseudo-filosoficko-křesťanský ahistorický slepenec) se podobá kříšťálovému monolitu, který subsistuje mimo čas a prostor v důstojné neměnnosti. Útoky modernistů usilují o to, proměnit jej v hromádku střepů, a již se jim to takřka povedlo – což je samozřejmě spor nutící revidovat výchozí předpoklad. Nejde přitom jen o neměnnost tak či onak určeného věroučného obsahu, ale o apologii neměnnosti kontextu a aparátu s ním spojeného, zahrnujícího momenty jako zjevení, víra, úřad, výklad Písma atd., a o odmítání jejich proměny a plurality. Což lze držet jen za cenu zásadního překroucení, ba popření lidské zkušenosti s vlastní dějinností a proměnami rozumění sobě a světu.

Je příznačné, že Stanislav Sousedík považuje předkoncilní církev (slovu „církev“ se ovšem vyhýbá a používá nejasné „katolictví“) za orthodoxní, tj. pravou a pravdivou,³ tudíž pokoncilní církev za nepravou. Jak známo, druhý vatikánský koncil se svým opožděným, váhavým, nedokončeným a následně podivně revidovaným *aggiornamento* nezměnil orthodoxii ve smyslu naukového jádra (byť samozřejmě přijímá zásadní dogmatické konstituce), „pouze“ usiloval o přiblížení církve „bolestem a radostem tohoto světa“ (křesťanství zde je kvůli světu, ne svět kvůli křesťanství). Skoncoval tedy s kaceřováním jiných konfesí a náboženství, včetně „proradného“ židovství,⁴ a monarchismus sebezbožšťující

² K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 59.

³ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství a filosofická víra K. Jasperse*, str. 219–236 v tomto čísle časopisu *Reflexe*, zde pozn. 2 na str. 220.

⁴ V článcích na toto téma zdůrazňují „tradicionalisté“ věcnou správnost termínu „za proradné Židy“ (*pro perfidis Judaeis*), s poukazem na korektnost původního významu „nevěrné“, „věro-lomné“. Považuji za hanebné, že je někdo schopen takto po holocaustu smýšlet. Židé se provinili tím, že „nepřijali Krista“ – na rozdíl např. od drtivé většiny poctivých antisemitských nacistických rodin v Německu (srv. např. internetové periodikum „Duše a hvězdy“: <https://www.duseahvezdy.cz/2021/04/05/pravdivost-velkopatecni-modlitby-za-zidy-pred-rokem-1955/>; případně „apologie.

a zároveň ublížené a ohrožené instituce chtěl proměnit v synodalitu putujícího lidu. Také obyčejní lidé mají číst Bibli a také oni jsou povoláni ke svatosti. V těchto a dalších motivech lze vidět snahu vzít vážně fenomén změny a plurality a křesťanství „radikalizovat“ návratem k evangelním kořenům i „tradicionalizovat“ doceněním patristické a středověké tradice. To, že se kvůli tomuto úsilí církev pro někoho stává „neorthodoxní“, není snadno pochopitelné. Domnívám se, že koncilní snaha vychází v ústřety námitkám vznášeným Jaspersem,⁵ a to tím, že rehabilituje v tradici přítomné a posléze překryté motivy vstřícnosti k pluralitě. Není mi jasné, jak by chtěl Stanislav Sousedík ze souboru vět tvořících „orthodoxii“ (ať už vypadá jakkoli) dovést, vysoudit či vydedukovat diskvalifikaci ekumenického koncilu. Pokud by „orthodoxie“ měla být určena propozičně, nemá smysl vymezovat ji koncilem.

Stručně řečeno, distinkce pravého a nepravého křesťanství je za prvé vágní, za druhé nepodložená. Proto jí nemůže být připisována širší než jen subjektivní platnost čehosi jako „nostalgie nálad“, která se živí negativitou, a tím další negativitu generuje (vše mimo tento postoj je zkažené) a dodatečně se ospravedlňuje účelově aplikovanými „principy“ a naivně „předmětnou“ ontologií (Bůh je předmět) z novoscholastických příruček. Nejen že se takový postoj těžko rýmuje s ježišovským učením, on zejména kazí radost ze života, který je bytostně pluralitní a proměnlivý. Je-li to postoj privátní, budiž. Klást jej do výkladní skříně *katolické* univerzitní instituce je na pováženu.

S. Sousedík konstatuje: „Rozdíl mezi oběma tak či onak pojmenovanými formami křesťanství považuji naproti tomu za nesporný, odbornou veřejností všeobecně uznávaný kulturně-historický fakt.“⁶ Tato věta se vyvrací sama. Pokud jde o nezpochybnitelný a pro Sousedíka zásadní fakt, postrádáme jeho doložení a preciznější vymezení. Takové doložení přitom očekávám právě od té instance, jíž se týká, nikoli od nahořilých, žánrově rozmanitých úvah či obskurních bratrstev. Obávám se však, že např. římskokatolická církev v zásadních textech vyjadřujících její sebeporozumění takovou distinkci nikde nepoužívá. Neurčitost této

info“: https://apologie.info/20220410_lc_pravdivost_velkopatecni_modlitby/; navštíveno 1. 7. 2024). Je evidentní, že „tradicionalisté“ se vyznačují absencí respektu vůči vlastní tradici.

⁵ Jaspers své myšlenky konfrontuje s protestantismem, jeho hlavní dílo k filosofické víře *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* vychází r. 1962, nedlouho před jeho osmdesátými narozeninami a – příznačně – v roce prvního zasedání II. vatikánského koncilu.

⁶ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220.

distinkce, tak jak je představena, se týká toho, že není zřejmé, co vlastně vyjadřuje: označuje slovo „tradiční“ cosi jako společný průsečík a minimální shodu? Pak by ale nešlo o „dvě formy křesťanství“. Nebo jde o vymezení jedné denominace od jiných? O tom není řeč. Nebo o konkrétní historickou fázi jedné či více denominací? Odkud a kam přesně však sahá – zahrnuje rané antické církve? Žádná odpověď, stačí „předkoncilní“ ve smyslu antimodernistické. Pokud má pro Sousedíka tato distinkce zásadní váhu, chybí nejen její poctivé ospravedlnění, ale i obyčejné srozumitelné vymezení. Jím citovaný Roger Olson mluví o „hrubém naukovém konsensu“, o sdílení článků víry, z nichž vypočítává vesměs články týkající se apoštolského kréda, což není zas tak objevné. Společné minimum však není totéž co typ křesťanství, neboť totéž jádro mívá rozmanité formy historického uskutečňování a širší teoretické i praktické kontextualizace.

Chybí také jasnější odlišení tohoto „křesťanství“ od theologie a církve. Akcent na „orthodoxii“ zároveň nepřijatelně eliminuje „orthopraxi“ či prostě a lépe „praxi“ ve smyslu života společenství projevujícího se láskou.⁷ Tradičně řečeno, úkol křesťanské církve ve světě je trojí: kérygma, diakonie a liturgie. Jak se týká kýžená „orthodoxie“ těchto živých projevů, jimž má sloužit? Co by znamenala orthodoxně prováděná diakonie? Co orthodoxní kérygma – kterých propozicí by se týkalo a které by vyškrtlo? Jakou z mnoha forem by se vyznačovala orthodoxní liturgie, k jakému kalendáři, misálu, překladu by sáhla a jakou roli by v ní hrál „lid“? Co se ženami? Co se Židy? Co s liberální demokracií a občanským právem? Stoupenec bezpochyby nějak odpoví a nabídne nějaký misál ze „starých dobrých časů“, ovšem háček tkví v tom, čím přesně, kterou zjevenou či vydedukovanou „propozicí“ danou formu ospravedlnit – kromě zmíněné psychické negativity vůči nejasnému „modernismu“.

Co je pak symptomatické, je Olsonovo užívání termínu „zjevení“ – to je plně standardní („Bůh se zjevil v Ježíši Kristu“, tj. zjevením je široce chápána událost Božího sebesdělení, jejímž vrcholem je osoba Ježíše Krista). Bible je „psaným svědectvím Božího zjevení“, nikoli tímto zjevením samotným. Tím je však Olson zjevně vzdálen od sousedíkovského doktrinnálního, „propozičního“ zjevení, k němuž se vrátím.

⁷ „Veškerá aktivita církve je výrazem lásky, která usiluje o integrální dobro člověka. ... Lásky je proto službou, kterou církev naplňuje, když ustavičně vychází v ústřety lidem v utrpení a v jejich potřebách, a to i v potřebách materiální povahy.“ Benedikt XVI., *Ecyklika Deus caritas est*, přel. C. V. Pospíšil, Praha 2006, čl. 19, str. 29 n.

Obrat' me se stručně k problému jazyka. Vůči „orthodoxii“ kontrastní „moderna“ údajně tradiční nauku „zamítá“, a to tak, že „uchovává sice tradiční křesťanský jazyk, ale dává jeho slovům nový, od tradičního odlišný význam“.⁸ „Zamítání“ a „změna významu“ jsou však zásadně odlišné věci. Ohledně „změny významu“ slov nesoucích křesťanské učení je namístě se ptát, zda „moderna“ (ať už to je cokoli) ony nové významy dává, nebo zda změnu významů prostě přijímá. Ať vezme jakékoli slovo věrouky, např. „stvoření“, dojdeme k témuž: totiž že je spjato s rozmanitými představami, asociacemi a na ně navazujícími dalšími představami, často sahajícými kamsi do dětsky didaktických katechetických i parodických ztvárnění – k těm často máme nostalgický vztah. Znamená to, že „orthodoxně“ věřím jen tehdy, pokud akceptuji naivní, dětské představy, týkající se toho, že „Pánbůh“ vymyslel a poté vyrobil svět v jeho rozmanitosti, jak jej známe? Chci-li tímto slovem mluvit ontologickou závislost vnímané skutečnosti na duchovním principu, která není v rozporu s evolucí, jsem již neorthodoxní modernista? Měním svévolně význam slova podle svých subjektivních zálib a choutek? Kolik dětských antropomorfizací je nutno vzít na milost, aby člověk zůstal „pravověrný“, a která zjevená či vydedukovaná „propozice“ to umožní odlišit?

Ono „dávání nového významu“ spíše znamená akceptaci poněkud širšího, zásadnějšiho pohybu, jehož je jednotlivec součástí. Soukromá sémantická historicita vyrůstá jako rostlina z půdy sdíleného rozumění, které je spoluutvářeno např. kosmologickými představami o světě. Studium (zde tedy křesťanská theologie) pak znamená určitou radikalizaci pohybu rozumění, které se často dostává do sporu s majoritně sdílenými představami, a v těchto sporech se pak člověk pokouší křesťansky existovat.⁹ Slova, ani náboženská, nejsou nálepky přilepené na neměnné sémantické entity. Trvat na čemsi takovém v důsledku znamená pravý opak intence hájené Sousedíkem, totiž diskreditaci víry jako legračního harampádí.

Na rozdíl např. od jazyka matematiky se náboženský jazyk vyznačuje metaforičností, symboličností podléhající četným dynamikám. Vedle

⁸ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220.

⁹ K dynamice rozumění se vyjadřuje i magisterium. Srv. např. tuto pasáž z dogmatické konstituce *Dei verbum*: „Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci, tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti.“ *Dei Verbum*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, přel. O. Mádr et al., Praha 1995, čl. 8, str. 115.

starého dobrého slova „Pánbůh“ (theolog jej přijímá shovívavě s vědomím, že žádný jednoosobový Pánbůh neexistuje) je to patrné na dalších člancích kréda typu „sestoupil do pekel“ či „vstoupil na nebesa“, u nichž představa osmiletého dítěte bude odlišná od představy učence druhého století a ta zase od představy současného theologa. Posledně jmenovaný ví, že tato slova se snaží popsat nepopsatelné, proto k nim chová shovívavost. To, že se o slovech coby zkusmých směrůvkách musíme neustále nově dohadovat, a to jen na základě referencí k jiným slovům a jejich kontextům, nelze zpochybňovat. Tato skutečnost však není žádná modernistická libovůle, nýbrž důsledek pohybů rozumění. Pro někoho je tento fakt znejšíťující a brání se mu, pro jiného naopak osvobozující a vítá ho s úlevou. Ovšem ten první se vystavuje riziku zbožštění svých představ a z něj vyplývajícího duchovního autismu a intolerance. Neuznávat živost jazyka a jeho významů pak znamená ohrožovat život náboženství, neboť lidé žijí, myslí a rozumějí v jazyce coby dějinně se proměňující, vždy provizorní dimenzi. Nerespektovat tuto skutečnost implikuje nesrozumitelnost a nefunkčnost, byť i v té si lze do jisté míry libovat, považovat ji za výsadu a známku autentické duchovnosti a distance od zkaženého světa.

Víra a zjevení

Považuji za matoucí, že S. Sousedík pracuje se striktně jednoznačným významem slova „víra“, přičemž mu musí být známo bohatství jeho významů. Postuluje „tradiční pojem víry“ jakožto „druh propozičního postoje: je to (pod vlivem Boží milosti uskutečněné) přitakání určitým zjeveným větám a jejich prostřednictvím faktům, jež tyto věty označují“.¹⁰ Je asi zbytečné připomínat, že liturgické vyznání víry není totéž co velikonoční víra učedníků a ta zase není totéž co *pistis* Ježíšových *logoi* (spojení typu „ještě nemáte víru?“ v *Mk* 4,40, „Kdybyste měli víru jako hořčičné zrnko“ v *L* 17,6, „tvá víra tě uzdravila“, *Mt* 9,22; *Mk* 5,34; *L* 17,19), která je zas odlišná např. od pavlovské reflexe a precizace, stejně jako od abrahámovské víry, na niž Pavel vědomě navazuje. Málokdo si zároveň dovolí nějakého člena z této „sémantické rodiny víry“ vyloučit. Pokud Ježíš apeluje na víru, zjevně neočekává po učednících

¹⁰ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 220. Podobně tamt., str. 228: „Náboženská víra je v rámci křesťanské orthodoxie víra v něco, v existenci nějakého předmětu či události.“

přítakání propozičním obsahům souboru vět – jednak žádné neposkytuje, jednak šlo o něco zcela jiného než o toto přítakání: o to, učit se věřit ve smyslu niterného a důvěrného přijetí čehosi, co sice není, ale co může být; o přijetí možné skutečnosti, která evidentně není nutně přímo spjata s Ježíšovým mesiánským nárokem, ale týká se různých životních okolností, na nichž dotyčnému silně záleží.

Pavlovské chápání víry rovněž nelze odbýt slovem „přítakání“, neboť jde o niterný vztahový akt („nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“, Ga 2,20). Přítakat lze tomu, že si ode mne soused vypůjčí sekačku na trávu, přítakat lze tomu, když dcera oznámí, že přijde domů o půlnoci, či tomu, že za službu mi bude z účtu stržena určitá částka. „Přítakání“ v sobě nese svolení s jednáním, jehož nejsem iniciátorem. Není ovšem zřejmé, co znamená „přítakání propozičním obsahům“, neboť ty, jako takové, se na mne s ničím neobracejí; a už vůbec není jasné, proč by *toto* mělo někoho proměnit, či dokonce zachránit (spasit). Na rozdíl od pouhého „udělení souhlasu“ je biblická víra niterným, existenciálním, život prostupujícím aktem spolehnutí, jenž může mít různé úrovně a při němž dochází k proměně obsahu věřeného.¹¹ V křesťanství přece jde (nebo alespoň má jít) primárně o víru v *Boha*, nikoli o víru ve vyznání víry.

Analogicky je např. manželský slib vnější formulací niterné, v posledku nezbadatelné skutečnosti přilnutí, spolehnutí, důvěry; k té rovněž patří zklamání, zranění a případné uzdravení. Člověk přitom neví přesně, „koho si bere“, neboť ve vztahu dochází k ustavičnému prohlubujícímu se pohybu porozumění, jež směřuje jak k mému protějšku, tak i ke mně samému. Ve víře v náboženském smyslu, která je rovněž neoddělitelná od naděje a lásky, tomu snad není jinak. Domnívám se, že zanedbávání zmíněné neoddělitelnosti a přehnaný důraz na verbální *rectitudo* víry (oproti životu z víry) lze snad považovat za hendikep a „dědičný hřích“ katolického křesťanství. Výrazem jeho uvědomění je shovívavost k těm, kteří to mají s obsahem víry jinak, a nejsou proto –

¹¹ Srv. charakteristiku křesťanské víry z Rahnerova „Malého teologického slovníku“: „Nebot' zde je to sám Bůh, ve kterého věříme, kterému věříme a v něhož doufáme, ovšem za předpokladu, že sám sebe zjevuje... [Z]jevení Boha lidské osobě v křesťanském pojetí víry není pouhým sdělením v intelektuální oblasti, při němž by Bůh zůstával pouze vnějším motivem víry, ale ... toto zjevení povolává všechny dimenze člověka a disponuje je k Bohu a při plné realizaci podstaty této zvěsti se stává láskou.“ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa – J. Sokol, Praha 1996, str. 384. *Katechismus katolické církve* (dále KKC) učí: „Víra je osobní přilnutí celého člověka k Bohu, který se zjevuje.“ *Katechismus katolické církve*, z francouzštiny přel. J. Koláček, Kostelní Vydří 2002, čl. 176.

v rozporu např. s Akvinského naukou *Summy contra gentiles* – posílání do pekla.¹²

Pro tuto niternost je víra chápána jako akt součinnosti s Duchem svatým, Duchem Kristovým. Díky tomu je transcendentní Bůh zároveň nějak imanentní, řečeno augustinovsky, je mi bližší, než jsem sám sobě,¹³ pavlovsky, přebývá v nás (Ř 8,9–11) a zkoumá hlubiny srdce (Ř 8,27), z jeho moci je křesťan živ (Ř 8,9), je s ním neodlučitelně spojen (Ř 8,35–39). Niterné, „subjektivní“ či „imanentní“ se propojuje s „transcendentním“, „objektivním“. Proč S. Sousedík tuto klasickou, hluboce tradiční tezi vytýká Jaspersovi jako „kontradikci“,¹⁴ diskreditující a devalvující jeho „myšlenkovou soustavu“?

