

REFLEXE 51

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (3–24) Jindřich Karásek
Duch a organismus. Schellingovy teze k pojmu ducha
v Pojednání k výkladu idealismu vědosloví z let 1796–1797
Geist und Organismus. Schellings Thesen zu dem Begriff
des Geistes in *Abhandlungen zur Erläuterung*
des Idealismus der Wissenschaftslehre
The Spirit and the Organism. Schelling's Theses
on the Concept of the Spirit in *Abhandlungen zur Erläuterung*
des Idealismus der Wissenschaftslehre
- (25–47) Tereza Matějčková
Hegelova spekulace jako odpověď na Platónovu dialektiku
Hegels Spekulation als Antwort auf Platons Dialektik
Hegel's Speculation as an Answer to Plato's Dialectics
- (49–77) Františka Jirousová
Pojetí utrpení a zla v evoluční teorii Teilharda de Chardin
Die Auffassung des Leids und des Bösen
in der Evolutionstheorie von Teilhard de Chardin
The Understanding of Suffering and Evil
in Teilhard de Chardin's Theory of Evolution
- (79–103) Karel Hlaváček
K centrálnímu paradoxu Adornovy „minimální teologie“.
Adornovo dílo jako kontemplativní eschatologie
Zu einem Zentralparadox in Adornos „minimaler Theologie“.
Adornos Werk als kontemplative Eschatologie
On One Key Paradox of Adorno's "Minimal Theology".
Adorno's Oeuvre as Contemplative Eschatology

Petr Prášek.	(105–132)
<i>Tři postavy současné fenomenologie ve Francii a otázka korelačního a priori</i>	
Drei Gestalten der gegenwärtigen Phänomenologie in Frankreich und die Frage des Korellationsapriori	
Three Figures of Phenomenology in France Today and the Problem of the Correlative A Priori	

TEXTY • Texte • Texts

Javier Gomá Lanzón	(133–148)
<i>Praxe následování</i>	

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Jakub Čapek, <i>Mohou být emoce vnitřně morální?</i>	(149–162)
Ladislav Kvasz, <i>Odpověď Štěpánu Holubovi</i>	(163–171)

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Lenka Karfíková, <i>Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem</i> (S. Zajíček)	173
Rudolf Kučera, <i>Filosofické kořeny politického rozhodování</i> (M. Cívik)	180
Ondřej Lánský, <i>Je třeba zavrhnout liberalismus?</i> (M. Cívik)	187
Sarah Broadie, <i>Nature and Divinity in Plato's Timaeus</i> (O. Krása)	194

ZPRÁVY • Nachrichten • News

<i>Pseudo-Aristotelian Texts in Medieval Thought</i> (P. Blažek)	201
Oznámení	207

DUCH A ORGANISMUS

Schellingovy teze k pojmu ducha v *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví* z let 1796–1797

Jindřich Karásek

Je známou skutečností, že Schelling rozvíjí své vlastní filosofické myšlení pod vlivem Fichtova vědosloví. Jeho první filosofické spisy *O možnosti formy filosofie vůbec* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794) a *O Já jakožto principu filosofie čili o nepodmíněném v lidském vědění* (*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795) jsou Fichtovým vědoslovím ovlivněny, byť již zde se začínají objevovat difference.¹ Uvědomíme-li si však, že Schelling v té době znal jen začátek Fichtova spisu *Základ všeho vědosloví* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), jak je zřejmé ještě z jeho dopisu Fichtovi z 3. 10. 1801, budeme moci souhlasit s tezí, že se v jejich případě nejedná o nějaké „žakovské práce“, nýbrž o samostatné myslitelské výkony.²

Něco podobného platí i o vztahu Schellingovy filosofie přírody k Fichtovu vědosloví: Tato filosofie není koncipována jako opozice vůči filosofii subjektivity, jež domněle nedokáže problematiku přírody adekvátně artikulovat. Schellingovi nejde o prosté popření filosofie subjektivity, nýbrž o „předdějiny sebevědomí“, tj. o nalezení souboru podmínek, jež jsou na sebejistotě sebevědomí nezávislé a musí být splněny, aby sebevědomí mohlo vzniknout, byť z nich sebevědomí nelze

¹ Např. již Hermann Zeltner ve své monografii o Schellingovi z r. 1954 upozorňuje na to, že Schelling ve spisu *O Já jakožto principu filosofie* hypostazuje Já v metafyzickou entitu. Schelling již zde interpretuje Fichtovy teze týkající se Já, jež mají u Fichta výlučně epistemický význam, pod jiným dominantním vlivem, totiž pod vlivem Spinozovy ontologie. Teze o Já, které Fichte formuluje v rámci tázání po podmínkách našeho vědění, tedy Schelling interpretuje ontologicky. Srv. H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, str. 74.

² Srv. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, vyd. M. Frank – G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975, str. 245–246.

v přísném smyslu odvodit.³ Podle Wolfganga Wielanda platí teze o „doplnění“ filosofie subjektivity filosofií přírody zejména pro třetí pojednání z řady *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví* (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*), v němž se Schelling podle něj pokouší zabudovat filosofii přírody do transcendentální filosofie.⁴

Uvedeným názvem opatřil Schelling své recenze soudobé filosofické literatury, které anonymně vycházely v osmi částech ve *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* vydávaném Friedrichem Immanuelem Niethammerem v letech 1797–1798 pod názvem *Obecný přehled nejnovější filosofické literatury* (*Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*). Za zmínku stojí v této souvislosti místo ze Schellingova dopisu Niethammerovi z 22. 1. 1796: „Vaše zadání, abych napsal recenzi Fichtova *Vědosloví*, přijímám s o to větším potěšením, že sám jsem dosud neměl dost času, abych toto dílo vskutku *studoval*. Jeho praktickou část jsem dosud ještě ani nečetl. V tomto ohledu je Váš příznivý soud, jako bych se zcela seznámil s Fichtovou filosofií, příliš příznivý. Přesto se domnívám, že jsem jeho ducha v obecnosti pochopil, byť s detaily a literou vědosloví jsem až dosud velmi málo obeznámen.“⁵ Již tento dopis tedy ukazuje, že v době vzniku *Obecného přehledu* znal Schelling jen teoretickou část prvního vědosloví, tedy spisu *Základ všeho vědosloví* z let 1794–1795. Z dopisu je také patrné, že se jednalo o „práci na zakázku“, zadanou vydavatelem časopisu Niethammerem, jenž se obrátil na Schellinga zjevně proto, že Schelling byl považován za znalce Fichtovy filosofie, a to nepochybně kvůli charakteru svých prvních dvou již zmíněných filosofických děl. A do třetice je z dopisu patrné, že v Schellingově recenzi půjde mj. o postižení „ducha“ vědosloví, tedy nikoli o přesnou textovou interpretaci jeho „litery“. Schelling pochopil, že aby dosáhl záměru postihnout ducha vědosloví, musí objasnit nejen Kantovu pozici, ale v základních obrysech i dobovou diskusi iniciovanou Reinholdovou elementární filosofií. V tomto smyslu je srozumitelné, proč Schelling pro vydání *Obecného přehledu* v r. 1809 změnil jeho název na již uvedený titul *Po-*

³ Srv. tamt., str. 254–255. Podle Wielanda je v této souvislosti důležité zejména II. pojednání z *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví*. Srv. tamt., str. 276, pozn. 17.

⁴ Srv. tamt., str. 254. Dále jen jako: *Pojednání*.

⁵ Srv. F. W. J. Schelling, *Dopis F. I. Niethammerovi z 22. 1. 1796*, in: *Materia-
lien zu Schellings philosophischen Anfängen*, str. 140.

jednání k výkladu idealismu vědosloví (Sepsáno v letech 1796 a 1797) a výrazně ho redakčně upravil.⁶

Nelze přehlížet, že právě v době, kdy Schelling koncipuje své první texty k problému filosofie přírody, publikuje recenzní texty, které ve zpětném ohlédnutí z r. 1809 označí jako pojednání, jejichž cílem je vysvětlit, v čem spočívá idealismus vědosloví. Ačkoli je v r. 1809 Schellingův rozchod s Fichtem již dlouho hotovou věcí – korespondence s Fichtem umlká již v r. 1802 a ve spisech identitního období (1801–1806) prezentuje Schelling poměrně ostrou kritiku Fichtovy filosofie jako radikalizace konečnosti –, nelze jen tak přejít okolnost, že v tomto roce nahlíží Schelling svůj myšlenkový vývoj ve druhé polovině 90. let jako rozvoj takové formy idealismu, jež je s Fichtovým idealismem přinejmenším kompatibilní.⁷

⁶ K tomu srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart – Weimar 1993, str. 189–201. Kuhlmann zde provádí srovnání obou verzí a názorně dokládá, k jakým posunům dochází. Nejen že tři články Schelling vypustil a původních osm článků zredukoval na čtyři pojednání, ale ve verzí z r. 1809 zastírá „úzký dialogický vztah k textům Fichtovým, Reinholdovým, Beckovým a některým dalším“ (tam., str. 191). Schelling navíc podle Kuhlmannova novým názvem zastírá svůj původní záměr, totiž provést syntézu Kanta a Leibnize. Vliv Leibnizovy monadologie je v literatuře skutečně podceňen ve prospěch Spinozovy ontologie. Podle Kuhlmannova je to, co si Schelling na Leibnizovi – na rozdíl od Spinozy – cení, aperceptivní struktura monády, kterou Leibniz sám označuje termínem „esprit“ a má pro Schellinga v této době „Vorbildfunktion“ (tam.). To považuji za velmi důležitý poukaz: Svůj pojem ducha (Geist) odvíjí Schelling mimo jiné z Leibnizova pojmu monády. To však naopak nesmí vést k podcenění Spinozova vlivu na Schellinga, který je zprostředkován Jacobihou knihou a dokumentován v dopisech Hegelovi z ledna a února 1795. K této korespondenci srv. B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, str. 28–37.

⁷ Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 194–195. Schelling ne recipuje v této době jen praktickou část *Základu všeho vědosloví*, ale také první a druhý úvod do vědosloví, takže lze říci, že teprve nyní se vskutku zabývá Fichtovou filosofií. Srv. B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*, str. 66–67, pozn. 3. Podle Kuhlmannova lze ve vztahu k *Pojednáním* rozeznat dvě protikladné interpretační tendence. Buď je Schelling chápán jako „dogmatický fichtovský renegát“, nebo je jeho zásluha spatřována v tom, „že prolomil omezení subjektivistického vědosloví“. V druhém případě jsou však ignorovány zjevné shody Schellingových úvah v *Pojednáních* s Fichtovými úvody do vědosloví, jež jsou psány a publikovány ve stejné době. V prvním případě se musí jako rušivé momenty jevit s Fichtem příbuzné aperceptivně-teoretické náznaky. Podle Kuhlmannova je třeba Schellingův vztah k Fichtovi zbavit dogmat, aby přišla ke slovu jeho „inovativní funkce“, a to zejména pokud jde o metafyziku ducha. Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 200–201, srv. též str. 201, pozn. 15 a 16.

Na Schellingových *Pojednáních* je nicméně nápadné něco jiného. Schelling v nich totiž vypracovává pojem ducha (Geist) způsobem, který nemá obdoby ani u Kanta, ani u Herdera, ani v následujícím pokantovském vývoji idealistické filosofie. Fichte sice pojem ducha příležitostně používá, ale nikoli jako specifický termín,⁸ nýbrž spíše jako konvencí ustavené označení, podobně jako když se například mluví o „duchu zákona“. Schelling navíc sám tento pojem ve svých předchozích spisech nepoužívá, ve spisech následujících ho opět opouští a vrací se k němu teprve v pozdním období.⁹ Lze mít za to, že v *Systému transcendentálního idealismu* z r. 1800 je nahrazen termínem „intelligence“. O motivech, které Schellinga vedly k tomu, aby v *Pojednáních* věnoval značnou pozornost pojmu ducha, se lze jen dohadovat.¹⁰ A bylo by rovněž značně ukvapené, kdybychom tvrdili, že Schellingovým pojetím byl inspirován a ovlivněn Hegel při rozvoji svého pojmu ducha. Abychom něco takového mohli tvrdit, museli bychom provést detailní srovnávací analýzu Schellingova a Hegelova pojetí, pro kterou zde není místo. V této studii se chceme zaměřit výlučně na analýzu sledu kroků, v nichž Schelling v *Pojednáních* pojem ducha vypracovává a následně dává do souvislosti s pojmem organismu.¹¹

1. Zavedení pojmu ducha

Pojem ducha zavádí Schelling poprvé ve II. pojednání a následně ho vypracovává, a sice ve formě tezí, v nichž vychází z elementární definice

⁸ K tomu srv. tamt., str. 216: „... verdichtet sich Fichtes Sprachgebrauch in bezug auf den ‚Geist‘ nicht in der Weise, dass hier von einer terminologischen Prägung ausgegangen werden könnte.“

⁹ Výjimkou jsou jen *Dopisy o dogmatismu a kriticismu*. Srv. tamt., str. 189, pozn. 1. Snadno se lze však přesvědčit o tom, že výskyt tohoto termínu v *Dopisech* nemá charakter používání vypracovaného pojmu.

¹⁰ Viz pozn. 5. Kuhlmann poukazuje rovněž na to, že Schelling je nepochybně ovlivněn úvahami, které rozvíjí Kant v *Kritice soudnosti* v rámci zkoumání umění, jeho vlastní zkoumání není však těmito úvahami „zapříčiněno a spuštěno“. Srv. tamt., str. 190. Dokonce i první terminologický výskyt výrazu „Geist“ v *Pojednáních* působí takřka „spontánně“ a „velmi překvapivě“ (tamt., str. 189).

¹¹ Budu vycházet z textu *Pojednání*, nikoli z textu *Obecného přehledu*. A i zde se omezím na II. a III. pojednání. V I. pojednání se Schelling vztahuje ke Kantovi a IV. pojednání již nemá charakter samostatného systematického pojednání – vypracování pojmu ducha se uzavírá ve III. pojednání –, nýbrž charakter kritického referátu konkrétních doktrinálních součástí jiných teorií (zejména Kanta, Fichta a Reinholda).

ducha, jejímž *definiens* je pojem sebevědomí, a toto elementární pojetí postupně prohlubuje. Konkrétním filosofickým kontextem, v němž Schelling pojem ducha zavádí, je kantovský kontext tázání po podmínkách našeho vědění. Schelling se nejprve vztáhne k Reinholdově rozlišení formy a matérie našeho poznání, aniž by byl Reinhold explicitně zmíněn. Reinhold přejal Kantovo rozlišení matérie a formy poznání, spočívající v tom, že forma našeho poznání má svůj původ v subjektu, tj. v nás samých, zatímco jeho matérie má svůj původ v poznávaném objektu, tj. v něčem mimo nás. Schelling tak opožděně zasahuje do diskuse týkající se Reinholdovy elementární filosofie. Avšak na rozdíl od Schulzeho kritiky, podle které nemá Reinhold k tomuto podřazení dostatečné argumenty,¹² spatřuje pozitivní moment již v samotném poukazu k protikladu matérie a formy. Neboť, argumentuje Schelling, v našem poznání jsou sice matérie a forma „nejniterněji sjednoceny“, avšak „filosofie toto sjednocení *hypoteticky* ruší, aby ho mohla *vysvětlit*“.¹³ Veškeré naše poznání má formu jednoty subjektivní formy a objektivního obsahu, což je v souvislosti s Reinholdem třeba interpretovat kantovsky: formou našeho poznání jsou formy názoru a formy myšlení předmětů – kategorie, zatímco jeho obsah je dán v podobě počitků (*Empfindungen*).¹⁴ Již za tímto základním zjištěním, naznačuje Schelling, stojí hypotetické zrušení (*Aufheben*) jejich jednoty v aktu reflexe.

Podle Reinholdem provedeného podřazení má mít matérie poznání svůj původ ve věcech mimo nás, tj. ve věcech světa. Schelling se vztáhne k filosofické tradici a zkritizuje její přednovověkou představu, že filosofie se má zabývat původem věcí, jak jsou nezávisle na našem myšlení. Jestliže Schelling řekne, že i když pochopíme původ světa *mimo nás*, stále ještě nebudeme chápat, jak *do nás* představa světa „vstoupila“,¹⁵

¹² Srv. G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Berlin 1911, str. 156–157.

¹³ *Pojednání* (a jiné Schellingovy spisy) budu citovat podle Frankova vydání v nakladatelství Suhrkamp s udáním svazku a stránky. Srv. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. 1995², I, str. 135–244, zde str. 156.

¹⁴ Schelling však nakonec Reinholdovo rozlišení matérie a formy odmítne jako takové, a v tomto ohledu je jeho kritika radikálnější než kritika Schulzeho-Aenesidema: „Kdo tedy vychází pouze z vědomí (jako skutečnosti), vytvoří nevhodný (ungereimtes) systém, podle kterého je naše vědění složeno na jedné straně z bezobsažných forem, na druhé straně z nezformovaných věcí.“ Srv. tamt., str. 164–165.

¹⁵ Tamt., I, str. 156.

přejímá tím novověkou představu, že filosofie má především vysvětlit původ našich mentálních stavů, percepce či představ, kterou mohl nalézt ve vyhrocené podobě u Reinholda.¹⁶ Nejde tedy nyní ve filosofii již více o to vysvětlit, jak vznikly vnější věci nezávisle na nás, nýbrž jak vznikla jejich představa v nás. Když Schelling v závorce dodává, že tomu, jak vznikly věci nezávisle na nás, vůbec nerozumíme, „protože věci samy jsou posledním substrátem všech vysvětlení vnějších daností“, tj. něčím pro nás, pak dovozuje důsledek implikovaný již zmíněným omezením filosofie na výklad původu představ věcí v nás. Nechápeme-li totiž, jak vznikla představa věcí v nás, nemůžeme ani chápat, jak vznikly vnější věci nezávisle na nás. Abychom totiž tento vznik mohli pochopit, musí být vnější věci něčím pro nás. Bytí věcí pro nás tedy nelze suspendovat a nezávislost vnějších věcí na nás je nárok, kterému nelze dostat. Výklad vzniku vnějších věcí je vždy právě naším výkladem.

Problémem se ovšem nyní stává výklad jednoty našich představ s představovanými věcmi. Vycházíme z toho, že máme představu věci, a ptáme se, na základě čeho jsme nuceni vztahovat představu věci k vnějšímu předmětu jako jejímu reálnému, neimaginárnímu korelátu. Podle Schellinga tak činit musíme, neboť své poznání považujeme za *reálné* pouze tehdy, pokud se shoduje s předmětem. To je ovšem pozice „obyčejného rozumu“ (der gemeine Verstand), dodává Schelling. Adekvátní teorie pravdy je tak „vrozenou“ ideou obyčejného rozumu. Pozice spekulace, tj. filosofie, je taková, že sama myšlenka adekvace vede k nahlédnutí, že „předmět sám není ničím jiným než naším nutným poznáním“. Obyčejný rozum věří ve vnější svět, protože ve svém každodenním provozu není schopen „odlišovat předmět během představy od představy“ (während der Vorstellung von der Vorstellung), a *ztotožňuje* tudíž své představy věcí s věcmi samými.¹⁷ Filosofie má za úkol tuto identitu představy a předmětu, kterou obyčejný rozum „ve všech svých

¹⁶ Reinhold píše: „Pokud všechno vědění závisí na představování, a věda je možná jen prostřednictvím představ, *potud* musí být důvod vzniku představ také důvodem určujícím vědění.“ Srv. K. L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, vyd. W. H. Schrader, Hamburg 1978, str. 13. Řečeno jinak: Aby se filosofie stala vědou, což je hlavní problém, na který se Reinhold zaměřil, musí se zaměřit především na výklad původu našich mentálních stavů – představ.

¹⁷ Zde nacházíme ohlas diskuse mezi Reinholdem a Schulzem. Schulze ve své třetí námitce proti Reinholdově větě vědomí přišel s tím, že během (während) aktu nazírání, a dokud tento akt trvá, není odlišen od názoru jeho objekt, a věta vědomí je ve vztahu k tomuto případu vědomí neplatná. Srv. G. E. Schulze, *Aenesidemus*, str. 54 n.

soudech vždy předpokládá¹⁸, vysvětlit a za tím účelem ji nejprve „zrušit“. Tím je řečeno dvojí: obyčejný rozum má správné „tušení“, ale nedovede ho explikovat, protože nerozlišuje představu a předmět, a zároveň je tím řečeno, že základ této identity nelze hledat někde ve vnějšku, ve věcech vnějšího světa, nýbrž pouze v subjektu poznání, protože nemůže být odvozena v rámci výkladu vzniku věci mimo nás.

Schelling skutečně udělá následující fichtovský krok: Zeptá se nejprve, zda je taková identita předmětu a představy vůbec možná. A následně řekne, že snadno (*sic!*) zjistíme, že je možná pouze v jediném případě, totiž existuje-li bytost (Wesen), pro kterou platí, že nazírá samu sebe, což podle Schellinga znamená, že je zároveň představujícím a představovaným, nazírajícím a nazřeným. „Jediný příklad absolutní identity představy a předmětu nacházíme tedy v nás samých.“¹⁹ Člověk je tudíž tou bytostí, která nazírá samu sebe, a proto představuje *jediný* případ či příklad absolutní identity představy a předmětu, protože v aktu sebenázoru je zároveň obojím v identitě sebe sama. Schelling ovšem nechce v *Pojednáních* provozovat *primárně* antropologii a zároveň si uvědomuje, že svou řeč o tom, že příklad absolutní identity představy a předmětu nacházíme v nás samých, musí zpřesnit, neboť pouhý poukaz „v nás samých“ je poměrně vágní. I za tímto zpřesněním se zjevně – alespoň na první pohled – skrývá Fichte: „To jediné, co poznává sebe a co rozumí sobě bezprostředně, a teprve tím poznává všechno ostatní a rozumí všemu ostatnímu, je Já v nás.“²⁰ Já jako bezprostřední sebeporozumění je *absolutní* identitou subjektivna a objektivna. V tomto jediném exkluzivním případě se nemusíme ptát, „čím je zprostředkováno bytí objektu s představou“.²¹ Ona otázka, jak do nás vstoupila představa vnějšího světa, tedy není vyřazena jako nesmyslná. Schelling pouze odhalí Já jako exkluzivní případ, u kterého nemá smysl ji klást. To, co tím získává z hlediska artikulace struktury vědění, lze interpretovat v termínech celku a části následovně: Strukturou vědění či poznání je parciální identita subjektu a objektu, či formy a matérie, jak může být vyjádřena ve standardní formě soudu „S je P“, a která tedy říká, že S je jen v nějakém aspektu rovno P. Schelling ji označuje jako jednotu (Ver-einigung). Vychází zjevně z toho, že aby ji vysvětlil, musí najít takový

¹⁸ Tamt., str. 157.

¹⁹ Tamt., str. 158.

²⁰ Tamt.: „Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns.“

²¹ Tamt.

případ vědění, ve kterém není jednota subjektu a objektu jen částečná, ale úplná. Proč si to myslí? Domnívám se, že to lze vyložit v následující úvaze, kterou ovšem v *Pojednáních* nenalezneme: Lze vyjít z toho, že částečná jednota je také zároveň částečnou nejednotou, nebo také: částečná shoda je také částečnou neshodou. Kdybychom u toho zůstali stát, nebylo by patrné, proč tento typ jednoty či shody vůbec vznikne, jinými slovy, proč u entit, které nejsou identické, nýbrž diferentní, by mělo dojít ke shodě, byť by to mělo být i v jednom jediném aspektu. Aby bylo možné vznik jednoty diferentních entit vysvětlit, je třeba ji odvodit z jednoty, která není částečná, nýbrž úplná – absolutní. Tento typ jednoty nachází Schelling v sebevědomí Já, jež nazírá samo sebe, a je tudíž sobě samému subjektem i objektem, nazírajícím i nazřeným, a nazírá samo sebe tak, že „vidí“, že subjekt i objekt jsou v tomto názoru numericky identickou entitou, jak můžeme termín „absolutní identita“ také vyložit.

Fichtovský je rovněž důraz, který Schelling klade na imanenci či nezpředmětnitelnost tohoto sebenázoru: Na rozdíl od matérie není Já původně pro nějaký poznávající subjekt mimo sebe, nýbrž samo pro sebe. A jelikož je tomu tak, nemůže mít Já jiný predikát než sebevědomí,²² tj. na otázku, co je Já, lze dát jedinou odpověď: Já je sebevědomí. Například není možné o Já říci, že je věc (*res*) či substance apod., protože bychom tím o něm predikovali vlastnost, kterou by sdílelo s něčím mimo sebe. A po této výpovědi, že Já nemůže mít jiný predikát než sebevědomí, pro čtenáře poměrně překvapivě Schelling prohlásí: „Právě v tom spočívá podstata (*Wesen*) ducha, že pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama.“²³ Tedy: Duch je Já. Já je však sebevědomím, tj. bezprostředním a nezvnějšnitelným názorem absolutní identity subjektivna a objektivna. To, co je na dosud analyzovaném Schellingově postupu v *Pojednáních* překvapivé, není tedy jen abruptní zavedení pojmu ducha, nýbrž také to, že pojem Já Schelling explikuje zjevně jen proto, aby mohl vysvětlit, co je duch. Neboť od tohoto momentu je „na pořadu dne“ již jen pojem ducha.

2. Duch a jeho vývoj

V rámci rozvoje pojmu ducha Schelling čtenáři nejprve vysvětlí, jak má myslet souvislost mezi poznáním věci a sebevědomím ducha. Podle

²² Tamt.

²³ Tamt.

naši interpretace přišel Schelling s tezí, že poznání věci je *částečnou* identitou představy a předmětu a že tuto částečnou identitu je třeba odvodit z jejich *absolutní* identity, jež je dána exkluzivně v sebevědomí Já. Není zatím jasné, jak tuto tezi myslet, tj. jak myslet u Schellinga vztah mezi exkluzivní absolutní identitou ducha a částečnou identitou představy a předmětu, jež tvoří strukturu každého poznatku. Bylo by možné chápat tuto tezi například kantovsky: podle Kanta byla transcendentální apercepce spojena s apriorním vědomím vlastní identity ve vztahu k veškerým možným ostatním představám, a proto mohla fungovat jako nejvyšší bod sjednocování představ. Schelling to myslí jinak, a možno říci, radikálněji. A zde je třeba zpřesnit či možná poopravit navrženou interpretaci: vztah mezi poznáním věci a sebevědomím neexplikuje Schelling v termínech celku a části, nýbrž v termínech zprostředkování. Zatímco sebevědomí je *bezprostřední* identitou subjektu a objektu, je jejich identita ve všech ostatních případech *zprostředkovaná*. Na otázku po tomto zprostředkování nemůže dát Schelling tedy žádnou jinou odpověď, než že identita subjektu a objektu v předmětných případech vědění či poznání je *zprostředkována* sebevědomím. Schelling totiž trvá na tom – i když pro toto tvrzení neuvádí žádný argument –, že *ve všech případech* reálného, tj. předmětného vědění máme co dělat s *absolutní* shodou představy a předmětu. Reálné je tedy jen to vědění, které představuje úplnou shodu mentálního stavu a jeho předmětného korelátu. Rozdíl je tedy již jen mezi bezprostřední a zprostředkovanou úplnou shodou.

Ani to však ještě není zcela právo tomu, co má Schelling na mysli. Schelling totiž vyloží vztah mezi poznáním věci a sebepoznáním ducha takto: abychom mohli vysvětlit „absolutní shodu představy a předmětu, na které se zakládá realita celého našeho vědění“, musíme prokázat, „že duch, když *vůbec* nazírá objekty, nazírá jen *sám sebe*“.²⁴ Již tato klíčová výpověď sama navozuje následující představu: duch nazírá objekty tak, že mezi ním a objekty je diference, a pokud lze tento názor objektů pojmut jako případ vědění, je dána v rámci této diference jednota subjektivní představy a objektivního předmětu. Avšak každý případ vědění je spojen se sebenázorem poznávajícího ducha, který jediný má charakter absolutní – bezprostřední identity předmětu a představy. Jde o rozdíl dvou typů vědění, a protože reálné poznání je jen takové, ve kterém je přítomna absolutní shoda předmětu a představy, je vědění jakožto zprostředkovaná, a tudíž neabsolutní shoda pro ducha nedostatečné a vrací se

24 Tamt.

z ní zpět k sobě.²⁵ Když poznává objekty, věci světa, poznává jen sama sebe, a to na úrovni názoru.

Otázkou by nyní mohlo být, zda tímto návratem k sobě duch prodělavá nějaký vývoj, nebo zda jde o návrat k témuž, o vracení se ke stále stejné, neměnné identitě. Především je však otázkou, zda to vůbec je perspektiva, ze které Schelling pojem ducha rozvíjí. Zdálo by se totiž spíše, že věren ještě své transcendentálně filosofické pozici rozvíjí Schelling v dalším průběhu výkladu podmínky, za nichž může platit, že když duch nazírá věci, nazírá jen sám sebe, či za nichž může být duch svým vlastním objektem, jak zní Schellingova definice ducha.²⁶ Nakonec se však ukazuje, že Schelling obě perspektivy spojuje: tázání po podmínkách, za nichž se duch může stát svým vlastním objektem, vede k tomu, že tyto podmínky je třeba pojmut jako momenty dění či procesu stávání se svým vlastním objektem. Duch nemá pro sebe sama objektem *být*, nýbrž má se jím *stát*.²⁷

Tento důraz na dynamický charakter ducha souvisí s imanencí ducha: duch *původně* není objektem, jeho vědomí sebe sama je bytostně něčím jen pro něj, nikoli pro jakkoli definované entity mimo něj. V tomto smyslu je duch původně absolutním subjektem. Mezi ním a vším mimo něj existuje asymetrický vztah: všechny objekty jsou pro něj, ale on sám není objektem pro nic mimo sebe. Schelling dále vysvětluje, že být objektem znamená být předmětem jednání té entity, pro kterou má x být objektem. Objektívující duch, tedy duch, který poznává, je tudíž bytostně spojen s činností. Proto může být adekvátně pojat jen „ve svém jed-

²⁵ Tuto Fichtovu metaforu „návratu subjektivity zpět k sobě“ Schelling používá přinejmenším na jednom důležitém místě, kde vysvětluje rozdíl matérie a ducha: „To, co je na matérii jediné nezničitelné, je její imanentní síla, jež se pocitu ohlašuje jako neprostupnost. Avšak tato síla je taková, že jde pouze *do vnějšku* (nach außen), pouze působí proti vnějšmu nárazu – není to tedy žádná *do sebe samé jdoucí* síla (in sich selbst zurückgehende Kraft). Pouze do sebe samé jdoucí síla si sama vytváří *nitro* (ein Inneres). Matérii tedy nepřináležejí žádná nitro. Představující bytost však nazírá *vnitřní* svět. To je možné pouze prostřednictvím činnosti, *jež si sama dává svou sféru*, nebo jinými slovy, která jde zpět do sebe samé.“ (Tamt., str. 171.) Na tomto místě je dobře patrné Schellingovo kolísání mezi Fichtem a Leibnizem. Schelling přejímá Fichtovu metaforu a interpretuje ji leibnizovsky: subjektivita – na rozdíl od matérie – je definována silou (Kraft), tedy schopností vracet se z (domnělého) vnějšku zpět do sebe samé. Jak ještě uvidíme, bude i výklad vztahu vnějšku a nitra leibnizovský: bude se zakládat na koncepci předzjednané harmonie.

²⁶ Tamt.: „*Duchem* nazývám to, co je pouze *svým vlastním* objektem.“

²⁷ Tamt., str. 159.

nání“.²⁸ Pokud to aplikujeme na jeho sebevztah, bude to znamenat, že podstatný není výsledek sebevztahu, na jehož základě *je* duch pro sebe objektem, nýbrž proces dění sebevztahu, tedy proces, v němž se duch *stává* svým vlastním objektem. Takto se tedy z odhalování podmínek možnosti poznání stává odhalení procesu postupné sebeobjektivace ducha. V poznávání je totiž vždy něco objektem činnosti ducha, a protože exemplárním případem poznání či vědění je vědění ducha o sobě samém, pak popsat proces poznání znamená především popsat činnost, na jejímž základě se duch stává svým vlastním objektem. V *Pojednáních* můžeme tedy sledovat *přechod od kantovské transcendentální filosofie k fenomenologii ducha in statu nascendi*.

K další charakterizaci ducha dospívá Schelling na základě úvahy formulované v termínech konečna a nekonečna. Duch se má stát svým vlastním objektem. Nyní Schelling upřesní předchozí formulace a řekne, že duch je duchem *pouze tehdy*, je-li svým vlastním objektem, což pro Schellinga znamená, že je duchem pouze tehdy, stane-li se konečným.²⁹ Schelling totiž vychází z obecné teze, podle které platí, že objektivita je spojena s konečností: to, co je objektem, je nutně něčím konečným, což samozřejmě neznamená, že objektem by mohlo být jen něco konečného, ale znamená to, že ať už se cokoli stane pro ducha objektem, stane se něčím konečným. Objektivace je zkonečnění. Domnívám se, že tuto tezi můžeme osvětlit v termínech omezenosti: být objektem znamená být omezený, ohraničený. I tehdy, když uchopuje duch něco, co je původně neomezené, neohraničené, jako objekt, pak to omezuje. Proces stávání se něčeho objektem pro ducha je procesem omezování tohoto něčeho, procesem „uzavírání do hranic“, ohraničování či vymezování. Tento proces můžeme popsat jako proces určování: být objektem činnosti ducha znamená tedy být předmětem jeho omezujícího určování či určujícího omezování. Poznávání je určováním, jež znamená omezování. I něčemu, co je původně neomezené, neohraničené a neurčité či neurčené, dává duch svou objektivující, poznávající činností pevné hranice a určení. Aplikujeme-li tuto obecnou úvahu opět na problematiku sebevztahu ducha, dospějeme k tomu, že stává-li se duch svým vlastním objektem, zkonečňuje se, omezuje se, a tím se určuje, dává si určení. To zjevně implikuje, že původně, tj. předtím, než se stal svým vlastním objektem, byl duch nekonečný, neomezený, ale proto také neurčený: Byl neurče-

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt.: „Aber er ist nur insofern *Geist*, als er *für sich selbst Objekt*, d. h. insofern er *endlich* wird.“

ným bezprostředněm, jak by bylo možno říci s Hegelem. Domnívám se, že i to chce Schelling myslet v pojmu absolutního subjektu. Na začátku procesu fenomenologie ducha stojí tedy podle Schellinga nikoli duch, nýbrž absolutní nekonečný, neomezený a neurčený subjekt. A protože tento subjekt se stane duchem teprve tehdy, když se stane svým vlastním objektem, tj. něčím konečným, představuje duch syntézu konečna a nekonečna, je „původním sjednocením nekonečnosti a konečnosti“, což je již zmíněné „nové určení duchovního charakteru“. ³⁰ Schelling tuto tezi ještě vyostří: ke sjednocení konečnosti a nekonečnosti může dojít *jen* „v bytí duchovní přirozenosti“ (im Seyn *einer* geistigen Natur). ³¹ V této formulaci v originále používá Schelling člen neurčitý, tedy: v bytí *nějaké* duchovní přirozenosti. Zdůrazňuji to proto, že Schelling má na mysli individuální duchovní přirozenost, individuálního ducha. Schelling to vyjádří explicitně, když uvedenou tezi obrátí a řekne, že podstata individuální duchovní přirozenosti (= Ichheit) spočívá „v této absolutní současnosti (Gleichzeitigkeit) nekonečnosti a konečnosti“. ³² Člověk jako individuální duchovní přirozenost je tedy syntézou konečna a nekonečna. ³³

Je třeba vyjasnit otázku začátku a konce celého procesu z hlediska klíčového pojmu sebevědomí. Za tímto účelem se musíme vrátit v textu zpět k místu, v němž Schelling pojem ducha zavedl. Rozhodující byla teze, že to jediné, co se poznává a rozumí si *bezprostředně*, je Já v nás. Poznání a rozumění všemu ostatnímu je prostředkováno tímto bezprostředním sebepoznáním či seberozuměním. Přibereme-li k tomu tezi o imanenci, totiž tezi, že toto bezprostřední sebepoznání Já je něčím, co je výlučně pro ně, dospějeme k druhé významné tezi v naší souvislosti, totiž k tezi, že o Já lze vypovídat jen jediný predikát, totiž predikát sebevědomí: *Já je sebevědomí*, a to proto, že Já se nezná zprostředkovaně přes vztah k něčemu jinému, nýbrž *jen skrze sebe sama*. Na začátku celého procesu sebeobjektivace ducha stojí tedy Já, jež disponuje bezprostředním vědoucím sebevztahem, sebevědomím. Zde Schelling zavedl pojem ducha: podstata ducha spočívá v tom, že pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama. Pokud toto tvrzení

³⁰ Tamt.