Aplikace školské logiky a naivní, „výskytové“ ontologie na náboženský jazyk je podobná pokusu vyznat druhému lásku, lítost či odpuštění pomocí logické symboliky. Janovské, až vášnivě „dialektické“ výklady ohledně vzájemného pronikání („já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás...“ *J* 14,20) by byly sporné (jak může být entita A v entitě B a zároveň entita B v entitě A?), nepravdivé a zavrženíhodné, neboť, jak dobře víme, ze sporu lze odvodit cokoli.¹⁵

Podobně potíže vidím v motivu „zjevení“, který bohužel není Sousedíkem nikterak podepřen, čtenář se pouze s přímočarou strohostí dozví, jak tomu tedy „opravdu“ je; jde o „určité od Boha pocházející jazykové sdělení“,¹⁶ což zavání legračním antropomorfismem a opět redukuje tradiční orthodoxii.¹⁷ Sousedík samozřejmě nepíše, kde se vlastně ono

¹² Srv. *KKC*, čl. 839–848 s četnými referencemi na klíčovou kap. 16 *Lumen gentium*.

¹³ „Ty však jsi životem duší, Životem všech životů, maje život sám ze sebe a neměně se – Ty Živote i mé duše! Kde jsi tedy byl tehdy a jak daleko ode mne vzdálen? ... Ty však jsi byl vnitřnější než mé vlastní nitro a vyšším než nejvyšší vrchol ducha mého.“ Aurelius Augustinus, *Vyznání*, přel. M. Levý, Praha 1999, III.6, str. 74 n.

¹⁴ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230, či dále: „Tato Jaspersova transcendence má být na rozdíl od křesťanského Boha přítomná v samotné lidské imanenci (v lidské subjektivitě), ale tak, že imanentní je tu tedy zároveň transcendentí, obojí tu prý tvoří neodlučitelnou jednotu“ (str. 232).

¹⁵ Srv. S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230.

¹⁶ Tamt., str. 221.

¹⁷ Zde lze dobře aplikovat Nietzscheův trefný aforismus 91 *Ranních červánků*: „Bůh, který je vševědoucí a všemohoucí, a ani se nepostaral o to, aby jeho záměru porozuměla jeho vlastní stvoření, – to že by měl být bůh nanejvýš dobrý? Který dopouští existenci bezpočtu pochyb a otázek, po celá tisíciletí, jako by pro blaho lidstva byly neškodné, a který na druhé straně zas otvírá výhled na úděsné následky, dojde-li k přehmatu vůči pravdě? Nebyl by to spíše krutý bůh, kdyby pravdu měl, a přece se

propoziční zjevení nachází, z kolika propozic se skládá a kde si případný zájemce může tyto propozice přečíst, což jsou atributy, které s „určitým jazykovým sdělením“ běžně spojujeme. Jeho snaha zachránit „objektivitu zjevení“ je zřejmá, ovšem obrací se ve svůj opak, neboť tento postoj hrozí diskreditovat křesťanství, které se stále rodí z Ducha a Duchem neseného kérygmatu, „ze slyšení“, nikoli z autoritativně dodaného balíčku propozic opatřených nezpochybnitelnou racionální podezdívkou. Není zřejmé, proč by ten měl v sobě obsahovat nějakou transformující energii. Propoziční systematizace obsahu víry znamená její preparaci. Ovšem preparovaného živočicha je nutno napřed – zabít. Pak už je jen připomínkou živé skutečnosti, nikoli touto skutečností samou.

Co naproti tomu říká skutečná orthodoxie? Dogmatická konstituce *Dei verbum* k motivu zjevení říká:

„Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srv. *Ef* 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srv. *Ef* 2,18; *2P* 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srv. *Ko* 1,15; *ITm* 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srv. *Ex* 33,11; *J* 15,14–15) a stýká se s nimi (srv. *Bar* 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství. Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.“¹⁸

Nenacházíme zde žádnou redukci na „jazykové sdělení“, ale vztahový, láskou nesený dialogický akt sebesdělení Otce prostřednictvím Syna v Duchu svatém, očekávající lidskou odpověď.¹⁹

dokázal dívat, jak se kvůli ní lidstvo žalostně souží? – ale snad je to přece jen bůh dobrý – a jenom se *nedokázal* zřetelněji vyjádřit!“ F. Nietzsche, *Ranní červánky*, přel. V. Koubová, Praha 2023, str. 73.

¹⁸ *Dei Verbum*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 8, str. 113. K tomu srv. *KKC*, čl. 68–73. Rahnerův *Teologický slovník* říká: „Toto zjevení je osobním Božím sebedarováním se člověku v absolutní a odpouštějící blízkosti, takže Bůh není ani absolutně odmítavě vzdálený ani není soudcem, ačkoliv by obojím mohl být, ale dovoluje člověku, aby ho zakoušel v této odpouštějící blízkosti.“ K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, str. 413.

¹⁹ Srv. trojiční rozvinutí této pasáže od C. V. Pospíšila: „... Jahve je Bůh Otec, kterého však nikdy nemůžeme poznávat bez Syna a Ducha svatého, i když to ve

Zdeformovaný Jaspers

Základní námitka Stanislava Sousedíka již byla představena: mělo jít o sporné „splynutí“ subjektivního s objektivním. Chci se dále stručně vyjádřit k dalším nedorozuměním, která s touto námitkou souvisejí. Na str. 227 Sousedíkova příspěvku čteme:

„Nejasné však je, proč mezi jednotlivé a jeho zobecnění klade [Jaspers] nepřekročitelnou hranici (takže individuální vědomí transcendence je něco skutečného, co se ale zobecněním pojmu vědomí stává iluzí).“

Tato interpretace však posunuje význam Jaspersova textu. Jako „iluze“ či „fikce“ („eine Fiktion“, „eine Illusion“)²⁰ působí jakákoli řeč o transcendenci, která nemá své „krytí“ v autenticitě. K tomu je nutno říci, že Jaspersovi jde o autentizující akt přístupný vědomí na úrovni existence, která není obecnou srozumitelností na rovině vědomí vůbec. Výpovědi z roviny existence lze možná zobecňovat (a Jaspers tak ve svých výkladech hojně činí), avšak potvrdit je jako autentické může opět jen existence vztažená k transcendenci. Vědomí vůbec je může chápat jen jako „iluzi“.²¹ Kdyby Jaspers odmítal zobecnění obsahů filosofické víry, těžko by napsal jakoukoli filosofickou úvahu o transcendenci. Nicméně

Starém zákoně svatopiscům a Božímu lidu nemohlo být zcela zřetelné. Trojice je tedy jednotčím principem celého zjevení, které není oznamováním něčeho, nýbrž zjevováním samotného Boha, čili jeho sebedarováním. ... Dlužno však podotknout, že slova koncilních otců by bylo možno doplnit. Neplatí snad, že Krista jako Pána poznáváme jedině díky působení Ducha svatého (srv. *IK* 12,3)? Nezejvuje snad vtělený Syn Otce (srv. *Mt* 11,27) a také Ducha svatého? Nezejvuje Duch Otce (srv. *IK* 2,10–11) i Syna (srv. *IK* 12,3)? Z řečeného vyplývá, že základní princip trojičně chápaného zjevení – sebedarování Trojediného tkví v tom, že osoba Trojice nikdy neukazuje primárně na sebe, nýbrž na druhé dva. Proto také nedialogicky pojímané historicko-kritické bádání o Ježíšovi z Nazareta, které nebere v potaz pneumatologickou fázi zjevení, navzdory určitým dílčím pozitivním přínosům, nevyhnutelně musí končit ve slepé uličce...“ C. V. Pospíšil, *Vybrané inspirace obsažené v prvních třech kapitolách Dei verbum padesát let po zahájení koncilu*, in: *AUC Theologica*, 2, 2012, č. 2, str. 9–33, zde str. 17 n.

²⁰ K. Jaspers, *Gesamtausgabe* I/13: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Basel 2016, str. 202.

²¹ Srv. k tomu např. K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 14: „Všeobecnost pravé víry se ovšem nedá rozvrhnout jako všeobecně platný obsah, přijmout jako bezprostřednost, ani objektivně fixovat jako dějinný stav, nýbrž lze se o ní jen dějinně ujišťovat v časovém pohybu.“

transcendence je vůči lidské řeči transcendentní. Provizorní povaha lidské řečovosti velí k jisté její relativizaci a vědomí neadekvátnosti ohledně všech abstrakcí, což vytváří situaci dialektické rozporuplnosti.

To, že filosofická víra je „*lidskému vědomí imanentní cítění*“ čili jev *veskrze subjektivní*“,²² je pak pouhé Sousedíkovo tvrzení. Není mi jasné, jaký smysl má prohlašovat, že Jaspersova filosofická víra je pouhý pocit. Chce tím Sousedík říct, že Jaspers si ve skutečnosti myslí, že Bůh neexistuje? Nebo tím chce říct, že jej Jaspers nemůže dokázat? Nebo chce říct, že Jaspers vězí v jakémisi sebeklamu, neboť cítí něco, co neexistuje? Či že jej nijak konceptuálně neuchopuje? K čemu pak všechny výklady o „objímajícím všeho objímajícího“? Ani jedno zjevně neplatí a snaha usvědčit Jaspersa z tohoto hříchu psychologismu vyznívá do prázdna. Intence autora, který nade vše klade vůli ke srozumění v autentické komunikaci, který věnuje život studiu dějin lidských zkušeností s transcendencí, je přesně opačná, projekt filosofické víry je opakem vyprávění o vlastním povznášejícím pocitu.²³

Co se týče údajně problematického spojení *fides qua a fides quae*, Jaspers samozřejmě neříká, že tyto stránky víry „splývají v jedno“, ale že „tvoří celek“,²⁴ a to v tom smyslu, že obsah a akt víry od sebe nelze oddělit, jedno bez druhého nemá smysl. Domnívám se, že toto neproblematické určení je vlastní i konfesním věroukám. Pan profesor zde však chce vidět kontradikci *in terminis*, a tak toto místo interpretuje jako tezi o „sjednocení lidského vědomí ... s transcendencí“ do jednoho celku.²⁵ Ovšem neoddelitelnost aktu víry od obsahu víry je snad něco jiného než sjednocení člověka a Boha – o tom se na tomto místě nepíše. K tomu dlužno doplnit, že Jaspers reflektuje pluralitu významů slova „víra“ a sám s touto pluralitou pracuje.²⁶ Víra může být druhem přesvědčení či jistoty, ovšem od těchto „předmětných“ modalit Jaspers odlišuje existenciální modalitu víry v eminentním smyslu. Zde se jedná o akt, v němž si existence „uvědomuje skutečnost transcendence“, v němž existence „žije z objímajícího“, je „vedena a naplňována objímajícím“. Jaspers tak užívá jak předmětně propoziční, tak existenciálně-vztahový význam slova „víra“, čímž pouze navazuje na plejádu předchůdců v evropské duchovní

²² S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 227.

²³ K Jaspersovu vlastnímu vymezení se vůči psychologismu srv. *Filosofická víra*, str. 13.

²⁴ Tamt., str. 12.

²⁵ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 228.

²⁶ Srv. K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 17.

tradicí. Vytýkat takovým popisům kontradikčnost znamená vytýkat jí také již zmiňovaným četným novozákonním pasážím o „bytí v Kristu“, „spojení s Kristem“, o vzájemném pronikání člověka a Ducha, zejména to však znamená aplikovat na niternou a hlubinnou oblast nepřiměřenou pseudoontologii vyskytujících se předmětů (jako je Sousedíkovo „jablko červené na povrchu a nečervené uvnitř“). S tímto „náčiním“ asi opravdu nelze popsat bytí v lásce.

Stručně ke Kantovi: podle S. Sousedíka je Jaspers unesen jeho vyvrácením důkazů Boží existence, „veškeré pokusy o jejich rehabilitaci (včetně Hegelova) považuje za zpozdilé a dnes (rozuměj v půli minulého století) „směšné““.²⁷ Zde je opět nutná korekce. Je patrně zbytečné opakovat příliš známou skutečnost, že Kant nahrazuje teoretické demonstrace racionalistické metafyziky morálně založenou legitimací Boží existence, do níž ústí všechny tři *Kritiky*. Kdo chce v Kantovi mít soupeře namísto spojence, kdo odmítá vidět, že úkolem první *Kritiky* je „skoncovat ... s veškerými námitkami proti mravnosti a náboženství“,²⁸ tomu nelze pomoci. Sám Jaspers po Kantově vzoru odmítá tradiční teoretické důkazy ve smyslu donucujících demonstrací, ovšem zároveň vyzývá k jejich opětovnému promýšlení:

„Ale tím, že důkazy Boha ztratily svůj průkazný charakter, nejsou ještě jakožto myšlenky zbytečné. Znamenají ujištění víry v myšlenkových pochodech, které se tam, kde se původně objeví, zmocňují člověka, jenž je myslí, skrze jeho vlastní přesvědčení jako nejhlubší událost života, a které, jsou-li s porozuměním promýšleny znovu, umožní toto ujištění zopakovat. Myšlenka jako taková vede k proměně člověka. Myšlenka nám takřka otevírá oči. Ba víc, myšlenka se stává naším vlastním základem. Stupňování vědomí bytí se jí stává zdrojem vážnosti. ... Po Kantově velkolepém vyvrácení všech důkazů Boha, po Hegelově myšlenkově bohatém, ale pohodlném a mylném obnovení těchto důkazů, po novém zájmu o středověké důkazy Boha, je dnes nové filosofické osvojení důkazů Boha naléhavou nutností.“²⁹

Jaspers tedy vyzývá k novému filosofickému osvojení důkazů Boha.

²⁷ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 231.

²⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, B XXXI, str. 26.

²⁹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 25.

Pokud jde o výtku ohledně zabřednutí do „kalných vod Hegelovy dialektiky“³⁰ lze pouze říci, že Jaspers užíváním tohoto výrazu rozhodně nemíní rehabilitovat dialektiku absolutního ducha, svět odmítá vidět jako moment dialektického pohybu absolutna (srv. motiv „transcendence Boha stvořitele“).³¹ Pomocí tohoto pojmu se Jaspers snaží zachytit rozporuplnou povahu lidské řečovosti vůči transcendenci, což je opět značně tradiční motiv.³²

Konečně ohledně údajného vlivu Jaspersova „něcismu“ na českou religiozitu³³ musíme jen říci, že k podobnému tvrzení chybí jakékoli doložení, proto mu nelze připisovat žádnou relevanci. Za prvé, není kořektní na základě nahodilého výskytu slova „Etwas“ považovat Jasperse za stoupence jakéhosi blíže neurčeného „něcismu“ ve stylu „něco musí být“. Opět lze jen poznamenat, že v projektu filosofické víry jde o víc než o takové nicneřkající konstatování. Za druhé, o dominující české religiozité nechť hovoří religionisté; jejich řeč bude patrně zmiňovat značnou pluralitu, eklektičnost, sycení obsahu „víry“ z široké palety zdrojů. Je škoda, že namísto spojence a přítele chce S. Sousedík v Jaspersovi vidět pravý opak. Obávám se, že takováto rozhodnutí brání vidět pravé příčiny toho, že instituční křesťanství nedokáže lidi oslovovat.

Na závěr bych se rád zastavil u zásadní námitky, kterou Karl Jaspers uštěďruje tradičním křesťanským konfesím (maje na mysli zejména protestantismus). Jaspers neusiluje o to, nahradit něco něčím,³⁴ tedy klasicou křesťanskou vírou vírou filosofickou (což je přece naivní představa), ale chce nabídnout „třetí cestu“ mezi ateismem a konfesním křesťanstvím. V jádře oné námitky je diference mezi nepodmíněností aktu víry a nepodmíněnou platností jejího obsahu, který v sobě nese „nárok na výlučnost“ – tento nárok je „smrtícím neštěstím“.³⁵ Jak vypadá Jaspersova osobní zkušenost?

„Patří k bolestem mého života, usilujícího o pravdu, že v diskusi s theology to v rozhodujících bodech přestane, oni oněmí, pronesou nesrozumitelnou větu, mluví o něčem jiném, nepodmíněně něco tvrdí,

³⁰ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 230.

³¹ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 28.

³² K tomu srv. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 66.

³³ S. Sousedík, *Víra v pojetí tradičního křesťanství*, str. 236.

³⁴ Tamt., str. 219.

³⁵ K. Jaspers, *Filosofická víra*, str. 55.

přátelsky a laskavě domlouvají, aniž by si skutečně uvědomili, co se před tím řeklo, – a nemají asi nakonec žádný zvláštní zájem. Neboť jednak se cítí ve své pravdě jisti, úděsně jisti, jednak se zdá, že jim my, jim se tak zatvrzele jevící lidé, nestojíme za námahu. ... Kdo vlastní pravdu s konečnou platností, nemůže už s druhým opravdu hovořit.“³⁶

Stručně řečeno, „naprostý“ akt víry je něco jiného než „naprostá platnost“ toho, v co dotyčný věří či „má věřit“. Konkrétně věta „jen ten, kdo věří v Krista, bude spasen,“ je pro Jasperse principiálně nepřijatelná,³⁷ neboť je-li Bůh, vede k němu „mnoho cest“.³⁸ Co s těmi, kteří žili před Kristem, s těmi, kteří jej „nepoznali“, s těmi, kteří věří z řady důvodů jinak? Exkluzivita křesťanství ve smyslu výlučnosti a s ní spojená nevyhnutelnost doktrinální víry nedává podle Jasperse pro myslícího člověka smysl. Právě zde zeje propast mezi ryzím filosofem a věřícím „filosofem“. Projekt filosofické víry je poctivou snahou o její popis.

Domnívám se, že dnes jsme jejímu přemostování blíže, než tomu bylo v čase Jaspersových meditací. Stává se čím dál běžnějším číst „uzavřené“ a nepodmíněné *dictum* „nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (J 14,6) v otevřeném smyslu „cestou k Bohu je láska“ (s oporou v tak prominentních podobenstvích jako Mt 25,31–46 či L 10,25–37). Ovšem ze strany křesťanství viděno, přesvědčivě o něm svědčit předpokládá přiznávat se neustále k tomu, že „poklad víry máme v nádobách hliněných“ (2K 4,7). Mezi tyto nádoby je nutno počítat i naši řeč s jejím provizorním charakterem. Péče o jejich obsah implikuje ochotu hliněné nádoby nejen čas od času oprašovat, nýbrž rovnou je vyměnit (podle Mk 2,22). Jen dbáme-li na diferenci mezi obsahem a nádobou, dokážeme uchovat obsah jako *depositum fidei*, nikoli jako zvětralé víno.

Ondřej Sikora

³⁶ Tamt., str. 49.

³⁷ Tamt., str. 55.

³⁸ Tamt., str. 59.

Aleš Zapletal

OBRAZY FILOZOFIE A TĚLESNÁ MYSL¹

Praha (Akademie výtvarných umění),
2022, 247 str.

Filosofie si tu a tam bere k ruce obraz jako výkladovou pomůcku, přesto obraz ve filosofických textech zpravidla spíše slouží, než vládne. V reakci na to se Aleš Zapletal pokouší zodpovědět otázky, zda lze obraz číst jako text a jak myslet primárně z obrazu. Ve své monografii zaujímá úzkou historicko-kognitivistickou perspektivu, na jejímž základě textem i kresbou analyzuje některé případy takzvaných obrazů filosofie napříč dějinami umění. Otázky, které si klade, přitom mají bohatou filosofickou tradici. Například Roland Barthes v *Rétorice obrazu* tvrdí, že myslet obraz znamená myslet v jazyce. Podle Bartha dokonce „není příliš správné mluvit o civilizaci obrazu: jsme stále a víc než kdy jindy civilizací písma“.² Co je myšlení z obrazu, resp. *myšlení obrazem*, na to se v českém prostředí ptal ve stejnojmenné knize také Miroslav Petříček. Podle něj této otázce předchází otáz-

ka základnější, totiž co je filosofické myšlení.³ Z Petříčkovy perspektivy je filosofie charakterizována „myšlením svých hranic, které se [filosofie] snaží překračovat, které se dokonce snaží vymezovat tím, že je překračuje“.⁴ Proto je nezbytné „překročit hranici [smyslu], aby bylo možné zakoušet limitu“, a to navzdory riziku, že myšlení narazí na nesmysl či na cosi, co nelze beze zbytku identifikovat s pojmy.⁵ Nedostatkům pojmového uchopení skutečnosti se obšírně věnoval také Adorno. Filosofie by s ohledem na tyto nedostatky například měla sestoupit z pozice „velkého bratra“ vizuálního umění a hledat v něm partnera v sebekritice. A přesto je nakonec filosofie odkázána na pojem, a nikoli na obraz. Petříček píše:

„... umění není nic jiného než toto *mezi*, které je všude a které není nositelem informací, nýbrž jakožto hrozba pádu do nesmyslnosti informace stále generuje.“⁶

Je tedy obraz či vizuální dílo pouze hegelovské „špatné nekonečno“, nebo naopak filosofické organon, které pro teorii rozšiřuje oblast toho, co lze vůbec *vyjádřit*?

¹ Tato recenze byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/026.

² R. Barthes, *Rétorika obrazu*, in: K. Císař, *Co je to fotografie?*, přel. E. Klimentová et al., Praha 2004, str. 51–61, zde str. 54.

³ M. Petříček, *Myšlení obrazem. Průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*, Praha 2009, str. 7.

⁴ Tamt., str. 8.

⁵ Tamt., str. 157.

⁶ Tamt., str. 27.

Přestože v posledních desetiletích sílí debaty o tom, že již nefilosofujeme, nýbrž jen teoretizujeme, což dále podněcuje filosofickou obec v tázání po místě filosofie ve společnosti, otázka povahy myšlení vůbec zůstává centrálním problémem jak filosofie, tak žitého života.⁷ Neméně závažný problém představuje vztah mezi filosofickým myšlením a různými vizuálními médii. Přesvědčení, že v určitých operacích se myšlení neobejde bez obrazu či *umění vůbec*, také není nové; třeba Petříček tvrdí, že filosofie se vždy odehrávala na rozhraní médií. Nadto se podobně jako Giorgio Agamben domnívá, že neexistuje předlogické myšlení, neboli že myšlení obrazem

nemá iracionální strukturu. Tak jako u Bartha platí u Petříčka, že myslíme-li obraz, „překládáme“⁸ do textu – a naopak. Překlad obrazu do textu pak lze spojit s *deixí*: obraz *poukazuje* na význam textu.⁹ Z praxe ovšem víme, že toto *ukazování* má své limity nikoli nepodobné ukazování prstem: směr prstu mřícího na určitý objekt je pod úhlem našeho zraku odlišný, než jak se ukazuje v oku druhého. Z deixe se snadno stává nejednoznačné gesto, jehož význam může být konkrétní stejně jako obecný. Nemůžeme si být jisti, že druhý člověk z objektů, jež máme před sebou, vybere ten správný. A nejpozději od Wittgensteina známe limity předpokladu, že pozorovatel vůbec

7 Autor publikace odkazuje např. na stati amerického vizuálního umělce Josepha Kosutha (J. Kosuth, *Art after Philosophy and After. Collected Writings, 1966–1990*, Cambridge 1993). Debata o povaze filosofie nezestárla, spíše se intenzivně projevuje v různých oblastech, zvláště s ohledem na způsob, jakým filosofie v posledních letech promlouvá do veřejného prostoru. Tento fenomén lze pozorovat třeba v současném Německu, jeho jádro ale v zásadě vystihl už Kant přítakáním výtce ze strany jeho korespondenta, „populárního filosofa“ Christiana Garvea: „Zdá se, že nedostatek popularity je z vaší strany oprávněnou výtkou, kterou lze vznést vůči mému psaní. Neboť té [popularity] musí být ve skutečnosti schopno každé filosofické psaní, jinak se pod mlhou zdánlivé bystrosti pravděpodobně skrývají pouze nesmysly.“ (I. Kant, *Briefwechsel*, B. 52, vyd. O. Schöndörffer – R. Malter, Hamburg 1986, str. 227 n.) Podle současného filosofa Daniela Dennetta je dnes mnoho filosofických projektů umělou hádankou bez trvalého významu. (D. C. Dennett, *Higher-Order Truths about Chmest*, in: *Topoi*, 25, 2006, str. 39–41.) Podle jiných jde o problém, který prorůstá mj. do politiky financování výzkumných projektů. (S. Conix – O. Le-meire – P. S. Chi, *The Public Relevance of Philosophy*, in: *Synthese*, 200, 2022, str. 1–28.) Také v Česku je debata na ose teorie–praxe, akademičnost–popularizace či exkluzivita–aktivismus filosofie v posledních letech živá. K české diskusi viz např. esejistická korespondence mezi Alicí Koubovou a Václavem Bělohradským v příloze Salonu deníku *Právo* (první ze série esejů z 25. ledna 2024). Pokus předložit filosofii jako disciplínu, která má co říct k žitým problémům současnosti, nabízí třeba sbírka tří rozhovorů Miroslava Petříčka a Petra Fischera; anebo úvodní esej této publikace od Terezy Matějčkové, která se ostatně k otázce, čím je dnes filosofie, opakovaně vrací jako filosofka i publicistka (P. Fischer – M. Petříček, *Všichni umřete: Hovory ze Slavie*, Praha 2022).

8 M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 10 a 15.

9 Tamt., str. 11.

rozumí tomu, *co je ukazování*. Ačkoli je deixe v tomto směru omezeným prostředkem *komunikace* významu, přesto podle Petříčka činí obraz specificky transformačním. Obraz vyzývá člověka, aby myslel skutečnost jako cosi neuchopitelného, unikavého a vždy oddalovaného; aby přistoupil na význam jako na *děň*, které je nepředvídatelné a nejednoznačné. Co se v kontextu těchto debat může filosofie od obrazu naučit podle Aleše Zapletala? Autor předložené monografie pro své zkoumání zavádí pojem „obrazy filozofie“ jako obrazy vznikající „v přímé reakci na předem existující filozofické texty ... u kterých je možné konkrétní výtvarné formy spojovat s úryvky a myšlenkami zdrojového textu“ (47). Definice se napříč knihou vyvíjejí, a to do jisté míry spíše ke konfuzi než k vyjasnění, autor totiž obrazy filosofie určuje (i) jako historickou kategorii vizuálních děl; (ii) princip či strukturu myšlení; (iii) a nakonec jako prostředek kritického myšlení. Přesto se Zapletalovi daří na aktuální debaty o filosofii podnětně navázat. Obecně obrazy podle autora nesehrávají roli plnohodnotného partnera filosofie, mohou ale podněcovat k topologické orientaci myšlení, jež

má být pro člověka přirozená, ba *původní* ve smyslu *předjazyková*. Pro Zapletala to není málo. Tvrdí, že vnímání prostoru, v němž se běžně pohybujeme, se promítá do struktury myšlení. Lze to odvodit z metafor, jež užíváme jak v neznakovém zobrazování, tak v řeči. Struktura myšlení odvozená od vnímání prostoru podle Zapletala umožňuje vzájemnou translaci těchto médií, tj. obrazu a jazyka. Tato zkušenost má pak být obousměrně obohacující, a to i vzhledem k myšlení vysloveně filosofickému.

V definici „obrazů filozofie“ se autor knihy inspiruje kognitivními lingvisty druhé generace, jejichž metodologie mu slouží jako nástroj k zachycení nepropozičního postupu, jakým mají obrazy filosofie významově dotvářet filozofický text (60 n.).¹⁰ S několika modifikacemi Zapletal přebírá od Marka Johnsona a George Lakoffa koncepci obrazových schémat. Pracuje s nimi jako s „opakujícími se abstraktními vzory umožňujícími odvozování a vznik významu“ (48).¹¹ Schémata slouží jako významové rámce odrážející základní mody prostorové orientace a máme se s nimi setkávat v běžných metaforách, souslovích či idiomech (příklady uvádím níže) –

¹⁰ Zapletal dobře zachycuje tendenci myšlení opírat se o racionalistické rámce skutečnosti a matematicko-logické operace. Petříček shrnuje tutéž tendenci slovy: „Neboť dominantním vzorem představy myšlení zakotvené v moderně byla logika racionality, myšlení matematické a logické; cílem je myslet ‚správně‘, což znamená zdůvodňovat, hledat poslední a evidentní pravdy, z nichž se pak v nepřerušované souvislosti může rozvíjet celý řetězec důsledků či nepřerušovaný sled argumentů“ (M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 27).

¹¹ Zapletal se odkazuje na tyto publikace: G. Lakoff – M. Johnson, *Metafory, kterými žijeme*, přel. M. Čejka, Brno 2002. Dále např. M. Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago – London 1987. Teorii George Lakoffa zmiňuje v *Myšlení obrazem* také Petříček (viz str. 31).

jak jazykových, tak obrazových. Na základě předvedení metafor a obrazových schémat autor rozpracovává obrazy filosofie především jako (i) historickou kategorii. Rozlišuje přitom mezi historickými obrazy filosofie – „plurálními obrazy“ (47) – a současnými obrazy, v nichž má metaforický schematismus slabší zastoupení. Chce ukázat, že historické „bohaté obrazy“ (66)¹² ve své době doprovázely filosofická pojednání jako více méně ustálené pomůcky k orientaci ve filosofickém či náboženském pojmosloví a argumentaci. Zapletal uvádí některé renesanční a raně moderní obrazy filosofie, například Raffaellovu *Athénskou školu* či *Schéma nezbytnosti logiky pro uchopení ostatních oborů poznání* Léonarda Gaultiera a Jeana Chérona (94, 102 n. a 106 n.). Vedle těchto samostatných historických obrazů uvádí také díla vázaná na konkrétní filosofické texty, například grafický list z původního vydání Hobbesova *Leviathana* (123). Od nástupu moderny, zhruba od 17. století, jsou podle autora obrazy filosofie na ústupu. Svůj návrat mají zaznamenat s postmodernou – s její charakteristickou nejednoznačností. Autor se pak o kognitivistickou koncepci obrazových schémat opírá také ve výkladu obrazů filosofie jako (ii) vizuálního principu, který se odráží v tom, jak myslíme. Vysvětluje s jejich pomocí jaksi původní prostorovou konstituci myšlení, která má být patrná v běžně užívaných metaforách,

například v metafoře *myšlení jako cesty* implikované formulací: *jak jsi na to přišel*.

Nejpřesvědčivěji ovšem zachází Zapletal s obrazy filosofie jako s určitým (iii) prostředkem či příležitostí ke specifické *zkušenosti* s textem. Mimořádnou funkci obrazu ve vztahu k textu či myšlení textu spatřuje Zapletal v *přerušení* či *zastavení* pohybu myšlení, což je motiv, ježž známe například z filosofie Waltera Benjamina. Myšlení se má dobrat hranice objektivního a subjektivního přístupu k viděnému. Petříček v této souvislosti tvrdí, že subjektivní či zkušenostní přínos umění je obzvlášť vzácný vzhledem k tomu, jak silně jsme si zvykli spokojit se s *jednoduchostí*:

„Obrazy nejsou texty, ale právě proto jsou schopny vzdorovat degeneraci, redukci složitého na jednoduché ... Možná je každý obraz složitý znak, ale je obtížně analyzovatelný, protože se zdá, že to, co dělá obraz obrazem, není znakové povahy, alespoň nikoli takové, pro kterou by se dal nalézt nějaký obecný kód.“¹³

Petříček směřuje k tomu, že obraz má povahu jedinečné události, čímž se vzpouzí redukci či abstrakci, k níž inklinuje znak, resp. znakový systém. Zapletal uvažuje podobně. V pasáži týkající se transformační zkušenosti obrazového média odkazuje na Ecūv

¹² Zapletal po vzoru Johnsona rozlišuje mezi obrazem jako mentální představou a obrazem jako hmotným artefaktem, tedy „bohatým obrazem“.

¹³ M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 33.

koncept „otevřeného díla“ (194)¹⁴ a Deleuzovu a Guattariho neméně proslulou monografii *Tisíc plošin*: „Autor [kreseb *Tisíce plošin* Marc Nguí] vzniklé diagramy popisuje jako ‚momentky‘ proměnlivých představ“ (157). Vizualní dílo zde představuje konfiguraci prvků v určitém vymezeném poli neboli jejich prostorovou koexistenci. Jeho protějškem by bylo takové dílo, jež sestává ze sekvence prvků následujících po sobě v určitém časovém úseku. Doménou obrazu je tak zachycení prvků v jejich proměně v rámci jediného okamžiku, resp. *prostoru*. Jak jde pak moment *zastavení* dohromady s tezí, že obraz podněcuje k přemýšlení o skutečnosti jako o *děni*? Řekněme, že zde vstupuje do hry jistá dialektičnost obrazu. S touto *vlastností* obrazu Zapletal pracuje spíše prakticky než v rámci teoretického výkladu, a to tak, že mezi textové pasáže knihy vkládá vlastní ilustrace anebo historická díla, jež doplňuje kresbami, a tímto způsobem je *cituje*, resp. *komentuje*. Opakování obrazových motivů v jejich různých konstelacích má umožnit lepší porozumění obrazu jako znaku. Znak má tak mít povahu jakéhosi kresebného palimpsestu.

Ačkoli je zejména toto *vizuální předvedení* autorovy teze o obrazech filosofie působivé, nabízí se námitka, že s významovou nejednoznačností obrazu lze pořad těžko směřit referenční pravidla, jež jazykový znak a jeho význam předpokládají.

„... každý obraz je polysémický, implikuje pod svými signifikanty ‚plovoucí zřetězení‘ signifikátů, z nichž čtenář může jedny vybrat a jiné nechat stranou. Polysémie vede k tázání po smyslu; toto tázání se však vždy jeví jako dysfunkce, jakkoli společnost tuto dysfunkci přejímá formou tragické hry (němý Bůh nedovoluje volit mezi znaky) či poetiky (to právě je panické – ‚chvění smyslu‘ starých Řeků); i ve filmu jsou traumatické obrazy spjaty s nejistotou (neklidem), pokud jde o smysl předmětů či postojů. V každé společnosti se proto rozvíjejí různé techniky, jejichž cílem je *zadržet* uplývání řetězce signifikátů, aby bylo možno bojovat proti strachu z nejistých znaků: lingvistické sdělení je jednou z těchto technik.“¹⁵

Jak tvrdí Barthes, obraz trpí sémantickým *neklidem*; a jelikož člověk – a filosofie tím spíše – inklinuje k zpřehlednění (Barthovo „zklidnění“), v obraze může leda marně pátrat po struktuře srovnatelné s jazykovým kódováním. Zapletal si je vědom toho, že obraz je jako znak do značné míry dysfunkční, přesto představu určité obrazové sémantiky neopouští. Sémantický charakter obrazů filosofie shrnuje pod pojmem „hmotný princip“:

„Jedná se o propojující významově-vizuální základ, sdílený několika oddělenými motivy. Hmotný

¹⁴ Autor zde odkazuje k českému překladu Ecovy monografie. (Viz U. Eco, *Otevřená díla*, přel. Z. Obstová, Praha 2015.)

¹⁵ R. Barthes, *Rétorika obrazu*, str. 54 n.

princip stejně jako Obrazové schéma, nespadá vcelku ani do obrazu, ani do jazyka. Není výrokový, přesto může motivovat vznik významu. Jedná se tedy o jakýsi mezistupeň – o útvar obecnější a abstraktnější než bohatý obraz, ale zároveň o útvar konkrétnější než Obrazové schéma.“ (145)

Zdá se, že autor zde připomíná význam jako cosi, co v širším smyslu – nejen v jazyce, ale například i v performativních žánrech – vzniká jako „setkání“¹⁶ či „konstelace“.¹⁷ Obrazy nebo prvky obrazu simulují fyzický prostor; Zapletalův hmotný princip je tak možné srovnat s Petříčkovým „prostorem textu“ definovaným „jako [souhra] zavíjení, rozvíjení, přehýbání, jako [množina] implikací, komplikací, explikací, aplikací a reduplikací...“¹⁸ Význam obrazu v obou případech není vázán na konkrétní způsob zobrazení, nýbrž na srozumitelnost vztahů mezi prvky v daném sémantickém prostoru – ať už se jedná o text, nebo obraz. Důležité je, že to, jak mluvíme o textu a jak mluvíme o obraze, si podle autora podstatně odpovídá, přičemž soulad těchto médií je vázán na topologický základ naší vizuální recepcí.