³¹ Tamt., str. 160.

³² Tamt.

³³ K témuž dospívá S. Kierkegaard na úvod *Nemoci k smrti*. Srv. S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 123. Schellingův vliv na Kierkegaarda zde však nemůžeme sledovat.

nemá být zredukováno na trivialitu, že duch je duch, je třeba ho poněkud rozvést.

Jak jsme viděli, postupuje Schelling následovně: To, že duch pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama, znamená, že v jeho sebenázoru je identita předmětu a představy, tj. ve svém sebenázoru je duch předmětem i představou. Spočívá-li tedy realita našeho vědění v absolutní shodě, tj. identitě představy a předmětu, pak prokázat tuto shodu předpokládá prokázat, že když duch nazírá objekty, nazírá pouze sebe sama. Když nyní Schelling položí základní otázku celého zkoumání ve II. pojednání, totiž jak je to možné prokázat (*Es fragt sich, wie man das könne?*), pak se zdá, že má na mysli úvahu či úvahy, v nichž půjde o odhalení souboru podmínek možnosti sebenázoru ducha v jeho názoru vnějších objektů. To však, jak jsme viděli, neznamená, že když duch nazírá objekty, tak také nějak vždy nazírá sám sebe. Soudě dle uvedené formulace to Schelling myslí radikálněji, totiž tak, že když duch nazírá objekty, nazírá *jen* sám sebe. První variantu můžeme připsat Fichtovi: Já se klade v Já vždy zároveň s Ne-Já, což znamená, že všechny případy konkrétního vědění jsou strukturovány jako jednota vědomí sebe sama a vědomí Ne-Já, tedy předmětu. Schelling je tedy, alespoň v letech 1796–1797, radikálnějším myslitelem Já než Fichte: Všechny případy konkrétního vědění jsou nakonec *salva veritate* převoditelné na sebevědomí ducha. Víme, že v době sepisování *Pojednání* byl předmětem Schellingova zájmu Leibniz, a to přinejmenším ve stejné míře jako Kant, Reinhold a Fichte. Leibniz pojal duchovní monádu jako entitu, která všechny své percepce nabírá ze sebe sama v aktech apercepce, a tak přestože se jí v jejích percepcích zrcadlí universum, mají všechny její apercipované percepce charakter vědoucího sebevztahu. Řečeno s Schellingem: Monáda v nich nazírá sebe samu.³⁴

Tím se dostáváme k otázce cíle celého vývoje ducha. Na první pohled a při povrchním čtení by se mohlo zdát, že právě v této otázce se

³⁴ V I. pojednání je vztah k Leibnizovi jako hlavnímu inspiračnímu zdroji Schellingových úvah nepřeslechnutelný: „Leibniz nevěděl o žádném bytí (Dasein) než o takovém, které *poznává samo sebe* nebo jež *je poznáváno* duchem. To druhé pro něj bylo pouhým jevem. Avšak z toho, co mělo být více než jen jevem, neučinil mrtvý, asubjektivní (selbstloses) objekt. Proto opatřil své monády představovými silami a učinil z nich zrcadla universa, poznávající, představující, a pouze potud ne ‚poznatelné‘, ne ‚představitelné‘ bytosti.“ (Tamt., str. 150.) A k tomu Schelling připojuje téměř patetické zvolání: „Nesmrtelný duchu, co se stalo z tvé nauky v naší době! ... Věcem o sobě připsat představu, na to byly naše polovičaté hlavy příliš osvěceny. O Leibnizovi ... slyšeli od Kanta, co Leibniz tvrdil; číst jej samého, na to byly příliš moudré!“ (Tamt.)

Schelling dostane do rozporu. Schelling totiž v návaznosti na uvedený charakter duchovnosti, který spočívá v tom, že duch je jednotou konečnosti a nekonečnosti, mluví o „stálém úsilí ducha stát se pro sebe sama konečným, tj. stát se vědomým sebe sama“.³⁵ Toto úsilí se manifestuje na různých úrovních v různých typech aktů (Handlungen), přičemž „cílem všech těchto jednání je sebevědomí, a dějiny těchto jednání nejsou ničím jiným než dějinami sebevědomí“.³⁶ Tohoto cíle bude dosaženo, jakmile duch „dospěje k názoru sebe sama, k čistému sebevědomí“.³⁷ Cílem je tedy takový sebenázor, který Schelling označuje jako *čisté* sebevědomí. Zdálo by se tedy, že si Schelling nevšiml rozporu, který by spočíval v tom, že začátkem i koncem dějin ducha je jeho čisté názorové vědomí sebe sama. Duch by však v tom případě ve svých dějinách neprodělal žádný vývoj, a pojem dějin by byl nesmyslný. Je tomu tak skutečně?

Vodítkem k odpovědi na tuto otázku nám mohou být dvě okolnosti. Za prvé, ať už zde termín „čistý“ znamená konkrétně cokoli, jedno je zřejmé: nemůžeme ho interpretovat ve smyslu Kantova pojmu čisté či původní apercepce. Tento pojem bychom mohli spíše klást na začátek celého procesu, jak by tomu odpovídal pojem „absolutní subjekt“. Za druhé, sám termín „dějiny sebevědomí“ implikuje, že sebevědomí již je a následně se děje, rozvíjí se, podobně jako když například mluvíme o „dějinách hudby“. K dějinám hudby patří také úvahy o vzniku hudby, jež musí stát na začátku jejich dějin. Podobně k dějinám sebevědomí patří úvahy o vzniku sebevědomí, jež musí tvořit počátek jeho dějin, byť by bylo na začátku svých dějin přítomno v jakkoli rudimentární formě. To znamená, že naznačený problém nelze řešit pomocí předpokladu, že na začátku svých dějin duch žádným sebevědomím nedisponuje. Konec konců tomu odporuje rovněž textová evidence: Duch je od samého počátku definován pomocí pojmu sebevědomí. Řešením je, že na začátku a na konci svého dějinného vývoje disponuje duch sebevědomím jiného typu, byť se pokaždé jedná o sebevědomí, jež má názorový charakter. Viděli jsme, že s výchozím typem intuitivního sebevědomí spojuje Schelling predikát „bezprostřední“. To znamená, že celý proces bude mít charakter postupného, v krocích se odehrávajícího zprostředkování této počáteční bezprostřednosti, takže cíle celého procesu bude dosaženo v okamžiku absolutního zprostředkování, tj. v okamžiku, kdy bude vyčerpána celá potencialita obsažená v počáteční bezprostřednosti, a kdy

³⁵ Tamt., str. 174.

³⁶ Tamt.

³⁷ Tamt.

už tedy nebude dál co zprostředkovávat. Schelling to popisuje jako požadavek kladený na filosofii, totiž doprovázet ducha na této cestě „od představy k představě, od produktu k produktu až tam, kde se poprvé odpoutává od veškerého produktu, uchopuje (ergreift) sebe sama ve svém čistém konání, a nyní nenazírá nic než *sebe sama* ve své absolutní činnosti“.³⁸ Duch tedy ve svých „představách“, tj. „produktech“, postupně rozvíjí různé úrovně objektivit, v nichž se omezuje a určuje, aby se jich opět při přechodu k novým formám objektivit zbavoval. Když se takto zbaví veškeré objektivit, zbaví se veškerého vygenerovaného sebeomezení a sebeurčení, a uchopí sám sebe ve svém „čistém konání“, ve své „absolutní činnosti“. Tím se stane neomezeným v jiné formě, než jak tomu bylo na počátku. Nese totiž v sobě nyní všechny své předchozí omezenosti a určenosti jako odpoutané od sebe, jako překonané, jak by řekl Hegel. Termíny „čisté konání“ a „absolutní činnost“ má Schelling na mysli takový akt ducha, ve kterém se uchopuje jako ničím neomezená a neurčená spontaneita vůle, určující pouze sebe samu.

Proces zprostředkovávání bezprostřednosti popisuje Schelling ve III. pojednání pomocí teorému sebezáchovy: stálé úsilí být si vědom sebe sama je snahou ducha uchovávat svou existenci, což implikuje, že v sobě samém nese své pokračující trvání (Fortdauer) a *jistotu* (Gewissheit) *své existence*.³⁹ Z toho lze dovodit, že již na začátku celého procesu sebeobjektivace ducha přítomné intelektuálně-názorové vědomí sebe sama je bezprostřední jistotou vlastní existence, přičemž celý proces je postupným, na různých úrovních se realizujícím „ověřováním“ této jistoty, neboli jejím proměňováním v pravdu, jak tuto souvislost pojme Hegel ve *Fenomenologii ducha*. Vidíme tedy, jak u Schellinga vstupuje do hry hobbesovský motiv sebezáchovy, interpretovaný však nikoli ve vztahu k biologické existenci, nýbrž ve vztahu k duchovní existenci. Schelling tak spojuje teorém sebezáchovy s pojmem sebevědomí: Sebevědomí je procesuální, protože je děním sebezáchovy.

Na konci III. pojednání Schelling píše: „Zdrojem sebevědomí je *chtění* (Wollen). V absolutním chtění si však duch uvědomuje sebe sama bezprostředně, neboli má *intelektuální názor sebe sama*.“⁴⁰ Podobně jako u Fichta lze vědomí sebe sama charakterizovat i u Schellinga jako intelektuální *názor* sebe sama tehdy, je-li bezprostřední. Avšak opět se nesmíme nechat zmást použitím termínu „bezprostřední“, přestože

³⁸ Tamt., str. 175.

³⁹ Tamt., str. 176–177.

⁴⁰ Tamt., str. 193.

k tomu Schelling sám zavdává podnět tím, že i o tomto typu sebevědomí jakožto vědomí čisté praktické spontaneity vůle řekne, že je názorem proto, že je nezprostředkované (unvermittelt).⁴¹ Musí se zjevně jednat o jiný typ bezprostřednosti, o bezprostřednost, jež je sama výsledkem procesu zprostředkování. Ve III. pojednání Schelling skutečně ukazuje, jak dochází k tomuto procesu sebezprostředkování ducha jako vůle. To zde však již nemůžeme sledovat.

Podstatná je v naší souvislosti Schellingova teze, podle které je vývoj ducha zároveň vývojem světa: „Transcendentální filosofie tím, že veškeré objektivno chápe především jako něco *nevyskytujícího se* (als nicht vorhanden), je svou povahou zaměřena na to, *co se děje a je živé* (das *Werdende und Lebendige*), neboť je ve svých prvních principech *genetická*, a duch v ní se děje a roste zároveň se světem.“⁴² Objektivno není výsledkem danosti, nýbrž činnosti ducha, je jeho produktem,⁴³ a ducha je tedy třeba pojímat v jeho činnosti, tedy jako něco dějícího se, a tudíž živého. Můžeme tudíž mluvit o genetické podobě transcendentální filosofie. Duch je v ní pojat v jednotě se světem: Duch se vyvíjí a roste *zároveň* se světem. Akosmické pojetí ducha je tedy od základu neadekvátní.⁴⁴ K adekvátnímu pojetí ducha patří rovněž pojetí světa jako vyvíjejícího se a živoucího celku. Přijmeme-li předběžně, že imanentně

41 Tamt.

42 Tamt., str. 195.

43 Tamt., str. 171: „Předmět není nic jiného než naše sobě vlastní (selbsteigene) syntéza a duch v něm nenazírá nic jiného než svůj vlastní produkt.“ Zásadní rozdíl oproti Kantovi je zřetelný z následující formulace: „Názor je zcela činný, a právě proto produktivní a bezprostřední.“ (Tamt.) Termín „bezprostřední“ chápou jako poukaz k tomu, že názor, a to ani smyslový, není zapříčiněn afekcí. Ale právě proto je činný: nazírané vzniká současně s aktem názoru, je produkováno v aktu názoru. I zde je patrný vliv Leibnizovy monadologie. Názorová produkce je omezena na imanenci monády. V žádném případě to neznamená, že by konečný duch jako monáda produkoval vnějšek. Schelling spíše implicitně přijímá Leibnizovu koncepci předzjednané harmonie.

44 Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 220. Zdroj tohoto paralelismu ducha a světa spatřuje Kuhlmann oprávněně v Leibnizovi. Schellingovu koncepci dějin sebevědomí nelze tudíž, jak z toho usuzuje Kuhlmann, „monokauzálně“ převádět jen na Fichta. (Srv. tamt.) Odsud by také bylo možné vysvětlovat potencialitu bezprostřednosti: Jsou jimi percepce v monádě, jež ještě nejsou doprovázeny apercpcí, a tudíž jsou v ní bezprostředně. Rovněž za Schellingovým pojmem „stálého úsilí (Bestreben) ducha, stát se vědomým sebe sama“ nemusí být jen Fichtův pojem „Streben“, nýbrž zrovna tak Leibnizův pojem *appetitus*, jenž podněcuje monádu k pohybu od jedné percepce k druhé, přičemž pochopitelně nelze vyloučit, že i Fichtův pojem „Streben“ je leibnizovského původu.

se vyvíjející a živý celek lze chápat jako organismus, bude to znamenat, že součástí Schellingovy transcendentální filosofie musí být koncepce organismu, přičemž duch jako paralelně se světem se vyvíjející entita musí být sám organismem. Touto organologickou genetizací je ovšem, jak již bylo řečeno, horizont transcendentální filosofie překročen směrem k fenomenologii ducha.

3. Duch jako organismus

Myšlenku, kterou jsme zakončili předchozí část, formuluje Schelling explicitně. Usuzuje však opačně, než jak jsme naznačili, totiž následovně: „Protože je v našem duchu nekonečné úsilí organizovat sebe sama, musí se rovněž ve vnějším světě zjevovat obecná tendence k organizaci.“⁴⁵ Schelling rozvíjí své úvahy o organismu ve III. pojednání, přičemž sám upozorní čtenáře, že nemá dost místa na to, aby pojem organismu rozvínil důkladněji (umständlicher), a jeho úvahy budou mít spíše charakter poznámek.⁴⁶ Z teoremu sebeobjektivace ducha odvozuje Schelling již ve II. pojednání, že duch musí být pojat jako činný a trpný zároveň: Nakolik *se činí* svým objektem, je činný, a nakolik *je* svým objektem, je trpný.⁴⁷ Již na základě toho by se dalo říci, že duch je zároveň příčinou a účinkem: je svou vlastní příčinou a svým vlastním účinkem.⁴⁸ Duch se tedy bude nazírat jako vzájemnost příčiny a účinku, neboli jako „sebeorganizující se přirozenost“.⁴⁹

První důsledek, který z této charakterizace ducha plyne, spočívá v tom, že „do něj nemůže nic vstupovat mechanicky, zvnějšku; co je v něm, si utvářejícím způsobem přizpůsobil (sich angebildet), a to z nitra (von innen heraus), podle vnitřního principu“.⁵⁰ Duch je tedy monáda, nepodléhá vnějšímu kauzálně-mechanickému působení, a tudíž všechny své stavy čerpá sám ze sebe, a to podle imanentního principu, jímž je, jak jsme už zmínili, stálé úsilí být svým vlastním objektem, tj. uvědo-

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 178.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Srv. tamt., str. 161.

⁴⁸ Schelling tento imanentní kauzální vztah ducha odvozuje přes pojem sukcese představ jakožto produktů ducha, což je jedna z fází jeho sebeobjektivace. Srv. tamt., str. 176–178.

⁴⁹ Tamt., str. 178. Vliv Kantovy *Kritiky soudnosti* je zde zcela nepřehlédnutelný. Srv. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65.

⁵⁰ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 178.

movat si sám sebe. Teprve následně tudíž může interpretovat své vnitřní stavy jako reprezentace vnějšku: každý názor je původně pouze vnitřní.⁵¹

Schelling sice klade na začátku II. pojednání kantovskou otázku, co nás nutí vztahovat své vnitřní mentální stavy k vnějším předmětům,⁵² ale jeho odpověď na ni není kantovská, nýbrž, jak je patrné, leibnizovská. Kant nejprve přijal, že naše potenciálně zkušenostní vnitřní stavy jsou výsledkem působení vnějších předmětů, a poté se tázal po podmínkách možnosti jejich opětovného vztahu k vnějším předmětům. Schelling naopak s Leibnizem vychází z toho, že všechny vnitřní mentální stavy mají svůj původ v imanenci monády, a teprve následně se ptá, na základě čeho je duch interpretuje jako reprezentace vnějšku. Kant tedy jde *z vnějšku do nitra a odtud zpět do vnějšku*, zatímco Schelling jde *z nitra do vnějšku*, přičemž je třeba říci, že vnějšek je vnějškem *v nitru* vědomí, v imanenci monády. Schellingova odpověď je leibnizovská, zakládá se totiž na předpokladu předzjednané harmonie: Mezi duchem a přírodou existuje, nazvěme to tak, strukturální izomorfie, spočívající v tom, že jak duch, tak příroda jsou organismy, tj. jsoucna sebeorganizující se podle principu imanentní vzájemné kauzality. Schelling mluví v této souvislosti o „obecném duchu přírody“ (der allgemeine Geist der Natur).⁵³ Na začátku této části jsme citovali místo, kde Schelling usuzuje takto: Jelikož je v našem duchu nekonečné úsilí organizovat sebe sama, musí se také ve vnějším světě zjevovat obecná tendence k organizaci. Nebo jinak řečeno: Jelikož je duch organismem, musí být organismem i vnější svět, tj. příroda.⁵⁴ Otázkou je, zda se nejedná o chybný úsudek a proč si Schelling myslí, že by měla tato strukturální izomorfie platit.

Možnou odpověď na tuto otázku získáváme z této výpovědi: „Systém světa je druhem organizace, jenž se vytvořil ze společného centra. Síly chemické matérie se již nacházejí mimo hranice pouhého mechanismu. Samotné syrové matérie, jež se vydělují ze společného media, vyrůstají v pravidelných tvarech (Figuren). Obecný tvůrčí pud přírody se nakonec ztrácí v nekonečnosti, kterou není schopno změřit ani ozbrojené oko. Stálý a pevný postup (Gang) přírody k organizaci prozrazuje dostatečně zřetelně živý pud, jenž takřka v zápasu se syrovou matérií hned vítězí, hned podléhá, hned ji prolamuje ve svobodnějších, hned v omezenějších formách. Je to obecný duch přírody, jenž syrovou matérií postupně

⁵¹ Srv. tamt., str. 172.

⁵² Srv. tamt., str. 157.

⁵³ Srv. tamt., str. 179.

⁵⁴ Srv. tamt., str. 178.

přizpůsobuje sobě samému (sich selbst anbildet).⁵⁵ V tehdy vznikající chemii jako vědě spatřoval Schelling oprávněně hranice mechanistického výkladu přírodních jsoouc a dějů. Jeho záhy vzniklý odpor proti novověkému mechanistickému výkladu přírody ho vedl k postulování tvůrčího pudu (Bildungstrieb) přírody, jenž se projevuje v mikrokosmu i v makrokosmu. Lidské oko ho nedokáže sledovat ani ozbrojeno mikroskopem či dalekohledem. Nicméně při pozorování přírody můžeme tento tvůrčí pud pozorovat v jeho „souboji“ s matérií, jako méně nebo více se prosadivší. Kritériem interpretace je zjevně účelná zformovanost, jež je funkcí vnitřní organizovanosti jsoouca, a míra její komplexity. V pravidelněji a komplexněji zformovaných přírodních jsooucních se prosazuje či prosadil tvůrčí pud více na úkor jejich materiální základny – syrové matérie.⁵⁶ Od nejnižších forem přírodních jsoouc, jako jsou například mechy, až po velmi složité útvary (Gestalt),⁵⁷ u nichž se zdá, že prolomily pouta materiality (Fesseln der Materie), „vládne jeden a tentýž pud“, který působí podle stejného ideálu účelnosti a „snaží se vyjádřit“ stejný základní pravzor (Urbild), totiž „čistou formu našeho ducha“.⁵⁸ Přírodě je tedy vlastní imanentní tvůrčí pud.⁵⁹ Tento pud tvoří – ve snaze proniknout jejich materiální podklad – přírodní jsoouca podle jednoho základního archetypu, jenž je jejich centrem a jímž je „čistá forma našeho ducha“. Domnívám se, že Schellingovu úvahu můžeme rekonstruovat v termínech centra a periferie následovně: Stejně jako je centrem člověka jeho duch, kolem něhož se vytváří periferie vědomím doprovázených, apercipovaných perцепcí, je příroda strukturována podle stejného modelu centra a periferie, přičemž jejím centrem je obecný duch přírody a periferii představují vytvořená přírodní jsoouca. Tato jsoouca

55 Tamt., str. 178–179.

56 Je otázkou, co označuje tento termín. Schelling by mohl mít na mysli anorganickou přírodu, byť i ta již např. v růstu krystalů vykazuje tvůrčí pud obecného ducha přírody.

57 Schelling neuvádí žádný příklad. Mám však za to, že má na mysli savce.

58 Tamt., str. 179.

59 Bernd-Olaf Küppers poukazuje na to, že pojem „Bildungstrieb“ (*nisus formativus*) přejímá Schelling od „göttingenského anatoma“ Blumenbacha, který jej zavádí v knize *Über den Bildungstrieb* z r. 1789. Srv. B.-O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt a. M. 1992, str. 128–129. Otázkou, zda vůbec a případně jak souvisí tento pojem s Herderovým pojmem „Kunsttrieb“, nechávám stranou. Zřejmé nicméně je, že Blumenbach ho používá pro výklad fyziologických procesů v organismu, zatímco Schelling ho již zde interpretuje metafyzicky.

si můžeme myslet v soustředných kruzích, přičemž jejich vzdálenost od centra je dána mírou, ve které duchovní centrum proniklo a přizpůsobilo si materiální podklad. Termín „čistá forma našeho ducha“ odkazuje tedy k obecnému duchu, který je přítomen nejen v lidském duchu, ale i v přírodě jako její tvůrčí princip. Strukturální izomorfie lidského ducha a obecného ducha přírody má tedy být zdůvodněna odkazem k obecnému pojmu ducha, který ovšem v *Pojednání* již není vypracován.

Podle Schellinga se však projevuje ve vztahu lidského ducha a jeho tělesnosti. Tělesnost je „věrný otisk (der getreue Abdruck) duše“,⁶⁰ přičemž priorita leží na straně nitra: tělesnost je utvářena v závislosti na sukcesi představ v nitru ducha. Tělesnost je zobrazením (Abbild) a vnějším napodobením (Nachahmung) niterného pohybu ducha. Toto zobrazení a vnější napodobení je *fyzioognomie*, přičemž fyziognomií v plném slova smyslu má jen člověk.⁶¹ Pro ostatní organismy platí vztah přímé úměry: Čím více se blíží člověku, tím více se jejich vzezření přibližuje fyziognomií, neboli získávají tvář, jež se více či méně podobá lidské tváři. O fyziognomií *strictu sensu* se však v jejich případě nebude moci mluvit nikdy, neboť jen člověk má plně rozvinutý niterný duchovní život, spočívající ve stálém přechodu od jedné představy k druhé v rámci procesu sebeobjektivace, a tudíž má jen člověk fyziognomií ve vlastním smyslu. Kritériem „blízkosti“ člověku je tedy míra rozvinutosti niterného života, jenž je identifikovatelný na tvářnosti organismu, dle míry jeho podobnosti s lidskou fyziognomií. Fyziognomie je tedy úplným proniknutím syrové matérie duchem, či jinými slovy: Lidská fyziognomie je výrazem toho, že tvůrčí pud obecného ducha si plně přizpůsobil (sich selbst angebildet) syrovou matérii. Schelling tedy sice přejímá od Leibnize představu, že schopnost apercepce tvoří základní kvalitativní předěl mezi monádami, avšak v rámci oboru monád, které nemají apercepce, promýšlí Schelling proces jejich postupného přibližování ke schopnosti apercepce.

Z provedených výkladů je patrné, že již v tomto období je u Schellinga naznačen přechod od transcendentálního idealismu k pozdější spinozovsky inspirované metafyzice přírody, pro niž v základu veškerého přírodního bytí stojí duch jako jeho absolutní tvůrčí substance, kterou Schelling označí jako *natura naturans*. Pozoruhodné je, že tento přechod je prostředkován Schellingovým studiem Leibnizovy monadologie.

⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 181. Řekl bych, že Schelling používá termíny „duch“ a „duše“ v případě člověka synonymně, přičemž by patrně bylo možné říci, že duch je duše, která má schopnost apercepce. Zde by se tak opět projevoval vliv Leibnizovy monadologie.

⁶¹ Tamt.

Schelling tuto leibnizovskou inspiraci neopustil ani ve svém identitním období, ve kterém chápe jako základní výměr absolutní substance akt jejího bezprostředního sebepoznání, jež má charakter intelektuálního názoru své vlastní identity. Schellingova absolutní substance identitního období tak představuje specifickou syntézu Spinozovy ontologie, Leibnizovy monadologie a Fichtovy koncepce Já.

Problém Schellingových úvah v *Pojednáních* spočívá v tom, že sám ještě nedokáže tyto dvě podoby filosofie odlišit: Na jedné straně zde nacházíme úvahy, které ústí ve spíše naznačenou než rozvedenou metafyziku ducha, avšak na druhé straně vede čtenáře od úvah tohoto typu zpět k transcendentálně filosofickým úvahám. Jinými slovy, Schelling kolísá mezi metafyzickým a transcendentálním výkladem pojmu ducha. Například poté, co v návaznosti na interpretovanou úvahu řekl, že organizace není možná bez produktivní síly, a tudíž musí být ve věcech mimo nás produktivní síla, jež je vytvořila, a tato síla může být pouze síla ducha, přičemž se z pochopitelných důvodů nemůže jednat o sílu lidského konečného ducha, se abruptně vrátí k úvahám ze začátku II. pojednání a prohlásí, že „duch má nazírat sebe sama v sukcesi svých představ“⁶² – a má tedy opět na mysli problém sebenázoru konečného monadického ducha. Nebo když o několik odstavců dál řekne, že „duch má v produktu nazírat pouze *sebe sama*, a tudíž musí odlišovat *sebe sama* od svého *produktu*“, nemůže mít na mysli produkt ve smyslu přírodního jsoučna, nýbrž ve smyslu apercipované představy: Představy či percepce jsou jeho vlastními produkty, a aby mohl prostřednictvím produktu nazírat sebe sama, musí se od svého produktu, tj. od apercipované percepce, odlišit. V následujícím průběhu III. pojednání pak rozvíjí již jen úvahy transcendentálně filosofického rázu, jak je v pozměněné formě přejímá a dále rozpracovává v *Systému transcendentálního idealismu*. Zmíněná nevyjasněnost je nicméně systematicky významná, protože se právě na ní mimoděk ukazuje, že pojem konečného ducha nelze adekvátně rozvinout akosmicky, tj. beze vztahu k přírodě a její imanentní teleologii, jejímž úběžníkem je její návrat zpět k duchu, který tvoří její produktivní silové centrum. Jen tak bude nakonec možné vysvětlit, proč je „každá rostlina takřikajíc skrytým rysem duše“⁶³ a „život viditelným analogon duchovního bytí“.⁶⁴

⁶² Tamt., str. 179.

⁶³ Tamt., str. 178.

⁶⁴ Tamt., str. 180. Sepsáno v rámci grantového projektu „Idea morální realizace v německém idealismu a její transformace v myšlení S. Kierkegaarda“ (P 401/13/303785 GACR).

ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird das Verhältnis von Geist und Organismus in Schellings Frühschrift *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* untersucht. Anhand einer detaillierten Analyse des Schellingschen Verfahrens, insbesondere in der 2. und 3. Abhandlung, wird gezeigt, dass Schelling implizit einen Übergang von der transzendental gefassten Subjektivität zur Metaphysik des Geistes vollzieht, der im Prozess seiner eigenen allmählich immer angemesseneren Selbstobjektivierung begriffen ist. In diesem Sinn kann hier von einer Phänomenologie des Geistes *in statu nascendi* gesprochen werden.

SUMMARY

The essay analyzes the relationship between spirit (Geist) and organism as posited by the early Schelling in his *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. A detailed analysis of Schelling's procedure, especially in the second and third treatise, shows that Schelling – rather tacitly – pursues a way leading from the transcendental concept of subjectivity towards a metaphysics of the spirit, undertaking a process of its own increasingly more adequate self-objectivation. In this sense, one can speak here of a phenomenology of spirit *in statu nascendi*.

HEGELOVA SPEKULACE JAKO ODPOVĚĎ NA PLATÓNOVU DIALEKTIKU

Tereza Matějčková

Úvod

„Vše, co nás obklopuje, může být pojato jako svědectví dialektična,“¹ poznamenává Hegel v *Encyklopedii filosofických věd*. Takto velkoryse uchopená dialektika vzbuzovala již v Hegelově době nedůvěru. Při slově „dialektika“ se současníkům vybavilo v první řadě pojetí dialektiky jako „logiky klamu“, tak jak ji podal Kant v *Kritice čistého rozumu*. Z této interpretace nicméně vychází i Hegel, dokonce ji považuje za jeden z nejzáslušnějších aspektů Kantova díla vůbec: Oceňoval v první řadě objev, že se právě jako rozumné bytosti nevyhnutelně zaplétáme do rozporů a antinomií, které nejsou – jak čteme v *Kritice čistého rozumu* – trikem „nějakého sofisty“,² ale které náleží k bytnosti lidského rozumu.

Ihned je však třeba upřesnit, že Hegelův přístup ke Kantově dialektice byl podvrtný. Zatímco Kant tvrdil, že se rozum nutně zaplétá do sporu, *jakmile* se odpoutává od smyslové zkušenosti, Hegel toto omezení přešel, niternou spornost připsal rozumu vůbec, a navíc nově interpretoval rozum, který nechápe v první řadě jako lidskou mohutnost, ale jako základní strukturu skutečnosti, jejíž dynamiku by pak tvořila právě dialektika.³ Po takovém interpretačním zásahu nezůstal z Kantovy koncepce kámen na kameni.

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, in: *týž, Werke*, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, VIII, Frankfurt a. M. 1986, § 81, str. 174.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *týž, Werke*, III, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 nn., A 298.

³ Tento překrok vystihl Milan Sobotka, když poznamenává, že „optika dialektiky není už optikou lidské konečné pozice ve světě, nýbrž ztotožněním s optikou bytí samého“. M. Sobotka, *Člověk, práce a sebevědomí*, Praha 1969, str. 81. Dále se Hegelově pojmu dialektiky – mimo jiné i ve vztahu ke Kantovi a Fichtovi – zevrubně věnuje Jindřich Karásek (*Metoda jako sebevztah pojmu. K Hegelovu pojetí dialektické metody*, in: *Filosofický časopis*, 61, 2013, str. 681–704). S interpretacemi významných badatelů jako Henricha, Fuldý či Gadamera se český čtenář může seznámit ve sborníku J. Chotaš – J. Karásek (vyd.), *Hegelova dialektika*, Praha 2007.

Pozoruhodná je cesta, na níž Hegel k této reinterpretaci dospěl. Kantovo pojetí dialektiky bylo pro Hegela stěžejní proto, že navazovalo na motivy antické filosofie. Ač toto propojení vposled podle Hegela úspěšné nebylo, jedná se o postup, kterého je třeba se držet: Moderní filosofie je totiž ohrožena subjektivismem,⁴ případně antropocentrismem, a právě antické myšlení skýtá možnosti, jak se tomuto nebezpečí vyhnout. Hegel si všímá, že si toho byl vědom – s ohledem na konkrétní motivy – i Kant, o čemž svědčí především jeho úvahy o účelu, v nichž – alespoň hermeneuticky – umisťuje původ smyslu nikoli výhradně do subjektu, ale rovněž do organismu, a v nichž za své východisko pojímá aristotelskou koncepci účelu.⁵

Navzdory tomu, že Hegel zprvu vychází z Kanta, sahá záhy k Platónovým dialogům, v nichž objevuje předobraz dialektiky, a dokonce pořizuje vlastní překlad dialogu *Sofistés*. Hans-Georg Gadamer v této souvislosti poznamenává, že to byl Hegel, který pro německou filosofii objevil Platónovy „spekulativní“ dialogy, především *Parmenida*, *Sofistu* a *Timaia*.⁶ Martin Heidegger nebo Dieter Henrich pak hovoří o přelomových výkladech těchto dialogů a zdůrazňují jejich důležitost pro Hegelovo vlastní myšlení: První považuje Hegelovu filosofii za završení filosofie Platónovy,⁷ druhý má za to, že by Hegelova filosofie měla být interpretována spíše v tradici antického než novověkého myšlení⁸ a Hegelovu ontologii pak označuje výrazem „dynamizovaný platonismus“.⁹

⁴ Hegel hovoří o „subjektivním idealismu“, v němž je lidský rozum pojat jako vládce nad světem, do něhož zvnějšku klade smysl. Viz např. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 183 n.

⁵ Srv. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: týž, *Werke*, V, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, str. 304, 317, 352, 357–363, 374. K Hegelovu ocenění Kantova pojetí účelu viz G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, I, vyd. W. Jaeschke, Hamburg 1993, str. 320. Ke srovnání kantovského a aristotelského pojetí účelu viz rovněž G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 193–203.