Ačkoli zvláště topologická představa myšlení není bez zajímavosti, autor sám postupně odhaluje problematičnost koncepce obrazových schémat,

potažmo obrazů filosofie. Bez ohledu na jeho vlastní pochybnosti zde identifikuji dva hlavní problémy. Za prvé je tu *historicko-technický* problém, který lze na základě Zapletalova výkladu doložit na schématu „dvojice“ (121 n.). Zapletal si v knize všímá, že zvláště v historii moderního myšlení existuje přinejmenším jeden další signifikantní počet významových jednotek, totiž *tři*. Jelikož trojici ve výčtu schémat neuvádí (a tento případ nerozvádí ani ve vztahu k hmotnému principu – viz výše), vyvstává otázka, zda ji lze z množiny základních orientačních principů obrazu vyloučit. Je-li trojice významné schéma, pak autor přehlídí vzorec, jenž je pro myšlení naší kultury neméně typický, ba možná typičtější než schéma dvojice. Trojice se objevuje v dějinách křesťanské nauky či v logických operacích od raných dějin filosofie a kultury po současnost. Výběr schémat se v tomto světle jeví nahodile, ačkoli problém může být „jen“ v tom, že selektivní výčet schémat je nedostatečně výkladově podepřen. Hlavní potíž s obrazovými schématy nicméně spatřuji ve skutečnosti, že jelikož schémata jako princip působí arbitrárně, přestávají plnit funkci obrazů filosofie jako principu (dle definice obrazů filosofie [ii]). Koncepce schémat se tak jeví pouze jako nahodilý kód mezi kódy. Bylo by možné zůstat u vymezení obrazů

¹⁶ Viz např. M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 34.

¹⁷ V případě Waltera Benjamina jde o dějinnou událost, která zvýznamňuje sebe i aktuální dějinnou situaci jakožto konstelace určitých fenomenálních prvků. V této metafyzické představě umělecké dílo sehrává podstatnou úlohu. Viz např. W. Benjamin, *O pojmu dějin*, in: *týž, Teoretické pasáže (Výbor z díla, II)*, vyd. a přel. M. Ritter, Praha 2011, str. 307–316, zde str. 315.

¹⁸ M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 20.

filosofie jako (i) historické kategorie odkazující k charakteristické skupině obrazů. Jenže výčet i povaha schémat se historicky proměňuje, což autor sám dokládá tím, že mezi referenčními díly uvádí i díla, jež vznikla mimo éru těch „nejbohatších“ (viz pozn. 14). S těmi některá schémata mizí, jiná se objevují. Zapletal doznává, že do schémat, která byla obvyklá pro renesanční filosofii, se postupně propadla revidovaná představa o světě jako prostoru, jež obýváme, v němž se pohybuje. Lze předpokládat, že jakmile do tradice symbolického zobrazování vtrhl osvícenský relativismus, dosud převládající schémata ustoupila nebo úplně zanikla. Vzletněji lze říct, že nejpозději s Magrittovým *Ceci n'est pas une pipe* či Schrödingerovou kočkou dochází k tomu, že v myšlení, jež se opírá o vizuální předvedení, každá věc už vždy zároveň *je i není*. Pokud tedy Zapletalovy obrazy filosofie chápeme primárně jako historický jev (nikoli jako nadčasový princip), pak je v původní podobě již nemůžeme pochopit, nebo nám to přinejmenším nepůjde tak snadno.

Za druhé vidím v autorově postupu problém *metodicko-referenční*, kdy se autor se záměrem podepřít svá stanoviska určitým filosofickým proudem odkazuje ke spekulativní filosofii. Jako příklad filosofie, která doceneňuje významovou otevřenost obrazu a systematicky s ní pracuje, uvádí Zaple-

tal *Spekulativní kresbu 2011–2014*¹⁹ a starší a dnes už klasické dílo *Tisíc plošin*.²⁰ Filosof Armen Avanesian a ilustrátor Andreas Töpfer, autoři *Spekulativní kresby*, zdůrazňují, že význam obrazu je situačně podmíněn. To se může jevit jako výhoda. Oba tvůrci by tak možná neprotestovali proti aplikaci obrazových schémat, jež koneckonců vycházejí ze situačního kontextu, tedy řekněme z prostorového a pohybového aspektu zkušenosti. Řekli jsme, že přestože koncepci schémat do jisté míry ohrožuje anachroničnost a arbitrárnost, historické obrazy filosofie (například grafika doprovázející Hobbesova *Leviathana*) obsahují ustálený symbolismus umožňující jejich poměrně jednoznačný výklad. V případě obrazové složky ve *Spekulativní kresbě a Tisíci plošinách* to však neplatí, výklad spekulativních obrazů je totiž míněn právě opačně: spekulativní kresba má být natolik sémanticky velkorysá, že její výklad vyžaduje bezprostřední textové vysvětlení, jinak se význam ztrácí. Jakákoli jednoznačnost je v kresbách těchto monografií cíleně rozpouštěna. Jednoznačný symbolický aparát tedy chybí a vše je naopak podřízeno maximě spekulativního aktu.

Spekulativní obrazy slouží primárně volně kontemplaci nad texty, s tím aspoň v případě *Spekulativní kresby* měly vznikat.²¹ Autoři *Spekulativní kresby* definují svůj podnik jako ex-

¹⁹ A. Avanesian – A. Töpfer, *Spekulativní kresba 2011–2014*, přel. K. Hládeková – V. Janoščík – J. Řídký, Praha 2020.

²⁰ G. Deleuze – F. Guattari, *Tisíc plošin*, přel. M. Caruccio Caporale, Praha 2011.

²¹ Andreas Töpfer kreslil ilustrace do knihy *Spekulativní kresba* během tematických přednášek na berlínské Humboldtově universitě.

periment. To vede k tomu, že na jedné straně – jak přiznávají – nevědí, co dělají; na druhé straně vytvářejí vlastní (nesamozřejmě) zákonitosti filosofování.²² Pasáže, kde by ve filosofické publikaci běžně stál text, podle slov autorů uspokojivým způsobem nahrazuje obraz. Nežádoucím konfuzím mají předcházet krátké heslovité popisky ilustrátora či nepříliš ozřejmující doprovodné komentáře Avanesiana a dalších. Myslet obrazem je nakonec dle autorů intuitivní podnik: „Spekulace tedy zahrnuje [dvojitě] přivlastnění ... nejdříve si autor spekulativním tvrzením přivlastňuje kus reality, posléze si divák přivlastňuje dílo autora“ (142), shrnuje Zapletal. Odtud lze nabýt dojmu, že spekulativní filosofie se umí *shodit*, myslit nad rámec svého *přirozeného* média (jazyka), a že vtahuje čtenáře či diváka do hry – a to nezní špatně. Jenže filosofie, která zajde se spekulací příliš daleko, možná není táž filosofie, jejíž relevanci je třeba hájit; zvláště ne v období, kdy nad ní visí orákulum úpadku do nejednoznačnosti. Vágnost znamená ztrátu kontaktu se světem, což je nebezpečné. Zapletal hledí k „poetice“ (135) či „gestičnosti“ (136) spekulativního myšlení a kresby Armena Avanesiana a Andree Töpfera jako k plodné otevřenosti; nicméně výsledkem takového myšlení může být opak, tj. myšlení zavíjící se samo do sebe.

Dosáhla tedy dnes krize filosofie takové míry, že se potřebuje ve výkonnou myšlení opřít o obraz? Jak mluvit

o krizi filosofie, pokud platí, že filosofie je v krizi takřkajíc *doma*? Je možné filosofovat obrazem a zároveň nerezignovat na text a naopak? Ačkoli Zapletal nakonec zajímá spíše zařazení obrazů filosofie do umění, můžeme na závěr rekapitulovat komplementární otázkou: *jak* patří obraz do filosofie? Za největší potíž *Spekulativní kresby*, o níž se Zapletal ve výkladu na mnoha místech opírá, považuji to, že její autoři ve svém experimentu nestaví dostatečně formulovaná tvrzení, na něž by bylo možné navázat. Partner ve filosofickém dialogu zkrátka tápe. Tuto skutečnost Zapletal reflektuje, ale nevěnuje jí větší pozornost. Tvůrčí akt dle autorů *Spekulativní kresby* „otvírá prostor pro pravdu“;²³ pravda i tvůrčí akt se zároveň mají neustále vyvíjet. Proměnlivost pravdy nemusí být sama o sobě problematická, jenže aby se něco mohlo měnit, musí také něco zůstat stejné. Ve *Spekulativní kresbě* prochází proměnou *vše*, a tedy vlastně *nic*. Nenajdeme zde výroky, jež by bylo možné vyvracet, posuzovat z hlediska pravdivosti či je jinak analyzovat běžnými filosofickými praktikami, a získáváme tak pouze zkusmé teze a kresby, které je možné docenit spíše pro humor než pro preciznost myšlenky. Tak jako dosud citovaní autoři včetně Zapletala, také Avanesian a Töpfer říkají, že „spekulativní kresbu je třeba číst“.²⁴ Problém je, že jejich kniha se oproti ostatním zmíněným dílům zdráhá formulovat jasnou myšlenku. Málem proto působí – vezmeme-li

²² A. Avanesian – A. Töpfer, *Spekulativní kresba*, str. 15.

²³ Tamt., str. 13.

²⁴ Tamt., str. 18.

k ruce Zapletalův slovník – jako *ne-filosofický obraz*, jako shluk nahodilých motivů, který může mít estetickou hodnotu, avšak vysílá slabý filosoficky relevantní impuls. Filosofie, která odkazuje diváka ke kresbě a nepodává dostatečný výkon v jazyce, vystavuje samu sebe *špatnému* riziku, tedy riziku opačnému než tomu, co znamená *něco říct*. Proto lze filosofickou spekulativní kresbu (jako obraz i text zároveň) docenit nanejvýš jako inteligentní hru. Ne každá hra je však filosofii. Toto nakonec potvrzuje i Zapletal, který v závěru knihy píše, že pro obrazy filosofie je třeba hledat místo především v umění – například v uměleckém výzkumu. Úskalí divoké spekulace nejlépe vystihují slova Howarda Caygilla. Najdeme je ve *Spekulativní kresbě*; ačkoli pro autory knihy citace britského filosofa nevyznívá příznivě:

„Rozum neustále zvedá sázky v bedestruktivním hazardu. Může ale jenom prohrát, skončí zpustošený a s ubývajícími zdroji. Čím jsou ztráty vyšší, tím vyšší musí být i sázka, která je má vyhrát zpátky.“²⁵

V závěrečných kapitolách *Obrazů filozofie a tělesné mysli* se Zapletal kloní k názoru, že obrazy filosofie mají transformační potenciál a vznikají vyváženou souhrou autorského tvůrčího aktu a divácké interpretace, čímž podemílají převládající pozdně osvícenský objektivistický světonázor, který má patrně být příčinou toho, že jednotlivá média (jazykové či obrazové atp.) jsou uzamčena sama v sobě

a vzájemně nekomunikují. Zapletal vidí v obrazech filosofie potenciál nejen k otevření intermediálních hranic, ale také k jakémusi osobnostnímu vývoji.

„Obrazy filozofie jsou uměním, pokud jejich *produkce i recepcce* dohromady tvoří *osově souměrnou* transformační konfiguraci, v níž se nejdříve mnohé zkušenosti autora pojí v jednotný tvar uměleckého díla, aby toto dílo následně mohlo motivovat různorodé, zkušenostně založené interpretace na straně diváků“ (230).

Je třeba vyzdvihnout, že autor se vztahu myšlení a obrazu věnuje nejen textem, ale i vlastní kresbou – a činí tak vskutku nápaditě i sebezpytně. Z hlediska textového výkladu jsou nejzajímavější ty pasáže, v nichž Zapletal kriticky sleduje vlastní metody a všimá si slabin svých tezí. Osobitou obrazově-textovou cestou dochází k závěru, že koncept obrazů filosofie je nedostatečný: i kdyby obrazy filosofie nebylo možné oddělit od umění, filosofický text od obrazů oddělit lze. Tato asymetrie je závdavkem k pochybnosti, nakolik lze o obrazech filosofie mluvit jako o svěbytném žánru. Proto si autor v posledních kapitolách ještě jednou klade otázku, zda obrazy filosofie řadit spíše k filosofii, nebo k umění. A je sympatické, že jej uspokojuje jejich výmluvná nezařaditelnost.

Řekli jsme, že filosofie (byť kolikrát je a má být sama sobě pro smích) se musí spoléhat na jazykové vyjádře-

²⁵ Tamt., str. 135.

ní; pro potřeby filosofického myšlení je obraz sémanticky příliš neurčitý. Významný hudební producent Rick Rubin v knize *Tvůrčí akt: Způsob bytí ve světě* vyjadřuje tutéž skutečnost v koncentrovaném výroku: „Pravidlo udává rámec pozornosti.“²⁶ Když chybí pravidlo, chybí pevný rámec, v němž lze experimentovat a spekulovat. Právě absencí pravidel obrazy filosofie trpí nejvíce a ukázali jsme, že ani obrazová schémata navržená Lakoffem a Johnsonem nejsou dostatečným aparátem, který by taková pravidla mohl suplovat. V tomto směru lze (*sic!*) filosofické obrazy k filosofii jakožto systematické disciplíně řadit těžko. A přece není radno disciplínu *myšlení z obrazu* podceňovat. Zapletal připomíná, že filosofie nestojí nad světem náhody a prostorového působení věcí či uměleckých děl, ale v jeho

středu a vtíp a *rozběh* myšlení nepatří k počátkům filosofování o nic méně než způsob, jak se pohybujeme ve světě. Přínosem knihy tak není toliko upomínka na prostorový původ myšlení (na onu topologii, která myšlení připomíná jeho původ v prostorové orientaci), ale též předvedení důvodů, proč má myšlení vtahovat do hry vtíp a uvědomělou hru asociací. Pak také může platit, že myslet znamená *myslet jinak*. Nutnost neustálé obměny či obnovy, jež je podstatná zvláště pro filosofické myšlení, shrnuje krásná věta Miroslava Petříčka:

„... spočínutí [myšlení] je nakonec nereálné: myšlení směřuje od mraků ke krystalům a znechuceno jednoduchostí krystalů vrací se zase zpátky, aby načerpal novou sílu v mracích.“²⁷

Josefína Formanová

²⁶ R. Rubin, *Tvůrčí akt: Způsob bytí ve světě*, přel. V. Ettler, Bratislava 2023, str. 201.

²⁷ M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 107.

Tereza Matějčková
 BŮH JE MRTEV. NIC NENÍ
 DOVOLENO

Praha (Echo Media), 2023, 329 str.

Nová kniha Terezy Matějčkové není typickým filosofickým pojednáním. Navzdory tomu se ovšem dá předpokládat, že kniha filosofické veřejnosti neunikne. A ani by uniknout neměla, a to ze tří důvodů. Za prvé obsahuje zamýšlení nad některými klasickými filosofickými tématy, jako je svoboda, identita či pravda. Za druhé publikace činí kroky, které se jeví jako nezbytné pro dnešní humanitní vědy obecně: zaměřuje na jejich provoz reflexivní pohled a vynáší je z akademické půdy do veřejné sféry. Za třetí kniha referuje o významných textech a myslitelích současnosti, a otevírá tak řadu palčivých témat, jejichž prostřednictvím si filosofie zjednává přístup do veřejného prostoru. Je tedy na místě doufat, že kniha vyvolá (nejen) ze strany filosofů reakci v podobě debaty, která by byla tematicky zajímavá i mimo akademický prostor. Právě k takové debatě ostatně vyzývá.

Kniha obsahuje soubor esejů a rozhovorů, které autorka publikovala v *Tydeníku Echo* (přičemž některé texty byly pro knižní vydání rozšířeny a aktualizovány). Eseje nacházíme ve dvou základních podobách. V prvním případě jde o úvahy nad zajímavými novými publikacemi, v druhém o re-

flexi témat, k nimž by autorka ráda přitáhla pozornost. Rozhovory jsou pak vedeny se zástupci nejrůznějších oblastí – filosofie, sociologie, literatury, fyziky atd. Výběr témat esejů, stejně jako výběr osobností pro rozhovory jsou vedeny snahou takřkajíc držet prst na tepu doby: autorka hledá témata, která se jí „jeví jako pro ‚ducha doby‘ určující“, přičemž chce u těchto témat „zachytit perspektivu, která třeba ve veřejném prostoru chybí a přitom část studovaného tématu *také* postihuje“ (11).¹

Klíčové je zde právě ono *také*, ke kterému se ještě vrátím. Prozatím lze konstatovat, že vytčené předsevzetí se knize podařilo naplnit přinejmenším v tom smyslu, že do debaty vtahuje texty a autory v Česku nepříliš frekventované. Přitom jde o významné osobnosti daných oborů. Ke slovu přichází u nás dosud nepublikovaní autoři jako Olivier Roy, Chantal Delsolová či Kathleen Stocková, stejně jako autoři traktovaní a překládaní velice sporadicky, jako Harald Welzer, Barbara Schmitzová nebo Thomas Fuchs. Autorka v tomto ohledu osvědčuje šíři své erudice, zjevnou již v jejich předchozích publikacích, stejně jako přehled v evropském intelektuálním dění.

Publikace je rozčleněna do tří oddílů nazvaných „V myšlení“, „V těle“ a „Ve světě“. Jasně obsahové hranice mezi částmi, do nichž je kniha rozdělena, však čtenář neodhalí. Pro potřeby recenze se mi jako plodnější jeví rozdělení knihy na eseje a rozhovory

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

politické a nepolitické. Toto rozlišení je pochopitelně neostré a je třeba je upřesnit. Mezi texty s politickou tematikou řadím ty, které se přímo zabývají současnými společenskými krizemi a možnostmi jejich řešení, ať už jde o změnu klimatu, válku na Ukrajině či tzv. cancel culture. „Nepolitickými“ texty myslím ty, které takto přímý vztah k politicky řešitelným a traktovaným krizím nemají. Do první kategorie spadají např. rozhovory s Peterem Trawnym, Norbertem Bolzem, Kathleen Stockovou, Margit Osterlohovou a Haraldem Welzerem, z esejů pak např. „Pád feministického dogmatu?“, „Nevyžádané rady klimatickému aktivistovi“ a navazující „Ne. O zoufalství nejen klimatického protestu“. Do druhé pak spadá většina autorčiných esejů a také několik rozhovorů, např. s Barbarou Schmitzovou a Hartmutem Rosou.