⁶ H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, in: týž, *Neuere Philosophie: Hegel, Husserl, Heidegger (Gesammelte Werke, III)*, Tübingen 1987, str. 4.

⁷ M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in: týž, *Wegmarken*, in: *Gesamtausgabe*, IX, Frankfurt a. M. 1976, str. 427–444.

⁸ D. Henrich, *Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten*, in: W. Welsch – K. Vieweg (vyd.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, str. 9–32.

⁹ D. Henrich, *Kant und Hegel*, in: týž, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, str. 190.

Podobné zhodnocení však není beze zbytku přesvědčivé. Originalita Hegelova díla tkví právě v tom, že sice pojímá antickou filosofii jako zdroj mnohých motivů, které však uchopuje vždy na pozadí novověkého myšlení. V jistém smyslu pak Hegel překračuje antické myšlení – svým navázáním na novověké filosofy – i novověkou filosofii, do níž vnáší motivy antické provenience.

Zmíněné sepětí antického a novověkého myšlení má být předmětem této stati. Zaměřím se především na souvislost dialektiky a novověkého převrácení vztahu ideje a jevu: Nejsou to ideje, které by byly nejdokonaleji poznatelné, poznatelný je jedině jev, a to nikoli navzdory, ale díky jeho bytostné nestálosti. Při našich úvahách se budeme vztahovat převážně k Platónovu dialogu *Sofisté*s. Ačkoli Hegel ve *Fenomenologii ducha* zmiňuje dialog *Parmenidés*, který nazývá „snad největší[m] díl[em] umění starověké dialektiky“,¹⁰ zůstává pro něj svědectvím pouze dialektiky negativní. Vlastní filosofii ale pojímá Hegel jako „pozitivní dialektiku“ – a tu formuluje Platón v dialogu *Sofisté*s, který se tím stává výrazným inspiračním zdrojem pro Hegelovu filosofii vůbec.

1. Dialektika jako vztah, rozmluva a „cesta“

Hegel vychází z původního význam slovesa *διαλέγεσθαι*: Dialektika je řeč bytostně vázaná na ono „mezi“ (*διά*), a řeč je tak možná jen tam, kde se ustavuje vztah, tedy tam, kde je přítomen druhý. Dialektiku je pak třeba blíže určit jako *správné* zacházení s řečí a v tomto smyslu je metodou či cestou, na níž se člověk dobírá pravdy.¹¹ I výraz „metoda“ přejímá Hegel v původním smyslu slova: Jedná se o cestu, dokonce o cestu, kterou lze, jak čteme ve *Fenomenologii ducha*, označit za cestu „*pochybnosti* nebo ve vlastnějším smyslu za cestu zoufání“,¹² cestu „*skepticismu*, který se naplňuje“. ¹³ Hegelovy výroky o zoufání, obavě,¹⁴ nedůvěře,¹⁵ bolesti ze ztráty pravdy¹⁶ či avizovaném násilí, které vědomí

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 90.

¹¹ K souvislosti řeči, metody a vědy či pravdy viz G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 81, str. 172–179.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 98.

¹³ Tamt.

¹⁴ Tamt., str. 96.

¹⁵ Tamt.

¹⁶ Tamt., str. 98.

podstupuje,¹⁷ nesvědčí o přepjaté expresivitě, ale o snaze dostat dialogičnosti filosofie v tom smyslu, že vědomí (a spolu s ním čtenář *Fenomenologie ducha*) musí na tuto cestu přistoupit, zakusit ji na sobě a v sobě nahlédnout: nezdůvodněná a nepochopená pravda totiž není pravdou. Lze proto tvrdit, že Hegel navazuje na Platóna, nakolik pojímá dialektiku jako metodu svázanou s dialogem a spějící skrze tento dialog k pravdě.¹⁸

V této souvislosti je příznačné, že Hegel připisuje řeči hned ve dvojitým smyslu atributy „božství“.¹⁹ Za prvé je řeč prostředkem, jak se osvobodit od jednotlivosti, na níž původně ulpíváme, a jak tudíž vstoupit do světa idejí, a za druhé nahlížíme díky jazyku samu bytnost skutečnosti. Jazyk totiž pro Hegela není médiem, v němž si svět či skutečnost konstruuje, ale je nejhlubší reflexí bytí vůbec.²⁰

Zde se již setkáváme s Hegelovým spekulativním krokem (či přímo skokem), při němž si vypomáhá Platónovou dialektikou: Bytí má konkrétní strukturu, která se vyznačuje vztahem stejnosti a jinakosti; samo bytí je sebevztahem v tom smyslu, že jsoucno je jen, pokud se jeví, a jev je, jak dále uvidíme, vztahem stejnosti a jinakosti. Náš jazyk je pak reflexí této duchovnosti, která je bytí vlastní, a v tomto smyslu jej Hegel nazývá „spekulativním duchem“:²¹ V jazyce přichází ke slovu bytnost skutečnosti, aniž by jazyk skutečnost vytvářel.

Tento krok se vyznačuje specifickým sepětím antického dědictví a novověké filosofie. Hegel se opírá o myšlenku obecnin, které původně formulujeme právě v jazyce, přičemž nám tyto struktury umožňují objevovat podstatu skutečnosti. Těmto obecným strukturám přitom připisuje větší důležitost než Fichte, ale i další myslitelé tradice, kteří lidskou subjektivitu do značné míry vystihují reflexivitou, a nikoli schopností myslet obecniny.

Že jsou tyto obecné struktury či ideje pro člověka tak stěžejní, však neznamená, že by jejich prostřednictvím měla být ontologicky ponížena

¹⁷ Tamt., str. 99. K násilí srv. rovněž tamt., str. 30.

¹⁸ Např. Platón, *Resp.* 511 nn.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 112. Srv. rovněž tamt., str. 107.

²⁰ Že je Hegelova spekulace bytostně spjata s odmítnutím výhradního nároku člověka na bytí, poznamenává Milan Sobotka: „Hegel však není filosofem člověka jako nositele smyslu, který by vnášel do smysluprostého univerza, člověk je naopak díky své dějinnosti naplňovatelem kosmického smyslu.“ M. Sobotka, *Patočková přednáška z r. 1949 o Hegelově Fenomenologii ducha*, in: *Filosofický časopis*, 45, 1997, str. 851.

²¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, in: E. Moldenhauer – K. M. Michel (vyd.), *Werkausgabe in 20 Bänden*, V, Frankfurt a. M. 1969 nn., str. 10.

smyslová skutečnost či bezprostřední přítomný svět. Hegel právě naopak definuje novověkou filosofii – a paradoxně idealismus především – „zájmem“ o sdílený i smyslový svět: Tato filosofie nespěje k vystavování paralelních světů, ale nalezení idejí v přítomném světě, a tudíž rovněž k povýšení přítomného světa,²² a Hegelovu filosofii lze považovat za nejzazší vyjádření tohoto pokusu: *Ve* světě je odhalena sféra „logična“, která nepřináší ani objektivitě, ani subjektivitě, která spíše oba tyto – hegelovsky řečeno – „abstraktní“ pojmy podbíhá.

Svět smyslové skutečnosti tak není poté, co je objeven svět idejí, po-
jat jako ontologicky méněcenný, ideje jsou naopak formulovány proto, aby bylo možné porozumět přítomnému světu. V tomto smyslu nejsou ideje nejvyšším stanovištěm, k němuž filosof dospívá. Cesta je završena až poté, co filosof dosvědčí, že se jeho schopnost nevyčerpává v pomyslném „výstupu“, ke kterému Hegel poskytuje „žebřík“.²³ Filosofem je myslitel teprve tím, že se vrátí do světa – zde je jeho těžiště, a právě proto vyzývá Hegel na poslední úrovni *Fenomenologie ducha*, na úrovni absolutního vědění, že se vědomí, které dospělo k absolutnímu vědění, nyní má vrátit do bezprostřednosti, od níž se má nechat znovu „vychovat“.²⁴

Předpoklad, který Hegel přijímá jako reakci na neuspokojivost tzv. subjektivního idealismu, s nímž spojuje především Fichta, zní, že dialektika zrcadlí samu strukturu skutečnosti – a právě tento předpoklad lze považovat za vlastní jádro Hegelovy spekulace. Nyní je třeba zvážit, v jakém smyslu je skutečnost dialekticky ustavená, co to vlastně znamená a jak tato okolnost souvisí s Platónovou filosofií.

2. Smyslovost, vnímání a jazyk

Ve *Fenomenologii ducha* je vědomí na úrovni smyslové jistoty přesvědčeno o tom, že poznání je bytostně receptivní a jisté si je pouze tím, co zakouší tehdy, nechá-li na sebe pasivně působit bohatství smyslových vjemů.²⁵ V kontextu našeho tématu je stěžejní, proč takováto koncepce

²² K souvislosti německého klasického idealismu a zájmu o svět viz např. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 179–181; týž, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, in: *Werkausgabe in 20 Bänden*, X, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969 nn., dodatek k § 393, str. 57–63.

²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 65.

²⁴ Tamt., str. 487.

²⁵ Tamt., str. 105.

nemůže být v rámci Hegelova myšlení úspěšná. Vědomí je na této úrovni přesvědčeno, že pravdu bude schopno uchopit tehdy, nebude-li zasahovat do procesu vnímání, a bude-li tedy pasivní. Hegel však namítá, že i pasivita je výkonem, a tudíž ji nelze považovat za cosi neutrálního. Zastíráme-li si tuto skutečnost, tak jako si ji zastírá vědomí na první úrovni *Fenomenologie ducha*, nejsme schopni reflektovat vlastní stanovisko, které se nevyhnutelně otiskuje do našeho vztahu ke světu. První podoba vědomí se zcela odevzdává vlastní perspektivě právě tím, že ji nereflakuje.²⁶

Toto sepětí nejzákladnějšího vědomí s vlastním (dokonce fyzickým) stanoviskem je ostatně jedním z důvodů, proč se jedná o „němou“ úroveň *Fenomenologie ducha*. Jazyk by do dané situace již vnesl zprostředkování, které poznávající na této úrovni nepovažuje za slučitelné s jistotou. Že se však na této úrovni nepracuje s jazykem, je pro Hegela znamením toho, že se vědomí ocitá na úrovni, na níž lze hovořit o jistotě, nikoli však o pravdě: To, co smyslové vědomí má za jisté, nemůže zdůvodnit, a právě schopnost zdůvodnit své stanovisko považuje Hegel za jednu z nutných podmínek pravdivosti.

Tato okolnost vyjevuje rovněž nepatřičnost obtíže, s níž se potýká vědomí na úrovni smyslovosti: Vědomí usiluje o dosažení objektivitu, ke které má dospět tím, že si zakáže vstupovat do jevu, a bude tedy naprosto pasivní. Jenže pravda a perspektivnost jsou vzájemně spjaty. Pravda je vždy situovaná. Ale její další podmínkou je to, že vědomí své hledisko, z něhož formuluje pravdu, reflektuje, a pravda je tedy sepětím vlastní perspektivy a formulace „zákona“ této perspektivy, která rozevírá zaujaté stanovisko směrem k jiným možným náhledům.

Nezávisle na schopnosti jazyka tak sice mohou druhému ukázat, co míním, ale co již ukázat nemohu, je reflexe vlastního stanoviska. Sem musí vstoupit jazyk a jeho prostřednictvím argumentace, a Hegel tak nakonec bude tvrdit, že již i ukazování je podmíněno společným stanoviskem, na základě něhož teprve může druhý vědět, na co lze ukazovat a co lze ukazováním mýnit. Než tedy mohu ukázat např. na strom, musí již být jasné, co je předmětná perspektiva, a tedy rovněž to, co ukazováním míníme, tedy to, zda ukazujeme např. na celý strom, na kůru či na listy. Hegel by tak řekl, že si nejprve musíme ujasnit „bytí o sobě“ daného předmětu, přičemž je však již zde patrné, že toto „o sobě“ není statická danost či úběžník, ale perspektiva, která se vyvíjí spolu s poznávajícím,

²⁶ Tamt., str. 106–107.

aniž by však skutečnost tohoto vývoje činila z tohoto „o sobě“ fenoménu něco nicotného.

Vědomí spočívající na stanovisku smyslové jistoty se vyznačuje obavou, že pozbyde své idiosynkratické stanovisko, jakmile „přeloží“ jedinečnost hlediska do obecných pojmů, v nichž zanikne originální výkon vnímajícího. V tom případě však nemůže opřít to, co považuje za jistotu, o žádné důvody, a to ani před sebou, ale především ne před druhými. Takto pojaté smyslové poznání je tedy nedostatečné především z důvodu jeho „nedialogičnosti“.

Již z tohoto zjištění plyne několik obecných závěrů o Hegelově teorii pravdivosti: Pravda musí být intersubjektivně verifikovatelná, a je tedy vždy buď explicitně sdílená, nebo alespoň sdílitelná. Jazyk je pak první zkouškou, která vyjeví, zda jsou příslušné jistoty konsistentní a zda mohou být druhému vykázány. Již proto je řeč základnějším stanoviskem než bezprostřední vnímání smyslových fenoménů: Jazyk totiž svazuje vědomí s hlediskem druhého, resp. druhých, a teprve na pozadí společného – a to pro Hegela znamená i obecného – základu, kterým je řeč, se může vyjevit pluralita stanovisek.

Vědomí je navíc jazykem přinuceno, aby vnímalo určitým způsobem – aby vneslo do svého vnímání řád a aby skrze obecné kategorie zadrželo uplývající proud smyslových vněmů, resp. aby rezignovalo na bezprostřední jedinečnost, s níž původně spojuje „nekonečné bohatství“;²⁷ jež se však ve skutečnosti vyjevuje jako měna, která je „falešná“, neboť nemůže být sdílena. Má-li vědomí skutečně vnímat a myslet, musí se vzdát tohoto lpění na vlastní perspektivě a „pozastavit“ její platnost, resp. vlastní bezprostřední stanovisko zrušit (aufheben). To však neznamená, že by se tato konkrétní perspektiva a s ní spjaté bezprostřední vnímání staly zcela irelevantními. Zmíněné „zrušení“ v této souvislosti znamená, že je dané stanovisko včleněno do širší perspektivy. Jen z tohoto hlediska se v jazyce odehrává zánik (das Zugrundegehen) nestálého smyslového světa, čímž Hegel přirozeně nemíní, že by tento svět pro vědomí zmizel nebo přestal být podstatný. Hegel se orientuje na původní význam výrazu „zu Grunde gehen“: Bezprostředně smyslový svět nezaniká, ale vrací se ke svému původu (Grund).

Než se blíže podíváme na tento „původ“, můžeme říct, že „zánik“ probouzí vědomí ke kvalitativně novému bytí: „Chaotický proud“ smyslového vědomí se mocí „božské povahy“²⁸ jazyka projasňuje v „logický“

²⁷ Tamt., str. 105.

²⁸ Tamt., str. 112.

pohyb, jímž je vědomí nesené. Díky jazyku je vědomí začleněno do rámce, který jednotlivé vědomí překračuje, čímž mu skýtá cíl. Tímto cílem je nárok formulovat pravdu. Protože je jazyk podmínkou tohoto hledání, proměňuje se dosud pouze mínící vědomí (*das meinende Bewusstsein*) ve vědomí, které je schopno vnímat, přičemž vnímání, „*das Wahrnehmen*“, je pro vědomí bytostně spjato se schopností formulovat verifikovatelné teze. Jazyk tak vyprovází vědomí zmitající se v bezprostředně nezacíleném pohybu na cestu, na níž transcenduje svou mínící jednotlivost a která spěje na úroveň označovanou jako „absolutní vědění“.

Jazyk se však nevyčerpává ve schopnosti odstoupit od bezprostředního stanoviska a rovněž není teprve sekundárním dotvořením smyslového vnímání, ale postihuje na smyslovém předmětu samém cosi bytostného. Jazyk je tak spjat se smyslově vnímatelným bytím, neboť odhaluje struktury smyslovosti; je vyjádřením vlastní povahy bytí: Již ve smyslovém vnímání tkví jakýsi němý jazyk, který je strukturou bytí.

Předpoklad smysluplnosti, v níž se vědomí již vždy nachází, zakládá lidské chápání. Hegel tuto přítomnost smyslu, která se nevyčerpává naším výkonem,²⁹ opakovaně kontrastuje s koncepcemi „subjektivních idealistů“, především s Fichtovým pojetím poznání, v němž jsou struktury bytí včleněny do struktur vědomí do té míry, že se vnějšek jeví jako konstrukce nitra.³⁰ Hegel se chce právě takovéto koncepci vztahu člověka a světa vyhnout, mimo jiné tím, že proti Kantovi i Fichtovi opakuje, že člověk zde není od toho, aby bytí předepisoval, jak má být, nebo aby do bytí vkládal zákony, a to podle Hegela již proto, že kdyby tomu tak bylo a člověk by byl původně skutečně konfrontován s neurčitým, „smyslupustým“ světem, nemohl by vůbec vnímat, neboť neurčitost není vnímatelná, a zákony, které by kladl do světa, by byly výsledkem libovůle.³¹

²⁹ Hegel se v tomto smyslu vyjadřuje v úvodu k *Fenomenologii ducha*, v němž zaznává, že podmínkou toho, abychom byli schopni myslet a vnímat, je přítomnost absolutna. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 96.

³⁰ K této souvislosti viz např. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*, Frankfurt a. M. 1971, str. 18.

³¹ Sám Fichte tuto obtíž řeší tím, že vztah člověka ke světu založí na primátu praktična a ve svém pojednání *Die Bestimmung des Menschen*, na něž se v hojně míře Hegel odvolával, tvrdí, že kdyby bylo poznání primární mohutností člověka, celý svět by se propadl do nicoty. J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vyd. R. Lauth – H. Gliwitsky, I, 6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, str. 246.

Z fenomenologického hlediska zakoušíme vnímání jinak: Věci na nás doléhají vlastní silou, a tím si nás podmaňují. Vědomí tedy nevnáší řád a smysl do původně smysluprosté skutečnosti, ale učí se vnímat a myslet tím, že naopak nachází struktury sebe samého ve světě a tyto struktury považuje za odvozené ze světa, nikoli ze sebe. Výkon vnímání a myšlení – anebo obecně schopnost být přítomen světu, a tedy nebyt ponořen v „noc svého sebevědomí“,³² o níž Hegel hovoří na poslední úrovni *Fenomenologie ducha* – se daří jen tehdy, je-li vnímání a myšlení pozorností, která tkví v „negaci sebeuplatnění a v odevzdání sebe sama věci“. ³³ Stěžejní však nyní bude otázka, co to vlastně pro Hegela je ona věc, již se máme odevzdat. V této souvislosti se rovněž vrátíme k výše zmíněnému „původu“, do něhož se smyslové vnímání – „oklikou“ přes řeč – „navrací“.

3. Jednota a mnohost ve vnímání

Že jsme již před výkonem vnímání zahrnuti do struktur ve světě, je myšlenka, která Hegelovo dílo prostupuje. Hegel tím vyjadřuje nejen kritické stanovisko k Fichtově koncepci poznání, ale rovněž absolutního Já, které je určeno jako nejzákladnější jednota, z níž vše další jako poznané povstává, a stejně tak odmítá i Schellingovu koncepci absolutna, které je definováno jako v sobě identická jednota. Proti tomu namítá Hegel, že upřednostňovat jednotu před mnohostí je filosoficky neospravedlnitelné: To, že nemůžeme nezávisle na různosti vědět, co je jednota, vypovídá o bytostné vlastnosti jednoty samé.

Neznamená to ale, že by vědomí mělo na formulaci jednot rezignovat – schopnost formulovat jednoty je podmínkou každého myšlení, které činí rozdíly právě tím, že usouvztažňuje, tedy sjednocuje, konkrétní momenty fenoménu, aby je následně kladlo do opozice vůči jiným momentům. Problém nastává tehdy, je-li jednota povýšena na ontologicky radikálně vyšší princip než mnohost. Ilustrací dialektiky mnohosti

³² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 487.

³³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 448, str. 250. Na tento motiv Hegelovy fenomenologické metody navazuje Jan Patočka, když tvrdí, že Hegel vyzývá vědomí: „Dívej se, rozebírej, sleduj struktury a pohyb – ale nepleť se do toho! Vymaž se, nikdo se nezajímá o to, co ty tomu řekneš! To není jen morálka filosofické skromnosti; znamená to, že filosof nemá provádět tezi toho, co se mu jeví před očima.“ J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha 2003, str. 51 n.

a jednoty je právě i úroveň vnímajícího vědomí ve *Fenomenologii ducha*: Vědomí zde formuluje pojem „vylučujícího Jedna“ na straně jedné, a množství obecných vlastností, které jsou této jednotě připisovány, na straně druhé. Sama věc se tedy jeví ze dvou protikladných perspektiv. Na straně jedné je to jednotný předmět (Hegel užívá příklad soli),³⁴ v němž zanikají vlastnosti, na straně druhé je to mnohost – „médiium“ – vlastností (daný předmět je slaný, křehlový, bílý), v níž zaniká jednota. Ale i v této mnohosti se nám opět ustavují jednoty, neboť mnohost je „společenství“³⁵ jednot (tj. mnohost je suma bělosti, slanosti, křehlovosti atd.). Samy vlastnosti tedy disponují „pevností“ a jednota nebo „soběrovinnost“ jim náleží stejně jako jednotlivému předmětu nebo věci a rovněž Já vykazuje specifickou soběrovinnost. Každý fenomén – tedy rovněž věc jakožto vnímaná – tak uchovává a „střeží“ svou vlastní vylučující jednotu. Takováto rovnost se sebou samým musí náležet všemu, co je, a „kritérium pravdy jest tedy rovnost sobě, a jeho počínání je v tom, že pojímám vše, co je mu předmětem, jako sobě rovné“.³⁶

Protože Hegel ve stejné době, v níž pracuje na *Fenomenologii ducha*, přednáší k dějinám filosofie, především k motivům antického myšlení, interpretují četní badatelé příslušné pasáže i jako komentář k tradičním otázkám teorie poznání na pozadí antického myšlení. Wolfgang Wieland v této souvislosti dokonce poznamenává, že „to, co se odehrává na začátku Hegelovy *Fenomenologie*, se v mnoha ohledech jen málo liší od toho, co v raných Platónových dialozích působí protreptika a elenktika. Můžeme tedy vycházet z hypotézy, že Hegelovu dialektiku smyslové jistoty lze chápat analogicky k této raně platónské dialektice, pro kterou jsou nezbytní – přinejmenším – dva partneři“.³⁷ Tato spřízněnost netkví jen ve formální, ale i v obsahové stránce: Vě-

³⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 117.

³⁵ Tamt., str. 116.

³⁶ Tamt. Srv. v této souvislosti pasáž ze *Sofisty*, v níž se tvrdí, že tam, kde není nic totožného, je vyloučeno i poznání (voûς) a potažmo i věda (ἐπιστήμη) a rozum (φρόνησις). Viz Platón, *Soph.* 249b12–c9.

³⁷ W. Wieland, *Hegelova dialektika smyslové jistoty*, přel. M. Petříček, in: J. Chotaš – J. Karásek (vyd.), *Hegelova dialektika*, str. 76. Patrně prvním, kdo upozornil na okolnost, že se Hegel na úrovni vědomí soustavně zabývá pozicemi traktovanými v klasických antických dílech, byl W. Purpus, který v roce 1908 publikoval stať *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1908. O toto pojednání se opírá rovněž Martin Heidegger ve své přednášce o *Fenomenologii ducha* (in: *Gesamtausgabe*, XXXII, Frankfurt a. M. 1980, str. 58).

domí dospívá na této úrovni vývoje k pozici, kterou lze v návaznosti na Parmenida z Eleje označit jako „eleatskou“.³⁸ Hegel připisuje Parmenidovi dualistické rozlišení na bytí, které je jednotou prostou vši různosti, a nebytí, které nikterak není, a proto nemůže být myšleno; následně je bytí – v Hegelově interpretaci Parmenida – pojato jako jediná „velká afirmace“.³⁹

Vědomí zastávající „eleatskou“ pozici tak považuje za jsooucí jen to, co je naprosto „sobě rovné“, resp. to, co vykazuje jednotu, jež ze sebe vylučuje jinakost. Za tuto naprostou rovnost jsou označeny obecné pojmy, které jsou pravdou nestálých jevů. Výlučně těmto obecným, a proto nepomíjejícím pojmům je připsáno bytí, nikoli konkrétnímu jednotlivému předmětu. Hegel tak na této úrovni formuluje obecné pojmy, které se vyznačují tím, že jsou naprosto tím, čím jsou, a tím na ně vztahuje strukturu parmenidovského bytí. Tato interpretace je následně včleněna do Hegelova porozumění Platónových obecnin:⁴⁰ Běloba, kterou se vyznačuje sůl, není ničím jiným než bělobou.

Jakmile Hegel tuto pozici vyličí, ihned přechází ke kritice, a příslušné pasáže můžeme následně číst jako variaci na Platónovu kritiku parmenidovské pozice v dialogu *Sofisté*s. Paralelní krok přitom sledujeme v Hegelově pojetí vnímání, tak jak je předloženo v *Encyklopedii filosofických věd*, která je sepsána v době, v níž se Hegel Platónovým dialogem *Sofisté*s zabýval nejintenzivněji. Protějškem této obecné soběrovnosti je v *Sofistovi* rod totožnosti, která však není jen totožností, neboť je bytostně určena svým vztahem k různosti. Tato totožnost je zároveň podmínkou bytí jednotlivých rodů, neboli jednotlivé rody musí vykazovat základní identitu. Eleatikovi je v tomto smyslu dáno zapravdu, a ani Hegel se „otcovraždy“ nedopouští: Že je jsooucí jedním, je podmínkou existence a rovněž myslitelnosti;⁴¹ a Hegel pak považuje základní, byt' v tomto

³⁸ Souvislost této úrovně *Fenomenologie ducha* s Parmenidovým pojetím bytí a nebytí vysvětluje rovněž z toho, že se Hegel vztahuje k této úrovni *Fenomenologie ducha* na počátku *Logiky jako vědy*, kde se Parmenidem explicitně zabývá. Viz G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, str. 84–111. K této souvislosti viz R. W. Meyer, *Dialektik der sinnlichen Gewißheit und der Anfang der Seinslogik*, in: M. Riedel, *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. M. 1990, str. 244–267.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, in: E. Moldenhauer – K. M. Michel (vyd.), *Werkausgabe in 20 Bänden*, XVIII, Frankfurt a. M. 1969 nn., str. 289 n.

⁴⁰ K této souvislosti viz H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, str. 3–28.

⁴¹ Platón, *Soph.* 254e.

smyslu abstraktní rozlišení na bytí a nebytí za počátek vši filosofie, resp. myšlení samého.⁴² Tato soběrovnost však není jedinou podmínkou myšlení ani bytí, a proto u ní nelze bez dalšího setrvat: Totožnost nelze uchopit nezávisle na jinakosti, neboť čisté bytí, které postrádá rozlišení a které se nevztahuje k jinému, nemůže být myšleno.⁴³

Hegel tento moment ještě podtrhuje tím, že totožnost nevztahuje jen k různosti, ale „čistotu“ obecných pojmů narušuje i tím, že je zasazuje do bezprostřední smyslové skutečnosti. Nejenže se stejnost bytostně vztahuje k jinakosti, oba rody či pojmy musí vstupovat do jevu, neboť se teprve tím stávají skutečnými: Vše, co je, je jen, nakolik se to ukazuje. Zatímco tak první vývoj vnímání směřoval k pojmovému uzemnění „herakleitovského“ toku prostřednictvím „parmenidovské“ jednoty, nyní je vykonána i cesta zpět: Tyto pojmy musejí být „uzemněny“ smyslovou skutečností, v níž musejí dosvědčit svou patřičnost.

V tom případě spadají struktury bytí vjedno se strukturami jevení. Jevení však nikdy není jen jednotou: Již v Hegelově raném spisu, v tzv. *Spisu o diferenci*, čteme, že jevit se a rozdvojovat je jedním.⁴⁴ Jev tak lze pochopit jako jednotu jen za předpokladu, že se na jednotě spolupodílí mnohost. Hegel tím již od svého jenského období formuluje – v sepětí s Platónovou dialektikou – ontologii, kterou bude následně rozvíjet ve všech svých spisech. Specifikem této ontologie pak je, že Hegel včleňuje dialektiku základních momentů identity a difference do smyslové skutečnosti, čímž dospívá k „objektivní“⁴⁵ a „smyslové“ dialektice. Vnímající vědomí ve *Fenomenologii ducha* i později v *Encyklopedii filosofických věd* rozlišuje na předmětu dvě strany: Nejenže je předmět jednotou, ale vykazuje i mnohost „materií“, tedy vlastností, které přetrvávají „vedle sebe“. Tento vhléd vede vědomí k tomu, že na předmětu rozeznává odlišné ohledy, a začíná tak chápat, že vnímaný, ale i myšlený fenomén je nějakým způsobem podvojný: Je jednotným,

⁴² Viz především G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, str. 289.

⁴³ Platón, *Soph.* 245b.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: E. Moldenhauer – K. M. Michel (vyd.), *Werkausgabe in 20 Bänden*, II, Frankfurt a. M. 1969 nn., str. 206.

Toto hledisko neopouští ani v pozdním díle. Nadále mu za měřítko platí to, co se ukazuje v jevu: „Podstata se musí jevit. ... Podstata tedy není za jevem nebo vně jevu, nýbrž tím, že to, co existuje, je podstatou, je existence jevem.“ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, § 131.

⁴⁵ K tomu viz H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, str. 6.

ale i mnohým (tj. vykazuje mnohé vlastnosti), a je jednotlivý, ale zároveň i obecný.⁴⁶

Perspektivami, které vystihují podvojnost nejvyšších rodů, se zabývá i Platón v *Sofistovi*: Každá idea prochází růzností, ale nezávisle na tom si uchovává vlastní jednotu či svou bytnost. Poznání tohoto vztahu je v dialogu *Sofisté*s označeno jako dialektika, a potud je dialektika uměním, „co do pojmu umět rozlišit, nakolik každé jednotlivé může být ve společenství a nakolik ne“.⁴⁷ Toto jednotlivé je tedy – řečeno s Hegelem – sobě-rovné, a zároveň je ve společenství s růzností, a potud je různé, nikoli však v jednom a témže ohledu, ale z odlišných perspektiv.

Právě toto odlišení ohledů je však krok, který Hegel ze *Sofisty* nejen nepřijímá, ale zdá se dokonce, že zprvu tuto nauku ze *Sofisty* Platónovi ani nepřipisuje. Dialektické rozlišování ohledů totiž spojuje s dvěma nebezpečími, jichž se dopouštějí sofisté, antičtí i ti novověcí. Sofisticky si počíná ten, kdo nejprve rozliší ohledy, a následně jednu ze dvou nezbytných perspektiv povýší a druhou znehodnotí, přičemž je nejčastěji pozitivně vyzdvížena jednotu, zatímco mnohost či rozdílnost je považována za nebytnou.⁴⁸ Další důvod, proč Hegel „zřetelovou ontologii“ odmítá, souvisí s problémem věci o sobě, kterou Hegel pojímá jako postulát vynucený perspektivismem. Vyjdeme-li z odlišování perspektiv, snadno sklouzneme k mylnému přesvědčení, že se právě věci dobereme „odečtením“ našich perspektiv, tím, že uchopíme věc v její čistotě.

Hegel vposled nazývá právě tuto „zřetelovou ontologii“ sofistickou a v *Logice jako vědě* pak čteme:

„Neboť sofistika je rozumování z bezdůvodného předpokladu, který považujeme za platný, aniž bychom jej podrobili kritice či blíže prozkoumali; naopak dialektikou nazýváme vyšší rozumový pohyb, jímž se takovéto naprosto odlišné se jevící momenty v sobě samých a v tom, čím jsou, proplétají, a předpoklad [jejich odlišnosti] je tím překonán. V dialektické imanentní povaze bytí a nicoty samé tkví, že vyjevují jednotu, nastávání jako svou pravdu.“⁴⁹

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 121 nn. Srv. paralelní pasáže v *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 420–422.

⁴⁷ Platón, *Soph.* 253e.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 121.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, str. 111.

Podstatné je, že proměnlivost a dynamičnost, které jsou připisovány ve „zřetelové ontologii“ perspektivám, tedy výkonu vnímajícího, jsou součástí jevu samého. Takto pojatá ontologie přitom není jen zvláštností Hegelova díla, ale rovněž Hegelovy interpretace Platónova *Sofisty*. Hegel tak přisuzuje Platónovi stanovisko, podle něhož se samy rody navzájem „myslí“ a samy sebe zahrnují. Jinakost tak nestojí *vedle* stejnosti, ale stejnost je jinakostí na sobě samé, resp. jinakost je sama principem stejnosti. Hegel navíc umísťuje toto „dění“ již do smyslové skutečnosti: Každá vlastnost předmětu se tímto způsobem vztahuje ke své vlastní jinakosti, resp. svou identitu konstituuje ve vztahu k tomu, čím není. Zdroj smysluplnosti tím pro Hegela tkví již v předmětné skutečnosti: Jako vnímané a jako myšlené se jevy konstituují ve svém vztahu k jinakosti, a vnímající je tak již vždy stržen tímto dějem, od něhož se sám musí odlišovat, tedy svou vlastní negativitou vymezovat, čímž však zároveň stvrzuje příslušnost ke světu, nezávisle na němž by se nemohl určit.⁵⁰

Co však vedlo Hegela k tomu, že Platónovi připsal podobné pojetí? Již během svého jenského období považuje Hegel dialog *Sofisté*s za svědectví toho, že Platón usiloval o uchopení myšlení jako pohybu. Hegela zaujala především pasáž, v níž se mimo jiné říká, že filosof má

„býti schopen sledovat výklady s posuzováním každé myšlenky, kdykoli někdo o různém tvrdí, že to je v jistém smyslu totéž, i kdykoli tvrdí o tomtéž, že to je různé, tím způsobem a hledíc k tomu, co se podle toho tvrzení s tím i oním děje“.⁵¹

Je příznačné, že Hegel přeložil stěžejní část pasáže následovně: Filosof má být schopen sledovat, že

„to, co je různé, je totéž, a co je totéž, je různé, a to v jednom a témže ohledu“.⁵²

⁵⁰ Viz např. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 106.

⁵¹ Platón, *Soph.* 259c–d (překlad F. Novotný). Srv. řecký originál: τοῖς λεγομένοις οἷόν τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν, ὅταν τέ τις ἕτερον ὄν πῃ ταῦτόν εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταῦτόν ὄν ἕτερον, ἐκεῖνη καὶ κατ' ἐκεῖνο ὁ φησὶ τούτων πεπονθέναι πότερον.

⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in: E. Moldenhauer – K. M. Michel (vyd.), *Werke*, XIX, Frankfurt a. M. 1969, str. 72. Hegelův překlad se ozejmí, srovnáme-li ho s Ficininým latinským překladem, s nímž Hegel pracoval: ... *sive quod alterum est, idem, sive quod idem, alterum, atque id eadem utrumque ratione esse convincens.*

Na překladatelskou chybu upozornil již v Hegelově době C. L. W. Heyder.⁵³ Zjevně však je nejen to, že se jedná o překladatelskou chybu, ale že překlad posouvá sám dialog směrem k Hegelovu vlastnímu pojetí dialektiky a ontologie, která se výraznou měrou dotváří právě na pozadí *Sofisty*. Vycházeje ze svého překladu dialogu přisuzuje Hegel Platónovi pozici, dle které zahrnují samy nejvyšší rody v sobě samých svůj protiklad: Každý nejvyšší rod si je *sám na sobě růzností* tím, že se bytostně vztahuje k tomu, čím není, čímž tuto různost včleňuje do sebe sama. Každá idea tak je tím, čím je, jen díky tomu, že podléhá různosti, a díky tomu, že je neustále ohrožena zánikem v různosti.

Platón však trval na tom, že každý rod disponuje svou vlastní *fýsis*, která není prostoupena růzností.⁵⁴ Jednotlivé rody se sice vztahují k rodům totožnosti a různosti, ale rozhodující je právě ono odlišení perspektiv: Věc je z jednoho hlediska totožná, z jiného různá, a rod tak vykazuje na straně jedné totožnost, nakolik se jedná o jeden určitý rod, a zároveň na straně druhé participuje na různosti, nakolik je různý od ostatních. Díky odlišení zřetelů se Platón vyvaroval kladení sporu.⁵⁵

4. Spornost v jevu

Naopak Hegel činí určitý typ spornosti středobodem své ontologie. Ve *Fenomenologii ducha*, ale například i v jenském raném textu, tzv. *Stati o skepticismu*, jednoznačně vyzývá, aby myslitelé na spor přistoupili:

⁵³ C. L. W. Heyder, *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methode Aristotelischer und Hegelscher Dialektik*, I, Erlangen 1845, str. 99 nn. Klaus Düsing, *Dialektikmodelle. Platons Sophistes sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen*, in: týž, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München 2012, str. 77–92.

⁵⁴ Pavel Kouba rovněž „poopravuje“ vyznění Platónova *Sofisty* – a v tomto ohledu podobně jako Hegel: „Nestačí proto s Platónem uznat, že jsoucí *může* vstoupit do svazku (συμπλοκή) s ne-*jsoucím*: je třeba nahlédnout, že jsoucno z tohoto svazku *nemůže vystoupit*, nemá-li přestat *být*.“ A dále zde čteme: „Považujeme-li identitu za stejně původní se vztahem k různému, je zřejmé, že výkon individuálního bytí sebou je také *ohrožen* dvojím způsobem: nejen ztrátou identity, nýbrž také její izolací a uzavřením v ní.“ P. Kouba, *Bytí nejsoucna v Sofistovi*, in: *Reflexe*, 37, 2009, str. 101–113, zde: 104, 123. Žádný důvod k „opravám“ nevidí H.-G. Gadamer, který přiznává, že se Hegel dopustil překladatelské chyby, ihned však dodává, že Hegel sleduje velmi správně intenci či ducha textu. Srv. H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, str. 3–28.

⁵⁵ Zákon sporu je v dialogu formulován na několika místech. Viz např. Platón, *Soph.* 230b, 263d.

„Co je nyní nutno *mysliti*, je čistá střída čili *protiklad v sobě samém, spor*.“⁵⁶ Podle mnohých kritiků je toto jedním z Hegelových základních prohrěšků vůbec.⁵⁷ Dříve než budeme s to Hegelovo přitakání sporu posoudit, je třeba se blíže zaměřit na to, co jím Hegel míní.

Závazek k respektování principu sporu jako pravidla, jímž se řídí naše myšlení, implikuje podle Hegela specifickou ontologii. Vydeme-li z principu sporu, předpokládáme předmět jako substrát,⁵⁸ na nějž jsou zvnějšku „přípevnovány“ vlastnosti, resp. pracujeme s metaforou „inherence“: Pakliže předmět v sobě již „obsahuje“ vlastnost „přítomnost bílé“, nelze mu připsat vlastnost „nepřítomnost bílé“.

Podle Hegela je však třeba spor pojmut nikoli jako vztah bytí a nebytí, přítomnosti a nepřítomnosti, ale jako vztah *odlišných* vlastností.⁵⁹ Je zjevné, že Hegel tím oslabuje, či dokonce redefinuje pojem sporu,

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 141. Srv. rovněž G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, str. 230. V *Logice jako vědě* pak zaznívá věta: „Všechny věci jsou na sobě samých v sobě sporné.“ Viz G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, str. 74.

⁵⁷ Viz např. B. Russell, *Logic as the Essence of Philosophy*, in: I. M. Copi – J. A. Gould (vyd.), *Readings on Logic*, New York 1972, str. 78. Komentář k tomu problému ve vztahu k Russellovi nabízí R. Pippin, *Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction*, in: J. Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Evanston (Ill.) 1996, str. 239–252. Srv. k tomu rovněž R. Pippin, *Die Logik der Negation bei Hegel*, in: týž, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2015, str. 191–219. Velmi vstřícné čtení Hegelova pojetí sporu nabízí Theodor Adorno, který vztahuje vnitřní spornost každého předmětu k Hegelovu objevu historičnosti: Tím, že jsou i neživé předměty součástí lidské skutečnosti, která se odvíjí v dějinách, náleží i jim „časové jádro“. Hegel tak vychází z „bytostné dynamičnosti věci samé, jinými slovy: z bytostné dějinnosti světa vůbec – vyjadřuje bytostnou zkušenost, že mezi nebem a zemí neexistuje nic prostě jen tak, že vše, co je, je vlastně dynamické, a že je tudíž třeba pojmut vše, co je, jako cosi, co nastává“. Th. Adorno, *Einführung in die Dialektik* (1958), Frankfurt a. M. 2015, str. 20.

⁵⁸ V této souvislosti poznamená D. Henrich, že Hegelovi nešlo např. v kritice Kanta o jeho epistemologii, ale o ontologii, kterou chápal jako ontologii jednotlivých věcí. Viz D. Henrich, *Kant und Hegel*, str. 192–196.

⁵⁹ „Bude-li následně řeč o negativitě či o negativní přirozenosti, pak tím není míněna ona první negace, hranice, mez nebo nedostatek, ale podstatně negace jinobytí, která je v této podobě *vztahem k sobě samé*.“ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik* (1812–1813), in: *Gesammelte Werke*, XI, Hamburg 1978, str. 77 (Hegelova kurzíva). Nutno podotknout, že právě takovou redefinicí „nebytí“ na „býti odlišný od“ provedl i Platón v *Sofistovi*: Nebytí není protiklad bytí ve smyslu jeho negace, nýbrž odlišnost od něčeho jiného. Viz Platón, *Soph.* 257b3–c3. Vztahu Hegelova pojetí sporu a ontologie se v tomto smyslu věnuje Michael Wolff (*Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*,

a potud je matoucí, vyzývá-li k jeho kladení, čímž se opírá o úzus běžný v dané době. Hegel však nově definuje rovněž pojem věci: Ta již není jsouncem nezávislým na našem vnímání či myšlení – věc je jen, pokud se nám ukazuje, tedy pokud je jevem. Naše vnímání a myšlení vstupuje do věci samé, aniž by však věc byla na náš výkon redukovatelná. Býtí jevem navíc patří k bytostnému určení věci, a bytnost tak můžeme odhalit jen tím, že přistoupíme na to, že se v jevu jeví bytnost sama, či dokonce že jev sám je bytností.

Odlíšné uchopení sporu je tak vposled motivováno ontologií, kterou Hegel připisuje novověkým filosofům a s níž se chce kriticky vyrovnat. Proti ontologii věci a vlastností klade Hegel jakousi „transcendentální“ nebo jevovou „ontologii“, do níž vždy vstupuje akt myšlení: Věc *jakožto myšlená* nesestává ze substrátu, jemuž by byly připsány vlastnosti; a dále skutečnost, že nemůžeme věc koncipovat nezávisle na prostředí, na jehož pozadí se nám ukazuje, je tedy pro ni samu bytostná. Jednotlivé vlastnosti lze uchopit jen na pozadí toho, čím nejsou: Bělost soli tak vnímáme na pozadí naší zkušenosti s barevným spektrem a krychlovost na pozadí jejího vztahu k ostatním tvarům. Každé určité bytí je tak výsekem z celku, kterým je jev nesen. V tomto smyslu pak Hegel tvrdí, že věc není pevným substrátem, ale „vnitřním rozdílem“:⁶⁰ je kontrastem, neboli vyžaduje prostředí, vůči němuž se vyjímá, z něhož se vymezuje a které v tomto smyslu neguje, a tím paradoxně ale i zpřítomňuje.

Z toho jsou patrné dvě okolnosti: Jsoucnem je pro Hegela vždy bytostně určené jako jev – věc je vždy pro nás, tedy je určená jako jsoucnem vnímané a myšlené. A myšlení, resp. vědomí vůbec, se vyvíjí skrze tento typ „spornosti“, tedy skrze vztah stejnosti a jinakosti. V tomto smyslu není Hegelova fenomenologie či logika jevu pouhým průchozím bodem na cestě k logice věci, tak jak jsou o sobě. Je sice pravda, že se v jevu vždy jeví něco více než výhradně jev, nejedná se ale o věc o sobě, která by jevem „prosvítala“. Věc je spíše jevem v tom smyslu, že odkazuje na svůj vlastní přesah a v tomto smyslu je určena jako jev konečný a závislý na tom, čím sám není, tedy na souvislosti, v níž se jeví.

Tím vstupuje do hry další okolnost: Hegelovo pojetí jsoucna jakožto jevu uprostřed souvislosti vyplývá z jeho holisticky uchopené skutečnosti – aby vědomí cokoli vnímalo či myslelo, zkrátka aby mohlo cokoli

Frankfurt a. M. 2010). Wolffově knize se podrobně věnuje R. Pippin in: *Die Logik der Negation bei Hegel*, str. 191–219.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 142. Srv. paralelní pasáže v *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 423, str. 211.

pro vědomí být, musí vnímat a myslet implicitně vždy více, než je mu tematicky přítomno. *Fenomenologie ducha* pak usiluje o rozkrytí celého pole, na němž vědomí může vnímat jednotlivá jsoucna.

Na tomto pozadí lze lépe porozumět Hegelově výzvě, abychom spor mysleli „méně povrchně“. ⁶¹ Hegel nehovoří o tom, že by bylo třeba přistoupit na spor v tom smyslu, že budeme připisovat předmětu vlastnost, kterou mu ve stejném ohledu odepřeme. Určitou podobu sporu však klade na ontologickou rovinu jsoucna. V tomto případě se však nejedná o připisování v jednom a téžže smyslu konkrétnímu předmětu vlastnost i její negaci, ale o připisování konkrétní vlastnosti a její jinakosti – a to skutečně v jednom a téžže ohledu. Při tomto připisování přitom postihujeme cosi na věci samé – proto hovoří Hegel o sporu nikoli v subjektivní, ale v objektivní logice.

To je rovněž důvod, proč je Hegel přesvědčen, že se nemůžeme – navázeme-li na Platónova *Sofistu* – spokojit s tvrzením, že je něco z určitého hlediska týmž, z jiného jiným. Místo toho je třeba připustit *niter-né* zřetězení jednotlivých rodů. Zdá se, že i Platón hovoří o takovémto zřetězení, když nejvyšší rody pojímá jako „společenství“, dokonce říká, že jsoucno je mohutností (δύναμις) vstupovat do vztahu či společenství (κοινωνεῖν). V tomto smyslu se někteří badatelé dokonce domnívají, že platónská myšlenka μέθεξις či κοινωνία představuje sám původ pojmu hegelovského zprostředkování, tedy nezákladnějšího principu Hegelovy filosofie vůbec. ⁶²

Ukázali jsme, že Hegel z Platóna skutečně čerpal, ale „společenství“ je pro něho příliš slabým určením, neboť se nadále předpokládá, že rod má svou bytnost, která je nezávislá na ostatních rodech: Rody jsou usouvztažněny, nejsou ale propojeny. Hegel v této souvislosti žádá, abychom připustili, že difference propustuje identity každého fenoménu ještě podstatněji: Vyjdeme-li ze „smyslových“ rodů z Platónova *Sofisty*, můžeme tvrdit, že pohyb neexistuje jen *na rozdíl* od klidu, ale bytostně *díky* klidu a jeho prostřednictvím; a užijeme-li Hegelův příklad, pak sladké neexistuje *na rozdíl* od kyselého, ale v sepětí s kyselým. ⁶³

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 140.

⁶² K tomu viz např. W. Becker, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart – Berlin – Köln 1969, str. 44 n.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 138–140. V *Logice jako vědě* pak Hegel poznamenává, že všechny přirozenosti vystupují ze své „nevinosti“ (tj. identity) a skrze sebe sama se vztahují k jinému, a věci jsou tak v sobě samých „zlomené“. Viz G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, str. 72, 79.

Hegel tím připisuje nejenom nejvyšším rodům tuto „vnitřní rozervanost“, ale i každému jsoucnu, které je proto určeno jako jsoucno konečné. V tomto smyslu je každé jsoucno mohutností být sebou samým; tuto mohutnost však osvědčuje proti jinakosti, která není jen jeho vnějším prostředím, ale která je rovněž *jeho* niternou jinakostí – a díky tomuto „vnitřnímu rozdílu“⁶⁴ je každé jsoucno schopno nejen zůstat stejným, ale rovněž se stávat jiným.

Z výroků z pozdního berlínského období vyplývá, že si Hegel uvědomil určitou nepatřičnost své interpretace *Sofisty*. Hegelovi se nyní jeví Platónova filosofie jako „s sofistická“, zatímco jeho vlastní jako „spekulativní“.⁶⁵ Sofistická dialektika spočívá právě ve zmíněné „zřetelové ontologii“. Podle Platóna jsou jednotlivé rody se sebou samými totožné, což umožňuje jejich myslitelnost. Pohybu se účastní jen potud, pokud jsou předmětem myšlení. Z tohoto hlediska by „eleatská pozice“ v dialogu *Sofisté*s nebyla překonána, ale na vyšší úrovni reprodukována, a to proto, že vlastnosti samy nejsou myšleny jako výkon bytí, ale jako soběrovné rody, jejichž identita je nadřazena jejich vztahu k různosti.⁶⁶

Proti tomu Hegel poznamenává: Každá vlastnost existuje, jen nako-lik se udržuje v přesahujícím kontextu a tento přesah do sebe reflektuje nebo pokud jednotlivé rody reprodukují rozlišení nitra a vnějšku, resp. vlastního a cizího ve svém nitru. Vztah k vlastní jinakosti spadá vjedno s existencí dané vlastnosti, a potud vykonává každý fenomén základní strukturu absolutna, kterou Hegel určuje již od svého raného díla jako „identitu identity a ne-identity“, tedy jako výkon usouvztažňování totožnosti a různosti.⁶⁷ Vše, co vznáší nárok na bytí, ztělesňuje identitu identity a ne-identity neboli každý fenomén je vnitřním rozdílem. Každý fenomén si tak odpovídá jen tím, že si odporuje, resp. tím, že se vztahuje k sobě vlastní jinakosti, a tak se klade jako ten, který *není* jiným, což pro Hegela právě znamená, že jiným do značné míry je: Má-li se od jinakosti distancovat, musí se k ní vztáhnout – a to znamená, že ji činí momentem sebe samého, že sám rozdmýchává spor uvnitř svého vlastního bytí.⁶⁸

⁶⁴ Viz G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 141. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 423, str. 211.

⁶⁵ K tomu viz rovněž *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808–1817), in: *Werke*, IV, str. 415.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, str. 111.

⁶⁷ Viz G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, str. 96.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 140.

Hegelova ontologie a z ní vyplývající pojetí sporu či jinakosti jsou tak spjaty s holistickou koncepcí skutečnosti, kterou Hegel klade proti pojetí skutečnosti jako sumy předmětů, jímž se podle něj do určité míry provinili i „subjektivní idealisté“. Toto provinění snad ani primárně nespočívá v tom, že si v této koncepci představujeme bytí jako věc, a nikoli jako proces. Hlavní prohrěšek lze nakonec shledat v tom, že je identita ontologicky nadřazena diferencí. Hegela můžeme v tomto smyslu považovat za prvního myslitele, který důsledně na všech úrovních Kantových tří základních filosofických otázek předložil holistickou koncepcí skutečnosti, tedy koncepcí, která je odkázána na diferencující dynamiku.

Nutno ovšem poznamenat, že tato koncepce je zatížena obtížemi, jímž se Hegelem kritizovaný Platón byl schopen vyhnout: Zdá se, že to byl právě Platón, který pečlivěji a důsledněji rozlišoval opak na straně jedné, a odlišnost či jinakost na straně druhé.⁶⁹ Dalším problémem je skutečnost, že i Hegel, který vychází ze vztahu stejnosti a jinakosti, musí původně předpokládat základní, snad i substanciální odlišnost těchto dvou bytostných momentů skutečnosti.⁷⁰ Právě tomu se však Hegel brání: Stejnost je stejností ve vztahu k jinakosti, čímž se sama stejnost zjišťuje. Má-li však mít smysl hovořit o stejnosti a jinakosti, pak se právě za předpokladu, že přijmeme vztaženost těchto dvou momentů, vpsled buď musíme opřít o Hegelem kritizovaná hlediska: identita a diference jsou pak dvě *strany* jedné mince, anebo dokonce musíme předpokládat, že tyto dva základní hybné momenty stojí *vně* souvislosti, vně přediva vztahů, jímž skutečnost vpsled je. Bez této základní odlišnosti bychom stěží získali vztah: Má-li se určené jsoucno ve své určenosti „udržet“ a „uchovat“, musí být již vždy pozitivně určené – jinak by nemělo co uchovávat.

Ale nezávisle na tomto problému se rýsuje jedno poněkud překvapivé zjištění: Myslitel, jehož filosofie je považována za ztělesnění monistické koncepce, je spíše myslitelem „ontologického vztahu“, a to vztahu postaveného na identitě a diferencí, resp. na pozitivitě a negativitě. V tomto

⁶⁹ O tom svědčí již okolnost, že Hegel pojímá vztah pohybu a klidu primárně jako vztah „smyslových“ rodů, jejichž existence poukazuje k uplatnitelnosti nejvyšších rodů ve smyslové skutečnosti. Sám Platón však díky dvojici klidu a pohybu formuluje vztah kontradikčnosti a díky dvojici totožnosti a různosti vztah kontrárnosti.

⁷⁰ Kritice různých typů filosofických koncepcí spočívajících na korelaci se věnuje Wolfgang Cramer (*Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt a. M. 1976², zejm. str. 68–74).

smyslu by Hegelovi měl motiv platónské *symploké* nepochybně konvenovat, sám však zdůrazňuje, že nejen celek spočívá na vztazích, ale právě i jeho část. Hegelova koncepce skutečnosti tedy není v základu monistickou jednotou, ale především vztahů spočívajícím na určitém typu dualismu, který bychom snad mohli spolu s Wolfgangem Cramerem nazvat vztahem „pramomentů dialektického rozvinutí“. ⁷¹ Propletení dualistických a monistických prvků se vine napříč veškerým filosofickým tázáním – a v jednotlivých otázkách předkládá Hegel koncepci, která se jeví jako „dualističtější“ než koncepce, jež jsou tradičně za dualistické považovány. Pojmeme-li jako projev dualismu Platónovu koncepci dvou světů nebo vztah těla a duše, pak můžeme s jistým oprávněním tvrdit, že Hegel předkládá hlubší dualismus. Přítomný smyslový svět není ontologicky podřízen světu idejí a tělo není ontologicky podřazeno duši, což ale neznamená, že by byly jednotou: Jsou spolu, protože se na sobě „profilují“. Hegel tak vposled dociluje toho, že dualismy povstávají ve zvláště výrazných obrysech: procházejí napříč světem i člověkem.

Závěr

Negativita není vlastností či mohutností, kterou by se vyznačovalo výlučně vědomí nebo subjektivní rozum: Protože se celý svět vyjevuje jako svět pro vědomí, nejeví se žádný předmět nezávisle na negativitě. Negativita potom není ničím, čím by se vědomí distancovalo od světa a díky čemu by se vztahovalo k sobě samému: Je fenoménem ve světě, ⁷² a pro Hegela také prostředníkem mezi sebevědomím a světem – negace vytváří silnější pouto než pozitivita, kterou Hegel napříč svým dílem spojuje s nevědomostí či nedostatečnou reflektovaností. To je nakonec i důvod, proč lze *Fenomenologii ducha* číst jako řadu konfliktů (spíše než jako epos smíření) – ať už na úrovni bytí anebo později především na úrovni lidských vztahů.

S negativitou je spjata bytostné znejistění všeho jsoucího. Právě toto rozkolísání, které je principem živoucnosti, označuje Hegel výrazem dialektika, ale i „skepticismus“. ⁷³ Lidské vědomí se vyznačuje snahou

⁷¹ Srv. tamt., str. 78.

⁷² K tomu viz G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, str. 434.

⁷³ Hegel poznamenává v *Encyklopedii filosofických věd*, že skepticismus integrovaný do filosofie je dialektikou, ale filosofie překračuje takto pojatou dialektiku jako metodu, a tím se stává spekulací. Viz G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 81, dodatek 2, str. 175 n.

vymknout se této situaci a ustavit se ve své jednotě. Tento postoj je však základním omylem – dokonce zlem – sebevědomí. Bytí a jeho poznávání tkví v „naplňujícím se skepticizmu“,⁷⁴ který nemá být „naplněn“ absolutní jistotou, ať už by se jednalo o nezpochybnitelný fakt vědomí či absolutní Já. Takovéto „jednoznačnosti“ či „hotové pravdy“⁷⁵ sice činí zadost skeptické otázce, ale důsledkem je, že zároveň samu otázku, v jejímž napětí veškeré bytí spočívá a díky níž náleží každému jsoucnu vždy možnost být něčím *jiným*, ničí. Napětí této otázky je život jevu, z něhož jediného vychází bytí jako bytí určité. Úkolem spekulace je tuto otázku, v které dané jsoucno tkví, vystihnout, nikoli na ni podat odpověď.

Dialektika ve svém ontologickém určení není pouhou metodou, ale je sama principem skutečnosti, tedy cílem poznání. Jakmile vědomí toto nahlédne, zaujme spekulativní stanovisko, neboť dialektická určení pak připisuje skutečnosti samé. Dialektika se tím mění ve spekulaci, a potud není pojata jako pouhá metoda dopravující „pocestného“ k cíli, který na něj čeká *na konci* a který je této cestě samé vnější. Jedině na této cestě dospíváme k náhledu, že sama skutečnost je dialektická a že dialektika reflektuje či *zrcadlí* bytí samo.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag befasst sich mit Hegels Dialektik vor dem Hintergrund von Platons *Sophistes*. Hegel radikalisiert die Lehre von den höchsten Gattungen, indem er diesen Einheitlichkeit ausschließlich in Bezug auf Andersheit zuschreibt, wobei dieser Bezug nicht an Hinsichten gebunden ist, sondern ontologisch begründet ist. Einheit konstituiert sich durch die Differenz. Diese Dynamisierung vom Sein ist vor dem phänomenologischen Hintergrund der Philosophie Hegels zu deuten: Sein ist nur insofern, als es erscheint, und *als erscheinendes* ist es Bezug. Eher als ein monistischer Philosoph wäre Hegel somit als Philosoph des ontologischen Bezugs aufzufassen.

⁷⁴ K této souvislosti viz F. Duque, *Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs*, in: H. F. Fulda – R.-P. Horstmann (vyd.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart 1966, str. 135–176.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 87.

SUMMARY

The article focuses on Hegel's conception of dialectics against the background of Plato's *The Sophist*. Hegel radicalizes Plato's doctrine of the highest genera by understanding unity exclusively as related to alterity. Instead of being tied to perspectives, this relation is ontologically grounded – unity is constituted through difference. This dynamic conception of being is then understood against the background of Hegel's *Phenomenology*: any being is only insofar as it appears; and as appearing it is essentially a relation of sameness and alterity. Rather than a monistic philosopher, Hegel is to be understood as a thinker of the ontological link between unity and difference.

P^r O^e S^v T^u O^e 106 R

PROSTOR
R

ANATOMIE NENÁVISTI

**Bystřičan / Havel / Sikora / Pehe / Pithart / Přibáň / Císař / Prokop
Surůvka / Likavčan / Durnová / Metelec / Štern / Malinová / Ježková
Kartous / Ostránský / Houdek / Bouška / Hudec / Motal / Jedlička
Fujda / Hrdina / Skřivánková / Glanc / Strobach / Šícha / Mendel
Baroš / Dryje / Slačálek / Vrabc / Farahani-Čonková / Franc / Feri
Palla / Vymětal / Sidon / Hlaváček / Orko Vácha / Eco**

POJETÍ UTRPENÍ A ZLA V EVOLUČNÍ TEORII TEILHARDA DE CHARDIN

Františka Jirousová

Úvod

Existence utrpení a zla ve vyvíjejícím se vesmíru je jedním z důležitých témat v díle přírodovědce, filosofa a teologa Pierra Teilharda de Chardin (1881–1955). Ve starších komentářích často vyjadřovaný názor, že Teilhard se zlu dostatečně nevěnoval, například proto, že mu jezuitská tradice „zřejmě byla na překážku v pochopení zla v dějinách a vnukla mu spíše úsměvný a laskavý postoj vůči dějinám a historii člověka“,¹ je po zpřístupnění celku jeho díla neobhajitelný.

Teilhardovy eseje a dopisy byly vydány ve 35 svazcích a vydávání není dosud ukončeno. Díky tomu také vyšlo najevo, že otázkou *unde malum* se tento jezuitský kněz začal zabývat už ve svých denících psaných na frontě první světové války,² které se účastnil jako nosič raněných, a k tématu se poté vyjadřoval v mnoha dalších filosoficko-theologických esejích i v dopisech a denících, které psal až do své smrti. Textového materiálu je tedy velké množství.

Zároveň nelze popřít, že Teilhard používá pojmy poněkud nedbale a problém nikdy nevyložil systematicky, takže jeho řešení není úplně jasné. Jedním z hlavních důvodů by mohl být zákaz psaní filosofických a theologických esejů, který ho sužoval po celý život, publikovat směl pouze texty s přírodovědnými tématy.³ V tomto článku se pokusím nalézt společné jádro všech Teilhardových úvah o původu a smyslu utrpení a zla

¹ P. Bendlová, *Teilhard de Chardin, nová naděje katolicismu?*, Svoboda 1967, str. 33.

² Viz P. Teilhard, *Journal 26 août 1915 – 4 janvier 1919*, Paris 1975; *Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919*, Paris 1961.

³ Hlavním podnětem k represím uvaleným na Teilharda církevními nadřízenými, včetně zákazu vyučování ve Francii a z toho plynoucího doživotního exilu, byla jeho snaha o evoluční reinterpretaci katolické nauky o dědičném hříchu (které se dotknu i v tomto textu). K těmto represím viz např. D. W. Viney, *Teilhard: Le philosophe malgré l'église*, in: K. Duffy (vyd.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, Philadelphia 2010, str. 69–88.

v evolučním vesmíru, vyjasnit použité termíny a podat vlastní návrh, jak zlo vymezit tak, aby zapadalo do pojmového rámce Teilhardovy teorie.

Hlavní pojmy Teilhardovy evoluční teorie

Prvním krokem na cestě k tomuto výkladu bude stručné představení hlavních tvrzení Teilhardovy evoluční teorie založené na křesťanské filosofii. Evoluce je v Teilhardově pojetí chápána jako postupné sjednocování mnohosti, od prvních atomů přes organismy až po lidskou společnost, konkrétně jako tápavý a tvořivý postup ke stále komplexnějším formám bytí. Pojem komplexita,⁴ na rozdíl od agregátu označujícího nejednotné nahloučení elementů, znamená „organizovanou, a tedy centrovanou různorodost“.⁵ Komplexní systém je celek složený z *různých* částí, které jsou navzájem provázané určitými vazbami, vztahy. Vztah je také základní kategorií Teilhardovy procesuální metafyziky, nazývané metafyzika *unire* – metafyzika sjednocování.⁶

Nárůst komplexity se děje výhradně pomocí sjednocování, které je vlastní činností každého komplexního systému. Jako nejčastější označení pro původce jednoty užívá Teilhard pojem „duch“ a definuje ho jako „svou podstatou schopnost syntézy a organizace“.⁷ Duch je tedy označení pro všechny typy vazeb či vztahů, konkrétně pro všechny formy komunikace, sdílení a interakcí mezi nejrůznějšími komplexními celky a uvnitř nich, díky kterým může být mnohost spojena do jednoho celku. Nejjednodušší formou „komunikace“ se rozumí vazby typu jaderných

⁴ Viz např. P. Teilhard, *Místo člověka v přírodě*, přel. J. Němec – J. Sokol, Praha 1993, str. 15, 23.

⁵ P. Teilhard, *La Vision du Passé*, str. 313: „... la complexité est une *hétérogénéité organisée*, – et par conséquent *centrée*.“ (Znění originálu je uvedeno, pokud se jedná o vlastní překlad.)

⁶ K Teilhardově metafyzice srv. studii C. J. Vale, *Teilhard de Chardin: Ontogenesis vs. Ontology*, in: *Theological Studies*, 53, 1996, str. 313–337; viz také Z. Plašienková – J. Kulisz, *Na ceste s Teilhardom de Chardin*, Trnava 2004, str. 66–75. Rozšířené přesvědčení, že Teilhard žádnou metafyziku neformuloval, pramení z toho, že dva jeho nejznámější texty (*Vesmír a lidstvo* a *Místo člověka v přírodě*) byly psány pro cenzory a prošly autorskými úpravami, když se Teilhard (marně) snažil deklarovat „vědeckého spisu“ obejít zákaz publikace theologických a filosofických textů. V českém překladu vyšel pouze jediný text, kde Teilhard metafyziku *unire* zmiňuje (*Křesťanství a evoluce*, in: P. Teilhard, *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková – J. Joneš, Praha 1997).

⁷ P. Teilhard, *Vesmír a lidstvo*, přel. J. Sokol, Praha 1990, str. 216.

sil mezi subatomárními částicemi a vazby chemické (např. sdílení elektronu dvěma atomy). Mezi relace nejvyspělejší patří lidský jazyk, díky němuž je možné sdílet mýty a ideály udržující pohromadě všechna lidská společenství, a dále schopnost osobní lásky, jíž Teilhard věnoval mnoho svých filosofických úvah. Důležité pro Teilhardovo dílo je, že duchovní aktivita se objevuje od počátku vesmíru a to, co nazýváme hmotou, tedy určitý relativně stabilní tvar v časoprostoru, je podmíněno činností sjednocování, přesněji řečeno centrování.

Centrování spočívá v syntéze vztahů a aktivit všech částí kolem společného ohniska celku, které Teilhard nazývá vědomí. Podle Teilharda lze určitý typ vědomí připsat každému komplexnímu systému, přičemž jeho síla postupně narůstá až k vědomí lidskému, schopnému sebereflexe: „Vědomí se zvětšuje a prohlubuje proporcionálně k organizované komplexitě.“⁸ Aktivita všech typů vědomí má však společné jádro: Sjednocování mnohosti kolem společného středu a vytváření psychické neboli vnitřní stránky, od „psychik“ pro člověka nepostřehnutelných (např. u kamenů) až po hluboké nitro lidských bytostí obdařených sebevědomím.

V každém komplexním celku se tak ovlivňuje a vzájemně podmiňuje mnoho typů center. Jednou bytostí jsou do té míry, nakolik mají společné nitro, které se navenek vyjevuje *jedním* společným způsobem s určitými estetickými kvalitami (krystaly, symetrie rostlin, kresby na těle zvířat, všechny formy sebevyjádření u člověka). U člověka nese tento vnitřní obraz světa pečeť jedinečného, nenahraditelného úhlu pohledu na vesmír a tvoří podle Teilharda jádro nesmrtelné duše. Výrok „být více znamená více se spojit“⁹ deklaruje přímou úměru mezi kvalitou vazebných sil, a tím i stupněm duchovní aktivity a komplexity. Komplexnější systém proto poznáme jak podle většího počtu různých typů vazeb, díky kterým může vytvářet obsáhlejší celky a působit závažnější typy změn, tak podle pracovanějších, různorodějších a mocnějších způsobů sebevyjádření.

Podmínkou vzniku a udržování jakýchkoli relací je energie. Energii vymezuje Teilhard jako „schopnost vazeb“,¹⁰ což znamená možnost být původcem pohybu, změny či přesněji řečeno šíření určitého vzruchu, který může vést k navázání spojení, udržování a obraně spojení starých,

⁸ P. Teilhard, *L'Activation de l'Énergie* (= *L'Activation*), Paris 1963, str. 107: „... la conscience grandit et s'approfondit proportionnellement à la complexité organisée de ces unités.“

⁹ P. Teilhard, *Vesmír a lidstvo*, str. 28.

¹⁰ Tamt., str. 37.

ale také jejich rozbití za účelem vytvoření nových. Energie označuje v Teilhardově metafyzice vazbu v potenci. Disponuje jí každý celek, který může působit šíření různých typů vzruchů různými typy prostředí, opět podle stupně a typu své komplexity. Energie může být pojmenována různě podle prostředí, ve kterém se pohyb či vzruch šíří, jako např. elektrická nebo tepelná, energie myšlení či lásky, ale podstata zůstává tatáž: pohyb umožňující existenci vazeb.

Teilhard dělí energii na dva základní typy.¹¹ Energie tangenciální pojmenovává vazby, díky nimž si dva nebo více systémů vyměňují různé zdroje: hmotu, energii samu nebo informace. Takovému sdílení ale musí předcházet aktivita energie radiální, která vytváří podmínky pro existenci všech vazeb v komplexním celku. Toto vytváření podmínek interpretuji jako „sdělování formy“, tzn.: každý celek „sděluje“ určitým způsobem svým částem informace, které jsou nutné pro vznik a udržování různých typů spojení. Díky aktivitě radiální energie se tak po všech částech sjednocených v jednom celku šíří speciální typ „vzruchu“: zpráva o společné formě.

Formu v čistě abstraktním smyslu lze v návaznosti na Teilhardovy úvahy o organizaci, syntéze a zásadní důležitosti informace pro řízení sjednocované mnohosti vymezit jako soubor pravidel (bez nichž není organizace a syntéza možná), byť v Teilhardově díle se konkrétní výklad o pravidlech nevyskytuje. Konkrétní realizací formy je pak určitý tvar, struktura v časoprostoru. Důležité je, že podstatou organizace a forem není v Teilhardově teorii primárně omezovat, ale umožnit vytváření různých tvarů a struktur za pomoci vztahů. Správné pravidlo omezuje jen proto, aby umožnilo činnost, která by bez něj nebyla realizovatelná. Nejjednodušším typem organizační síly (a tím i sdělování formy) je podle Teilharda gravitační síla, která „omezuje“ hmotu do jednoho prostoru, a tím umožňuje nesčetné typy aktivit, např. vznik života na planetách. Konkrétními strukturami vytvořenými podle této jednoduché formy (pravidla pro pohyb oběžnic kolem centra) jsou různé typy galaxií a slunečních soustav.