Vzhledem k charakteru knihy, která pochopitelně nenabízí jednotnou argumentační linii, není snadné předložit její zhodnocení jako celku. Nejprve se tedy zaměřím na část (ve výše uvedeném smyslu) politickou a pokusím se identifikovat její hlavní ideje a problémy. Následně připojím úvahu o tom, jak knihu číst s užitkem, a zhodnotím její druhou, nepolitickou část.

Navzdory tomu, že témata se liší téměř esej od eseje a rozhovor od rozhovoru, lze napříč jednotlivými texty identifikovat několik „leitmotivů“, které je spojují (ačkoli pod ně nelze podřadit všechny texty, jež se v knize nacházejí). Nejdůležitějším z nich je obhajoba dialogu a s tím související kritika postojů, které možnosti dialogu omezují, nebo ho v krajním případě zcela znemožňují. Jako hlavní příčina

tohoto stavu a zároveň jako druhý leitmotiv knihy se ukazují různé formy rezignace na myšlení a intelektuální výkony vůbec. Tento stav je možné označit za hlavní bod diagnózy doby, jejíž obrysy lze v knize vysledovat, a Matějčková se ho spolu s dotazovanými osobnostmi dotýká v mnoha různých podobách. Sama přitom vychází ze specifické interpretace posunu mezi postmodernou a současností, jež chápe jako přechod od kritiky všech forem identity k neproblematickému pojetí identity, které je založeno v dále nerefléctovaném pocitu a názoru. Tento posun má mít za následek zrušení sdíleného světa norem, které jsou člověku vnější. To mělo vést k osvobození jednotlivce od tlaku společnosti, která mu předepisuje, jak se má cítit a kým má být. Matějčková však vidí problém v tom, že ve skutečnosti spolu se zrušením sféry veřejných norem padla i nutnost ústupků vůči druhým. A to právě proto, že společně vytvořené všeobecné normy tyto ústupky zajišťovaly. Nárok na absolutní uznání naší nerefléctované a neomezované niternosti ničí druhého, protože neumožňuje kompromis.

Z toho vychází v knize rozvíjená kritika skupinové identity, kterou podporují sociální sítě. Dopaminová smyčka získávaná opakovaným potvrzováním našeho vlastního názoru v uměle vytvořené internetové bublině nás totiž vede k nepřiměřenému utvrzování nás samých v heslovitých pravdách, kterými se to na sítích jen hemží. To pak znemožňuje, aby člověk zpochybnil sebe sama, což lze (již od Platóna) považovat za předpoklad možnosti dialogu. Proto je také v knize vyzdvihována hodnota samostat-

nosti, např. prostřednictvím odvolání se na Kanta,² ale také v rámci úvahy nad knihou *Konec křesťanstva*³ od Chantal Delsolové (58–62) i na dalších místech.

Spojení skupinového myšlení s mizením schopnosti dialogu je kritizováno hned v několika rozhovorech, které spadají do výše popsané politické kategorie. Např. Peter Trawny vyjadřuje obavu, že pojmy jako *old white man*, tedy „starý bílý muž“, které podle něj využívají menšiny jako součást „strategie empowermentu“, povedou k omezení demokratické diskuse: „Jak zvláštní myslet si, že když někoho takto [jako starého bílého muže] označíte, bude se s vámi chtít podělit o moc a promluvit si o společnosti, která by pro vás byla spravedlivější“ (54). Spojíme se v tuto chvíli jen s poznámkou: z Trawného vyjádření vyplývá, že umístění moci do rukou lidí, jako je on sám, je v pořádku a ostatní musí přemýšlet, jak ho o sdílení této moci požádat způsobem, který ho neurazí. Trawny totiž není zdaleka jediný z myslitelů, na něž se Matějčková obrací, který si stěžuje na svou pozici ve veřejném prostoru a nechotu jeho protivníků k debatě. Matějčková upozorňuje na případ Kathleen Stockové, jejíž přednášky byly kvůli nařčením z transfobie při vícero příležitostech narušeny studentskými protesty či kvůli protestům zcela zrušeny.

Sama Stocková k tomu v rozhovoru, který je v knize otištěn, říká: „Ředitelům, rektorům, děkanům se

začalo sdělovat, jak organizovat své prostory, jak mluvit. Začal se kontrolovat prostor a jazyk“ (157). Domnívám se, že narušování přednášek v tomto případě skutečně není v rámci akademické obce nejlepší reakcí. Jako odpovídající by se jevilo uspořádání debat a přednášek, v nichž by se protivníci Stockové pokusili ji i veřejnost přesvědčit o nesprávnosti její pozice. Lze sice tvrdit, že odpůrci Stockové se svou strategií dosáhli vítězství, jelikož Stocková následně opustila své dosavadní působiště, University of Sussex. Hodnota tohoto vítězství je ovšem pochybná, protože protistrana nebyla přesvědčena, nebylo získáno její uznání, byla prostě odstraněna. Důležitou nevýhodou takového vítězství navíc je, že poražení pak mají pochopitelnou tendenci obrátit se k publiku, které na odpadlíky akademické sféry čeká s otevřenou náručí, ovšem zároveň s úmyslem použít zkreslených podob jejich myšlení jako munice, s níž se vrhají do boje proti humanitním oborům a podobným „nepotřebným luxusům“ neoliberálního řádu. Matějčková nás tedy správně upozorňuje, že strategie studentů vyhánějících kontroverzní profesory z přednáškových sálů je minimálně v tomto ohledu snadno zpochybnitelná.

Uvedená citace z rozhovoru s Kathleen Stockovou je ovšem hluboce symptomatická ve zcela jiném ohledu – poukazuje k rozporu v pozici, kterou zastává nejen Stocková, ale i Trawny a další respondenti, s nimiž

² „Kant říká: Myslete za sebe sama, nenechte si radit!“ (43).

³ Ch. Delsol, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, Paris 2021.

se v knize setkáme. Jde o symptom nostalgie a zvláštní selektivní slepoty. Stocková totiž tvrdí, že prostor a jazyk se nyní *začal* kontrolovat. Jako by university prostor a jazyk nekontrolovaly vždy. Jako by první omezení svobody projevu na akademické půdě přišlo až s dnešní generací studentů, kteří se snaží zabránit v projevu lidem, jež považují za transfobní či za „staré bílé muže“. Obdobně vyznívá i nadpis rozhovoru se švýcarskou ekonomkou Margit Osterlohovou: „Překvapilo mě, že už i ve švýcarské vědě vládne ideologie.“ Jak může být pro někoho překvapivá ideologická zaslepenost zrovna na švýcarských institucích, když byl švýcarský státní aparát ve zprávě pracovní komise OSN v září 2022 obviněn ze systematického rasismu?

Ať už pracujeme s jakoukoli definicí ideologie,⁴ dle mého názoru nemůže nikoho překvapit, že je jí věda ovládána. Právě naopak: jakkoli se universitám v dějinách více či méně dařilo ideologii také kritizovat a narušovat, zároveň vždy byly, jsou a budou centry, která ideologii produkují. Stocková a Osterlohová tuto ideologičnost odhalují u svých kolegů.⁵ A nejen ony. Již jsme viděli, že Peter Trawny problematizuje možnost dialogu s těmi, kdo se hlásí k politice „empowermentu“. Ještě ostřeji se v knize vyjadřuje německý profesor mediálních studií Norbert Bolz. Ten např. tvrdí, že „filozofie na kampusech zdegenerovala

v levicovou ideologii a zcela, a tím míním opravdu zcela se odpoutala od myšlení“ (85). Poté se nostalgicky vrací do minulosti německé akademické sféry, kdy „se ještě vedly diskuse“ (86), zatímco dnes už k diskusím nedochází, protože „filozofie se zvrhla v politickou ideologii“ (87). Je ovšem namístě se ptát, zda přístup všech čtyř zmíněných akademiků není identický s přístupem, proti němuž vystupují. Trawny, Stocková, Osterlohová i Bolz své protivníky místy skrytěji, místy zjevněji urážejí. Stocková vyčítá studentům klanovitost s tím, že skupiny (rozuměj studenti) neargumentují, ale řvou. Osterlohová označuje své kolegy za ideologicky zmanipulované. A Bolz je rovnou odsuzuje jako nesoudné a jejich kritiku jako bezcennou (89). O problematickém Trawnyho přístupu už byla řeč výše.

Nabízí se samozřejmě námitka, že u všech uvedených jde teprve o reakci na snahu o omezení jejich svobody vstupovat do veřejného prostoru. To je do jisté míry pravda: všechny uvedené autorky a autoři byli napadáni způsobem, který vykazuje známé destruktivní prvky cancel culture. Nedaří se mi ale nahlédnout, jak by způsob, jakým se uvedení akademici rozhodli reagovat, mohl situaci zlepšit. Generalizující soudy o kolezích a studentské generaci vyjadřující bezmála opovržení pravděpodobně k obnovení dialogu příliš nenapomohou. Za vším navíc

⁴ Pro užitečný přehled viz T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, New York 2007.

⁵ Osterlohová např. vypráví, že „jeden mladý sociolog se od studie distancoval z obavy, že by mu sympatie k naší práci profesně ublížila... Z toho mrazí. Nikdy by mě nenapadlo, že v liberálním Švýcarsku zažiji takovou ideologickou omezenost“ (180).

stojí zmíněné přesvědčení o vlastní nezasaženosti ideologií a představa, že dříve svobodné kampusy se dnes poprvé ocitají pod ideologickým útokem. Uzavírání akademického prostoru pro specifické skupiny bylo přitom vždy naprosto běžnou záležitostí – typickým příkladem budiž šedesátá léta minulého století, kdy byly stovky studentů za svou aktivitu na západních kampusech běžně zatýkány (vzpomeňme alespoň Maria Savia a jeho kolegy). Čtenář tak nemůže nepojmout podezření, že probírání autoří se akademickou nesvobodou zabývají až tehdy, když se začne dotýkat jich samých.

Problém zde ovšem sám otevírá cestu k řešení. Obě zneprátené strany vyjadřují stejný typ stížností. Ti, kdo Trawnyho a Bolze označují za „staré bílé muže“, stejně jako ti, kdo protestují proti vystoupením (ať už domněle či skutečně) transfobních autorů, tak činí mimo jiné na základě přesvědčení, že právě tito lidé jsou zodpovědní za vytvoření struktur (re)produkcí nespravedlnosti a nesvobody. Stejně tak Stocková, Osterlohová a Bolz se cítí být nespravedlivě omezováni ve svém přístupu do veřejného prostoru. Základ každého smysluplného dialogu – společné téma – je tedy přítomen. Obtíž je samozřejmě v tom, že obě strany považují vždy toho druhého za někoho, s kým se mluvit nedá. Situace je tedy zjevně patová. Lze proto doufat, že čtenáři z toho usoudí na nezbytnost zmírnění rétoriky, ať už se přiklání ke kterékoli straně. Absolutní vítězství tu totiž z principu není možné – jak jsem poznamenal výše, umlčení opozice v určité oblasti se rovná jejímu přesunu a radikalizaci. Snad je tedy na čase začít hledat kompromisy.

Z tohoto úhlu pohledu je proto škoda, že autorka do knihy nezařadila i rozhovory s mysliteli nacházejícími se na druhé straně názorového spektra. Matějčková takové autory nezařazuje vědomě. Jak jsem již uvedl, její výběr je řízen snahou „zachytit perspektivu, která třeba ve veřejném prostoru chybí a přitom část studovaného tématu *také* postihuje“ (11). Z toho plyne, že právě perspektiva nabídnutá probíranými autory podle Matějčkové ve veřejném prostoru chybí. To je v určitém smyslu pravda – jak jsem poznamenal, většina probíraných autorů ve veřejném prostoru prošla určitou formou ostrakizace a v tomto prostředí nepatří k nejpobulárnějším (jakkoli nelze tvrdit, že by jim byl přístup do veřejného prostoru zcela uzavřen). Potenciální problém spočívá v tom, že recenzovaná kniha je určena široké veřejnosti. Mimo akademickou sféru se pak pozice prezentované v knize zdají být velmi populární (jak nakonec naznačuje i velký úspěch publikace), ačkoli jsou často recipovány ve zjednodušené a vulgarizované podobě. V tom případě je ovšem možné pochybovat o tom, zda bude kniha pro většinu svých čtenářů skutečně fungovat jako názorový korektiv a výzva k zamyšlení a dialogu, které má nabízet, nebo bude čtena spíše za účelem posílení vlastního přesvědčení. To by znamenalo převrácení jejího účelu.

Z těchto důvodů by knize pomohlo i zařazení polemiky s Haraldem Welzerem, který vystupuje v rozhovoru o válce na Ukrajině nazvaném „Přestaňme s tou zkázou“. I tento rozhovor má za cíl vnést různost názorů do tématu, které je ve většině našich mainstreamových médií pojednáváno

téměř identicky. I v tomto případě se však domnívám, že je namísto obava, jak si zmíněný rozhovor vyloží některé skupiny velmi širokého čtenářstva, které se knihy zmocnilo – existují totiž i nemainstreamová média, v nichž by pod uvedeným titulkem mohl být publikován lečjaký pruruský názor. Vzhledem k těmto obavám se domnívám, že kniha by dokázala lépe splnit svůj účel, pokud by dialog sama názorněji předváděla, místo aby spoléhala na čtenáře, který si musí druhou stranu dialogu obstarat sám.

V tomto kontextu si ještě dovolím polemizovat s výrokem z eseje „Jen dvě pohlaví? Berlínská univerzita odmítla ‚kontroverzní‘ přednášku“. V něm Matějčková pokládá rétorickou otázku: „Nežijeme snad ve společnosti, v níž přijímáme, že se ženy smějí nelíčit, mohou hrát fotbal, nemít děti, být třeba lesbami?“ (152). Obávám se totiž, že v takové společnosti stále ještě nežijeme. Moje vlastní zkušenost je taková, že v tomto ohledu existuje propastný rozdíl mezi např. akademickým (a snad už i korporátním) prostředím na jedné straně a prostředím brigád pro dospívající, tanečních klubů, fotbalových stadionů a vesnických hospod na straně druhé. Zatímco v prvním případě jsou všechny zmíněné situace až na výjimky neproblematicky přijímány, v ostatních kontextech se nenalíčené dívky dočkají lečjakého posměšku a pracovního či společenského znevýhodnění, coming outy jsou stále

nesmírně stresující a často bolestnou záležitostí a fotbal je dívkám odpírán dokonce ve veřejných prohlášeních profesionálních fotbalistů. Jednoduše řečeno: obávám se, že kniha od své široké cílové skupiny očekává nerealistickou názorovou jednotu, vůči níž mají předložené názory fungovat jako podnět k zastavení, zpochybnění a zamýšlení. Tím ovšem riskuje, že v některých případech přispěje k vyztužení bariér bránících dialogu spíše než k jejich odstranění.

Jak tedy číst knihu s užitkem? Absenci přímého dialogu u uvedených témat lze pojmout také produktivně, tedy jako výzvu k vlastní aktivitě, ke vstupu do dialogu s předloženými texty. V esejistické části knihy navíc autorka sama se sebou dialog vede. Myslet proti sobě samé je koneckonců jedním z hesel její poslední knihy *Kdo tu mluvil o vítězství?*⁶

Tento vnitřní dialog lze ukázat na tématu ekologie, které je v knize zpracováno v esejích „Nevyžádané rady klimatickému aktivistovi“ a „Ne. O zoufalství nejen klimatického protestu“. Na příkladu těchto dvou textů lze myslím ilustrovat, jakým způsobem číst recenzovanou knihu nejpřínosněji. V prvním eseji lze najít poměrně příkrou kritiku klimatického aktivismu. Aktivisté vrhající barvy či polévky na obrazy v galeriích jsou zde obviněni z toho, že kladou umění proti klimatu – zájem o umění pro ně přý implikuje nezájem o klimatickou

⁶ Viz např. následující pasáž: „V ‚re-signování‘ revidujeme naše vazby, v nichž se vždy již ocitáme. V re-signujícím postoji se rovněž stáváme myslícími, a to znamená, že v sobě vytváříme diferenci, možnost dialogu, ale potažmo i absenci – re-signace je schopnost sebezperušení.“ T. Matějčková, *Kdo tu mluvil o vítězství? Osm cvičení ve filosofické rezignaci*, Praha 2022, str. 252.

změnu. Proti tomu se nabízí následující úvaha. Skutečně aktivisté tvrdí, že ten, kdo obdivuje umění, je z toho důvodu netečný ke klimatickým změnám? Nebylo by lepší číst pozici aktivistů jako snahu upozornit na fakt, že pokud postoj ke klimatickým problémům nezměníme, přijdeme o všechno, včetně umění? Vžijeme-li se do pozice aktivisty, který je přesvědčen o tom, že pokud svůj postoj ke klimatu neproměníme, zapříčiníme tím kolaps civilizace vůbec, neukáže se nám jeho přístup jako zcela legitimní? Ve srovnání s apokalyptickými vizemi některých klimatologických projekcí by bylo i zničení van Goghových obrazů (ke kterému navíc při akcích aktivistů nedochází) méně než maličkost. Není právě tento náhled tím, co se nám aktivisté snaží zprostředkovat – spíše než tezi o domnělém klimatickém nezájmu návštěvníků galerií?

Jak ovšem trpělivý čtenář brzy zjistí, kdyby Matějčkové takovou úvahu předložil, neřikal by jí nic, co by ještě nevěděla. Zamyšlení přesně v tomto duchu totiž provádí v komplementárním eseji „Ne. O zoufalství nejen klimatického protestu“. V něm popisuje zoufalství klimatického aktivismu právě jako výsledek nahlédnutí hrozícího absolutního kolapsu ve spojení s nezájmem okolní společnosti. Z takové pozice se pak samozřejmě i suspendace demokratických rozhodovacích procesů jeví jako smysluplné řešení, pokud jako jediné dokáže zajistit přežití společnosti, a tedy i udržení možnosti demokracie. (Neboť jak provozovat demokracii na mrtvé planetě?) Matějč-

ková tuto pozici problematizuje právě s odkazem na její nedemokratický potenciál. To je ovšem legitimní pochybnost, kterou je vůči určité formě klimatického aktivismu dobré vznášet, aniž by to nutně znamenalo zpochybnění potřeby tohoto aktivismu vůbec. Sama autorka také píše, že „aktivismus je příliš důležitý, než abychom jej ztotožnili s pouhým rozčlením, které přes sebe musíme nechat přejít“ (260). Od této otázky se čtenář může odrazit k dalším úvahám, které mohou vést různými směry: např. k problematizaci dnešního demokratického rámce, který vykazuje téměř absolutní absenci odezvy politických špiček vůči jakýmkoli nárokům přicházejícím „zdola“, tedy z lidu, včetně nároků týkajících se klimatu. Právě tento rámeček tak vede k radikalizaci klimatických protestů. A koneckonců zpomalení a hlubší zamyšlení, které Matějčková vzhledem k aktivismu doporučuje, může vést i k vytvoření účinnějších a radikálnějších strategií v jeho provádění. K obdobnému postoji ostatně již dlouho vyzývá Slavoj Žižek. Jeho výsledkem pak mohou být skutečně promyšlené radikální návody k aktivismu – na mysl vytané třeba nedávný manifest *How to Blow Up a Pipeline*⁷ od Andrease Malma. Matějčkovou nastíněná problematika nás tak může vytrhnout z naší často příliš automatické, a proto také pasivní (až imaginární) podpory ekologických hnutí, abychom se znovu začali poctivě zaobírat tím, proč nedosahují tak důležitých cílů. Nechat se uvedenými eseji vyprovokovat k těmto a podobným úvahám se

⁷ A. Malm, *How to Blow Up a Pipeline*, New York 2021.

jeví jako přínosnější (a záměru textu více odpovídající) způsob četby než snažit se z nich vyčíst a přesně určit pozici autorky samotné.

Dosud jsem se zabýval převážně tou částí knihy, kterou jsem výše označil za politickou. Pravděpodobně je to však především její druhá část s širším záběrem, díky níž je možné označit knihu za důležitou publikaci. Vzhledem k šíři tematického záběru se nebudu pokoušet o podrobnější analýzu základního problému jako v případě části politické, a omezím se na několik obecných poznámek.

Čtenáři je zde poskytnut neobyčejně široký pohled na kulturní sféru toho, co pro nedostatek lepších výrazů označujeme jako „naši dobu“. Napříč tematicky na první pohled různorodými texty se rozvíjí analýza duchovnosti současného člověka a prostředí, ve kterém žije.⁸ Matějčková se zabývá tím, jak dnešní člověk konzumuje intelektuální obsah (ve formě podcastů a audioknih); jakým způsobem vede – či spíše nevede – dialog (výhradně prostřednictvím sociálních sítí); jakým způsobem se vztahuje k druhým, k Bohu či k náboženským strukturám; co považuje za vzor správného myšlení; proč tak často podléhá depresím a co s tím může dělat; jak ho utváří, či spíše deformuje stále nevyřešený vztah k jím samým vytvořeným technologiím.

Eseje zde často propojují výsledky sociologických či jiných výzkumů

s jejich teoretickou reflexí, vedenou na filosofickém pozadí. Klasikové filosofického kánonu se tak objevují v neočekávaných kontextech, přičemž je testována (většinou s pozitivním výsledkem) jejich relevance pro analýzu současnosti. Tak např. Kantova teorie vkusu je nasazena proti společensky fragmentující funkci facebookových „lajků“ (44). Rozhovory se nevyhýbají ani extrémním tématům, jako je sebevražda nebo sexuální násilí, a právě v těchto oblastech skutečně přináší zcela nové perspektivy a nabízejí možnosti radikálně nových náhledů. Vynikající jsou v tomto ohledu především rozhovory s Barbarou Schmitzovou,⁹ Virginií Despentovou a Janem Faktorem, doplněné zajímavými eseji o jejich tvorbě. Matějčková zde prokazuje neobyčejně široký kulturní rozhled a schopnost vyhmátnout autory, kteří nám k vybraným tématům skutečně mají co říci. Nenajde se myslím mnoho čtenářů, pro které nebude četba těchto textů objevnou zkušeností.

Vzhledem k tomu, že kniha si dává za cíl poskytnout prostor názorům, které se pozastavují nad možnými nedostatky názorového „mainstreamu“, je jasné, že nebude nekontroverzní. Zodpovědný a pečlivý čtenář v ní však jistě najde mnoho užitečných podnětů k vlastnímu myšlení, či dokonce k tomu, aby zdravě zpochybnil vlastní

⁸ Dnešního člověka nelze nazvat postmoderním – podle Matějčkové máme už postmodernu za sebou. Pro současné období autorka užívá označení transmoderna, které přebírá od španělské filosofky Rosy Maríí Rodríguez Magdy.

⁹ Kniha, o které je rozhovor veden, vyšla nedávno v českém překladu: B. Schmitzová, *Jaký život je hoden žít? Filosofické a biografické přístupy*, Praha 2024.

přesvědčení, což je čas od času nutné, i kdyby to mělo vést jen k jejich upevnění. Právě k takovému zpochybnění, ke zmiňovanému myšlení proti sobě, nás chce autorka vybičovat. Přijmout tuto výzvu bude jistě přínosnějším způsobem četby než zařazení autor-ky mezi živitele kulturních válek.¹⁰

Vzhledem k nevyváženosti názorového spektra, především v oblasti „politických“ rozhovorů, se však můžeme obávat, že část čtenářů knihu skutečně využije spíše k vedení kulturních válek. Osud publikace tedy – snad i v souladu s jejím záměrem – závisí na každém, kdo se do ní začte.

Václav Sklenář

¹⁰ Viz kritika knihy v nedávné stati *Bůh je trans. Disidentka genderu Tereza Matějčková žije kulturní války* publikované v *Deníku Alarm*. Dostupné z <https://a2larm.cz/2024/04/buh-je-trans-disidentka-genderu-tereza-matejkova-zivi-kulturni-valky/> [navštíveno 1. 5. 2024].

ZA PROF. MILANEM SOBOTKOU (1927–2024) Žitá filosofie lidskosti¹

V březnu 2024 zemřel v pražské Thomayerově nemocnici v nedožitých 97 letech nestor české filosofie Milan Sobotka (1927–2024). Tomáš Halík, který za něj sloužil smuteční mši v kostele Nejsvětějšího Salvátora a který je sám jeho bývalým žákem, vyjádřil přesvědčení, že prof. Sobotka byl zřejmě nejdéle sloužícím pedagogem v dějinách pražské filosofické fakulty. Učil na ní nepřetržitě přes šedesát let, od roku 1954 do roku 2015, kdy utrpěl úraz při srážce tramvají a po měsících na lůžku už se k pravidelnému přednášení nevrátil. Prof. Sobotka byl také možná nejdéle publikujícím filosofem v českých dějinách: pozhnaného věku se dožilo vícero osobností, sotvakdo však publikoval odborné studie ještě po 95. narozeninách (tzn. více než sedmdesát let po svých publikačních začátcích). V této vzpomínce bych ovšem rád vyzdvihl především osobnost Milana Sobotky jako člověka: ne pouze jako autora filosofických textů, nýbrž jako představitele *žitě* filosofie humanity, která se osvědčuje *praktikováním* ctností, nikoli pouze teoretickým či historickým bádáním, s nímž se jinak charakter rozchází. Ještě spíše než jako odborníka a „autoritu“ jsem prof. Sobotku mohl poznat jako neobyčejně laskavého pedagoga, který i se studentem mladším o více než šedesát let dovedl navázat přátelský a kolegiální vztah upřímné účasti, jaká se dnes už příliš často nevidí.

Milana Sobotku mohl kdokoli oslovit s jakoukoli otázkou či prosbou, aniž by se musel bát, že bude rovnou odbyt běžným nezájmem nebo jakýmkoli typem elitářství. Od roku 1992 učil prof. Sobotka pouze externě a v posledních letech na jeho přednášky či semináře chodili převážně lidé mimo obec studentů, o to autentičtější prostředí tím však vznikalo. Přicházeli lidé různých generací a profesí, kteří zkrátka znali prof. Sobotku, zajímali se o filosofii a rádi ji provozovali s ním. Nechodili by na jiné, chodili právě na prof. Sobotku, a to jednak ze zájmu o klasickou německou filosofii, jíž se pan profesor celý život s typickou oddaností věnoval, tzn. ze zájmu o dějiny filosofie na vysoké odborné úrovni, jednak ze zájmu o *základní* filosofické otázky, o nichž věděli, že právě o ně u prof. Sobotky zároveň jde. Věděli, že prof. Sobotka je ochoten diskutovat s kýmkoli, že mu každý může přinést nějaký svůj text a že se setká s upřímným zájmem a hodnocením, jež bude „neúprosně“ odborné, zároveň však ohleduplné a vedené snahou druhému pomoci. Takto pan profesor přijímal i žádosti

¹ Tento text je zkrácenou a přepracovanou verzí nekrologu, který autor napsal hned po úmrtí prof. Sobotky pro vzpomínkový web založený jeho synem Tomášem Sobotkou: www.milansobotka.cz (navštíveno 20. 6. 2024).

o přednášky mimo akademickou půdu a diskutoval s běžnými lidmi, kteří se stávali jeho přáteli či „kolegy“ (jak téměř každého oslovoval) právě na základě společných rozprav, zejména při jeho každodenních návštěvách kostela. To, že se člověk s prof. Sobotkou sblížil a že hovor spontánně přerostl ve filosofickou diskusi, bylo přirozeným důsledkem Sobotkovy filosofické osobnosti: bylo tomu tak právě proto, že pokud o to druhý stál, šel pan profesor ve vztahu ke každému člověku i tématu „do hloubky“, a tak nemohlo zůstat u zbežnosti. Prof. Sobotka byl vyhledávaným učitelem nejen díky své odbornosti, nýbrž i díky tomu, že skutečně *zastával* to, o čem mluvil, a mravní zásady Kantovy filosofie či křesťanského náboženství u něj fungovaly jako vlastní, každodenně zaujímané postoje. Každý cítil, že když prof. Sobotka mluví o dobré vůli a mravnosti, není to jen papírová záležitost.

K tomu patřila neobyčejná houževnatost, s níž Milan Sobotka filosofické koncepty zejména německého idealismu stále znovu promýšlel až do konce svých dní. Doslova každý den i ve vysokém věku pracoval, seděl nad filosofickými texty a psal si k nim poznámky; i poslední dny před smrtí v nemocnici studoval, a to kromě „klasiků“ také práce svých mladších kolegů. S nábožensko-filosofickým nadhledem, ale i hlubokým smutkem přitom stále mluvil o tom, jak obtížným se život v tak vysokém věku stává, ba že po devadesátce je už pouze „otázkou vůle“. Niterně prožíval nejen každodenní usilování o mravně dobrý život, nýbrž ve vysokém věku i o *vůli* k životu, spojenou právě s otázkou jeho smyslu. O této vůli v protikladu ke „slastnému“ upadání do apatie prof. Sobotka v posledních letech často přemýšlel, když jeho dříve tak činorodá, mimořádně laskavá a obětavá manželka Zdenka Vorlová² zůstala upoutána na lůžko. Poslední velká překladatelská práce, kterou prof. Sobotka vykonal, po něm zůstala v rukopise: přeložil Hegelův raný spis *Diference Fichtova a Schellingova systému filosofie* (1801), navzdory nabídkám pomoci ho však už nedokázal připravit k vydání.

Ačkoli si prof. Sobotka při své skromnosti neustále stěžoval, že svůj život „prozahálel“, „nic pořádného nenapsal“ a „nic po něm nezůstane“, je třeba říci, že ještě v posledních letech života mu vycházely původní i překladatelské práce. V roce 2015 vydal v nakladatelství Karolinum knižní studii *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, v následujících letech několik obsáhlých překladů, které buď nově pořídil, nebo na základě zevrubné revize starších překladů připravil společně s Janem Kunešem. Byly to Hegelova *Fenomenologie ducha* (Praha 2019), Kantova *Kritika čistého rozumu* (Praha 2020) a *Kritika praktického rozumu* (Praha 2022). V případě Kanta se jednalo o revize překladů Jaromíra Loužila, v prvním případě šlo nejprve o revizi Patočkova překladu Hegelovy *Fenomenologie*, která nakonec přerostla v překlad zcela nový. Kromě těchto náročných překladových prací

² Srv. rozhovor nazvaný *Vorzimmer der Wissenschaft*, který se Zdenkou Vorlovou jako bývalou dlouholetou zaměstnankyní filosofické fakulty vedly Kristina Andělová a Tereza Liepoldová, in: F. Malý – L. Vrzalová (vyd.), *Služebníci vědy*, Praha 2013, str. 41–60.

napsal prof. Sobotka několik recenzí a studií, které vyšly teprve v poslední době: studie o Herderovi a Hegelovi v kolektivní monografii *Politické směry a myslitelé 19. století* (Praha 2022, vydáno až 2024),³ o Jacobim ve sborníku *Orientovat se v myšlení* (Červený Kostelec 2023, vydáno 2024)⁴ či o „Heideggerově interpretaci Hegelova Úvodu k *Fenomenologii ducha*“ ve sborníku *Mosty a řeka k osmdesátinám Jiřího Michálka* (Červený Kostelec 2021).⁵ V roce 2022 psal poslední oponentský posudek na jednu disertační práci na pedagogické fakultě, k jejíž obhajobě se také dostavil, a i poté ještě psal posudky na knihy. Budiž přitom podotknuto, že se jménem prof. Sobotky bylo spojeno již první vydání Patočkova překladu *Fenomenologie ducha* v roce 1960. Napsal k němu v roce 1959, tzn. celých šedesát let před novým překladem, průvodní studii poté, co byla ta Patočkova pro svou přílišnou náročnost zamítnuta. Na Jana Patočku také s velkou úctou vzpomínal.

Na Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy přišel Milan Sobotka v roce 1954, poté co roku 1946 maturoval na gymnáziu v Prostějově a roku 1951 absolvoval studium filosofie v Olomouci (PhDr.), kde v letech 1950–1954 působil jako asistent u Josefa Ludvíka Fischera. Místo v Praze dostal díky Jiřině Popelové-Otáhalové, která sem z Olomouce přešla. Roku 1965 se v Praze habilitoval a roku 1990 byl jmenován profesorem, v roce 1992 odešel do důchodu, externě však učil až do roku 2015. Roku 2004 byl prezidentem Václavem Klausem vyznamenán Medailí za zásluhy II. stupně, kterou podle svých slov přijímal jen s velkým ostychem. Výslovně mi zakázal, abych mezi jeho tituly coby recenzenta mých knih uváděl čestný doktorát z košické university (2008); nechťel, abych u jeho jména uváděl už hodnost DrSc.

Svou první monografii vydal Milan Sobotka v roce 1964 pod názvem *Člověk a práce v německé klasické filosofii* (v rozšířené podobě vyšla roku 1969 jako *Člověk, práce a sebevědomí*). Tématem byla tak jako u většiny jeho následujících prací německá klasická filosofie. Za minulého režimu se prof. Sobotka věnoval zejména Hegelovi, v pozdějším věku vyjadřoval nejhlubší obdiv vůči Kantovi. Kromě Kanta, Fichta, Schellinga a Hegela se zabýval také Johannem Gottfriedem Herderem, Friedrichem Heinrichem Jacobim, Karlem Leonhardem Reinholdem či Friedrichem Schillerem (kterého měl velmi rád, zejména jeho *Valdštejna*). Svě práce koncipoval navzdory dobré srozumitelnosti a přehlednosti odborně v užším slova smyslu, držel se vybraných textů a zkoumal v nich ře-

³ M. Sobotka, *Jazyk, svět a národ ve filosofii J. G. Herdera*, in: R. Kučera – J. Chotaš (vyd.), *Dějiny politického myšlení*, III/2, *Politické směry a myslitelé 19. století*, Praha 2022, str. 131–141; týž, *Hegel jako filosof společnosti*, tamt., str. 163–203.

⁴ M. Sobotka, *Jacobiho kritika Descartova cogito*, in: O. Sikora (vyd.), *Orientovat se v myšlení*, Červený Kostelec 2023, str. 111–118.

⁵ M. Sobotka, *K Heideggerově interpretaci Hegelova Úvodu k Fenomenologii ducha*, in: Z. Daňková – R. Kanócz (vyd.), *Mosty a řeka: sborník Jiřímu Michálkovi k 80. narozeninám*, Červený Kostelec 2021, str. 305–314.

šení přesně daného systematického problému, tzn. postupoval i při historickém ukotvení svých témat primárně systematicko-analyticky, ačkoli k autorům, na nichž se školil, patřili široce rozkročení syntetické jako Ernst Cassirer, Kuno Fischer či (zejména) György Lukács. (Lukácsův spis *Mladý Hegel* jej podle jeho vzpomínek velice ovlivnil.) Díky zevrubnosti a vrstevnatosti svého poznání však měl i hluboký smysl pro sledování dějin geneze důležitých filosofemat či pro jejich komparace, a to právě v předivě teoretických i osobních vztahů v německé klasice a romantice.

Ve spolupráci s Ladislavem Majorem vydal Milan Sobotka roku 1977 knihu *Světónázorový význam Descartovy přírodní filosofie* a roku 1979 knihu *G. W. F. Hegel: Život a dílo*, další svá pojednání shrnul v knihách *Schelling a Hegel* (Praha 1987), *Stati k Hegelově Fenomenologii a Filozofii práva* (Praha 1993) a *Studie k německé klasické filozofii* (Praha 2001); další Sobotkovy práce vyšly ve sbornících *Co víte o novověké filozofii* (Praha 1984, s Vladimírem Čechákem a Jaroslavem Susem) a *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela* (Praha 1993, s Milanem Znojem a Josefem Mouralem). V roce 2003 vyšel k jeho počtě sborník *Hegelovskou stopou* (vyd. Milan Znoj), obsahující cenný soupis bibliografie paně profesorových publikací od roku 1955 do roku 2002.