Teilhardova evoluční teorie je založena na tvrzení, že vývoj všech typů bytí probíhá samouspořádáním: „Podstata vesmíru je pro náš intelekt nejlépe definována jako proces samouspořádání.“¹² Samouspořádání v Teilhardově pojetí znamená podle mého názoru toto: V systému,

¹¹ Autorka se otázkou podstaty radiální energie zabývá v připravované dizertační práci.

¹² P. Teilhard, *L'Activation*, str. 241: „... ce qui définirait le plus exactement pour notre intelligence la nature de l'Universe c'est ... le processus d'Autoarrangement“ (anglicky *selforganisation*).

jímž protéká energie, vzniká konkrétní provedení formy, tedy určitý tvar a struktura spontánně, zevnitř, bez determinujícího zásahu okolí, přičemž podle jedné abstraktní formy tak může vzniknout množina různých variant, které nelze předpovědět na základě znalosti této formy (pravidel systému).

Termín samouspořádání používá Teilhard jako synonymum pro svobodu nebo kreativitu. Přitom tvrdí, že určitý typ svobody se projevuje na každé evoluční rovině, ale proměňuje se podle stupně komplexity.¹³ Svobodu v tomto pojetí navrhuji chápat nejprve jako schopnost řídit se *různým* způsobem *týmiž* základními evolučními pravidly (formami), jak to vidíme např. v geosféře na variantách krystalů utvořených podle několika neměnných geometrických soustav. Až na úrovni noosféry (sféra utvářená mezilidskými vztahy) je kreativita založena díky lidskému sebereflekujícímu vědomí na skutečné schopnosti záměrně vymýšlet také zcela nové formy uspořádání – vlastní psychiky, svého okolí, společnosti, uměleckého díla apod. U člověka dosahuje proto svoboda své plnosti a Teilhard ji nazývá také auto-evoluce.

Teilhard zároveň tvrdí, že evoluce je určitým způsobem řízena Bohem. Jestliže chce ale Bůh tvořit tak, aby umožnil samouspořádání, bude sám uspořádávat za „použití pokusných operací s velkými čísly“. ¹⁴ Evoluci chápe Teilhard jako „stále účinnější řízení náhody“¹⁵ a jako proces postupující „pokusným tápáním“. ¹⁶ Tápání obecně znamená zkusmé hledání nových tvarů (např. náhodným pohybem nebo mutacemi), na úrovni noosféry pak záměrné testování různých typů uspořádání lidské společnosti. Tuto hlavní myšlenku Teilhardových spisů výstižně vyjádřil Edward Vacek: „Vůle Boží není předem daný plán, který má být objeven, ale spíše plán, který má být spoluvytvářen uplatněním našeho vlastního rozumu a srdce.“¹⁷ Bůh řídí evoluci především tak, že umožňuje tvořivost na všech evolučních rovinách. Jednak vytváří obecná pravidla (evoluční zákony) pro vznik různých vazeb a tvarů, a jednak dává stvo-

¹³ Autorka se tématem podrobně zabývá v připravované dizertační práci.

¹⁴ P. Teilhard, *Les directions de l'avenir* (= *Les directions*), Paris 1973, str. 212: „... en utilisant le jeu tâtonnant des grands nombres“ (anglický překlad: „... using the tentative operation of enormous numbers“).

¹⁵ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 143: „[les centres organisés cosmiques] contrôlent de plus en plus efficacement le Hasard“.

¹⁶ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 268: „Dans un pareil ,système tâtonnant“.

¹⁷ E. Vacek, *An Evolving Christian Morality: Eppur si muove*, in: I. Delio (vyd.), *From Teilhard to Omega*, New York 2014, str. 159.

ření materiál (energii), ze kterého je lze vytvářet; zajišťuje tedy všechny podmínky, které jsou nezbytné pro rozvoj všech typů svobody. Jak s nimi následně bytosti naloží a jaké konkrétní tvary z nich vytvoří, záleží na stupni jejich komplexity.

Hlavním zákonem celé teorie¹⁸ je zákon diferencující jednoty: „Vesmír se prezentuje jako neustálý proces diferenciacce („personalizace“), – diferenciacce elementů je spojena s jejich postupným sjednocováním („jednota diferencuje“).“¹⁹ Zákon vyjadřuje myšlenku, že vývoj bytí probíhá od nesjednocené mnohosti nesmírného počtu téměř *totožných* částic ke stále menšímu počtu propojených komplexních systémů, jejichž prvky se od sebe navzájem stále více odlišují a vykazují hlubší stupeň psychiky. Přitom nové vlastnosti, vazby a tvary – obecně nové kvality bytí – vznikají právě díky *spojení* mnohosti do jednoho systému pod společnou formou. Bez spojení by se elementy nikdy nezačaly vzájemně odlišovat a jejich psychika by se nemohla prohlubovat. Teilhardovy texty jsou známy hlavně kvůli úvahám o možnostech propojení zatím nerozvinutých lidských vědomí do jakéhosi vědomí kolektivního, v němž by se ovšem jednotlivá individuální vědomí nerozplynula, ale byla podílem na celku rozšířena a prohloubena.

Cílem evoluce je sjednocení celého stvoření s Bohem v plnosti bytí (*pléróma*), což konkrétně znamená nejvyšší stupeň jednoty v různosti, neboť „nejvyšší diferenciacce (individualizace) elementů se shoduje s jejich sjednocením v universálním Centru“.²⁰ Toto centrum ztotožňuje Teilhard s Kristem, který je v jeho díle nazýván centrum světa nebo *Forma mundi*,²¹ Forma všech forem,²² nejčastěji však „bod Omega“.²³

¹⁸ V Teilhardově díle lze nalézt několik odlišných návrhů na systematizaci hlavních evolučních zákonů jeho teorie, zde vycházím především z komentářů T. Kinga, např. *Teilhard's Mysticism of Knowing*, New York 1981, str. 31, a R. Faricyho, *Teilhard de Chardin's Theology of the Christian in the World*, London 1967, str. 59.

¹⁹ P. Teilhard, *Lettres inédites. Lettres a L'Abbé Gaudefroy et a l'Abé Breuil*, Monaco 1988, str. 112: „... l'Univers se présente comme un processus continu de différenciation („personnalisation“), – la différenciation des éléments étant *liée* à leur graduelle unification („l'union différencie“).“

²⁰ P. Teilhard, *Écrits du temps de la guerre* (= *Écrits*), Paris 1965, str. 214: „... la différenciation (individuation) maximum des Éléments coïncide avec leur unification dans le Centre universel.“

²¹ Tamt., str. 392.

²² Tamt., str. 362. Shodně P. Teilhard, *Journal*, str. 385.

²³ Výklad tvrzení v souvislosti s Pavlovými listy viz např. P. Teilhard, *Science et Christ*, Paris 1965, str. 82–84.

Hlavním procesem, který ve vesmíru probíhá a jehož jsou všechny ostatní procesy určitými fázemi, je podle Teilharda vytváření těla Kristova úsilím všech entit a bytostí (jako bytost zde označují každé centrum, komplexní celek v širokém slova smyslu: minerál, organismus i člověk): „Kristus má tělo rozprostírající se v celém vesmíru.“²⁴ V závěrečné fázi evoluce, *plérómatu*, se působením Centra světa, Krista, do konečné harmonie shromáždí vše, co bylo samouspořádáním získáno z původní božské energie. Podle Teilharda božské evoluční zákony zaručí, že tohoto cíle bude jednou dosaženo, nicméně jaké konkrétní výdobytky ducha do konečné mozaiky plnosti bytí přinesou různé bytosti,²⁵ včetně lidských, závisí na způsobu užití jejich svobody.

Zákon transformace a chaos

Otázkou je, z jakého důvodu dochází v samouspořádávajícím se vesmíru k nepořádkům, utrpení a projevům zla. Teilhardovy úvahy o zlu vycházely z přání reformulovat klasickou křesťanskou nauku o hříšném pádu člověka a dědičném hříchu jako jeho následku.²⁶

Racionální výklad biblického mýtu o Adamovi a Evě,²⁷ který se v křesťanství prosadil, je dílem Augustinovým. Smrt a utrpení zasahující ty, kdo nejsou jeho původci, jsou zde chápány jako spravedlivý trest postihující celý lidský rod za překročení Božího zákona prvním lidským párem.

Nauka o hříšném pádu má svůj kořen v myšlence, která je zásadní nejen pro křesťanské pojetí člověka, ale také pro celou západní tradici. Člověk je bytostí, které lze přičítat odpovědnost za vinu, v křesťanské terminologii za hřích. Za zdroj zla je proto považována výhradně lidská svobodná vůle. Problémem je určit, odkud se vůbec bere sama náchylnost vůle ke zlu, když Bůh stvořil i lidskou vůli, a ta proto musí být, stejně jako

²⁴ P. Teilhard, *Écrits*, str. 67: „Le Christ a un *Corps mystique* répandu dans l'Univers tout entier.“

²⁵ Podle Teilharda má individuální nesmrtnou duši rozhodně člověk. Jeho dílo lze dále interpretovat buď tak, že díky tvůrčímu potenciálu lidské duše se do věčnosti přinášejí duchovní výsledky ostatních bytostí, nebo že každá z bytostí, která má nitro, má také nesmrtnou složku, nikoli nutně individuální a osobní, ale např. druhovou. Podstatné pro jeho teorii je, že obsah duše se tvoří v průběhu života, takže to, co duše „odevzdá“, je jedinečný příspěvek závislý na každé sebemenší činnosti, kterou vykonala během života.

²⁶ Tyto texty jsou shromážděny v desátém svazku Teilhardových sebraných spisů s názvem *Comment je crois*, Paris, 1969.

²⁷ *Gn* 3,1–23.

lidská přirozenost, v základě dobrá. Tradiční odpověď je, že náchylnost ke zlu je způsobena křehkostí stvoření, které pochází z ničeho (*ex nihilo*).

Cílem nauky o stvoření *ex nihilo* je obhájit Boha jako původce veškerého stvoření. Pokud by Bůh při tvoření jen opracovával předem danou materii, kterou sám nestvořil, nelze ho chápat jako neomezeného vládce. Bůh je tvůrcem, ale také spasitelem, což pro člověka v důsledku znamená, že z každého zla existuje záchrana, v každé situaci existuje naděje, protože Bůh své stvoření neopouští. Pokud by existovala určitá látka, kterou Bůh nemá v moci, mohla by být chápána jako na něm nezávislý zdroj zla, jako je tomu také v některých naukách předpokládajících dualismus Boha a jemu rovnocenných mocností.

Základem Teilhardovy teorie o původu zla je evoluční adaptace myšlenky stvoření *ex nihilo*, která dovoluje chápat „nicotu“, či spíše křehkost bytí v procesuální podobě. Výchozím postulátem je následující tvrzení: Mnohost, „(to jest ne-bytí v čirém stavu) [je] jediná racionální forma stvořitelné nicoty“. Tvůrčí akt si potom lze představit „jako postupný proces pořádání a sjednocování“. ²⁸ Počáteční nesjednocená mnohost obdařená tvůrčí božskou energií (= výchozí stav stvoření) tedy není sama o sobě zlá, naopak je nezbytnou podmínkou vzniku jakýchkoli typů bytí. Lze ji ale nazývat nicotou, pokud v ní zatím není možné rozlišit žádné rozdíly, protože ty jsou podle zákona diferencující jednoty až důsledkem sjednocování na základě společné formy.

Vrozená křehkost bytí se u Teilharda mění ve vrozenou křehkost způsobenou neukončeností, nehotovostí stvoření, které bylo tvůrčím aktem Boha úmyslně vrženo do víru sebeuspořádání. Přitom v procesu vývoje existuje jedna fáze, v níž se křehkost bytí ukazuje nejvíce, a tou je fáze transformace, často spojená s chaosem. Chaos nastává tehdy, když stará struktura uspořádání zaniká, aby mohla být případně nahrazena novou, která bude moci sjednotit více různorodosti. Nutnost transformační fáze růstu komplexity je v Teilhardově teorii vyjádřena zákonem: „Přechod z jedné domény do druhé je řízen zákonem transpozice a transformace.“ ²⁹ Tento přechod je nutný, protože „žádná psychická entita nemůže ... růst donekonečna; vždy v určitý moment dosáhne ... kritického bodu, ve kterém mění stav“ ³⁰

²⁸ P. Teilhard, *Jak věřím*, str. 110.

²⁹ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 323: „On a trouvé, pour passer d'un domaine à l'autre, la loi de transposition et de transformation.“

³⁰ P. Teilhard, *L'Énergie humaine*, Paris 1962, str. 76: „... aucune grandeur psychique, à notre connaissance, ne peut grandir indéfiniment: mais toujours, à un

Proces změny stavu je vždy spojen s narušením stávajících vazeb systému, přičemž transformovaný celek může zachvátit velmi dynamický až bouřlivý pohyb – chaos, při kterém se z roztržených vazeb uvolňuje množství volné energie. Energie ve fázi chaosu není kvůli narušení formy celku usměrněná pevnými vazbami a může zasahovat i části systému, které by jinak zůstaly změny uchráněny. Stav chaosu může, ale nemusí vést k ustavení nových či pozměněných vazeb v celém systému nebo jeho části, a tím ke vzniku nového tvaru a nových možností vývoje. Teilhardovými slovy: „V procesu formování nemůže existovat žádný řád, aniž by v každé fázi implikoval nějaký chaos.“³¹

Jako příklady transformace lze namátkou uvést některé stavové změny v různých typech komplexních systémů. Když voda začíná vřít, mění se i geometrické uspořádání (struktura) jejích molekul. Aby mohli někteří živočichové růst, musí proměnit svůj tvar (proměna kukly v motýla, svlékání hada z těsné kůže). Také všechny evoluční mutace DNA jsou příkladem transformací, a to na úrovni druhů. Na rozdíl od biologických systémů je v moci člověka záměrně měnit také formy samé, abstraktní pravidla uspořádání. Když se např. reorganizuje velká instituce, je třeba změnit část pravidel, která umožňují vztahy jejích členů. Reorganizace může spočívat také v odstranění některé části celku, která růstu brání, nebo dokonce v rozebrání celé stávající struktury a jejím kompletním nahrazení jinou. Občasná nutnost přestavby se týká také „duchovních“ systémů. Příkladem z akademického prostředí je nutnost přepsat článek poslaný do recenzního řízení. Z vývoje osobnosti sem patří např. zkušenost psychoterapie provázená nutností změnit pohled na sebe sama, což je vlastně přímá transformace stávající struktury psychiky.

Statistická nutnost nepořádku

Teilhard tradičnímu pojetí dědičného hříchu vytýká určitý pesimistický antropocentrismus, který člověku přisuzuje tak velkou moc, že by jeho jediný čin proti Boží vůli dokázal poškodit celé stvoření a přivolat na lidstvo spravedlivý trest v podobě utrpení a smrti.³² V Teilhardově teorii jsou sklon k rozpadání, bolest a také smrt ve své podstatě přirozenou,

moment donné, elle rencontre quelqu'un de ces points critiques où elle change d'état.“

³¹ P. Teilhard, *Les directions*, str. 212: „Pas d'ordre en formation qui, à tous les degrés, n'implique du désordre.“

³² K tomu více v P. Teilhard, *Comment je crois*, Paris 1969, str. 50, 51.

dokonce nutnou součástí vývoje. Základem tohoto pojetí je tvrzení inspirované Ježíšovým výrokiem *necessarium est ut adveniat scandala* (Mt 18,7), které přeloženo do Teilhardovy evoluční teorie znamená, že fáze transformace se s nutností občas nezdaří. Nikoli že se nezdaří vždy, ale že se nutně, tedy se stoprocentní jistotou tu a tam nezdaří. Protože postupné sjednocování mnohosti

„s sebou nese mnohá tápání a pokusy, nutně zato (od chvíle, kdy přestala být ‚ničím‘) do sebe vstřebává bolesti a chyby. Vzato statisticky, je v případě rozsáhlého systému, který se pořádá, naprosto ‚osudově‘ dáno: 1) že se cestou objevují místní nepořádky ... a 2) že z těchto elementárních nepořádků od roviny k rovině (neboť kosmická tkáň je organicky propojená) vznikají stavy nepořádku kolektivního, které se ve sféře života projevují jako bolest, počínaje člověkem jako hřích.“³³

Následkem nezdařené fáze transformace je tedy určitý druh nepořádku, disharmonie. Teilhard vícekrát tvrdí, že různé druhy nepořádku včetně fyzické bolesti, a dokonce morálních prohřešků se objevují se statistickou nutností, už ale blíže nevysvětlil, co tím přesně myslí.

Statistika popisuje a předvídá chování a vlastnosti částic ve velkých souborech, jejichž složky se nechovají deterministicky, což jsou v podstatě všechny přirozené celky včetně lidských společenství. Vlastnosti těchto částic lze předpovídat pouze s určitou pravděpodobností. Vyplývá-li např. z obecného zákona, že v určitém souboru o počtu n částic budou mít některé z nich určitou vlastnost, chybovost takové předpovědi je \sqrt{n} . To znamená, že ze 100 částic jich bude 10, jejichž vlastnosti se budou lišit od vypočtené hodnoty.³⁴ V případě souboru s počtem částic 10^{10} je chybovost předpovědi už jen 0,001 %. Při dostatečně velkém počtu částic lze nakonec ty, které se do předpovědi nevejdou, zanedbat jako nedůležité, což znamená nemající žádný vliv na vlastnosti systému, a systém lze v takovém případě považovat za determinovaný, tedy chováající se podle obecného zákona.

V Teilhardově evoluční teorii mají ale zásadní význam právě tyto odchylky, disharmonie. Kromě statistiky pracuje také s poznatky termodynamiky, využívá hlavně druhý zákon termodynamický, podle kterého

³³ P. Teilhard, *Jak věřím*, str. 110.

³⁴ Zpracováno podle G. M. Weinberg, *An Introduction to General Systems Thinking*, New York 2001, str. 13–19.

při každé změně narůstá entropie, veličina vyjadřující míru rozptýlené energie nevyužitá ke konání práce, tzn. v Teilhardově teorii množství energie, která nebyla využita pro vytvoření nějaké struktury.³⁵ Druhý termodynamický zákon je podle mé interpretace příčinou toho, proč se části neřídí obecnou formou stále stejným způsobem: Stávající uspořádání jim neumožní využít všechnu energii k vytvoření harmonického tvaru. Jevy či struktury vytvářené částmi, které se „nevejdou“ do obecné formy celku při procesu transformace, lze nazvat disharmonie. Některé z nich mohou vést k nalezení nové varianty tvaru, nové interpretace obecné formy, z některých z nich může za určitých podmínek vzniknout to, co nazýváme utrpením nebo zlem, k čemuž se vrátím za chvíli.

V základě jsou ale disharmonie především nutnou podmínkou postupu k vyššímu typu komplexity a vzniku nových typů bytí, tzn. evoluce samé. Pokud by se totiž všechny části zapojené do transformace řídily přesně obecnou formou, nemohlo by se nikdy stát, že dojde k disharmonii, a vznikající tvary by se opakovaly jako výrobky na běžícím pásu. Situace chaosu je vždy spojena s nedostatkem zdrojů a ztrátou některých možností spojení, důsledkem čehož se nepodaří navázat vazby podle obvyklého způsobu interpretace pravidel. Části, které se ocitly v této disharmonii, jež se na komplexnějších rovinách projevuje jako nedostatek nebo strádání, jsou buď doslova nuceny hledat nové typy spojení, nebo díky náhodě navážou spojení, které by jinak nevzniklo. Je možné, že všechny nové typy relací, které vedou evoluci dál, vznikly tímto způsobem.

Evoluční pokrok označuje v Teilhardově teorii objevení se nové možnosti sebeuspořádání (sebeurčení) každého prvku systému, což konkrétně znamená, že se objeví nová účinnější relace, v noosféře typicky nová možnost komunikace – spojení (písmo, železnice, telegraf, bezdrátový přenos) nebo transformace jedné energie na druhou (parní stroj, elektrická energie), a tím i možnost vytvoření nového typu struktury. Jejich využití pro růst či umenšení komplexity je otevřená věc, pokrok pojmenovává pouze *možnost* správného využití nové vazby.

Evoluce v Teilhardově pojetí postupuje právě díky kombinaci nedostatečných zdrojů a touhy po vyšším stupni bytí, vpsled po dosažení jeho plnosti, která je imanentní každému evolučnímu prvku a žádá si „*více moci ... více jednat a více být*“.³⁶ Tato vrozená tendence má

³⁵ K výkladu Teilhardova díla za využití poznatků nerovnovázné termodynamiky viz J. Salmon, *Teilhard and Prigogine*, in: *Teilhard Studies*, 16, 1986; J. Salmon – N. Schmitz-Moormann, *Evolution as a Revelation of a Triune God*, in: *Teilhard Studies*, 46, 2003.

³⁶ P. Teilhard, *Vesmír a lidstvo*, str. 208.

u všech bytostí společný základ, neboť „vesmírná hmota je oživována absolutním prvenstvím bytí před nicotou“,³⁷ podle stupně komplexity systému se ale její působení proměňuje, v biosféře se projevuje jako instinkt zachování druhu a na rovině noosféry ji Teilhard nazývá nejčastěji „chuť žít“. Vyjadřuje imanentní „tušení“ každého evolučního prvku, že množství využitelné energie je mnohem vyšší, než je díky jeho stávající struktuře dostupné.

Disharmonie a utrpení v geosféře a biosféře

Důležitost fáze transformace pro evoluci zdůraznil jeden z nejlepších Teilhardových komentátorů Thomas M. King, podle něhož „mluvit o chaosu, náhodě, nebezpečí nebo nestabilitě není ještě to samé jako mluvit o zlu, protože toto všechno může přinést jak pozitivní, tak negativní výsledky“.³⁸ Nicméně „ve chvíli, kdy je možný tvořivý postup, může dojít také k těžkému nezdaru“.³⁹ Je to právě tato fáze vývoje, ve které může do procesu uspořádání nejsnáze vstoupit utrpení nebo zlo. Podobně jako u většiny Teilhardových pojmů lze i v případě disharmonie rozlišit její tři formy podle evoluční roviny a stupně komplexity:

„Fyzické disharmonie nebo rozklad v oblasti předživého; utrpení v oblasti živého; hřích v doméně svobody.“⁴⁰

Ne každá disharmonie, nejednota či ne-pořádek jsou tedy utrpením nebo zlem. Utrpení a zlo (hřích) jsou až zvláštním případem obecnějšího pojmu disharmonie.

Na rovině geosféry, jejíž elementy nemají nervovou soustavu, není ještě možné mluvit o bolesti nebo utrpení. Geosféra netrpí, pouze se zde vyskytují různé typy nesouladu, například v podobě různých vad krystalových mřížek. Fyzik by snad byl schopen uvést, jaký význam mají tyto nepravidelnosti v realizaci formy pro nové možnosti spojení. Evidentní evoluční význam má např. transformace při výbuchu sopky

³⁷ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 243: „... que de se représenter la masse cosmique comme animée ... d'une primauté absolument accordée à l'Être sur le Néant.“

³⁸ T. M. King, *Teilhard, Evil and Providence*, in: *Teilhard Studies*, 21, 1989, str. 8.

³⁹ Tamt.

⁴⁰ P. Teilhard, *Les directions*, str. 212: „Dysharmonies ou décompositions physiques dans le Pré-vivant, souffrance chez le Vivant, péché dans le domaine de la Liberté.“

nebo posunech zemského povrchu, kdy vznikají nové minerály, horniny a celé zemské útvary.

Od úrovně biosféry sestávající z organismů s nervovou soustavou je ale každá radikálnější změna struktury doprovázena bolestí, případně strachem a dalšími emocemi, které mají evoluční význam. Jednou ze zásadních funkcí bolesti je varování komplexního systému před poškozením jak zvenčí, tak zevnitř, je tedy nezbytná pro zachování stupně dosažené komplexity a jako funkce celku je automaticky navázána na porušení jeho jednoty. Signály varující před ohrožením dosaženého stupně komplexity nabírají na síle zároveň s tímto stupněm. Bez této funkce nervového systému by jakýkoli organismus velmi brzo zahynul.

Bolest přirozeně provází také růst komplexity a tvorbu nového, neboť „kategorií tvorby je námaha“.⁴¹ Ne každý růst musí být nutně spojen s bolestí, ale stav, při kterém se nové rodí přetvořením starého, je s ní spojen vždy. Určitá míra bolesti je ukazatelem hranic zdravého růstu, jako např. při cvičení: Pokud nebolí nic, sval se nerozvíjí, pokud je ale bolest příliš veliká, sval se poškozuje. Bolest růstu bývá zároveň provázena slastí, protože je spojena s navýšením intenzity energie v organismu. Podobně činy, kterými organismus prokazuje svou sílu, jako např. boj o život, mohou být provázeny slastí (jak je známo také z lidské zkušenosti). Dalším příkladem spojení slasti a bolesti jsou bolesti porodní, kterými matčino tělo vyjadřuje nejen velké úsilí, ale také ztrátu jednoty s dítětem, tedy ztrátu vysokého stupně komplexity. Zároveň může být přítomna hluboká radost, provázející každý tvůrčí čin vedoucí k větší plnosti bytí, protože umožnit samostatný život nové bytosti je ještě vyšší stupeň komplexity než s ní být sjednocen jako s bezmocným tvorem.

Bolest spojená s umenšením komplexity vzniká při neúspěšné transformaci nebo jako následek kompetice mezi organismy nebo orgány v těle v prostředí s nedostatečnými zdroji. V biosféře se obecně projevuje jako umenšení životního prostoru: následky soubojů, různé nemoci či vrozené slabosti. Pokud tyto ztráty neumožňují další růst u jedince, kterého postihly, můžeme je nazvat utrpením. Z hlediska biosféry jako harmonického, dokonalého celku jsou ale tyto ztráty komplexity vždy kompenzovány růstem na jiném místě, mají tedy evoluční význam. Ukazuje se totiž, že např. existence predátorů jako součásti potravních řetězců je nezbytným předpokladem nesmírné různorodosti biosféry. Organismus také není schopen zabít či bojovat jen kvůli tomu, aby zmenšil kom-

⁴¹ P. Teilhard, *Jak věřím*, str. 50.

plexitu organismu jiného. Zvíře je nevinné, nepáchá zlo, protože i když působí utrpení, cokoli dělá, dělá instinktivně podle zákona diferencující jednoty: Jeho případná agrese (typ spojení) nebo slabost umožní růst komplexity celku, tedy zvýšení spojené různorodosti.

Také smrt je přirozenou součástí vývoje. Z hlediska evolučního pojetí universa je představa nesmrtelného člověka situovaného do ráje, tedy dokonalého a plně dokončeného stvoření rozvinutého v celé své intenzitě a harmonické různorodosti, absurdní. Právě smrt byla v tradiční křesťanské nauce chápána jako trest za hřích. To Teilhard jednoznačně popírá, protože smrt je v jeho teorii také jedním z druhů transformace: „V jaké formě se smrt představuje v osobním vesmíru? – Jako přeměna.“⁴² Rozklad komplexních systémů byl ve vesmíru přítomen od samých počátků, tedy dávno předtím, než se objevil člověk. Smrt je „vepsána přímo do fyziologie hmoty, vyjadřuje svým způsobem atomickou povahu struktury vesmíru“⁴³ protože je výrazem nutnosti transformace každého uspořádání mnohosti na cestě k vyšší jednotě. Kdyby existovaly pouze vazby bez možnosti rozpojení, nemohlo by nikdy vzniknout nic nového a vývoj vesmíru by ustal ihned po vytvoření prvních částic, nebo by „vývoj“ spočíval pouze v kvantitativním růstu, přidávání téhož. To platí také ve vztahu k noosféře: „Bez pokusných tápání a bez selhání, bez smrti a bez planetárního sevření, by člověk, jako lidský druh, zůstal nehybný.“⁴⁴ Pro lidskou duši je smrt jediný způsob, jak završit svůj individuální vývoj. Problém člověka není ve smrti samé, ale v tom, že se smrti bojí.

Disharmonie a zlo v noosféře

Morální zlo, v křesťanské terminologii hřích, se vyskytuje pouze v noosféře, jak Teilhard uvádí například v následujícím rozlišení disharmonií ve třech sférách evoluce: „zóna čistě materiální dezintegrace – zóna utrpení – zóna provinění“⁴⁵ Obecně označuje Teilhard zlo jako porušení

⁴² P. Teilhard, *L'Énergie humaine*, str. 108: „Comment se présente la Mort dans l'Univers Personnel? ... Comme une métamorphose.“

⁴³ P. Teilhard, *Jak věřím*, str. 105.

⁴⁴ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 319: „Sans tâtonnements et sans ratés, sans mort et sans serrage planétaire, l'Homme demeurerait humainement immobile.“

⁴⁵ P. Teilhard, *L'Activation*, str. 215: „... zone de la Désagrégation purement matérielle, – zone de la Souffrance, – zone de la Faute.“

jednoty: „Existuje pouze jedno Zlo = nejednota.“⁴⁶ Z předchozího výkladu je ovšem zřejmé, že nejednotou, tedy narušením stávajících vazeb, se vyznačuje také stav chaosu při transformaci, který je sám o sobě hodnotově neutrální, záleží až na jeho výsledku. Jaký speciální typ nejednoty tedy označují pojmy provinění či zlo? Pro bližší vysvětlení zkusím nejdříve upřesnit, co to znamená „správná jednota“, komplexita neboli „sdílené bytí“.

Teilhardova teorie je založena na představě vztahové „sítě“ rozproštěné jak horizontálně, tak vertikálně, a to v prostoru i v čase. Časová síť je výsledkem faktu, že podoba komplexnějších celků je závislá na tom, co se podařilo vytvořit v předchozích sférách vývoje. Dvě z nich, geosféra a biosféra, již svoji evoluci dokončily a nyní podporují rozvoj dosud nedokončené noosféry, jejíž typické vazby by nemohly fungovat bez využití zdrojů anorganických a organických celků. Z hlediska horizontálního vytváří kolem sebe každá bytost síť vztahů, skrze niž přicházejí zdroje, které užívá, a odcházejí ty, které po transformaci zase posílá do sítě k užívání dalším bytostem nebo jako odpad.

Z hlediska vertikálního, tedy hierarchického, se na každém uzlu sítě nachází jiná bytost, která může řídit množství dalších méně komplexních bytostí – zajišťovat zdroje k jejich činnosti a ovlivňovat je svou vlastní formou. Přitom každé z těchto podřazených komplexních center má zase svoji vztahovou „pavučinu“, svá pravidla fungování (formu) a své typické transformace, jako je tomu např. u buněk v lidském těle. Také v lidském společenství je každý jedinec součástí vyššího celku, který má své centrum v podobě společně sdíleného ideálu, a je tedy pod vlivem nadřazených pravidel.

V komplexním systému, na rozdíl od agregátu, musí fungovat určité „sdílené bytí“, což je další termín, který Teilhard přesně nevyložil. Podle mého názoru se harmonické systémy vyznačují především tím, že v nich zdroje při transformacích cyklicky obíhají, a tím umožňují koexistenci různých typů bytostí.⁴⁷ V geosféře jsou to např. různé koloběhy látek, v biosféře např. vegetační a metabolické cykly, ale i potravinové řetězce, ve kterých jsou zapojeni predátoři. Zákon diferencující jednoty by pak bylo možné chápat také tak, že pokud se podaří dosáhnout cyklického oběhu zdrojů, tzn. správného sdílení, diverzita vzniká automaticky.

⁴⁶ P. Teilhard, *Science et Christ*, str. 109: „Il n'y a qu'un seul Mal = la désunion.“

⁴⁷ Hlavní inspirací pro tento výklad mi byla teorie systémů K. Berriena, viz *General and Social Systems*, New Brunswick 1968, a vynikající kniha o sebeorganizaci organismů M.-W. Ho, *The Rainbow and the Worm: The Physics of Organisms*, New Jersey – London – Singapore 2008.

Kritériem stupně komplexity je „širší vědomí“. Teilhard tvrdí, že tato širší může u lidské psychiky (či duše) růst neustále, za předpokladu, že to umožní formy, se kterými vědomí pracuje. Na rovině noosféry jsou projevem touhy „být více“ všechny typy lidské expanze: Touha po moci, bohatství, plození, vědomostech a výzkumu (Teilhardovo hlavní téma), uznání, lásce, vztahu s mocnější silou, tedy touha náboženská, obecně všechny způsoby, kterými může člověk rozšířit svoji komplexitu. Teilhard žádný z těchto způsobů nekritizuje ani nepovažuje za zcela špatný ani příliš nezdůrazňuje jeden na úkor druhého, naopak ukazuje, že všechny typy lidských tužeb se vzájemně doplňují a mohou mít konstruktivní i destruktivní stránku podle toho, zda komplexitu opravdu rozšiřují nebo zmenšují.

K rozšíření vědomí by měly sloužit nejsilnější vazby noosféry: myšlení, láska a víra (spojená se starostí o ideály). „Správná jednota“ rozšiřující vědomí znamená nalezení způsobu, jakým mohu sdílet něco z jedinečného, nezastupitelného obrazu světa, který v sobě nese podle Teilharda každá lidská bytost,⁴⁸ a vysílat to jako určitý zdroj do vztahové sítě, již se účastním, tak aby to přispívalo také k sebevyjádření ostatních. Ve svých etických spisech⁴⁹ Teilhard zdůrazňuje, že to mohou být činnosti zdánlivě nepatrné, jen když jsou vykonávány s láskou a s úctou k jedinečnosti bytostí zahrnutých ve vztahové síti konkrétního jedince. Obdobu takového sdílení „obrazů světa“ probíhá ve všech evolučních sférách, čehož výrazem jsou např. ornamenty na tělech rostlin a zvířat – vnější výrazy jejich psychiky –, a ostatně všechny formy komunikace. Širší vědomí se dá „měřit“ právě rozsáhlostí a různorodostí vztahové sítě, v jejímž rámci uvažuji o svých činech a na jejichž cyklech zdrojů se vědomě podílím: Mé vlastní potřeby, rodina, vesnice, stát, Evropa, Země, galaxie a nakonec Bůh a jeho vyvíjející se vesmír.

Vztahové sítě noosféry jsou nedokončené, protože zde dosud nejsou sladěny cykly sdílení, což je vidět už jen na množství nevyužitého odpadu, který vzniká z lidské činnosti. V ostatních sférách slouží „odpad“ jako zdroj energie pro jiné systémy. Nicméně nedokonalost forem noosféry není výrazem zla, ale lidské auto-evoluce. Kompetice se na úrovni noosféry týká právě pravidel uspořádání, tzn. různých ideálů, náboženských i politických, jejichž pokusné aplikace na společnost tvoří lidské

⁴⁸ Viz např. P. Teilhard, *Vesmír a lidstvo*, str. 217.