Do povědomí odborné i širší kulturní veřejnosti se prof. Sobotka zapsal zejména předmluvami či doslovy, jež psal k českým vydáním základních děl novověké filosofie (Descarta, Leibnize, Locka, Kanta, Hegela, Schellinga a dalších), kromě nich pak svými přednáškami a semináři. Tato „orální“ forma u něj platila za plnohodnotný druhý pól odborného působení vedle psaných publikací a zasáhla posluchače, jejichž věkové rozmezí dnes sahá od třicátníků po devadesátníky. Prof. Sobotka vychoval několik generací českých filosofů, z nichž mnozí jsou dnes sami profesory či docenty a svým veřejným ohlasem jej zastínili. On sám zůstával v pozadí, byl jakýmsi prototypem moudrého a klidného učitele, jež musel „pane profesore“ zcela spontánně oslovovat i ten, kdo o jeho vědeckém curriculumu příliš nevěděl. Milan Sobotka vždy zdůrazňoval, že zvláště v represivním prostředí minulého režimu byla osobní setkání a přátelství v odborném životě stejně důležitá jako publikace a že se snažil působit také jimi. Při svém neustálém „sebemrskáčství“ spatřoval dokonce svůj význam právě v tom, že se snažil podněcovat a podporovat jiné. To umožňovala jeho bytostná umírněnost a velkorysost. Právě díky nim měl jistě tolik žáků a napsal tolik posudků i recenzí. U posudků jako málokdo jiný chápal jejich žánr a význam, to, že nemají cizí text „schválit“ jako něco, co uplatňuje metody práce a názory samotného opo- nenta, nýbrž že mají umožnit cizí práci vyjít bez ohledu na dílčí výhrady, které celkový soud nemohou překrýt. Prof. Sobotka se do textů vždy hroužil a vždy k nim měl i připomínky, dovedl je však formulovat ohleduplně: dal autorovi rady ohledně toho, co zlepšit, osobně a nesnažil se jeho práci úmyslně zmařit neférovým posudkem.

Formativní pro osobnost a také politické smýšlení Milana Sobotky byly prosté podmínky, v nichž vyrůstal, a bezprostřední zkušenost s okupací a následujícími těžkými léty. Narodil se v porodnici v Olomouci, vyrůstal pak v Kojetíně,

odkud jeho otec roku 1940 odešel učit do Tovačova (rodina bydlela v nedaleké Ivani). Tento odchod otci podle prof. Sobotky zachránil život, protože dalších asi šest funkcionářů místního Sokola bylo brzy poté deportováno do koncentračního tábora a nikdo z nich se nevrátil. Z cesty do Prostějova, kam chodil na gymnázium, musel Milan Sobotka urazit alespoň pět kilometrů na kole, v zimě dokonce pěšky. Jeho sestra kvůli útrapám dlouhých cest k nejbližší železniční stanici gymnázia zanechala. Prof. Sobotka se nemohl smířit s bídou, v níž chudí lidé zejména na venkově za první republiky žili: vzpomínal například na spolužáka, v jehož rodině nebylo dost peněz ani na chleba a jedly se stále jen brambory, a on proto ve škole trpěl zažívacími problémy. Když tedy člověk zmínil Vančurova *Pekaře Jana Marhoulu*, pan profesor hned živě reagoval a souhlasil, že je to „krásný román“. Patřil ještě k lidem, kteří takové romány četli a jejich mravní apel od umění očekávali. Hned v roce 1946 vstoupil do KSČ, a to, jak řekl, „z touhy po sociální spravedlnosti“, v reakci na válku a z přesvědčení, že po ní není možné se prostě vrátit k předválečným poměrům, nýbrž je třeba vytvořit něco lepšího.⁶

Silné sociální citění bylo u prof. Sobotky zarámováno jeho filosoficko-náboženským humanismem. Dnes je můžeme lépe pochopit díky obsáhlému rozhovoru, který s ním vedl Vojtěch Mašek pro Paměť národa.⁷ Pan profesor zde opakovaně mluví o tom, o čem jsme spolu mnohokrát hovořili také soukromě a čeho se dotkl i v uvedených rozhovorech tištěných, totiž o problému (ne)kompatibility skutečné demokracie na jedné straně, spojené s důslednou sociální a kulturní politikou ve prospěch *dému*, s ohledy sociálními a ekologickými, a současného kapitalismu na straně druhé. Mluví o iluzích „systému donucování“, který se za komunistického režimu snažil lidi přinutit k poslušnosti a lpěl na jejich vnějš-

⁶ Srv. rozhovor, který s prof. Sobotkou vyšel v internetovém deníku A2: R. Ryčetský a M. Metepec – M. Sobotka, *Naše doba vidí vše vyhroceněji. S Milanem Sobotkou o Hegelovi a výuce filosofie*, in: A2 16, 2020, č. 18, str. 20 n.; srv. také rozhovory v Salonu Práva: T. Butková – M. Sobotka, *Filosofie není „znalost“*. Milan Sobotka se většinu života zabývá Hegelem, in: Právo, 5. 5. 2020, dostupné na adrese: <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-filosofie-neni-znalost-milan-sobotka-se-vetsinu-zivota-zabyva-hegelem-40322448> (navštíveno 20. 6. 2024); v *Novém prostoru*: K. Krejčová a O. Slačálek – M. Sobotka, *Chybí nám starost o celek. S historikem filozofie Milanem Sobotkou jsme mluvili o jeho myšlenkovém vývoji i o tom, jak k nám dnes mohou mluvit velcí autoři minulosti*, in: *Nový prostor*, 2015, č. 456, str. 20–22; a ve *Filosofickém časopise*: I. Landa – M. Sobotka, *Filosofie, literatura a život. Ivan Landa v rozhovoru s Milanem Sobotkou*, in: *Filosofický časopis*, 70, 2022, str. 417–423.

⁷ Záznam rozhovoru je dostupný na YouTube kanálu Václava Tichého: <https://www.youtube.com/@vaclavtichy6360/videos> (navštíveno 20. 6. 2024). Viz dále stránku věnovanou Milanu Sobotkovi na serveru Paměti národa, která je dostupná na adrese: <https://www.pametnaroda.cz/cs/sobotka-milan-1927> (navštíveno 20. 6. 2024), a již zmíněný server www.milansobotka.cz, obsahující četné vzpomínky, materiály a fotografie.

kových deklamacích, ačkoli „praxe“ šla docela svou cestou, ale i o nenasytosti (on sám používal št'avnatějšího slova) systému založeného na neustálé soutěži, zisku a eficienci. Demokracie pro něj byla postavena na občanské mravnosti a participaci, neslučovala se s bezohledností, radikální nerovností a pustošením planety. Těmito tématy se prof. Sobotka zabýval i v rámci svých studií o dějinách politického myšlení, například v uvedené práci o Rousseauovi. V klasicích jako Rousseau, Hegel či Kant hledal teoretické základy pro definici vzájemnosti, na níž občanská společnost musí stát a jež se nesnáší jak s útlakem duchovním či tělesným, tak s ekonomickou segregací, která znemožňuje rozvinutí duchovních sil člověka.

Milan Sobotka byl hluboce znepokojen stavem společnosti, v níž nejdůležitější „ctností“ je dravost, úspěch a schopnost se prezentovat, nikoli kvalifikace, ohled na jiné a širší rozhled. Ani filosofii nebral pochopitelně jako úzkou teoretickou disciplínu, která by se týkala jen analytického rozumu, nýbrž jako záležitost celého člověka, propojující teoretické myšlení a „praktický“ život. Často mluvil o „umrtvujícím klidu“, který za minulého režimu v akademickém světě panoval, o nedostatku tlaku na výkon a tvůrčího elánu a sám sebe kritizoval za to, že těmto poměrům příliš podléhal a nebyl k sobě dost náročný. Na druhou stranu viděl dnešní provoz upadat v opačný extrém, ovládaný úzce specialistickým myšlením bez širšího duchovního rámce, péče o tradici a také kolegiálního smýšlení. Uvědomoval si nesamozřejmost toho, že sám mohl přes půl století učit na Filozofické fakultě a věnovat se svým odborným zájmům, a i proto si často vyčítal, že nečinil dost: jak z hlediska odborné činnosti, tak z hlediska politického odporu. I proto v závěru života nepolevoval v obětavé podpoře jiných a v kritice poměrů, které mu stále více připomínaly ty dřívější. Třebaže měl sám vždy akademické místo, nikdy se nedral k vedoucím funkcím a oceněním a bylo pro něj nepředstavitelné, že by pobíral dva či tři platy zároveň.

Ve svých názorech se hluboce stýkal se sociální kritikou papeže Františka, třebaže theologické spisy vlastně příliš nečetl. Nepouštěl se ani do theologizujících či filosoficko-náboženských témat na úrovni vlastních pojednání: mezi jeho katolicismem a vstřícným zájmem o německý idealismus, který se od zjeveného náboženství principiálně odklonil, spíše zela propast. Jednotícím prvkem byl pojem lidské důstojnosti a mravnosti, cesty systematického myšlení však zůstávaly odlišné.

Jedním z nejcharakterističtějších rysů prof. Sobotky, na nějž bych zde chtěl upozornit, bylo osvědčování zájmu o bližního i velmi hmatatelnou pomocí potřebným v podobě rozdávání almužny žebrákům a přispívání na charitu. Nezájmal se přitom „jen“ o jiné lidi, nýbrž o celý okolní svět: kromě kostela chodil během chladnější části roku každý den také krmít ptáky, staral se o potulné kočky a někdy i jiná zvířata, občas mne dokonce při procházce po dešti žádal, ať z cesty odklidím hlemýžďe či žízalu, aby je nepřejelo auto. Jak po jeho úmrtí ve svých vzpomínkách připomněla řada jeho blízkých, měl k živé přírodě vztah téměř buddhistický. Jeho empatickou lidskost symbolizovalo to, jak se kvůli špatnému sluchu k druhému nakláněl, aby ho dobře vyslechl. Protože byl již

shrbený a musel se naklánět hodně, navíc byl prost jakýchkoli pretenzí, nakláněl se ke (známým) lidem i velmi blízko, takže jim hlavou téměř spočíval na prsou. Tento postoj prof. Sobotku dokonale charakterizoval a já jsem si vždy přál, aby jej v něm někdo výtvarně zvěčnil. Pan profesor nemluvil *k* někomu a primárně *o* něčem, nýbrž vždycky mluvil především *s* někým a doslova se k němu *naklá-něl*: aby ho slyšel, tzn. aby ho pochopil, aby mu byl blízko.

Se žebráky například u vchodů do kostelů – na rozdíl od duchovních, které jsem na ně viděl i křičet – vážně rozmlouval, vyslechl je a každému vždy věnoval nějaké peníze. Při příchodu do kostela někdy přímo zamířil na místo, o němž věděl, že tam některý žebrák bude, jako kdyby byli domluveni. Toto rozdávání almužny bylo genuinním projevem Sobotkovy „praktické“ filosofie, bytí sebou samým jakožto pomoci druhému. Lépe než kdo jiný chápal smysl almužny jako aktu čistého milosrdenství, dobrého skutku, který se neptá na to, zda si jej druhý člověk *zasloužil*, nýbrž koná se z čistého pramene vši kultury v pravém slova smyslu, totiž jakožto *překročení* reciproční logiky, vykročení do sféry nepodmíněna, vykonání duchovního – mravního skutku čistě „ze sebe“ a pro něco či pro někoho jiného. (To je také pointa Goethovy *Ifigenie na Tauridě*.) Pochopil jsem, že pan profesor nedává almužnu pouze *druhým*, nýbrž také kvůli vykonání dobrého skutku jako takového, ze snahy vylepšit vlastní „mravní účet“: jako akt kontinuální sebeočisty, odřikání se vlastního bohatství ve prospěch jiných.

Jako přednášející na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, kde přečkal všechny politické otřesy až do sklonku milénia, se prof. Sobotka snažil především uchovat kvalitativní úroveň, ducha klasické university a vyučovat německou klasickou filosofii jako nezbytné východisko oficiálního marxismu, které se ovšem na jeho pouhé „předpolí“ nedá redukovat. Sobotkovy texty o německé filosofii, o problému praxe či práce, vztahu člověka a společnosti, dialektice, subjektu či poznání odpovídaly tehdejší německé produkci a svou úrovní rozhodně převyšovaly mnohé pouze ideologicky schematické výklady. Trpěly samozřejmě, jak pan profesor sám cítil, nedostatečným přístupem k literatuře. Právě kvůli němu si zachovávaly tradiční charakter jednak původních analýz, jednak „úvodů“ do dané problematiky a jejího představování domácímu publiku. Zároveň se však díky tomu ani nemohly vzdálit svému zaměření na nejšířší publikum a také kultuře literárního vypracování; nešlo o pouhý scientismus a pojetí odborné publikace jako „zprávy o výzkumu“. Filosofie byla pro prof. Sobotku vždy soustředěna do vyrovnávání se s dějinami filosofie, do výkladů „velkých filosofů“, což bylo zapříčiněno také podmínkami, za nichž se filosofii po většinu svého života mohl zabývat.

V kombinaci s neobyčejnou osobní skromností tak vyplýval obraz Sobotky primárně jako *historika* filosofie, což by se však nemělo chápat jako znevažující nálepka „ještě-ne-filosofie“, něčeho méně než „původní“ filosofie, oproti čemu by se jiní mohli vnímat jako „teprve“ praví filosofové. Karl Jaspers případně napsal: „Záleželo mi pouze na pravdě (...). Člověk může být zcela neoriginální, a přece původní, zcela netvůrčí, a přece pravdivý – o to jsem se vždy snažil a snažím se o to se zvýšeným vědomím – můj neklid se nijak nezmenšil, – cí-

tím se stejně jako na začátku v mládí – „přede dveřmi“.⁸ Myslím, že s těmito slovy by prof. Sobotka veskrze souhlasil, přičemž o mladistvosti ducha, která mu zůstávala díky stálému zahloubání do metafyzických otázek a jejímž rubem byla značná nepraktičnost, mluvila i jeho manželka. Je však nad jiné příznačné, že celý onen dlouhý rozhovor, který s panem profesorem vedl Vojtěch Mašek, začíná tím, že pan Mašek prof. Sobotku představí jako „českého filosofa“ a pan profesor hned tuto první informaci zpochybní slovy: „No, tak...“

Pro mne osobně bylo ze všeho nejpodstatnější, že to byl *tentýž* profesor Sobotka, kdo psal a přednášel na odborná témata, kdo o nich tak jako o *čemkoli* jiném mluvil s lidmi, kdo chodil do kostela a krmil ptáky. To vše byly jen různé projevy filosofické *existence*, v níž je člověk totožný se svým postojem, intelekt s charakterem a zvykem, „vysoká“ kultura s každodenností. Prof. Sobotka nebyl jen či primárně autorem teoretických textů, nýbrž představitelem žité filosofie humanity, lásky k bližnímu a ohleduplnosti a jeho největším filosofickým partnerem v tom byla jeho manželka, s níž návštěvník musel rovněž navázat vztah takovéto účasti. Oba svým zájmem o druhého a duchovním čtením každého fenoménu běžného života, ale také ochotou se kdykoli zastavit a pohovořit, symbolizovali to, co snad lze chápat jako elementární překážku zla. Jde o opak pouze technokratického, indiferentního fungování, o primát konkrétního a osobního, *skrze něž* se stýkáme s universálním na způsob vertikály, a to právě tehdy, když nám oči (rozumové pochopení) otevře láskyplná účast. Prof. Sobotka v rozhovoru s Vojtěchem Maškem sám mluví o „konkrétnosti“ své manželky, která za každou maličkostí vnímá lidský příběh a dovede o něm s podivuhodnou plastičností vyprávět, jako o rysu „starého světa“, jenž v současné výkonové společnosti chybí.

Pan profesor hluboce vnímal nebezpečí této mrazivé, „abstraktní“ výkonnosti, která může být vrcholně specializovaná a eficientní, nevytváří však ještě sdílený lidský svět a duchovní hodnoty. Svět, v němž se cení pouze vnějškově určená *profesionalita*, v němž mizí úcta k tradici jakožto *kořenům*, z nichž teprve může něco vyrůst, a druhý není primárně *bližní*, nýbrž „lidský zdroj“ a „něco“ namísto „někdo“, byl světem, z jehož budoucnosti prof. Sobotka často vyjadřoval obavy. Citlivě vnímal jak problém chudoby, nerovnosti a duchovního vyprázdnění kultury, tak problém násilných činů páchaných z osobní frustrace právě jako důsledek vykořeněnosti, která technicky tak propojenou společnost stále více prostupuje. Prof. Sobotka se svou manželkou byli příkladem toho, jak tomuto vývoji vzdorovat, totiž už základní schopností se s každým zastavit a *zajímat se*. V moderní české kultuře je typus tohoto konkrétního (a zároveň transcendentního) myšlení, v němž všechno je příběhem, má svou dějinnou a místní určitost i *zajímavost*, a tudíž neredukovatelnou, metafyzickou dignitu, nejnepopulárněji ztvárněn paradoxně humoristickým románem – Haškovým „Švejkem“. Zde není možné komukoli ublížit, natož vést válku, už proto, že člověk se s druhým prostě

⁸ K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, vyd. Hans Saner, München 2013, str. 116 n.

zapovídá. Je pro něj příliš zajímavý na to, aby mohl být ignorován, neřkuli likvidován. Nezbyvá než si přát, aby étos této laskavé účasti, skromné pracovitosti a ochoty každému pomoci, jenž byl filosofií, kterou prof. Sobotka aktivně *žil*, zůstal stejně živý jako jeho teoretické dílo.

Na závěr bych rád citoval báseň předčasně zesnulého básníka Josefa Miloslava Straky (1833–1855), studenta filosofie v Praze, kterou jsem objevil v almanachu *Lada Nióla* z roku 1854 a kterou je možné číst jako dokonalou poetickou ozvěnu slavné úvodní věty z Kantových „Základů metafyziky mravů“, při jejímž výkladu byl prof. Sobotka zvěčněn na videu vydaném Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy.⁹

„Co je věčnost? Ptej se háje!
Nepoví, an opadává. –
Co je věčnost? Ptej se růže!
Nepoví, an odkvetává. –

Co je věčnost? Ptej se zdroje!
Nepoví, an vysychává.
Co je věčnost? Ptej se hvězdy!
Nepoví, an zhasínává. –

Co je věčnost? Ptej se ctnosti,
Dcery její překrásné,
Neopadá – neodkvétá,
Nevysýchá – nezhasne.“¹⁰

Martin Bojda

⁹ V rámci cyklu „Mluvicí hlavy FF UK k maturitě“ z roku 2014; dostupné na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=Su8pxELQ48Y> (navštíveno 20. 6. 2024).

¹⁰ M. Straka, *Věčnost*, in: *Lada Nióla*, 1855, str. 100. (Bez uvedení editora, místa vydání a nakladatele; almanach vyšel v roce 1854 v Praze, na titulní straně však nese rok 1855; editorem byl Josef Václav Frič.)

ZEMŘEL KAREL FLOSS, FILOSOF – PONTIFEX (19. 7. 1926 – 15. 5. 2024)

Před dvěma lety natáčel Karel Floss své vzpomínky pro rozhlasovou sérii „Osudy“. Jeho vyprávění začínalo větou: „Především by tady mělo být zmíněno, že jsem mimořádně starý: 19. 7. (19)26 jsem se narodil; já mám za necelé čtyři roky sto let.“ Byli jsme přesvědčeni, že tomu tak vskutku bude, že totiž v létě 2026 budeme na Letní filosofické škole nebo v Sázavě slavit sté narozeniny našeho učitele. Karel Floss nás však opustil 15. 5. 2024, ve věku nedožitých devadesáti osmi let.

Z počátku devadesátých let, když jsem začínal své studium filosofie v Olomouci, se mi vrylo do paměti několik obrazů. Stěny hlavní přednáškové místnosti na katedře filosofie byly oblepeny rudými koberci, snad jako pozůstatek Večerní univerzity marxismu-leninismu, která před rokem 1990 v historickém, renesančně-barokním kanovnickém domě sídlila. Avšak Karel Floss tento prostor ve spolupráci se studenty velmi specificky dovybavil. Na červenou stěnu za přednáškovým pultem byl připíchnut plakát s portrétem Jana Amose Komenského *Vivat Comenius!*, nad ním zářila velkými písmeny vyvedená úvodní slova Janova evangelia, řecky a latinsky: *En arché én hó logos – In principio erat Verbum*. Po bočních stěnách místnosti se nad rudým kobercem skvěly další latinské nápisy: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis!* na straně jedné a na druhé straně Augustinův vztah mezi *civitas Dei* a *civitas terrena*. Část rudé „tapisérie“ byla překryta ručně vyrobeným plakátem s Aristotelovými kategoriemi, opět řecky a latinsky, a vrcholným artefaktem byly na stěně zavěšené dveře z šatní skříně, na nichž bylo vypáleno řecky *Symbolon*, nikajsko-cařihradské vyznání na jedněch veřejích, na druhých pak citace z Platónova sedmého listu, nyní řecky i česky: „Neboť filosofii nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“ Později přibyla polovina dalších dveří šatní skříně s vypáleným výrokiem Immanuela Kanta o významu evangelia. Nad přednáškový pulpit nechal Karel Floss zavěsit modely Platónových ideálních těles, které se otáčely podle pohybu vzduchu v místnosti, jistě i podle intenzity jednoho každého řečníkova projevu, podobně jako kolotoče nad postýlkami nemluvnat. Když jsem jako student prvního ročníku hleděl na tyto pedagogické prostředky přibližující filosofii v podání Karla Flosse a zároveň se někdy i trápil na jeho hodinách řecké a latinské filosofické terminologie a na seminářích z řecké filosofie, pocítil jsem jako žák nějakého Sókrata lásku k jejich tvůrci a ke svému učiteli, která přetrvala, jak jsem si uvědomil po jeho skonu, dodnes.

Karel Floss se narodil v Hodoníně, avšak mnohem větší význam pro něj měla Olomouc, kam se záhy rodina přestěhovala. Později s oblibou mluvil o Olomouci jako o „Florencii svého mládí“ nebo jako o Olomouci „magické“ (ostatně i jeho slavnostní přednáška k počtě J. L. Fischera v roce 2016, při které obdržel od rektora UP pamětní medaili Františka Palackého, nesla název „Úděl filosofa v magické Olomouci“). Nám, studentům, připomínal, že se pohybujeme nejen v barokním skvostu, ale zároveň na místech, kde studoval Edmund Husserl, kde působil jako dirigent Gustav Mahler a kde sepisoval části svého slavného *Traktátu* Ludwig Wittgenstein. Karel Floss studoval v Olomouci ve válečných letech na Slovanském gymnáziu, jeho učitelem byl tehdy i Oldřich Králík a Floss často vzpomínal, jak klíčové pro něj v době gymnaziální bylo setkání s Metodějem Habáněm, vůdčí osobností olomouckých dominikánů, a také účast na jím pořádaných Akademických týdnech (především na Svatém Kopečku a na Gruni). Svá poválečná universitní studia oborů čeština a latina začal Karel Floss v Brně a po obnovení olomoucké university v roce 1946 pokračoval ve studiu v hanácké metropoli. A zde se pro Karla Flosse druhou klíčovou osobností stává filosof Josef Ludvík Fischer, první rektor Univerzity Palackého. Právě napětí mezi rozdílným intelektuálním založením těchto dvou olomouckých myslitelů, do jisté míry konzervativním tomismem Metoděje Habáně a filosoficko-sociologicko-politologickým pragmaticismem skladebné filosofie J. L. Fischera, určuje jeden z hybných momentů Flossova vlastního filosofického myšlení, které charakterizuje úsilí o překonání, přemostění těchto na první pohled zcela odlišných odkazů.

Flossova cesta se nejprve ubírá Habáňovým směrem; v roce 1948 vstupuje do řádu bratří kazatelů. Dominikánská formace však nemá dlouhého trvání. V roce 1950 je řád zlikvidován, Karel Floss je spolu s ostatními řeholníky převezen nejprve do broumovského kláštera, který byl tehdy internačním táborem pro řeholníky, a následně tři a půl roku slouží u PTP. Je to období hlubokého fyzického a psychického vyčerpání, jak nám vyprávěl, ale i vzniku doživotních přátelství s dalšími „pětépáky“ (Václavem Freiem, Jakubem S. Trojanem atd.). Po návratu z vojenské služby pracuje Karel Floss v různých profesích: jako knihovník, překladatel či dokumentátor ve Výzkumném ústavu zelinářském.

V šedesátých letech je významná Flossova účast na ekumenických seminářích v Jirchářích a jeho spolupráce s Ladislavem Hejdánkem, Jiřím Němcem, Jakubem S. Trojanem, Janem Sokolem, Václavem Freiem a dalšími. Karlu Flossovi jde o ekumenický dialog, o stavění mostů mezi evangelíky a katolíky, zároveň i o přemostění vnitřních rozporů mezi katolicismem tradičním, „habáňovským“, a výzvami Druhého vatikánského koncilu. Překládá klíčovou knihu Teda Schoofa *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?* (Praha 1971), jejíž vydání však bohužel skončilo z velké části ve stoupě (druhé, rozšířené vydání až Praha 2004). S Jiřím Němcem vydává také antologii esejů soudobých evangelických a katolických theologů pod názvem *Křesťanství dnes* (Praha 1969).

V druhé polovině šedesátých let opět úzce spolupracuje s Josefem Ludvíkem Fischerem. V roce 1968 u něj předkládá svou disertační práci *Čas, dějinnost*

a *Augustinus Aurelius* (knižně pak Olomouc 1991). S J. L. Fischerem začal od začátku sedmdesátých let pořádat v Olomouci bytové semináře, nejprve ve Fischerově bytě a později spolu se svým bratrem Pavlem Flossem v jejich rodinném bytě. Tématem se stávají také možnosti dialogu mezi křesťany a ateisty. Mnohé ideje z bytových seminářů, jak vzpomíná Pavel Floss, ovlivnily uherskobrodská komeniologická kolokvia, která Karlův bratr Pavel v sedmdesátých a osmdesátých letech pořádal, a objevovaly se i na stránkách uherskobrodského časopisu *Studia comeniana et historica*, který Pavel Floss řídil. V tomto časopise také Karel Floss uveřejňuje své studie týkající se Komenského triadistiky.

Od roku 1985 žil Karel Floss v Sázavě, avšak listopadové dny roku 1989 jej zastihly v jeho Olomouci. Záhy se stal jedním z organizátorů olomouckých demonstrací na hlavním náměstí a řečníků u sloupu nejsvětější Trojice. A podobně jako u mnoha jeho vrstevníků a přátel se i Flossův život proměňuje a získává akademický rozměr.

Čerstvě v důchodovém věku začíná Karel Floss vyučovat na obnovené katedře filosofie na filosofické fakultě v Olomouci. Habilituje se, učí, jak již jsem zmínil, antickou filosofii, řeckou a latinskou filosofickou terminologii (kterou považoval za zásadní pro pochopení dějin filosofie a jejich zápasů, proto také pro ni připravil učebnici, jejíž modifikace používáme nejen v Olomouci dodnes), pro vyšší ročníky pak metafyziku. A s neuvěřitelnou energií se vrhá do organizování katederního života. Zakládá tzv. *Hebdomades philosophicae Olomucenses*, týdenní přednáškové cykly vždy jednoho vybraného zahraničního hosta, kterého přesvědčí (s argumentem, že se jedná o jeho morální povinnost), aby na vlastní náklady a bez nároku na honorář přijel do Olomouce a týden se tam věnoval olomouckým studentům. Přednášky a semináře, vedené v němčině, simultánně překládá do češtiny. Osobně si pamatují na skvělé týdny s Willim Oemüllerem, Friedem Rickenem, Wolfgangem Kluxenem, Erwinem Schadelem, Horstem Seidelem nebo Vladimírem Richtrem.

Intenzivně se Karel Floss věnuje překladatelské činnosti, často převádí do češtiny díla autorů, kteří se snaží propojit zdánlivě nepropojitelné. Překládá Lotzovu knihu *M. Heidegger a Tomáš Akvinský* (Praha 1996), Richovu dvousvazkovou *Etiku hospodářství* (Praha 1993), podílí se na překladu Kuschelovy antologie *Teologie 20. století* (Praha 1995), s Břetislavem Horynou překládá *Světový étos. Projekt Hanse Künga* (Zlín 1992). Soustředí se na metafyziku: překládá Seidlovu knihu *Bytí a vědomí* (Praha 2005), intenzivně hledá publikaci, podle které by se mohla učit metafyzika, a nachází ji v Schmidingerově *Úvodu do metafyziky* (Praha 2012) a následně se věnuje překladu otázek *O Boží moci* Tomáše Akvinského, jejichž význam pro metafyzická tázání neustále zdůrazňuje a které nakonec vyšly ve třech svazcích (Praha 2015, 2016, 2018).

Flossovy aktivity pro studenty a zájemce o filosofii se neomezují pouze na období semestrové výuky. Již pro první ročník olomouckých studentů začíná se svojí druhou ženou Irenou pořádat „Letní filosofickou školu“, nejprve na zahradě jejich sázavského domku (s Ladislavem Hejdánkem a Jakubem S. Trojanem), později u sázavského kostela sv. Martina. Škola se řídí modifikovaným

benediktinským heslem *Ora et labora*, tj. dopoledne práce ve prospěch obce, odpoledne přednášky a semináře, na kterých se střídají různé osobnosti českého intelektuálního života, které Karel Floss chce přivést k dialogu. Vše je záramované zmiňovaným Platónovým ideálem společného soubytí a soužití. Vzniká zde (s odkazem na dílo Hanse Künga a s jeho podporou) Nadace Světový Étos – Centrum Prokopios.

Právě Hans Küng, se kterým se Karel Floss spřátelil na počátku devadesátých let, se stal třetím do trojice Habáň – Fischer – Küng, jejichž myslitelský odkaz hodlá Floss propojit. S ideály světového étosu, se silným prosociálním cítěním a s touhou hledat pravou podobu křesťanství také již krátce po listopadu 1989 vstupuje do politiky. Stává se členem České strany sociálně demokratické, v jejímž rámci zakládá křesťanskou platformu. A pro léta 1996–1998, v prvním volebním období Senátu České republiky, byl také za ČSSD zvolen senátorem za obvod Kutná Hora. Svůj senátorský plat přitom věnuje zmiňované Nadaci, aby tak podpořil přednáškovou činnost v duchu ekumenického a celospolečenského dialogu.

Karel Floss není autorem rozsáhlých filosofických monografií. V momentě, kdy se mu otevřela možnost působit na universitě, věnoval veškerou svou energii studentům a organizování filosofického života. Kromě knihy rozhovorů, které s ním vedla Sylva Fischerová (*Bůh vždycky zatřese stavbou*, Praha 2011), lze Flossův myšlenkový svět nahlédnout z knižního souboru studií vydaných pod názvem *Hledání duše zítřka* (Brno 2012). Jednotlivé oddíly knihy reprezentují oblasti Flossova filosofického zájmu. První je věnován tomismu a Metoději Habáňovi, s jehož postojem k vývoji theologie ve dvacátém století se Karel Floss neustále vyrovnával.

Druhou oblast tvoří triadistika, tedy chápání skutečnosti jako bytostně triadické, již se věnoval nejen z historického hlediska, tj. u Jana Amose Komenského a Leibnize. Karel Floss byl ovlivněn idejemi svého olomouckého přítele, malíře Radoslava Kutry a navázal i úzkou spolupráci s bamberskou triadickou školou Heinricha Becka a Erwina Schadela. Triadická metafyzika je moment, který Karel Floss nachází také ve skladebné filosofii svého učitele J. L. Fischera: jí je věnován třetí oddíl, neboť Fischerovo myšlení představuje další výraznou oblast Flossova zájmu.

Rozsáhlým okruhem jeho zájmů je pak ekumenismus, podněcený jirchářským seminářem, a v této souvislosti dílo Hanse Künga, jehož se stal Karel Floss u nás nejen překladatelem, ale i kritickým propagátorem. A konečně jednu oblast tvoří texty věnované umění, výtvarnému i slovesnému. Neboť Karel Floss se nepovažoval pouze za žáka Habáně a J. L. Fischera, ale také Oldřicha Králíka a Vladimíra Neuwirtha. A byl čtenářem a interpretem Milana Kundery i Friedricha Hölderlina.

Na celkové hodnocení přínosu Karla Flosse českým intelektuálním dějinám, na posouzení nosnosti jeho idejí a snah o stavění mostů namísto vykopávání příkopů si ještě budeme muset počkat. Je však zcela jisté, že Karel Floss zanechal hlubokou stopu v myšlenkovém formování mnoha nejen olomouckých studentů

filosofie, ale i velkého množství zájemců o filosofii a obecně kulturu, kteří prošli více než třemi desítkami ročníků Letní filosofické školy. V jejím pořádání dnes pokračuje Karlův nejlepší žák (jak s oblibou tvrdil), jeho bratr Pavel.

Karel Floss nedával jednoduché nebo striktní odpovědi. Spíše kladl otázky a neustále sókratovsky vybízel k jejich hlubšímu promýšlení, přitom v otevřeném dialogu různé názory vždy vyslechl a zohledňoval. Mnohé z nás tím inspiroval, mnohým z nás tím otevíral dveře k filosofii. Mě osobně již v prvním ročníku studia nadchl nejen pro latinu a dějiny filosofie, ale i pro uvažování o vztahu mezi filosofií a teologií, pro hledání, co je filosofie, co je moudrost, co znamená křesťanství. Mnoho mi dal, mnoho mě naučil. S jedním kolegou a bývalým spolužákem jsem se chystal jej v Sázavě navštívit, ale nakonec jsem se nechal ukolébat představou, že jej opět spatřím na Letní filosofické škole v červenci 2024, kam připravoval ve svých téměř sta letech příspěvek. Ale mám naději, a tu mám vlastně i díky němu, že se ještě setkáme a že budeme v rozhovorech pokračovat na místě, kde již na jeho otázky budeme znát odpovědi.

Tomáš Nejeschleba

AUTOŘI ČÍSLA

Martin Bojda, bez afiliace,
Bojda.Martin@seznam.cz

Alžběta Dyčková, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova,
Praha, betka.dyckova@gmail.com

Josefína Formanová, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
josefina.formanova@ff.cuni.cz

Maximilian Forschner, Philosophische Fakultät, Friedrich-Alexander-
-Universität Erlangen-Nürnberg,
maximilian.forschner@fau.de

Jan Frei, Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.,
frei@flu.cas.cz

Ori J. Herstein, The Faculty of Law, The Hebrew University
of Jerusalem, ori.herstein@mail.huji.ac.il

Jiří Chotaš, Filosofický ústav Akademie věd České republiky,
jchotas@flu.cas.cz

Františka Jirousová, bez afiliace,
frantiska.jirousova@gmail.com

Jindřich Karásek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
jindrich.karasek@ff.cuni.cz

Rudolf Langthaler, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität
Wien, rudolf.langthaler@univie.ac.at

Jakub Luksch, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých
Budějovicích, jakub.luksch@email.cz

Tomáš Nejeschleba, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého
v Olomouci, tomas.nejeschleba@upol.cz

Alena Roreitnerová, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
alena.roreitnerova@upce.cz

Ondřej Sikora, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
ondrej.sikora@upce.cz

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých
Budějovicích, jsirovatka@tf.jcu.cz

Václav Sklenář, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
vaclav.sklenar@upce.cz

Stanislav Sousedík, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
sousedik.s@volny.cz

Jan Sůsa, bez afiliace,
jan.susa21@gmail.com

Vojtěch Šimek, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita v Českých
Budějovicích, simekv@tf.jcu.cz