⁴⁹ Viz např. P. Teilhard, *Božské prostředí*, in: *Chut' žít*, přel. V. Frei – J. Sokol, Praha 1970, str. 7–118.

dějiny a představují vlastní úkol člověka jako bytosti svobodné v nejvyšší míře, tzn. schopné se záměrně podílet na díle stvoření.

Pravidlo, které platí v předchozích sférách, že chaos transformace je podmínkou vzniku nových typů bytí, platí o to více zde. Chaosem, krizí a nejednotou je sám stav lidských forem a pravidel. Noosféra je od svého počátku ve stavu transformace a její zdánlivě trvalé společenské útvary budou vždy znovu podrobeny změně. Nelze proto zlo definovat pouze jako „nejednotu“, protože ta je zde něčím přirozeným. Bude proto třeba najít ještě další znak, který k ní přistupuje. Ani Teilhard, ani T. King ale zcela nevyjasnili, jak zlo ve fázi transformace vzniká; v následující části textu zkusím proto podat vlastní návrh.

Jednou ze zvláštností člověka je podle Teilharda to, že „rozeznává dva železné zákony, před kterými se zvíře sklání bez porozumění (a proto bez utrpení), nutnost zapřít sám sebe kvůli růstu a nutnost zemřít, a cítí (čím hlouběji a pravdivěji je člověkem) jejich tíži a hrůzu“.⁵⁰ Toto poznání vede ke specificky lidskému strachu z umenšení komplexity. Každá bytost má nejen přirozenou tendenci k růstu, ale hlavně úpornou snahu o zachování stupně komplexity, kterou na evoluci vydobyla. Organismy se mění ne díky tomu, že chtějí, ale díky náhodným mutacím (chaosu) při manipulaci s DNA, jsou tedy ke změnám nuceny kombinací evolučních zákonů – tzn. spojení je nutnou podmínkou vzniku nového – a tvůrčí rolí náhody a entropie.

Také člověk je ke změnám většinou nucen silami, které nemá v moci, a díky své jedinečné schopnosti představovat si to, co není, a porozumět povaze pravidel, má z každé větší změny strach. Protože není nikdy zaručeno, že se změna podaří, a často je při ní třeba něčeho se vzdát („zapřít sám sebe“), aby byl jinde umožněn růst, a protože je mnoho změn spojeno s bolestí a utrpením, člověk často transformaci odmítne a snaží se setrvat na určitém stupni komplexity, uzavře se ve svém relativně klidném světě, aby si zajistil aspoň tento stupeň bytí.

Touha duše po růstu brzděná strachem se může přelévat do čistě kvantitativního uspokojení, při kterém zdánlivě nehrozí transformace s nebezpečím ztráty (např. hromadění peněz, „zábavných zážitků“ nebo informací). Patří sem např. také intelektuální obrana proti změně, jak se ukazuje ve fundamentalismech všeho typu, hledajících věčný, neměnný řád uspořádání lidstva. To všechno přímo i nepřímo přispívá ke vzniku

⁵⁰ P. Teilhard, *La Vision du Passé*, str. 106: „Les deux lois de fer auxquelles se pliaient sans comprendre (et donc sans souffrir) les animaux, la nécessité de se renoncer pour croître et la nécessité de mourir, il les dégage et il en éprouve (d'autant plus qu'il est plus homme) la pesanteur et l'odieux.“

vztahů, které neumožňují cyklování zdrojů (materiálních, emocionálních či intelektuálních) a vytváření funkčních vztahových sítí. Důsledkem je např. rozevirání rozdílu mezi bohatými a chudými, zestežňování namísto rozrůžňování, poškozování životního prostředí, násilí jako reakce na ztrátu důstojnosti apod.

Otázkou je, kdy se strach mění ve zlo. Na tuto otázku už Teilhard nedává výslovnou odpověď. Při návrhu upřesnění jeho pojetí zla rozliším nejprve tři fenomény: Cíl, motiv a vztah, přičemž vztahem míním určité jednání realizované na základě obou prve uvedených složek.

Ohledně motivu zlého jednání vycházím z Teilhardových úvah o tom, jak se strach může změnit v odpor k bytí. Ztížené možnosti nalezení osobitého příspěvku celku v nedokonalých a chaosu vystavených vztahových sítích mohou na člověka dolehnout tak těžce, že propadne odporu k životu samému, úsilí evoluce mu přestane dávat smysl a ovládne ho pocit umenšení. Teilhard na jednom místě označuje termínem „zlé“ samo vědomí umenšení komplexity: „To zlé ve Zlu spočívá nikoli v bolesti, ale v pocitu umenšení skrze bolest.“⁵¹ Přikláním se spíše k názoru, že pocit umenšení, tzn. ponížení vlastní osoby nebo nějaké ztráty předchozích možností, vede ke specifické náladě duše, která sama o sobě ještě není zlá, ale může být zdrojem zlého jednání. Duše může reagovat tímto naladěním také na utrpení způsobené vlivy z geosféry (přírodní katastrofy) nebo biosféry (nemoci).

Jako základ či pramen zlého jednání budu tedy chápat pocit umenšení a ponížení. Ten může snadno vést k něčemu, co lze nazvat „zlé naladěním“. Takovéto rozpoložení je podle mé interpretace obráceno proti druhým bytostem, které jsou vnímány jako ve své podstatě špatné. Označení nějaké bytosti jako špatné však znamená zneužití schopnosti soudit, hodnotit. Člověk, na rozdíl od zvířete, umí rozlišovat na abstraktní škále hodnot, s principiální možností dojít až do extrémů, tedy vytvořit ideál nebo označit něco za absolutně zlé. Správné užití schopnosti hodnotit se týká abstraktních pravidel a forem a především *vztahů* na nich založených, protože podmínkou tvoření správných forem je právě možnost označit je samé nebo vztahy podle nich realizované za horší nebo lepší, případně za zcela zavřehodné. Domnívám se však, že označit takto i nějakou bytost samu znamená zneužití této schopnosti. Takovéto označení jiné bytosti leží v základě zlého jednání a je živeno strachem.

⁵¹ P. Teilhard, *L'Énergie humaine*, str. 109: „Ce qui fait le mal du Mal, ce n'est point la douleur, mais le sentiment de diminuer par la douleur.“

Tím se vlastní umenšení přenáší na druhého člověka: Ponížený ponižuje a umenšuje druhého, a tím dává příležitost ke vzniku zla.

Jako zlou v pravém slova smyslu je třeba označit až realizaci určitého vztahu, tzn. záměrné jednání motivované zlým naladěním a vedené nějakým cílem. V křesťanské tradici musí být totiž zlý čin záměrný, tedy obsahovat volní prvek, aby za něj bylo možné člověka činit zodpovědným. Jelikož zvíře zlo nepáchá, bude zlé jednání spojeno patrně se specificky lidskou schopností sledovat dlouhodobě nějaký cíl (ideál), která je podmínkou lidské výsady aktivně vytvářet a měnit pravidla uspořádání.

Cíl je třeba odlišit od motivu: Strach, pocit ponížení, hořkost nebo nenávisť jsou motivy a nebývají ovlivnitelné vůlí, nejsou tedy zlem a je spíše zdravé si je přiznat, aby bylo možné je změnit. Ovšem cíle stanovené a vyživované těmito motivy, které jsou bezpochyby v moci lidské vůle, navrhuji považovat za původ zlého jednání, hříchu, pokud jsou aktivně naplňovány pomocí uskutečnění nějakého vztahu. Realizace cílů stanovených na základě „zlého naladění“ (nejčastěji mají podobu záměru někomu ublížit, pomstít se, pomluvit, a to i ve vztahu k sobě samému) vede ke vzniku specifické „nejednoty“, tedy narušení vztahových sítí, a tím k dalšímu umenšení komplexity zasažených bytostí (včetně vlastní duše) nebo zabraňování v jejich růstu, čímž se roztáčí další kolo chaosu a „zlých naladění“ bytostí závislých na takto narušené vztahové síti.

Teilhard používá pro narušené vztahy termín „vnější temnoty“ („*Les ténèbres extérieures = l'ISOLEMENT*“).⁵² Ty se snadno mohou stát temnotami vnitřními, pokud vedou k utrpení, zoufalství, duševní nemoci apod. Mohou mít různé podoby, z nichž i ty zdánlivě „lehké“, jako šíření pomluv, mohou vést k naprosté izolaci člověka, a jsou proto skutečným zlem. Také nekonání ve smyslu lhostejnosti k tomu, co se děje v okolí, bývá založeno na velmi konkrétních cílech („mít svůj svatý klid“, užívat si bez vynaložení úsilí, apod.). Lhostejnost a nekonání jsou také vztahem, protože mohou nepřímo působit změny, které by v případě aktivity nenastaly, a podporovat tak přímo či nepřímo různé typy zla.

Nejvýraznějším příkladem narušených patologických forem vztahů jsou totalitní systémy, jejichž existence je umožněna právě lhostejností nebo strachem. Podle Teilharda spočívá jejich evoluční nefunkčnost především v potlačování různosti. Lze také říci, že pokud jsou jejich pravidla organizace založená na vyloučení nějaké skupiny a jejich aplikace nutně provázena nenávistí a pohrdáním, lze je nazvat zlými už

⁵² P. Teilhard, *Notes de retraites 1919–1954*, Paris 2003, str. 220.

z podstaty.⁵³ Teilhard se těmito tématy zabývá ve svých textech o formách politického uspořádání,⁵⁴ což by bylo téma na samostatný článek nebo monografii.⁵⁵

Z Teilhardovy teorie plyne, že vše může být uspořádáno tak, aby každá z bytostí našla své jedinečné místo v celku, protože vesmír je v možnosti proměnitelný v dokonalé tělo Kristovo. Dokonalý celek si lze představit jako nesmírnou pyramidu sítí v čele s Kristem – formou všech forem a centrem energie, kde každý bod tvořený lidskou duší je jedinečný právě díky svému umístění, tj. poskytuje jedinečný úhel pohledu na vesmír, a proto může dodávat do celku i jedinečný zdroj pro rozvoj vědomí ostatních. To, že se zatím nepodařilo takovou síť vytvořit, neznamená, že má člověk právo označit nějakého jiného člověka, nebo dokonce celou skupinu lidí za tak špatné, že je nutné je z této sítě vyloučit. Naopak kritizovat špatná pravidla a vztahy vedoucí k vylučování z této „sítě“ a starat se o vytváření lepších je nejdůležitější lidskou povinností.

Kříž jako symbol evoluce

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 překážka formování noosféry“.⁵⁶ Aby byl člověk ochoten pokračovat v evoluci – duševním růstu –, musí mít nějakou záruku účinné pomoci z této lidské situace, křesťanským termínem „vykoupení“. Vykoupení v evolučním vesmíru znamená také „kompenzaci za statistické nepořádky“,⁵⁷ tedy nějakou formu náhrady za vznikající příležitosti ke

⁵³ Pravidlo zlé „z podstaty“ by bylo takové, jehož vlastním cílem je např. umožnit vraždu nebo zmenšit životní prostor; na rozdíl např. od pravidel sebeobrany, jejichž cílem je ochrana zdraví, života a majetku.

⁵⁴ Srv. např. P. Teilhard, *L'Essence de l'Idée de Démocratie*, in: *L'Avenir de l'Homme*, Paris 1959; *Sauvons l'Humanité*, in: *Science et Christ; L'Heure de choisir*, in: *L'Activation de l'Énergie; Vira v mir*, in: *Místo člověka v přírodě*.

⁵⁵ Viz např. stále aktuální komentář ke všem Teilhardovým politickým tématům: P.-M. Mathieu, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris 1969.

⁵⁶ P. Teilhard, *L'Avenir de l'Homme*, str. 261: „... un empêchement radical à la formation d'une Noosphère“.

⁵⁷ P. Teilhard, *Les directions*, str. 213: „... la compensation pour les désordres statistiques“.

zlu v podobě aktivní pomoci na cestě k vyšší jednotě. Biosféra nepotřebuje vykoupění, 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“.⁵⁸ Klade se proto nejprve otázka, v jaké fázi procesu transformace máme právo se vzdát vlastní aktivity a spoléhat už jen výlučně na Boží pomoc. To znamená: 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, a že uděláme vše, co je v našich silách, abychom se tomu vyhnuli.“⁵⁹ To znamená snažit se s vynaložením úsilí proměnit bolest v tvůrčí energii pro nalezení nové jednoty duše, nepropadnout tedy „zlému naladění“. To občas předpokládá zapojení agresivity či nekompromisní tvrdosti vůči sobě samému, aby byl překonán pocit ublíženosti a záštiplné bezmoci. Že je umenšení komplexity Boží vůlí, mohu říci „tam, kde veškerá má činnost směřující k lepšímu bytí ... je stále pohlcována silami, jež mě chtějí zastavit nebo obrátit zpět“,⁶⁰ tedy v okamžiku, kdy z lidského hlediska nezbyvá žádná naděje.

Teilhard chtěl ukázat kříž jako symbol podílu božské tvůrčí síly na dramatickém evolučním procesu. To lze chápat podle mého názoru takto: Všechny transformace se ve skutečnosti dějí uvnitř Kristova 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 nezrušitelná žádným chaosem. 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,

⁵⁸ Tamt., str. 39: „... devenir de merveilleux instruments d'achèvement et d'union spirituels“.

⁵⁹ P. Teilhard, *Chut' žít*, str. 47.

⁶⁰ Tamt., str. 55.

kteřá odráží všechnu úzkost, kteřá byla kdykoli prožita, celé *utrpení vesmíru*. Během svého Umučení Kristus pocíťoval, že nese na své duši, sám a zbitý, váhu veškeré lidské bolesti – ve fantastické syntéze, kteřou žádná slova nemohou vyjádřit. To všechno vzal na sebe a to všechno vytrpěl. Když tuto naši bolest vpustíme do oblasti jeho vědomí, promění ji.“⁶¹

Právě proto, že se Bůh osobně ponořil do všech druhů utrpení i smrti, kteřou nakonec přemohl, a lidské utrpení je utrpením jeho vlastního vyvíjejícího se těla, dokáže způsobit, že „život povstane z nejtemnějších hlubin svých stínů“.⁶² To 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*, kteřé Teilhard používá pro sjednocující činnost ducha, tzn. vytváření vazeb. Tato syntéza ale „nerozbízí škodlivé vazby, kteřé byly nenapravitelně uzavřeny v minulosti. Pouze je *integruje* do vyššího řádu. Nutí je pracovat pro dobro“.⁶³

Zde tkví evoluční význam zdánlivě nenapravitelných disharmonií v noosféře. 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 zušlechtěného, přetaveného a obnoveného ze zkoušky nebo i pádu, kteřý ho musel – zdálo by se – navždy oslabit nebo srazit k zemi.“⁶⁴ Růst duše může spočívat také v nové kvalitě duševní energie: v získání nové síly po překonání strachu, zášti nebo ponížení.

⁶¹ P. Teilhard, *Écrits*, 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...“

⁶² Tamt., str. 355: „[L'effort ... que la confiance en Jésus rend possible] ... du plus profond de ses ombres ... surgir la Vie“.

⁶³ 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“.

⁶⁴ P. Teilhard, *Chut' žít*, str. 49.

Také války nebo revoluce mohou být 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. Významu války, této „krizi růstu“,⁶⁵ věnoval Teilhard velké množství textů, ačkoli v komentářích a zmínkách o jeho díle zůstává tento fakt opomíjen. Jednou z mála výjimek je Jan Patočka, který v odpovědi na otázku, „proč se energetická proměna světa musí dít válečně“, prokazuje vzácné pochopení Teilhardova stanoviska: „Protože válka, akutní opozice, je nejintenzivnější prostředek rychlého uvolnění akumulovaných sil.“⁶⁶ Rozhodně z toho ale neplyne, že válka nebo utrpení jedince vždy urychlují evoluci, protože pokud se nová forma „tvorí“ za pomoci destrukce, nenávisti nebo strachu, bude s velkou pravděpodobností plodit další formy zla, které už pak nemusí být v lidských silách nijak napravit.

Existují také umenšení, která se nezdají být vyvážena žádným ziskem ve smyslu rozšíření vědomí a vztahových sítí. „Předčasná úmrtí, nesmyslná neštěstí, oslabení postihující nejvyšší oblasti našeho bytí.“⁶⁷ Smysl mohou získat, pokud utrpení chápeme jako zdroj nevyužitě „potenciální energie“,⁶⁸ což ale Teilhard už blíže nevysvětlil. Chápu to takto: Z každého narušení jednoty, provázeného u organismů bolestí, se uvolňuje velké množství energie. V situaci, kdy nemůže z nějakého důvodu posloužit jako zdroj nového spojení a řádu jedinci, který bolest zakouší, ji lze nabídnout jiným bytostem jako dar. To je umožněno právě tím, že každé utrpení je také utrpením Kristova těla.

Symbol kříže poukazuje na to, že z jakéhokoli místa, i ze zdánlivě 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 vyslanou „energii bolesti“ jako zdroj pro nový růst, ale na jiném místě celku světa, kde je to zrovna nejvíce žádoucí. Pokud člověk dokáže tuto

⁶⁵ P. Teilhard, *Écrits*, str. 421: „La Guerre était une crise de croissance.“

⁶⁶ J. Patočka, *Kaciřské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, str. 109.

⁶⁷ P. Teilhard, *Chut' žít*, str. 49.

⁶⁸ Viz např. P. Teilhard, *L'Activation*, str. 65. Smysl zdánlivě nesmyslného utrpení řešil v rozmluvách se sestrou upoutanou na invalidní vozík. K tomu srv. P. Teilhard, *Duchovní energie utrpení*, in: P. Chauchard (vyd.), *Pierre Teilhard de Chardin: Svatá hmota*, Olomouc 2005, str. 21–23.

nabídku učinit, proměňuje se také jeho bolest, kterou svojí vlastní mocí nebyl schopen změnit ve tvůrčí aktivitu. Známkou toho je, že odcházejí pocity ponížení, sebelítosti, nenávisti a dostavuje se pocit síly, ačkoli bolest nemizí. Předpokladem proměny utrpení v růst je podle Teilharda ctnost víry, tzn. osobní důvěry v Boha, která je podle Teilharda „nejvyšší organizující síla vesmíru“.⁶⁹ Jejím prostředkem je modlitba, osobní rozhovor s Bohem. Díky modlitbě může mít i duše podle lidského měřítka bezmocná značný vliv na události ve světě – když se Bohu nabídne jako zdroj energie pro jeho úmysly.

Závěr

Cílem evoluce je podle Teilharda dosažení maximální možné komplexity – jednoty v různosti. Komplexní systém existuje jako mnohost sjednocená na základě formy, pravidel uspořádání. Přitom každý komplexní celek prochází při svém růstu fází transformace spojené s chaosem, ve které se mění uspořádání a vztahy mezi jeho částmi. Při transformacích dochází nutně, tj. na základě evolučního zákona, ke vzniku různých disharmonií, nepořádků – nedokonalých realizací obecných forem. Právě disharmonie jsou ale v Teilhardově teorii nezbytným předpokladem evoluce a růstu vědomí. Bez nich by se vývoj jen cyklicky, věčně opakoval a žádný nový tvar by nemohl vzniknout.

Bolest, a dokonce ani smrt nejsou proto v Teilhardově teorii primárně chápány „jako trest, který odčínuje hřích, ani výlučně jako faktor nebo symptom roztržky se zemí, ale spíše jako podmínka vývoje a cena, kterou je za něj nutné zaplatit“.⁷⁰ Bolest je nutná pro udržení jednoty komplexního systému, patrně není jiný způsob, jak by se dala v organismu přenášet zpráva o narušení jednoty celku než pomocí bolesti, a mírná bolest je také spolehlivým ukazatelem všech typů růstu. Smrt je v Teilhardově teorii podmínkou přechodu do nového řádu bytí. Každá bytost, a tím spíše bytost lidská obdařená sebevědomím, má jedinečnou hodnotu. Osobní nesmrtnost v případě lidské duše znamená, že nese vědomý, nezastupitelný obraz světa, ovlivněný historií vývoje všech bytostí, které patří do její vztahové sítě, včetně buněk a atomů vlastního těla. Tento „obraz“ uchovává něco jedinečného z historie vesmíru a po

⁶⁹ P. Teilhard, *Écrits*, str. 358: „... la force organisatrice suprême de l'Univers“.

⁷⁰ Tamt., str. 103: „... la souffrance n'apparaît pas immédiatement comme une peine expiatoire, ni uniquement comme un facteur ou un signe de rupture avec la Terre, mais bien plutôt comme la condition et la rançon de Progrès...“.

smrti, závěrečné transformaci duše, se zachová díky *Forma mundi*, Kristu, pro konečnou fázi vývoje – *pléróma*.

Důvodem „drsného nastavení“ evolučního řádu je absolutní hodnota svobody, a to nejen lidské. Cílem stvoření je umožnit tvořit všem bytostem v universu, tedy dovolit jim, aby do plnosti bytí přinesly svůj vlastní autentický příspěvek vytvořený z materiálu daného vesmíru Bohem – počáteční energie stvoření a jednoduchých evolučních pravidel –, ale ve svém obsahu jedinečný, podobně jako je jedinečné umělecké literární dílo napsané na základě společných pravidel gramatických. Teilhardovy slovy: „Bůh tvoří věci tak, že se samy tvoří.“⁷¹ Počet evolučních „výtvorů“ je v možnosti nekonečný, a čím více se jich podaří realizovat, tím lépe bude božská energie využita.

Bolest a utrpení vyjadřují fakt, že každá bytost lpí na již vytvořeném stupni komplexity a změně se poddá jen tehdy, když má záruku, že povede k dalšímu růstu. Bytí je tak žárlivě stráženo, že většina bytostí by spíše setrvala na jeho získaném stupni a předání potomkům, než aby riskovala další vývoj s nejistou budoucností. Proto evoluce na všech sférah postupuje spíše proti „vůli“ zúčastněných bytostí, tedy díky nutně vznikajícím transformacím a disharmoniím, které z nich pocházejí. Kombinace disharmonií a lpění na bytí ale zaručuje, že nové tvary vznikají samospořádáním.

Zlo může z disharmonií vzejít až na úrovni noosféry, kde díky schopnosti lidského sebevědomí zacházet s abstrakty nemohou vznikat komplexní systémy jinak než záměrnou činností tvorby pravidel a ideálů. Jejich zkoumá aplikace nutně vytváří různé typy nejednoty a chaosu, ale zároveň je koexistence rozporných hodnot a ideálů hlavní silou evoluce (rozvoje kultury a širše lidského vědomí) lidstva jako druhu. Strach z nejistého výsledku transformací, silná touha držet jednou získaný stupeň bytí nebo ztížená možnost realizovat se jako osobnost v prostředí s omezenými zdroji, mohou vést k pocitu umenšení a ponížení a k hledání vlnika za tento stav, a tím ke vzniku specifického naladění duše, ze kterého se rodí zlo – záměrné vytváření „nejednoty“.

Zlo navrhuji vymezit jako jednání (včetně změn způsobených nekonáním z lhostejnosti), které má uskutečnit cíl motivovaný „zlým naladěním“ duše. Tímto naladěním je pocit ponížení spojený s označením nějaké bytosti (včetně sebe sama) za špatnou samu o sobě, který vzniká ze strachu z umenšení komplexity. Cílem stanoveným na základě takového motivu je záměrné narušení vztahových sítí. Aby mohl člověk

⁷¹ P. Teilhard, *Journal*, str. 313: „Dieu fait se faire les choses.“

tvorit správné formy uspořádání, musí je být schopen rozlišovat na škále lepší a horší a také kritizovat vztahy na jejich základě vzniklé, což jsou schopnosti, které zvíře nepotřebuje. Možnost označit nějakou bytost za špatnou *samu o sobě* a nepatřící do sítě sdíleného bytí je ale zneužitím této schopnosti.

Navrhují tedy chápat zlé jednání jako zneužití specificky lidské schopnosti souzení. Jednání, které je vedeno kritikou nějakého chování (vztahů) člověka, má jinou kvalitu než jednání založené na označení sama tohoto člověka za špatného a hodného vyloučení nebo ponižujícího zacházení. První z nich respektuje důstojnost lidské osoby a možnost najít (byť s vynaložením velkého úsilí) pro každého místo ve „vztahové síti“, druhé tuto možnost popírá nebo na ni z lhostejnosti nedbá, a tím rozšiřuje pocit ponižení a umenšení a příležitost k dalšímu zlému jednání.⁷²

Pokud jsou ale disharmonie nutné a pokud jsou nutná i morální selhání, jak Teilhard opravdu tvrdí, klade se z hlediska etiky zásadní otázka: Jak poznat zlo, proti kterému je třeba bojovat? Rozhodně neplatí, že by se lidstvo mělo vzdát své schopnosti vymýšlet pravidla organizace, protože právě v tom spočívá jeho evoluční úkol. Také strach a obranná agrese jsou občas nezbytné, už jen proto, že příliš ukvapená změna může komplexitu zmenšit ještě víc než zdravý konzervatismus, a násilí je za mnoha okolností oprávněné, pokud je jeho účelem chránit nebo umožnit růst. Problém noosféry tkví v tom, že umenšení způsobené zlým jednáním není automaticky, tzn. čistě na základě zákona diferencující jednoty, nahrazeno nějakým typem růstu na jiném místě celku, jako je tomu v ostatních sférách evoluce, kde pravidla nevznikají záměrnou činností. Obrácení zla v dobro je tedy na rovině noosféry zcela závislé na aktivitě člověka. Zlo je odsouzeníhodné především proto, že chaos nejednoty ještě zhoršuje a vytváří bludný kruh: Nenávist plodí nenávist a ponižení další ponižení.

Každé zlo může být potenciálně obráceno v dobro, ale člověk se o to musí aktivně zasadit a není čistě v jeho moci to dokončit: Musí přitom nutně spolupracovat s tvořivou silou Boží. Ctnost víry takovou spolupráci umožňuje (a v Teilhardově teorii není tato ctnost dána pouze křesťanům). Poškozený vztah způsobený zlým úmyslem se stává dobrým tehdy, když

⁷² Teilhard toto rozlišení výslovně nečiní, lze ho najít např. u G. K. Chestertona: „Křesťanství rozdělilo zločin od zločince. Zločinci povinni jsme odpustiti až do sedmdesáti sedmikrát. Zločinu nesmíme odpustiti nikdy. ... Nechává to místa čiré ošklivosti k nespravedlnosti, která jest spravedlivému velikou okrasou. A nechává místa čisté citlivosti k lidem jakožto k lidem, kteráž jest všim kouzlem milosrdného.“ Viz *Orthodoxie*, přel. A. L. Stříž, Stará Říše 1918, str. 153.

se podaří najít možnost jeho využití k nějakému růstu. Nalezení takové možnosti může pocházet jak od toho, kdo byl původcem zlého úmyslu, tak od toho, kdo zlým vztahem trpí, ale také od nezúčastněné třetí osoby.

Transformace ale nemusejí být nutně provázeny zlem (nutný je pouze vznik disharmonií), v dokonalé sladěném celku by mohly připomínat např. radost z tvoření nějakého náročného díla vyžadujícího značné úsilí a každá disharmonie by byla využita pro větší komplexitu celku. Úkolem lidstva je podle Teilharda sjednotit se do jednoho celku, který by zvýraznil jedinečnost každého člověka. Díky dokonalé formě (dokonalým pravidlům organizace) by bylo každé bytosti umožněno vyjádřit svůj jedinečný pohled na svět činností, která zároveň podporuje sebevyjádření dalších bytostí. K tomu lze postupně směřovat staráním se o kvalitu vztahové sítě, kterou každý jedinec kolem sebe vytváří, a o její rozšiřování, což znamená také vyvarovat se *jednání* motivovaného ohodnocením nějaké duše nebo skupiny jako špatné. Cestou k tomu je učit se zvládat strach a pocity vlastního umenšení bez zášti a nenávisti k ostatním duším i své vlastní.

Co se týká křesťanské nauky o dědičném hříchu, Teilhard tvrdí, že v evolučním vesmíru se theologům „nabízí lidská solidarita ještě mnohem těsnější než ta, kterou hledali v lůně pramatky Evy, totiž solidarita plynoucí z neobyčejného vnitřního propojení světa kolem nás“.⁷³ Jelikož disharmonie vznikají nutně, přenášejí se do dalších generací také jejich následky, kterými jsou obecně různé formy nedostatku zdrojů. Kromě toho nikdy není dopředu zřejmé, jak se která forma organizace v praxi osvědčí, takže k mnoha příležitostem ke zlu dochází jen kvůli této nutné metodě pokus – omyl. Dědí se tedy nejen chaos jako následek špatných forem, ale také nutnost pokračovat v organizaci formou pokusů. Takto pochopený dědičný hřích však Teilhard neoznačuje jako zasloužený trest, ale jako vzájemné předávání díla bytí, které má člověka nutit ke spolupráci s Bohem a poznávání zákonů evoluce.

Nicméně do Teilhardova díla je možné vřadit také myšlenku utrpení jako trestu. Boží vůle je vyjádřena hlavním evolučním zákonem diferencující jednoty. Správná forma sjednocení je taková, která umožňuje sebeurčení a vzájemně se doplňující různorodost. V noosféře se za novou formu musí vždy zaručit jednotlivec nebo skupina. Lidé, jejichž úkolem je starost o pravidla a ideály společenského uspořádání (např. státníci, kněží, vědci, kulturní činitelé, umělci a filosofové), mají proto největší odpovědnost za podobu světa. Nejvýraznějším zdrojem zla je nenávist

⁷³ P. Teilhard, *Jak věřím*, str. 128.

k jinakosti (včetně nelásky k sobě jako odlišné bytosti), která jde přímo proti Božímu zákonu diferencující jednoty. Pokud lidé vytvářejí formy založené např. na obvinění určitých lidských skupin, ras, národů nebo vyznání z příčiny zla, budou se celky vytvořené na jejich základě měnit velmi dramatickým a násilným způsobem. To lze chápat jako přirozený, „automatický“ trest za špatné formy sjednocení, tedy za neuposlechnutí Božího zákona, který ale zasahuje také bytosti, jež nejsou viníky těchto forem, což je jeden z aspektů dědičného hříchu (o nápravu jsou často nuceny se postarat právě nevinné oběti).

Člověku byla dána moc tvořit pravidla kvůli tomu, aby se mohl stát skutečným spolutvůrcem, spolupracovníkem Božím. Projevy zla a selhání lidských organizací by neměly vést k rezignaci, ale k touze po spolupráci na tvoření Těla Kristova s Kristem samým, Centrem světa, a to jak na osobní, tak kolektivní rovině. Odpor k bytí samému je problémem výhradně lidským, a proto výhradně člověku nabízí Bůh osobní pomoc. Díky Kristově činu je každé zlo a utrpení v možnosti proměnitelné v novou cestu, spojení a sdílení. Tato možnost je symbolizována křížem, znamením evoluce. Víra, která je ve své nejvyšší podobě důvěrou v Kristovu moc, umožňuje úsilím a spoluprací se stvořitelem překonat každé utrpení a říci: „Vše co přichází, je hodno lásky.“⁷⁴ To bylo také heslo Teilhardova života.⁷⁵

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel setzt sich mit dem Thema des Leids und des Bösen in Teilhard de Chardins christlicher Evolutionstheorie auseinander. Der Ursprung des Schmerzes und des Bösen wird auf die Evolutionsphase der Transformation und des Chaos bezogen. Im Beitrag wird Teilhards Auffassung, laut der der Tod und die Disharmonie im All natürlich sind, sogar einen positiven evolutionären Beitrag leisten, dargelegt. Demgegenüber ist das Böse nicht natürlich: Es geht aus einer unbewältigten Transformationsphase hervor; sein Hauptmotiv ist Angst und ein Gefühl

⁷⁴ „Tout ce qui arrive est adorable.“ Citát z díla Leona Bloye uvádí Teilhard v několika nepublikovaných dopisech. Např. dopis pro Beaulieu z 20. 9. 1947; pro Th. Monoda z 25. 8. 1947. (Sbírka dopisů ve Woodstock Theological Library, Georgetown University, Washington, D. C.)

⁷⁵ Článek vznikl v rámci projektu „Opomíjené stránky v díle Teilharda de Chardin“ (č. 165515) realizovaného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v roce 2015 a podpořeného Grantovou agenturou UK.

der Erniedrigung und es hat gestörte Verhältnisse zur Folge. Schließlich wird Teilhards Auffassung des Kreuzes als Symbol der Evolution untersucht.

SUMMARY

The topic of the paper is the concept of suffering and evil in the Christian theory of evolution of Teilhard de Chardin. The origin of suffering and evil is connected with the evolutionary phase of transformation and chaos. The paper explains Teilhard's opinion that, whereas death and disharmony are natural in the universe and they can even have a positive significance in evolution, evil, on the contrary, is unnatural, arises from an unmanaged stage of transformation, its main motivation is fear and feeling of humiliation, and its consequence is a breakdown of relationships. In conclusion, Teilhard's understanding of the cross as a symbol of evolution is explained.

BENJAMIN

Psaní vzpomínání

• OIKOYMENH •

Třetí svazek *Výboru z díla Waltera Benjamina* zprostředkovává českému čtenáři především dvě knížky: *Jednosměrnou ulici*, jež je svědectvím Benjaminova posunu k explicitněji politickému způsobu psaní, a *Berlínské dětství kolem devatenáct set*, které je zásadní nejen jako svědectví vzpomínání či pamatování, ale také kvůli významu, který Benjamin připisoval dětství: dítě totiž „umí to, co dospělý vůbec nedokáže, tj. rozpoznat nové“. Texty obsažené ve svazku *Psaní vzpomínání* se vyznačují pozoruhodným žánrem na pomezí mezi filosofickým pojednáním a krásnou literaturou. Ukazují, jakým způsobem Benjamin překládá realitu do média psaného slova; jeho psaní přitom není ani tak obrazotvornou, jako spíše obrazy recipující praxí.

Přel. M. Ritter, OIKOYMENH, 2016, 158 str.

K CENTRÁLNÍMU PARADOXU ADORNOVY „MINIMÁLNÍ THEOLOGIE“ Adornovo dílo jako kontemplativní eschatologie

Karel Hlaváček

Úvod

V jednom ze svých novějších textů upozorňuje Jürgen Habermas na to, že Adorno je „obtížný“¹ v tom smyslu, že jeho filosofie a sociální teorie jsou vzdálené současným diskusím. Habermas přitom nehovoří pouze sám za sebe – hovoří o „váhavosti specialistů“² obecně. Habermasovo vyjádření se snaží zachytit obecnější postoj současných akademiků vůči Adornovi.

Domnívám se, že tento váhavý přístup k Adornovu dílu je oprávněný jen tehdy, prohlásíme-li za pravdivé určité předpoklady. Základním předpokladem tohoto typu je, že filosofie a sociální teorie musí zůstat striktně sekulární. Tento článek takový předpoklad odmítá a hledá v Adornovi náboženské motivy, jež by mohly být inspirativní pro filosofii a sociální teorii, která se neuzavírá vůči náboženským motivům. Vychází z toho, že jestliže se určitý náboženský motiv jeví jako rozumově oprávněný, nemůže být jednoduše zamítnut jen z toho důvodu, že není striktně sekulární.

Má teze v tomto článku je následující: Přezkoumáme-li Adornovu filosofii a sociální teorii ve světle jejích náboženských prvků, vyvstává před námi paradoxní, ale životný a inspirativní obraz, z něhož může nadále čerpat radikální kritika současné společnosti. Z tohoto hlediska označuji Adornovu filosofii v návaznosti na Henta de Vriese jako „minimální teologii“ a předestírám její podobu jako „kontemplativní eschatologii“, tj. jako nauku o posledních věcech s judeokřesťanským pozadím, jejímž hlavním obsahovým prvkem je realizovaná „kontemplace“.

Adorno na jednu stranu žádá správnou praxi (revoluci), na druhou stranu ale z jeho díla vyplývá, že jakákoli správná praxe je nemožná,

¹ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, str. 187.

² Tamt.

protože by se zvrhla v instrumentální násilí. Tvrdím, že tento paradox je při recepci Adornova díla obzvláště obtížným momentem a vede Adornovy kritiky – ať už je to Habermas, Žižek, Seel či další – k tomu, že jeho dílo odmítají a volí jiné cesty ke kritice společnosti. Domnívají se, že Adornova cesta je zachycena v neřešitelném paradoxu, kterého je nutno se zbavit, a to buď odmítnutím myšlenky revoluce, nebo jejím jednoznačným přijetím. Je tomu ale vskutku tak, jak tvrdí tito kritikové? Je paradox neuskutečnitelné utopie skutečně slabým bodem Adornovy filosofie, nebo naopak jedním z jejích nejsilnějších momentů?

V rozporu mezi požadavky „kontemplace“ a „eschatologie“ nacházím centrální paradox Adornova díla, který se promítá do dalších napětí v jeho díle – např. do napětí mezi nemožností revoluce a touhou po revoluci, mezi teorií a praxí, mezi respektem před „neidentickým“ a snahou rozlomit totalitu identity, mezi nenásilím a jednáním, mezi obavou před instrumentálním rozumem a touhou po změně. Přitom tvrdím – na rozdíl od mainstreamového čtení Adornova díla –, že tento paradox není něčím, co bychom měli odmítnout. Naopak, jedná se o motiv, kterým Adorno hluboce zachytil reálný rozpor, v němž se – biblicky řečeno – nachází „tento svět“.

Abych rozvinul výše nastíněnou tezi, postupuji následujícími způsobem: nejprve shrnuji diskusi o Adornově díle z hlediska jeho náboženského prvku, poté nastiňuji vlastní pojetí adornovské „minimální teologie“ a nakonec se věnuji rozboru paradoxu, v němž je tato „theologie“ údajně uvězněna.

Celým článkem přitom prolíná diskuse o možnosti a oprávněnosti označovat Adornovo dílo jako „theologii“. Hovořím-li o „náboženském“ prvku v Adornově díle či o jeho „theologii“, je třeba tyto pojmy vždy vnímat s určitou rezervou. Měla-li by být brána jako tvrzení, že Adorno byl přívržencem tradičních náboženství – judaismu či křesťanství –, jednalo by se zajisté o tvrzení chybné. Adorno byl materialistou a racionalistickým kritikem tradičních náboženství; chtěl je sekularizovat. Návaznost na tradiční náboženství je u něho nicméně natolik silná, že se v akademické sféře prosadila možnost označení jeho díla jako formy „theologie“, a to i tehdy, předpokládá-li se, že Adorno teologii vskutku sekularizoval. V tomto článku ale pojem „theologie“ či „náboženství“ nakonec nabírá doslovnějšího významu, protože přicházím s tvrzením, že Adornova sekularizace náboženských motivů je neúplná, a právě v tom spočívá silná stránka jeho „theologie“.

Teze tohoto článku předpokládá, že Adorno je svým způsobem nutno číst proti jeho vlastní intenci, protože tento autor nezamýšlel provést

pouze částečnou, nýbrž úplnou sekularizaci theologie. Nedomnívám se ovšem, že by se jednalo o nějaké znásilnění jeho díla. Sám Adorno totiž tvrdí, že „rozumění ... není nic takového jako vyloupení toho, co autor údajně chtěl říci ... Pohnutky autora se ztrácejí v objektivním obsahu, který uchopuji“.³ Soustředím se tedy nikoli na Adornovu intenci, ale na to, co nacházím v jeho textech. A zde nacházím paradox, který překračuje jeho předpokládanou intenci a vyžaduje interpretaci, která vyjde za ni. Jedná se o dekonstruktivní četbu Adorna v tom smyslu, že to, co se v jeho textech nachází sice na okraji, ale nachází se v nich – totiž náboženský prvek –, se přesouvá do centra pozornosti.

Adornovo dílo jako „theologie“?

Adornovo dílo je často označováno jako forma „theologie“.⁴ To je samo o sobě možno vnímat jako poněkud paradoxní, protože Adorno se proti tradičně pojatému náboženství poměrně ostře vymezoval. Ve svém eseji *Rozum a zjevení* prohlašuje přijetí náboženství za „obětování intelektu“⁵ a vykresluje obraz, ve kterém se náboženství v sekulární západní společnosti jeví jako iracionální. Adorno se domnívá, že náboženská víra je skokem do heteronomie – nejdříve musím uznat autoritu a pak věřím⁶ – a v moderním sekulárním světě vyrůstá z „potřeby orientace, ulpění na pevně daném“, z marné naděje, že můžeme „rozhodnutím vdechnout odkouzlenému světu onen smysl, jehož nedostatkem tolik trpíme, když jako pouzí diváci civíme na bezesmyslné“.⁷

³ T. W. Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, Stuttgart 1984, str. 6–7 (český překlad je můj vlastní).

⁴ Autorů a publikací, které zmiňují Adornovo dílo jako „theologii“, je v zásadě nepřehledné množství. Patří mezi ně např. S. Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, New York 1977; Ch. C. Brittain, *Adorno and Theology*, London – New York 2010; H. de Vries, *Minimal Theologies, Critiques of Secular Reason in Adorno and Lévinas*, Baltimore – London 2005. Existují nicméně i autoři, kteří Adornovu příslušnost k teologii zpochybňují a tvrdí, že ho nelze řadit k náboženskému obratu ve filosofii nebo postsekulárnímu myšlení. Mezi ně patří např. M. Waggoner, *Giving up the Good. Adorno, Kierkegaard, and the Critique of Political Culture*, in: *Journal for Cultural and Religious Theory*, 6, 2005, str. 63–83. V tomto článku prezentuji tezi, podle které je Adornovo zařazení do „theologie oprávněné“.

⁵ T. W. Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle*, II, Frankfurt a. M. 1969, str. 22 (český překlad je můj vlastní).

⁶ Tamt., str. 25.

⁷ Tamt., str. 22.

Bez ohledu na to, nakolik je taková kritika dnes ještě možná a oprávněná,⁸ není Adornův přístup k náboženství ve skutečnosti zdaleka jednoduchý nebo jednostranný, jak jeho kritika naznačuje. Adorno je silně ovlivněn náboženskými motivy, které mohou být dokonce interpretovány jako centrální body jeho filosofie a sociální teorie. Sám koneckonců ve svých dopisech Benjaminovi označuje své snahy pojmem „inverzní teologie“ či „negativní teologie“⁹ a hovoří o tom, že jeho „práce chce bez okolků směřovat k realizaci theologického obsahu ve vší doslovnosti jeho nejextrémnějších požadavků“.¹⁰

To, o co Adornovi jde, není nic menšího než – jak sám říká – „vykoupení“ (Erlösung). Např. v často citovaném posledním aforismu díla *Minima Moralia* Adorno píše se sobě vlastní nekompromisní radikalitou, že není myslitelná jiná filosofie než ta, která operuje právě se směřováním k vykoupení: „Filosofie, kterou lze tvářit v tvář zoufalství jediné ospravedlnit, by byl pokus pojímat všechny věci tak, jak by se ukazovaly z hlediska vykoupení. Poznání nemá žádné jiné světlo než to, které dopadá na svět z vykoupení: vše ostatní se vyčerpává v dodatečné konstrukci a zůstává kusem techniky.“¹¹

Na jiných místech vyjadřuje Adorno toto kvazináboženské směřování svého díla odlišnými pojmy, které rovněž čerpají z theologické tradice a specifikují jeho záměry: Např. klade důraz na tělesné zbarvení ideálu „vykoupení“. Svůj materialismus tak popisuje následujícím způsobem: „Jeho touhou by bylo zmrtvýchvstání těla ... Útočištěm historického materialismu by bylo jeho zrušení, osvobození ducha od primátu materiálních potřeb ve stavu jejich naplnění.“¹² Další zásadní moment je moment nenásilí – vykoupění je u Adorna současně momentem, v němž je zrušeno násilí. Říká: „Usmíření (Versöhnung) by byla pamětlivost

⁸ Tuto kritiku zamítá Adornův nástupce Habermas, když se staví za potenciální racionalitu náboženství (viz J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 12–13). Kromě Habermase lze dnes za základní text k možnosti kritiky náboženství považovat knihu Ch. Taylora, *Sekulární věk. Dilemata moderní společnosti*, přel. T. Chudý – O. Štěch, Praha 2013 – a rovněž v tomto kontextu se Adornova kritika jeví jako nepřiměřená.

⁹ S. Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, str. 195.

¹⁰ T. W. Adorno – W. Benjamin, *The Complete Correspondence: 1928–1940*, vyd. H. Lonitz, přel. N. Walker, Cambridge 1999, str. 53. Citováno podle: Ch. C. Brittain, *Adorno and Theology*, London – New York 2010, str. 2.

¹¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, přel. M. Ritter, Praha 2009, str. 244.

¹² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, str. 205 (český překlad je můj vlastní).

rozmanitosti, která již není nepřátelská ... Dialektika stojí ve službách usmíření.¹³

Náboženský přídech Adornových spisů je podtržen faktem, že ideu „vykoupení“ podmiňoval zákazem zobrazování Božského (Bilderverbot), který je známý především z judaismu. Adorno k tomu říká: „Vědomí, které by mezi sebe a to, co myslí, podsouvalo obrazy, by nepozorovaně reprodukovalo idealismus; korpus představ by substituoval předmět poznání, a subjektivní zvůle takových představ je zvlášť nařizujícího. Materialistická touha pochopit věc chce opak: celý objekt je možno myslet pouze bez obrazů. Taková bezobraznost konverguje s theologickým zákazem zobrazování. Materialismus ji sekularizoval, čímž nedovolil, aby utopie byla pozitivně vykreslena.“¹⁴

Ve světle tohoto směřování Adornova díla se tedy vede diskuse nad jeho filosofií jako formou theologie. Kromě již zmíněných pojmů „inverzní“ či „negativní“ theologie byla popisována také jako „sekulární theologie“¹⁵ či „minimální theologie“.¹⁶ Diskuse o těchto označeních dosud nenalezla jasný výsledek; jeden ze zásadních sporných bodů zde přitom představuje otázka, zda Adornova negativní dialektika předpokládá či nepředpokládá pozitivní theologický a současně rozumu transcendentní obsah.

Christopher C. Brittain, jehož monografii ke vztahu Adorna a theologie lze považovat za vyústění dosavadních debat, shrnuje vztah Adorna a theologie tvrzením, podle něhož „se theologie nachází těsně pod

¹³ Tamt., str. 16.

¹⁴ Tamt., str. 204–205.

¹⁵ Kaufmann, který v souvislosti s Adornem hovoří o „sekulární theologii“, ospravedlňuje tento pojem židovskou tradicí, která se v protikladu k theologii křesťanské nesoustředí tolik na spekulaci o Bohu, ale spíše na člověka a jeho vztah ke světu, což Adorno činí rovněž. Adorno je „theologický“, i když neuznává zjevení, protože se snaží (v protikladu k Heideggerově fundamentální ontologii) postavit vykupitelskou ontologii. D. Kaufmann, *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, in: *New German Critique*, 83, 2001, str. 154.

¹⁶ Mluvíme-li o theologickém či náboženském prvku u Adorna, je třeba zmínit také estetickou (zejména hudební) stránku tohoto Adornova směřování. Např. Steinberg hovoří o „hudebním absolutnu“ u Adorna a tvrdí, že „hudba se stává pro kritickou teorii paradigmatickým“. M. P. Steinberg, *Adorno. The Musical Absolute*, in: *New German Critique*, 56, 1992, str. 41. Obsahy, které v tomto článku analyzují jako „náboženské“, koření (kromě lidského utrpení symbolizovaného Osvětlení) výrazně také v Adornově estetické zkušenosti. Tento motiv by zasluhoval další pozornost.

povrchem všech Adornových spisů a proniká každým slovem“;¹⁷ když označuje Adornovo dílo, hovoří po jeho vzoru o „inverzní teologii“.¹⁸ V praxi má označení „theologie“ oprávnění v tom, že Adorno se nechce náboženských obsahů zbavit, nýbrž je chce sekularizovat. Adorno říká, že „nic z theologického obsahu nebude moci přetrvat bez proměny; každý jeden se bude muset vystavit tomu, že bude začleněn do profánního“.¹⁹ Současně Adorno nechce předpokládat pozitivní teologii. Jak ve své skvělé studii k Adornovi poznamenává Hans Ernst Schiller, „z theologie nezbyvá více než zdráhání vyplnit prázdné místo, které zbylo po smrti Boha, idoly bezbožné (heillos) profánnosti“.²⁰ Hovoří-li tedy Adorno o „inverzní teologii“, spočívá ona „inverze“ jednak ve stažení do tohoto světa, v sekularizaci, jednak v tom, že Adornova theologie nechce předpokládat pozitivní theologické obsahy.²¹ Adornova práce tedy chce být sekularizovanou teologií, která nestaví na pozitivních náboženských představách.

Brittain, jak již bylo řečeno, podporuje název „inverzní theologie“. Obhajuje jednak tezi o sekulárním charakteru Adornovy „theologie“, jednak tezi o její „negativitě“. Její sekulárnost spočívá v tom, že se týká „tohoto světa“ (nikoli nějakého zászvětí), její negativita v tom, že slouží k otevření světa pro možnost změny (nikoli ale skrze příslib nějaké náboženské transcendence nebo jiných pozitivních obsahů). Brittain říká: „Theologický element v Adornově práci je využit, aby rozlomením uvolnil existující život; aby vytvořil prostor pro nové náhledy.“²² Podle

¹⁷ Ch. C. Brittain, *Adorno and Theology*, str. 7.

¹⁸ Tamt., str. 101.

¹⁹ T. W. Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle*, str. 22.

²⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 362. Citováno podle: H. E. Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*, in: M. Lutz-Bachmann (vyd.), *Kritische Theorie und Religion*, Frankfurt a. M. 1997, str. 84. Schillerovu studii pokládám za vynikající – na relativně malém prostoru analyzuje Adornův vztah k náboženství do takové hloubky, které ostatní studie nedosahují ani při rozsahu podstatně větším. Současně je tato studie pozapomenutá, protože se vyskytuje pouze v německojazyčném sborníku. Nedostatek této studie spočívá snad pouze v tom, že – stejně jako všechny studie k tomuto tématu, s nimiž jsem se setkal – nereflakuje dostatečně masivní pozitivní obsahy Adornovy „inverzní theologie“ (viz dále v textu).

²¹ O „inverzní teologii“ u Adorna hovoří např. Pritchard. Ta zdůrazňuje, že Adornova inverzní theologie chce „negovat negaci“, tj. negovat poškozený život. E. A. Pritchard, *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*, in: *The Harvard Theological Review*, 95, 1992, str. 295.

²² Ch. C. Brittain, *Adorno and Theology*, str. 8.

Brittaina klade Adorno důraz na „negativní kritiku existujícího života, motivovaný zájmem o utopické potenciality“, aniž by ovšem předpokládal „pozitivní, ale absentující realitu“.²³ Pojem „negativní teologie“, který používá např. Susan Buck-Morssová,²⁴ Brittain kritizuje, protože vzbuzuje dojem, že Adorno přináší klasické theologické tradici a že jeho dílo předpokládá pozitivní transcendentní obsah. To by ovšem znamenalo, že Adorno předpokládá něco mimo rozum, což podle Brittaina není pravda.²⁵

S odlišnou interpretací přichází např. Hent de Vries, podle něhož Adorno staví „minimální teologii“, v níž se ohlašuje „stopa jiného“, tj. právě určitý pozitivní nerozumový obsah (jakkoli je tento obsah „minimální“). Podle de Vriese nelze tvrdit, že by Adornova filosofie byla čistě „negativní“, nýbrž – stejně jako negativní pojetí dialektiky osvícenství – je závislá na oné „stopě jiného“, tj. na pozitivním obsahu.²⁶ De Vries tvrdí, že Adornovy pojmové modely indikují „limity fenomenality, stopu jiného, absolutního, nekonečného, ale také neidentického“.²⁷ Využití „stopy jiného“ je podle de Vriese smyslem Adornova pokusu být solidární s metafyzikou v momentě jejího pádu.

Střední cestu mezi oběma výše uvedenými interpretacemi tvoří výše zmíněný Schiller. Ten se domnívá, že právě Adornovo zdráhání vyplnit prázdné místo po Bohu profánními obsahy je tím, co „udržuje teologii naživu“.²⁸ Podle Schillera zůstává Adorno aporetický, stojí mimo teologii a náboženství, ty ale v jeho díle paradoxně nadále žijí. Schiller se domnívá, že u Adorna „není jiné transcendence než transcendence touhy“;²⁹ náboženská transcendence v jeho díle současně je i není. Podobné směřování svých úvah o Adornovi naznačuje i Habermas, když komentuje theologické předpoklady Adornova díla: „[Adorno] ví, že neexistuje žádný Bůh, a přece v něj věří.“³⁰

²³ Tamt., str. 95.

²⁴ S. Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, New York 1977, str. 90.

²⁵ Ch. C. Brittain, *Adorno and Theology*, str. 93.

²⁶ H. de Vries, *Minimal Theologies*, str. 168.

²⁷ Tamt., str. 32.

²⁸ H. E. Schiller, *Zergehende Transzendenz*, str. 84–85.

²⁹ Tamt., str. 85.

³⁰ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, přel. A. Bakešová, Praha 2003, str. 123.

Prvky Adornovy „minimální teologie“: kontemplativní eschatologie

Výše zmíněné interpretace Adornovy „theologie“ nakonec kulminují v otázce, zda Adorno předpokládá či nepředpokládá pozitivní theologický a současně vůči rozumu transcendentní obsah. V tomto sporu mám tendenci postavit se spíše na stranu Henta de Vriese a těch autorů, kteří hovoří o přítomnosti určitého pozitivního a rozum transcendentního předpokladu. Nakonec i Adornovo již citované tvrzení, že „poznání nemá žádné jiné světlo než to, které dopadá na svět z vykoupení“,³¹ hovoří poměrně jednoznačně o tom, že Adorno staví na něčem pozitivním, co popisuje jako „světlo vykoupení“; zdráhá se nicméně tento nejasný základ jasně pojmově specifikovat. Pochybnost o tom, zda takový nespecifikovatelný obsah je integrální rozumu, je, domnívám se, na místě.³² Podle mého názoru je třeba radikálně pochybovat o všech „ryze negativních“ a jiných „ryzích“ přístupech. Neexistuje zřejmě žádná čistá negativita; i u Adorna čerpá poznání světlo z „vykoupení“, tj. z něčeho pozitivního, nikoli, jak se domnívá Houseman, pouze z negativního *eschaton* Osvětlení. Kdyby toto vykoupení bylo jakýmsi „nic“, kde by se toto světlo vzalo?

Stopu jiného, kterou v Adornovi nacházíme a o níž hovoří de Vries, lze objevit např. v následujícím Adornově výroku: „Kdyby byla smrt oním absolutnem, které by filosofie marně zaklínala, pak je vše ničím, i každá myšlenka míří do prázdna, žádnou není možno myslet pravdivě.“³³ Adorno se tedy obává, že absolutnost smrti, tj. její konečné vítězství, by znamenalo, že jeho filosofie, která protestuje proti smrti symbolizované Osvětlení, by nakonec byla celá nesmyslná, protože by se

³¹ T. W. Adorno. *Minima Moralia*, str. 244.

³² Tento motiv blíže rozpracovávám dále v textu. Má interpretace ovšem vychází za předpokládanou Adornovu intenci, jak již bylo uvedeno v úvodu. Adorno zřejmě nechtěl předpokládat pozitivní theologické obsahy; vzhledem k této intenci pokládám za nepřiléhavější Schillerovu interpretaci, podle které je Adorno aporetický. Brittainovo naléhání na to, že Adorno své dílo vskutku plně sekularizoval a současně ho udržel negativní, pokládám za jednostranné. Důvody k tomu rozebírám dále v textu. Jestliže je ovšem Adorno aporetický, jak to tvrdí Schiller, a jestliže se aporie jeví neudržitelnou, neznamená to, že bychom se sami měli přiklonit k jedné z interpretací, kterou považujeme za správnější? Proto nezůstávám u Schillerova konstatování, ale přesouvám se směrem k interpretaci de Vrieseva typu, jakkoli taková interpretace jistě překračuje to, co Adorno vědomě zamýšlel.

³³ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 362. Citováno podle: H. E. Schiller, *Zergehende Transzendenz*, str. 72.

koneckonců jednalo jen o menší časový odklad smrti. Materialismus, který Adorno podle vlastní dikce zastává, ovšem žádnou „porážku smrti“ a trvalé vítězství života nenabízí; jako ryze imanentní filosofie by musel zůstat u konstatování faktu smrti. Zde se rýsuje „stopa jiného“ či „theologická výhrada“ Adornova díla: aby samo sebe mohlo považovat za smysluplné, odmítá přijmout s konečnou platností absolutnost smrti. A to i přesto, že Adorno současně říká, že „poznání se přiklání hluboko na stranu absolutní smrtelnosti...“.³⁴

Nejpříměřenější interpretací Adornova díla samého je v tomto místě zřejmě interpretace Schillerova, která jednoduše konstatuje, že v Adornově díle nacházíme nerozřešenou aporii. Adorno se, jak sám přiznává, ocitá v místě, před kterým zůstává jeho „rozum stát“. Říká: „Její idea [smrtelnosti] se myšlení vysmívá neméně než idea nesmrtelnosti.“³⁵ Přesto je ale platná i de Vriesova teze, že totiž Adorno tím, že myšlenku smrtelnosti odmítá, využívá „stopu jiného“, využívá stopy pozitivního theologického obsahu, který je současně vůči rozumu, jak mu rozuměl Adorno, vnější.

Na obdobný moment u Adorna poukazuje také papež Benedikt XVI. ve své encyklice *Spe Salvi*, v níž Adorna označuje za „velkého filosofa“ (a upozorňuje, že Adorno nekritizoval jen theismus, nýbrž i atheismus), a i když kritizuje Adornův příklon k absolutnímu zákazu zobrazování, oceňuje, že Adorno požaduje svět, „v němž by bylo zrušeno nejen současné utrpení, ale odvoláno také utrpení neodvolatelné minulé“.³⁶ Na tomto místě opět zůstává aporie: Adorno požaduje „odvolání neodvolatelného“, tj. doslova něco nemožného – transcendence se jeví jako nemožná. Současně ale Adorno na stejném místě tvrdí, že „myšlenka, která sama sobě nechce utnout hlavu (sich enthaupten), ústí do transcendence [světa, v němž je odvoláno neodvolatelné]“.³⁷ Požaduje-li Adorno takovýto spravedlivý svět, nemusí u toho snad předpokládat cosi, co by takovou spravedlnost zajišťovalo, tj. určitý theologický základ? Tento theologický základ není plně přítomen, zůstává ale jako „stopa“.

³⁴ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 391–392.

³⁵ Tamt., str. 362. Citováno podle: H. E. Schiller, *Zergehende Transzendenz*, str. 72.

³⁶ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 393. Citováno podle: Benedikt XVI., *Spe Salvi*, dostupné online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [19. 4. 2016] (český překlad je můj vlastní).

³⁷ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 393.

Zdá se tedy, že celá Adornova filosofie stojí na určitém minimálním theologickém a vůči rozumu vnějším předpokladu, na něčem, co může zajistit, že smrt není absolutní a že existuje spravedlnost, která zruší pozemskou nespravedlnost. Jakkoli je takový základ nejasný a diskutabilní, zdá se, že Adornův materialismus skutečně ústí ve zrušení sebe sama, a to v radikálnějším smyslu, než je osvobození od nadvlády máterie nad duchem v marxovském smyslu. Celý Adornův materialismus, zdá se, stojí a padá s předpokladem, který se do jeho rámce nevejde, s minimalizovaným theologickým předpokladem, podle něhož smrt nesmí být absolutní a musí existovat nadpozemská spravedlnost. Adornův materialismus je tak vskutku interpretovatelný jako „minimální teologie“.

Pozitivní centrum negativní dialektiky

Celkově ale tvrdím, že debata musí sestoupit o úroveň níže: netažme se jen po tom, zda Adorno předpokládá pozitivní theologický a z jeho hlediska nerozumový obsah. Tažme se v první řadě po tom, zda Adorno navzdory „negativnímu“ charakteru své dialektiky využívá pozitivní obsahy obecně. Teprve poté budeme schopni adekvátně odpovědět i na výše uvedenou otázku po pozitivním theologickém obsahu Adornova díla. Argumentace, podle které se Adorno snaží být (a rovněž může být) ryze negativní a nepředpokládat pozitivní obsahy, resp. pouze jejich nejasné stopy – jak problém staví Brittain, de Vries, Houseman a další –, zůstává totiž v zajetí Adornovy sebe prezentace, která hovořila o „negativní dialektice“, tj. stavěla sama sebe jako negaci (kritiku) negace (poškozeného života). Čistá negativita by ale znamenala absenci pozitivního obsahu, tedy vpsled i předpokladů, ze kterých vychází. Takové předpoklady jsou ale zřejmě podmínkou možnosti jakéhokoli poznání. Určité pozitivní předpoklady tedy v Adornově „theologii“ být musí – to, jestli jsou rozumové nebo rozum transcendentující, je jiná otázka.

Ve světle takto vykresleného problému se ukazuje, že jak Brittainův či Housemanův předpoklad negativity, tak i de Vriesův koncept „stopy“ transcendence zůstávají hluboce zanořeny v Adornově zavádějícím tvrzení o vlastní negativitě. Toto tvrzení je zavádějící, protože, jak se ukazuje, Adornova negativita předpokládá vskutku masivní pozitivní obsah.

S rozkrytím tohoto obsahu Adornovy negativní dialektiky přišel frankfurtský teoretik Martin Seel. Ten zcela odmítl tezi, že by Adornova dialektika byla skutečně „negativní“ a chce ukázat „pozitivní centrum

jeho negativního myšlení“.³⁸ Říká, že „by bylo na čase osvobodit Adornovu filosofii od dogmatu a traumatu její negativity“.³⁹ Adornův názor, že dobro může být vyobrazeno pouze negativně, Seel vidí jako jeho sebeklam: „[Adorno] vychází radikálně z pozitivních zkušeností, a navíc z radikálně pozitivních zkušeností.“⁴⁰

Tyto zkušenosti přitom podle Seela nejsou záležitostí nepřítomné utopie, nýbrž se nacházejí „uprostřed spravovaného světa (verwaltete Welt)“.⁴¹ Pozitivní obsah Adornovy filosofie pak Seel nenalézá v enigmatických minimalizovaných konceptech, jako je „stopa jiného“, nýbrž v daleko masivnějším a jednoznačnějším principu, který Adorno odvodil ze zkušenosti neinstrumentálních vztahů a estetické zkušenosti a který by bylo možno nazvat „kontemplací“. Seel tvrdí: „Toto normativní jádro [Adornovy filosofie] leží v originální a svěbytné teorii kontemplativní pozornosti, v níž se nerozlučitelně propojují motivy teoretické filosofie, etiky a estetiky.“⁴²

Kontemplace, jak říká Seel, „je latinským překladem řecké *theória*. Adorno přichází s teorií teorie. Je to ale současně teorie praxe. Kritériem pro správnou praxi je její otevřenost pro onen pohled kontemplace, o němž se v *Minima Moralia* píše, že teprve v něm se vyjasňují věci a lidé“.⁴³

Podle Seela je „kontemplace“ jádrem Adornovy filosofie ve skutku základním smyslu: Tvoří jeho teorii poznání, jeho etiku a kořeni v jeho estetice. Adornova teorie poznání je podle Seela „kontrolovaným subjektivismem“,⁴⁴ Adorno se pokouší, „vycházející z vlastní zkušenosti, nehovořit pouze o své zkušenosti“⁴⁵ a měřítko „objektivita a všeobecnost, kterou Adorno tak energicky pro své poznání nárokuje..., nespočívá ve verifikaci hájených tezí opakovaným přezkušováním, nýbrž v individuální lidské zkušenosti, udržované nadějí a desiluzí“.⁴⁶ V kon-

³⁸ M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a. M. 2004, str. 2 (český překlad je můj vlastní).

³⁹ Tamt., str. 29.

⁴⁰ Tamt., str. 34–35.

⁴¹ Tamt., str. 35.

⁴² Tamt., str. 2.

⁴³ Tamt., str. 7.

⁴⁴ Tamt., str. 31.

⁴⁵ Tamt., str. 30.

⁴⁶ Tamt., str. 31.

templativní pozornosti věnované objektu tak u Adorna vzniká zkušenost, která je základem „objektivního“ lidského poznání.

Kontempace ale není pouze formou teorie poznání, nýbrž i specifickou etikou. To, aby byl lidské zkušenosti přiznán status objektivní, je u Adorna podmíněno etickým předpokladem nenásilí vůči objektu, tak jak se vyjevuje právě v „kontemplaci“. Jde o nenásilnou pozornost, v níž poznání už není pouhým „przněním“ obdobným znásilňování žen v dobytém městě: „V dlouhém, kontemplativním pohledu, v němž se lidé a věci teprve vyjasňují, je zároveň reflektována již zlomená touha po objektu.“⁴⁷ Stejný motiv, který tvoří Adornovu teorii poznání, je tak současně nosným etickým elementem jeho filosofie: „Ve vztazích k jiným a jinému, které jsou osvobozeny od účelu, vidí Adorno jádro zkušenosti, jež motivuje a nese jeho kritiku stavu společnosti.“⁴⁸ Etický základ Adornovy filosofie tak pro Seela nakonec leží v osvobození od účelu, tj. v proražení instrumentálního jednání, které se děje právě v kontemplaci.

Seelův postřeh nelze nadále ignorovat. Jeho diagnózu jádra Adornovy filosofie ve výše nastíněné podobě považují za správnou. Rozbory náboženského prvku u Adorna dosud zásadním způsobem přeceňovaly Adornovu negativní orientaci a nedoceňovaly jeho ideál kontemplativní pozornosti. Adorno nezastává pouze negativní mesianismus, je to rovněž pozitivní „filosof kontempace“.

Seel však při popisu Adornova díla nehovoří o „teologii“, nýbrž o „filosofii“ a její jádro klade do sekulárně pojaté etiky. Ve svých vývodech nezohledňuje diskusi o Adornovi a jeho vztahu k náboženství; pro něho se tak jedná o ryze sekulární filosofii. Domnívám se nicméně, že je to právě Adornova etika, již nelze adekvátně porozumět pomocí sekulárních pojmů.⁴⁹ Právě proto ostatně Adorno sám využívá pojmů náboženských, jako je „vykoupení“ či „zmrtvýchvstání těla“ atp.

⁴⁷ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, str. 89. V daném úryvku Adorno kritizuje Fichtův pojem „Tathandlung“; Adorno v něm nekontemplativní jednání přirovnává ke znásilnění ženy mužem (vzhledem k významu tohoto úryvku jej cituji ještě ve vlastním překladu): „Čisté jednání (reine Tathandlung) je prznění projikované na hvězdné nebe nad námi. Avšak dlouhý, kontemplativní pohled, v němž se lidé a věci teprve vyjasňují, je vždy tím pohledem, v němž je chťíc po objektu (Drang zum Objekt) zlomen, reflektován.“ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951, str. 156–157.

⁴⁸ M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, str. 34.

⁴⁹ Stejně jako u Adornova utopického mesianismu je i u jeho „kontempace“ vysledovatelný pozitivní vztah k tradičnímu náboženství; v případě „kontempace“ konkrétně k židovské mystice. Adorno např. výslovně přiznává překryvy své filosofie s židovskou mystikou, reprezentovanou historikem kabaly Gershomem

Domnívat se, že jsme vystihli celek Adornovy filosofie právě principem kontemplanace, jak to nakonec činí Seel, se zdá být silně reduktivní. Adornova filosofie vsutku je „filosofií kontemplanace“, ale je pouze filosofií kontemplanace? Proti Seelovi lze velice dobře argumentovat např. pomocí odlišné interpretace Adornova díla, která by jeho dílo označila za „filosofii neidentického“. Jestliže Adorno trvá na tom, že pojmy jsou nedostatečné a mají své „neidentické“, neprotiví se pak snaha jeho dílo pojmově vyčerpat jediným principem „kontemplanace“ smyslu jeho filosofie?

Podle mého názoru je třeba pochopit Seelův postřeh jako důležitý prvek do mozaiky, v níž se Adornovo dílo vyjevuje opět o něco jasněji než dříve. Tento prvek ale nelze absolutizovat – takový krok by představoval snahu Adornovo dílo předčasně „odkouzlit“ či „uchočit“, tak abychom už nemuseli dávat pozor na „neidentické“ a na *Bilderverbot*. Kontemplanaci je podle mého názoru třeba pochopit jako základní pozitivní obsah toho, co Adorno nazýval „vykoupením“. Realizovaná kontemplanace je základním pozitivním obsahem jeho utopie.

Seelův postřeh je tak důležitý v tom, že diskuse, které stále předpokládaly čistou či téměř čistou negativitu Adornovy filosofie, jsou usvědčeny z nedůslednosti. Je ovšem reduktivní v tom, že nezohledňuje vztah Adorna k náboženství a že jeho filosofii redukuje na princip „kontemplanace“. Adorno není filosofem kontemplanace, nýbrž filosofem „kontemplanativní utopie“, nebo, jak se pokusím ukázat dále, „kontemplanativní eschatologie“. Theologický obsah Adornova díla se skládá ze dvou obdobně důležitých principů: První z nich je utopický či eschatologický budoucnostní prvek „vykoupení“, druhý z nich je přítomnostní prvek „kontemplanace“. Adornovo „vykoupení“ spočívá ve schopnosti realizovat „kontemplanaci“, tj. nenásilný a pozorný vztah k objektu, který do něho nebude promítat sebe sama a vlastní touhu po přežití, nýbrž nechá promluvit jeho vlastní intenci.

Scholemem: „Stažení z mystiky do profánního, o kterém jsem před desetiletími z neznalosti věřil, že ho musím uplatnit proti Scholemovi, se ve svém zájmovém směřování podivuhodně překrývá s antinomickými koncepcemi kabaly.“ (T. W. Adorno, *Vermischte Schriften*, II, Frankfurt a. M. 1986, str. 485; český překlad je můj vlastní.) Hlavním Adornovým záměrem je zde opět náboženskou mystiku a její pravdu sekularizovat. Jedná se o historickou pravdu, a Adorno Scholemovi vkládá do úst, že „takovou historickou pravdu lze uchopit pouze v co největší vzdálenosti od jejího původu, totiž v završené sekularizaci“ (tamt.). Jakkoli lze z těchto útržků těžko usuzovat na to, že Adornova „kontemplanace“ vděčí za svůj vznik pouze židovské mystice, pozitivní vztah k ní je vysledovatelný. Tento motiv by zasloužil bližší pozornost.

Struktura Adornovy minimální theologie: kontemplativní eschatologie

Seel, jak jsem popsal výše, nazývá Adornovo dílo „filosofií kontemplanace“. V tomto názvu je již obsažen jeho záměr s Adornovým dílem. Domnívá se totiž, že je třeba zcela opustit jeho utopický charakter, a nadále z Adornovy filosofie převzít její důraz na kontemplaci, nikoli ale činit kontemplaci eschatologií. K tomu Seela vede hlubší úvaha, v níž správně rozeznává základní paradox, který v Adornově filosofii nacházíme.

Adorno, jak Seel ukazuje, na jedné straně zdůrazňuje budoucnostní utopickou dimenzi, tj. vposled revoluci, na straně druhé pak kontemplanaci. Mezi těmito dvěma principy ale vládne nepřekonatelný rozpor. Utopie, která nakonec spočívá v revoluci, vyžaduje radikální jednání, a to vposled jednání instrumentální. Vždyť jak by bylo možno provést revoluci bez toho, aby se sáhlo k strategickému jednání, jednání, v němž vše další bude instrumentálně využito k dosažení daného cíle? Princip kontemplanace ovšem instrumentální jednání neumožňuje; je totiž jeho přímým protikladem. Instrumentální jednání znamená využití věci nebo osoby k vlastním účelům. Kontemplanace ale záleží v proražení instrumentální souvislosti, aby se otevřel prostor pro to, co věc chce jakoby sama od sebe. Kategorický imperativ „kontemplanace“ může být podle Seela vyjádřen následovně: „Chovej se tak, abys s přírodním i sociálním světem zacházel takovým způsobem, jako by to bylo svébytné jiné, nikoli pouze prostředek.“⁵⁰ Jak ale zachovat tento imperativ, chceme-li uskutečnit revoluci? Revoluce za podmínek kontemplanace je neuskutečnitelná.

Seel se v této souvislosti obává, že princip kontemplanace neznemožňuje pouze revoluci, ale v zásadě znemožňuje jednání vůbec. Bez instrumentálního jednání není vposled možné ani si koupit rohlíky nebo nastoupit do tramvaje. To podle něho Adorno nedoceňuje, a dostává se tak do slepé uličky. Seel tvrdí: „Scestí, na němž se Adorno ocitá, nacházíme všude tam, kde Adorno pozvedá kontemplativní pozornost k všezahrnujícímu ideálu, místo aby důvěřoval její korektivní síle.“⁵¹ Adornova kritika je podle Seela nakonec bezzubá, protože jakmile postuluje zabolutizovanou kontemplanaci, je znemožněno jakékoli jednání. Adorno by tak nakonec propadl vlastnímu odsudku teorie bez praxe: „Introvertní architekt myšlenek bydlí za měsícem, který byl zkonfiskován extrovert-

⁵⁰ M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, str. 60.

⁵¹ Tamt., str. 38.

ními techniky.⁵² To, že na základě Adornovy kritiky se toho mnoho nemění, resp. že ideál revoluce je zde nedosažitelný, postřehli kromě Seela i další myslitelé. Už Sigfried Kracauer napsal, že nezná „žádný jiný příklad zdánlivě zasahující kritiky, která by měla tak málo síly“.⁵³

Domnívám se, že Seel zde tematizuje centrální paradox Adornova díla: Jeho revoluce je neuskutečnitelná, jeho utopie nemůže být realizována, jeho kritika nebude nikdy v realitě tohoto světa zohledněna. Mezi utopií a kontemplací, správnou praxí a teorií, jednáním a respektem k věcem, ideálním budoucnem a snahou o nenásilí zeje nepřemostitelná propast.

To, že utopie je u Adorna neuskutečnitelná a čerpá z judeokřesťanských představ, z ní činí eschatologii. Eschatologii pro tyto účely rozumím jako nauce o posledních věcech, která je v tomto (dějinném) světě nerealizovatelná – „Boží království není z tohoto světa“.⁵⁴ Na rozdíl od širšího pojmu utopie má přitom eschatologie zřetelně judeokřesťanské kořeny. A to Adornova utopie bezesporu má, jak ostatně naznačuje užití pojmů této tradice (vykoupění, zmrtvýchvstání těla, zákaz zobrazování). Adorno sám ostatně o své představě usmíření doslova říká: „Ve správném stavu by všechno bylo tak jako v židovském theologúmenon, jen maličko jiné, než to je, ale ani trochu si nelze představit, jaké by to potom bylo.“⁵⁵

⁵² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 13.

⁵³ M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, str. 22.

⁵⁴ Pojem eschatologie se v literatuře o Adornovi příležitostně používá. Užívá ho např. P. R. Mendes-Flohr, *To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 51, 1983, str. 631–650. O pojmu „eschatologie“ uvažují i autoři, kteří výslovně zdůrazňují Adornovu negativitu – např. podle Housemana je Adornova „mesianistická eschatologie“ desinterpretována, když je interpretována pozitivně. Jedná se prý o negativní eschatologii, v níž se nečerpá z příslibu vykoupění, ale z tragédie Osvětlení, jež představuje negativní *eschaton*. T. Houseman, *Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory*, in: *Millenium: Journal of International Studies*, 42, 2013, str. 155–176.

⁵⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 292. Usmíření by představovalo vyprázdnění od „chtíce po objektu“; představovalo by stav, ve kterém subjekt vůči objektu už není nepřátelský. Taková představa zřejmě není daleko od Izajášova vidění: „Vlk bude přebývat s beránkem, pardál si lehne vedle kozlátka, tele a lvíče budou žrát pospolu a malé dítě je bude vodit. Kráva pást se bude s medvědicí, jejich mláďata spolu ulehnou, lev jako býk bude řezanku žvýkat. Kojenec si bude hrát nad dírou zmije a nemluvně sáhne rukou do skrýše jedovatého hada. Nikdo nebude škodit ani pustošit na celé mé svaté hoře, protože země se naplní poznáním Hospodina, jako vody pokrývají moře.“ (*Iz* 11,6–10)

Základní strukturu Adornovy „minimální theologie“ lze proto popsat jako „kontemplativní eschatologii“, utopii s židovskokřesťanským pozadím, jejíž hlavní pozitivní náplní je představa realizované kontempace ústící do smířené různosti.

Centrální paradox Adornovy minimální theologie: kontempace, nebo eschatologie?

Jak si uvědomil už Seel, Adornova „kontemplativní eschatologie“ je paradoxní strukturou, protože není realizovatelná v tomto světě. Nekompromisní odsudek instrumentálního jednání, který nacházíme u Adorna, je proto u jeho následovníků většinou důsledně oslabován. Touto cestou se vydává i Seel. Říká: „Kontempace není exkluzivní chování, kterému je určeno, aby jednou nastoupilo místo dosavadní praxe. Vše zahrnující norma potom zní, že individuální jednání stejně jako společenské instituce je třeba uvolnit co nejvíce a v co největší šíři pro kontemplativní pozornost vůči jiným a jinému ... Vůbec už nemusí být hlášáno světu odcizené odvrácení od strategického a instrumentálního jednání, do centra sociální kritiky může nastoupit vnitřní kvalita způsobů chování.“⁵⁶

Seelovo odvrácení od Adornovy neuskutečnitelné revoluce a příklon k reformismu představuje variantu mainstreamového přístupu k Adornově filosofii: Není-li revoluce uskutečnitelná, opusťme ji. Touto cestou se vydali myslitelé udávající směr pozdější kritické teorie, zejména Habermas,⁵⁷ v Čechách pak např. Marek Hrubec.⁵⁸ Existuje ale i druhá – revoluční – cesta, kterou lze popsat takto: Není-li revoluce realizovatelná

⁵⁶ Tamt., str. 39.

⁵⁷ Habermas kritizuje Adorna za revoluční „přetížení“ rozumu: „Hegelovi žáci nechtějí už dále rušit a uchovávat náboženství v myšlence..., nýbrž chtějí solidárním úsilím realizovat jeho profanizované obsahy ... Historický vývoj ovšem ukázal, že rozum je takovýmto projektem přetěžován.“ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 122. Není v možnostech rozumu snažit se uskutečnit ráj na Zemi, tvrdí Habermas; je-li revoluce pro rozum neuskutečnitelná, musíme myšlenku revoluce opustit.

⁵⁸ Hrubec se snaží kritickou teorii jednak převést na globální úroveň, jednak ji uchopit pragmatičtěji než Adorno, tj. zrušit její negativitu – směřuje ke kritické teorii globální spravedlnosti, která by nastiňovala i pozitivní teorie změny. M. Hrubec a kol., *Kritická teorie společnosti*, Praha 2013. Aniž bych chtěl kritizovat Hrubcovo směřování, které rovněž považuji za důležité, vyslovuji se v tomto článku pro odlišné pojetí, které se vydává spíše náboženským než pragmatickým směrem, a Hrubcovo pojetí nepovažuji za adornovské.

kvůli kontemplaci, oslabme kontemplaci natolik, aby revoluce uskutečnitelná byla. Tuto cestu reprezentuje např. Slavoj Žižek,⁵⁹ v Čechách pak Michael Hauser.⁶⁰

V tomto článku chci představit odlišnou cestu: Adornovský paradox neuskutečnitelné revoluce, ideál kontemplativní eschatologie není něčím, co bychom měli opouštět buď směrem k reformismu, nebo k revoluční utopii. Neuskutečnitelnou revoluci je nejen možné, ale i prospěšné číst jako „náboženskou“ eschatologii. Z jakého důvodu?

Domnívám se, že Adorno zachytil ve svém díle paradox, který je hlubší a radikálnější, než jak se domnívali jeho nástupci. Ti ve svém díle oslabili buď eschatologii (Habermas, Honneth, Seel), nebo kontemplaci (Žižek), popř. obojí. Jsou ale eschatologie nebo kontemplanace vsutku tak zbytné principy, že je možné je navzájem usmířit oslabením jednoho z nich?

Pro oslabení Adornovy eschatologie, domnívám se, nehovoří ani tak argumenty jako spíše celkově sekulární charakter prací pozdějších generací Frankfurtské školy i ostatních myslitelů, kteří na Adorna navazují. V rámci sekulárního myšlení se eschatologie jeví jako nemožná myšlen-

⁵⁹ Žižek kritizuje Adorna přesně z toho důvodu, že jeho dílo jakoby nikam nevede, nevede k revoluci, kterou předpokládá. Žižek se ptá: „Říká [Adorno]..., že boj probíhá věčně, nebo že na konci je utopická vize míru? Zde podle mého vidíme Adornovu nemohoucnost a je to také důvod tragiky toho, jak celá frankfurtská škola nikdy ani minimálně nemohla politicky operacionalizovat tento projekt ... Adorno, Horkheimer zůstali v naprosté abstrakci. Je velmi tragické, někde to cítuji, že když byl Adorno ke konci svého života tázán: ‚Dobře, kritizujete neustále buržoazní společnost, odcizení, totalitarismus, ale co máme dělat?‘, Adorno řekl otevřeně: ‚Nevím.‘ Bylo to úplně prázdné.“ S. Žižek – M. Hauser, *Humanismus nestačí*, Praha 2008, str. 21. Žižek věří tomu, že „kapitalismus má potenciálně příliš mnoho antagonismů, aby přežil, aspoň v tendenci“ (tam., str. 23).

⁶⁰ Hauser Adornovo odmítnutí praxe interpretuje jako důsledek dějinného intermezza, v němž praxe nedává smysl a které nastalo v Adornově době. Říká v nárazce na začátek *Negativní dialektiky*, že „jedinečný historický okamžik pro uskutečnění emancipace byl promeškán. Naplnění emancipačního myšlení se následkem toho odsouvá do vzdálené budoucnosti. Adorno však touto perspektivu neopouští, neboť to by znamenalo, že myšlení ztratilo svou svobodu a smířilo se s tím, že dějiny vládnou nad myšlením“. M. Hauser, *Adorno: moderna a negativita*, Praha 2005, str. 213. Ve svých dalších dílech pak Hauser, pokud ho interpretuji správně, doufá, že v současném kapitalismu uvidí rozpory, které by mohly naznačovat, že historický okamžik pro uskutečnění emancipace skutečně nastane. M. Hauser, *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků?*, Praha 2012. Domnívám se, že i kdyby měl Hauser v hledání rozporů současného kapitalismu pravdu, neuskutečňuje se tu už adornovské „vykoupení“, nýbrž jeho oslabená varianta. „Kontemplanace“, kterou Adorno absolutizoval, nepřipouští řešení „v tomto světě“.

ková figura: Jestliže nám jde o revoluci v tomto světě, ale tato revoluce je ve skutečnosti neproveditelná, pak se jí vzdejme! Proč horovat pro něco, co beztoho nelze realizovat? Tento myšlenkový pochod vidíme nejen u Seela, ale i u Habermase nebo Honnetha. Je prý třeba stáhnout kritickou teorii ze snilkovských a kvazináboženských výšin do reálného světa.

Předpokladem těchto přístupů je, že paradoxy je třeba opustit, že je třeba najít řešení a že to, co k němu nesměřuje, je špatnou cestou. Tento názor nepokládám za jediný možný, a už vůbec ne za jediný správný. Lze totiž ukázat, že myšlenková figura neuskutečnitelné revoluce, nedosažitelné utopie, tedy vposled eschatologie, je vskutku zásadní a že její opuštění není moudré.

Jedním z úhlů pohledu, které nás mohou dovést k tomuto závěru, je uvažování o eschatologickém charakteru revoluce z pohledu naděje. Produktivního charakteru Adornova aporetického přístupu si všiml už Schiller, který vychází z Adornova výroku, podle něhož „bez naděje není žádného dobra“,⁶¹ a který tvrdí, že „pouze ve vědomí aporie se zažehává jiskra naděje“.⁶² Schiller nicméně míní aporii chybějící transcendence, na kterou se Adorno přesto spoléhá. Domnívám se, že Adornův aporetický přístup skutečně zažehává jiskru naděje, nikoli ovšem díky aporii chybějící transcendence, ale díky aporii neuskutečnitelné revoluce.

V úvahách Tomáše Halíka o naději (navazujících na Herberta Plüggeho, který naději zkoumal empiricky v případě smrtelně nemocných pacientů) najdeme rozlišení na dva typy naděje. První z nich se upíná k čemusi konkrétnímu:

„Naděje našeho každodenního života, našeho mluvení směřuje k tomu, aby to či ono nastalo, to či ono se pro nás pozitivně vyvíjelo, aby nám to či ono připadlo ... Je vždy vázána na objekt. A právě proto je v ní nutně cosi iluzorního: Vždyť nikdy není úplně jisté, zda nastane to nebo ono. A právě proto k ní patří – právě tak jako iluze – vždy také zklamání. Neboť směřuje vždy jen do světa..., jemuž je bytostně vlastní náhoda a kontingence.“⁶³

V krizi tohoto typu naděje se však rodí nový typ naděje, který „se neupírá k ničemu ve světě, k objektu patřícímu do světa, nýbrž její smysl

⁶¹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 270.

⁶² H. E. Schiller, *Zergehende Transzendenz*, str. 85.

⁶³ H. Plügge, *O naději*, in: *Bolest a naděje*, Praha 1971, str. 248–249. Srv. T. Halík, *Stromu zbývá naděje*, Praha 2009, str. 95.

je, že zabezpečuje budoucnost pacientovi, který cítí, že je ztracen...“⁶⁴ Tomuto typu naděje „nejde už o to, aby zmizela nemoc, bolest, slabosti a všechny symptomy, nýbrž o záchranu či ‚znovuzachránění‘ osoby“.⁶⁵

Druhý typ naděje, tedy naděje zrozená z krize, která sama sebe již neupíná k ničemu konkrétnímu, ale spíše se nejasným způsobem pozitivně zaměřuje k budoucnosti obecně, nazývá Halík „nadějí eschatologickou“, a staví se právě za tento typ naděje: „Když v mém vztahu k církvi převládla eschatologická naděje, opustila mne nervozita reformátorů, kteří svou nadějí míří jen ke krátkodobým a často pofidérním cílům...“⁶⁶

Domnívám se, že Adornova naděje, jak se prezentuje ve figurě „vykoupení“, jde obdobným směrem, jako to nastiňuje Halík.⁶⁷ Skrze temnou krizi Osvětami, v níž se zdá, že veškerá naděje pohasla, prochází Adorno procesem, v němž se v jeho díle utkvává zklamaná naděje na dosažení lepšího světa s nejasným obrysem širší naděje, než je naděje na něco konkrétního a pojmově specifikovatelného – formuje se eschatologická naděje.

Obraz vykoupení, který Adorno využívá, je interpretovatelný jako záchytný bod eschatologické naděje; jeho nekonkrétnost a nejasnost je přitom nejen štítem před identifikujícím rozumem, ale i obranou před falešnou konkretizací naděje do nějakého konkrétního objektu.

Bylo by možná příliš banální uchopit pojem „eschatologické naděje“ jako jakýsi ideální či jediný správný typ naděje, ke kterému se lze nějak jednoduše propracovat, jakmile jen trochu duševně (či duchovně) vyspějeme. Tvrzení, že čistá eschatologická naděje je čímsi žádoucím, by bylo bezesporu pádem do „zásvětnictví“, a mohlo by opět být kritizováno Marxem jako „opium lidu“. Zdá se mi, že je třeba pojmut vztah klasické a eschatologické naděje spíše dialekticky: Naděje se upíná na objekty v tomto světě, je ale korigována širší eschatologickou nadějí, která ji překračuje a nedovolí fatální zklamání, které by vedlo k rezignaci. Naděje se pak může v určitém napětí pohybovat mezi konkrétními objekty ve světě a širší „neurčitou“ nadějí.

⁶⁴ Tamt.

⁶⁵ Tamt., str. 96.

⁶⁶ Tamt., str. 105.

⁶⁷ Ne ovšem směrem stejným. Halík, zdá se, přes svoji opatrnost poněkud tíhne k tomu upřednostnit naději eschatologickou před nadějí konkrétní. Adorno naproti tomu chová konkrétní naději na lepší svět, která v jeho díle, jak se mi zdá, figuruje vždy primárně, a teprve sekundárně je doplňována nadějí eschatologickou. U Adorna nacházíme tužší boj mezi nadějí konkrétní a nadějí eschatologickou, než je tomu u Halíka.

Adornovo dílo, které je zásadně poznamenáno hrůzami 20. století, v souladu s tímto pojetím ukazuje spíše na těžký boj mezi zklamanou konkrétní nadějí a průhledem za ni směrem k eschatologické naději. Tento boj, zdá se mi, v Adornově díle nikdy nenachází jasné vyústění. Skrze paradox neuskutečnitelné revoluce, nerealizovatelného a nezobrazitelného vykoupení Adorno dosahuje možnosti současné orientace směrem k tomuto světu, aniž by v něm ale ulpěl natolik, že ho zklamání této naděje povede k rezignaci. Tvrdý boj mezi nadějí konkrétní a eschatologickou, mezi správnou praxí a její neuskutečnitelností, u Adorna umožňuje zastávat stanovisko, které není „zásvětnictvím“, zároveň se ale falešně neupíná ke konkrétnu.

Směr kritické teorie, který navrhnou Seel, Habermas a další, ovšem považuje Adornovu eschatologii – a s ní *de facto* i eschatologickou naději – za přebytečnou. Zde dochází ke zploštění: Jsou skutečně ideály, jako je „dorozumění“ nebo „korektivní síla kontemplace“, natolik nosnými a natolik dosažitelnými, aby se nemusely obávat, že se v případě selhání nadějí na jejich realizaci promění v čirou beznaděj? Zde, domnívám se, dospěl Adorno dále: Naléháním na nezobrazitelnost vykoupení vytvářel prostor pro eschatologickou naději, tedy vposled pro sílu nevzdávat se, jestliže jsou naše naděje zklamávány.

Autoři navazující na Adorna ovšem neoslabují pouze jeho „eschatologii“, nýbrž i jeho „kontemplaci“. Jak jsme viděli už u Seela, považuje Adornovu absolutizovanou kontemplaci za „světu odcizenou“ a vyslovuje se pro její korektivní roli. Je ale tento přístup vskutku nosný? Seel má bezesporu pravdu v tom, že princip kontemplace je svým způsobem „odcizený světu“, a přesvědčivě ukazuje, že instrumentální jednání, proti kterému Adorno vystupuje, je základním prvkem lidského života. Jeho závěr, že kontemplace má být pouze korektivní, je vskutku logický. Takový krok totiž za prvé opět umožní jednání, za druhé pak bude Adornovi práv v tom smyslu, že vystaví hráz vůči nekontrolované instrumentalizaci jednání.

Přesto se domnívám, že Adornova radikalita má své oprávnění a její oslabení je svým způsobem banalizací. Na jednom místě *Negativní dialektiky* Adorno píše: „Vina života, který již jako čisté faktum olupuje jiný život o dech. . . , již nelze s životem smířit. Tato vina se reprodukuje neustále, protože nemůže být vědomí v žádném okamžiku plně přítomna. To a nic jiného nutí k filosofii.“⁶⁸ V *Minima Moralia* pak jednání, které si takové viny není vědomo, jak již bylo připomenuto, přirovnává ke

⁶⁸ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, str. 355.

znásilnění ženy: „Čisté ‚Tathandlung‘ je prznění promítnuté na hvězdné nebe nad námi.“⁶⁹

Adorno možná vidí instrumentálnost hlouběji, než bychom se mohli domnívat: Nejedná se zřejmě pouze o znak osvícenské doby, nýbrž je spíše antropologickou konstantou. Život olupuje jiné životy o dech již jen tím, že je na světě: Při této větě nemusíme myslet pouze na zavražděné, které má Adorno na mysli v první řadě, ale i na mravence a brouky, které zašlapeme, jakmile vůbec začneme chodit, na bakterie, které náš organismus zabíjí zcela sám od sebe, na organismy, jimiž se naše těla živí, ale i na životní prostor, který si automaticky nárokuje a který pak chybí dalším organismům – včetně ostatních lidí.

Instrumentálnosti se nelze zbavit. Do určité míry je náš organismus instrumentální sám od sebe, a to ještě dříve, než dojde k nějakému volnímu jednání. Zákaz instrumentálnosti, který je vlastní ideálu kontemplanace, by tak musel znemožnit nejen veškeré volní jednání, ale lidský život jako takový. Přesto Adorno na kontemplanaci trvá v takové radikalitě, že se stává hlavní náplní jeho eschatologie. Proč?

Adorno říká, že výlučně vina, kterou s sebou člověk nese už tím, že žije, nutí k filosofii. Filosofie je z tohoto úhlu pohledu pokus odčinit vinu, kterou člověk nese. Tato vina spočívá v instrumentálnosti, se kterou používá okolní svět. Nebylo by tedy ústupem od filosofie samé, kdybychom se pokoušeli boj proti instrumentálnosti oslabit?

Domnívám se, že princip kontemplanace nemá u Adorna být chápán tak, že znemožňuje jednání a nakonec i život vůbec. Jeho funkce je jiná – jako absolutní je Adornem postulován z toho důvodu, že život a jednání si musí být vědomo vlastní viny, kterou s sebou nese. Ryze sekulární uvažování, které pragmaticky uvažuje o vnějším světě a manipulaci s ním, uvažuje následujícím způsobem: Kontemplanace je nemožná, oslabme ji tedy natolik, aby byla prakticky využitelná.

To by ale pro Adorna představovalo instrumentalizaci jeho filosofie. Adornovi nejde jen o praktické využití jeho principů ve společenských institucích, jeho filosofii je třeba chápat i jako hledání takového vnitřního morálního postoje, který by byl schopen dostát temným stránkám našeho života a tomu, abychom byli schopni proti těmto temným stránkám bojovat. A takovým postojem je u něho, jak se domnívám, postoj kontemplanativní eschatologie. Eschatologie zde zajišťuje naši schopnost jednat, aniž bychom propadli zoufalství (tj. je prostorem, v němž teprve může existovat naděje i ve své eschatologické podobě), kontemplanace zajišťu-

⁶⁹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, str. 89.

je, aby se naše jednání nepropadlo do pouhého znásilňování. Adornova kritická teorie je vpsled kritikou nedostatku takového postoje u člověka současnosti z důvodu nadvlády společensky ustavených struktur instrumentální racionality.

Absolutizace kontemplance zajišťuje, že se instrumentální povaha lidského jednání stává vědomou. To v zásadě znamená, že Adornovu kontemplanci je vskutku třeba chápat jako korektiv jednání, jak to činí Seel, avšak se současným udržením její absolutizace – jen ta totiž může dostát skutečnosti, kterou Adorno odhaluje, že totiž jednání s sebou nese vinu. Absolutizace kontemplance odpovídá poznání charakteru viny, které s sebou nese nevyhnutelnost instrumentálnosti v lidském životě. Člověk zabíjí už jen tím, že existuje; to nelze odmyslet snížením kontemplance na korektiv. Učinit z kontemplance pouhý korektiv znamená opustit poznání skutečnosti z pragmatických důvodů. Už nejde o to poznat instrumentální charakter lidského jednání, ale o jednání samo.

Jestliže se eschatologie u Adorna odhaluje jako nerealizovatelná, je tomu tak i proto, že nerealizovatelná je už její hlavní náplň – kontemplance. Nenásilný pohled na věc, o kterém Adorno hovoří, není dosažitelný jen proto, jak říká Seel, že znemožňuje jednání. Je vskutku obtížné si představit, jakým způsobem se zachovat nenásilně např. vůči králíkovi, který nám právě byl naservírován na talíři. Ale to není celý problém. Kontemplance je nemožná i proto, že ani naprostá absence jednání by stále neznamenala nenásilí. Je-li kontemplance nenásilným přístupem k věci, nestačí pouze nejednat, nýbrž museli bychom se zřici vlastní existence. Nebýt násilný vůči onomu králíkovi by znamenalo ho nesení, což je ještě představitelné, nebýt násilný vůči bakterii, která napadá náš organismus, by znamenalo zemřít.

Tvrdím tedy, že oba prvky Adornovy „theologie“, kontemplance i eschatologie, mají svůj dobrý smysl. Smysl eschatologie spočívá v jejím sebezpřekračujícím charakteru, v ochraně před identifikujícím rozumem a v podpoře takového typu naděje, který se ani neuchýlí k zásvětnictví a k útěku z tohoto světa, ani nebude propadat rezignaci, jakmile bude zklamán. Smysl kontemplance spočívá v neustálém vědomí závazku chovat se ke světu co možná nejméně násilně, přičemž vědomí nemožnosti naplnění ideálu nenásilí, tj. vědomí viny, je jedinou možnou zárukou, že nebudeme páchat zbytečné násilí, a současně vlastním pramenem toho, proč vůbec filosofujeme.

To odhaluje centrální paradox Adornovy filosofie – neuskutečnitelnou revoluci – z nového úhlu pohledu. Tento paradox se náhle nejvíce jeví jako cosi, co je třeba překonávat a čeho je třeba se zbavovat. Právě hrot neu-

smířeného paradoxu – nenásilného jednání, které ale není uskutečnitelné; eschatologie, která není ani pojmenovatelná, natožpak realizovatelná; usmíření, které je nemožné; kontemplace, které nikdy nedosáhneme – je vlastní úrodnou půdou, ze které teprve má vyplývat lidské jednání. Lidské jednání se má „chvět“, aby neznásilnilo, a v tomto chvění se teprve proráží totalita instrumentální souvislosti, do níž je zachycen náš svět.

Závěr

V průběhu výše nastíněné interpretace Adornova díla jsem zajisté překročil jeho vlastní intence. Interpretovat jeho dílo jako vytvoření produktivního paradoxu neuskutečnitelné revoluce může být jen obtížně představeno tak, že se jednalo o Adornův vědomý záměr. Adorno revoluci současně chtěl a současně jí oponoval – byl uvnitř paradoxu, který nyní popisuji jakoby zvnějšku. Na tento charakter své interpretace jsem upozorňoval již v úvodu – nejde nakonec o to přefíkat přesně, co měl v úmyslu daný autor, ale objevit v tom, co přinesl, něco, co může oslovovat ještě dnes.

Popisovat „zvnějšku“ – jako pozorovatel – paradox, v němž je někdo jiný uvězněný, může možná samo působit jako nepřipustná redukce nesmířitelnosti, kterou se Adornova filosofie vyznačuje. Jako by již v prohlášení paradoxu za nutný spočívala jeho banalizace, jeho přijetí, jeho odsunutí jako čehosi vyřešeného. Domnívám se ovšem, že takto tomu je pouze zdánlivě: „Venku“ se člověk nachází pouze ve chvíli abstraktního myšlení, „venku“ je jen text. Ten je sám zpětnou reflexí života, života, který je sám zachycen v paradoxu, v němž se nacházel i Adorno.

Domnívám se, že Adornovi sekulární kritikové – z nichž jsem se v tomto článku konkrétněji věnoval pouze Martinu Seelovi – se nevědomky snaží jaksi ochočit a „normalizovat“ Adornovu divokou, paradoxní a těžko pochopitelnou filosofii. Tato obtížná uchopitelnost začíná zejména v těch oblastech, které úzce korelují s teorií a náboženstvím. Ze sekulárního úhlu pohledu se paradoxy typu neuskutečnitelné revoluce jeví jako cosi, co je třeba pragmatizovat, a paradox odstranit: Buď se revoluce zřeknout, nebo se zřeknout toho, co brání v její realizaci. Z tohoto úhlu pohledu je v Adornově filosofii chyba.

Nemělo by asi smysl pokoušet se Adornovo dílo obhajovat jako celek. Nicméně pohled na náboženské prvky v jeho díle a snaha je pochopit i nábožensky – tj. nikoli pouze jako nějakou pragmatizovatelnou součást vnější reality, kterou je třeba přivést v ideální podobě za každou cenu

k životu v tomto světě – může být inspirativní. Z tohoto úhlu pohledu se jedná o částečnou sekularizaci, která využívá dialektiky mezi „tímto světem“ a „vykoupením“, a snaží se zůstávat v tomto světě (aby byla schopna sledovat v tomto světě určitou praxi), aniž by v něm ovšem zcela ulpěla (a byla tak vystavena jistotě rezignace, která následuje po selhání praxe). To je možný smysl Adornova pojmu „vykoupení“.

Jsem toho názoru, že Adornovo dílo je popsateľné slovy Henta de Vriese jako „minimální teologie“ v tom smyslu, že nezobraziteľné vykoupění, z něhož čerpá, minimalizuje pozitivní theologické obsahy. Ty ovšem v Adornově díle zřejmě přítomny jsou: Vykoupění je zřejmě interpretovatelné jako „neidentické“ rozumu a je minimálním theologickým obsahem Adornova díla. To lze podložit např. tím, že Adorno za podmínku své filosofie považuje to, že smrt není absolutní. Musí tedy existovat cosi mimo materialistickou filosofii, co takovou „porážku smrti“ zajistí, jinak, jak říká Adorno, „je vše ničím“. Tato podmínka se ovšem současně nachází mimo možnosti Adornova chápání rozumu.

De Vries a ostatní analytici, kteří analyzují Adornovo dílo jako „minimální teologii“, jednostranně zdůrazňují budoucnostní eschatologický charakter Adornovy filosofie a podceňují význam přítomnostního principu kontemplanace, který naplno odhaluje až Seel. Z pohledu analytiků náboženského prvku u Adorna se jeho dílo jeví většinou jako negativní kritika současnosti – a to buď zcela, nebo s minimální stopou pozitivního prvku. Tím zůstávají tito analytici ve stínu sebe prezentace Adorna, který tvrdohlavě trval na tom, že jeho dialektika je negativní. Tak tomu ovšem, jak ukazuje Seel, není: Adornova eschatologie obsahuje výrazný pozitivní prvek kontemplanace, který je jeho hlavní náplní. Kontemplanace spočívá v dlouhém nenásilném pohledu na poznávanou věc, v němž už věc neznásilňujeme, ale necháváme ji žít podle její intence. Kontemplanace je u Adorna principem, který staví zásadní hráz vůči násilí, a její absolutizace, kterou Adornovi analytici kritizují, zachycuje reálnou aporii, v níž je uvězněno lidské jednání. To totiž nikdy nemůže být skutečně nenásilné.

Adornovo dílo je popsateľné jako „kontemplanativní eschatologie“. Adorno před nás staví aporetickou strukturu, s níž si jeho pozdější interpreti příliš nevěděli rady a snažili se ji odstranit. Ukazuje se ale, že tato struktura má hluboký smysl: Udržuje nás v tomto světě, aniž bychom v něm falešně ulpěli, a udržuje vyhocené vědomí paradoxu nemožnosti nenásilného jednání, které jedině může zabránit tomu, abychom sklouzávali k jednání, které už nebude než „przněním“. Jeden ze zajímavých, i když dosud okrajových způsobů četby Adornova díla tak spočívá v identifikaci základní „theologické“ struktury, která je tvořena „kon-

templativní eschatologií“. Ta může – jak se domnívám – být inspirativní jak z hlediska promýšlení možností „minimálních teorií“ dnes, tak z hlediska kritické sociální teorie, která by mohla začít těžit i ze svých theologických kořenů.⁷⁰

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Analyse von Adornos Werk wird die Interpretation, laut der Adornos Philosophie als eine Form von „Theologie“ gelesen werden kann, untersucht und weitergeführt. Laut Hent de Vries solle Adornos Werk als eine „minimale Theologie“ mit eschatologischen Konnotationen verstanden werden. Diese These wird mit der Interpretation Martin Seels, der die negative Natur von Adornos Werks ablehnt und von einer positiven „Philosophie der Kontemplation“ spricht, in Zusammenhang gebracht. Adornos kritische Theorie wird dann als eine „kontemplative Eschatologie“ dargelegt und im Hinblick auf das Paradox der Unvereinbarkeit der Kontemplation, die vom Handeln abzuraten tendiert, und der Eschatologie, die zum revolutionären Handeln aufruft, weiter analysiert. Es wird die Behauptung vertreten, dieses Paradox könne produktiv verwertet werden.

SUMMARY

The article undertakes an analysis of the “religious” element in Theodor W. Adorno’s philosophy, taking up the thesis that it should be read as a specific form of “theology”. Following Hent de Vries, I argue that it may be adequate to interpret Adorno’s critical theory as a “minimal theology” with eschatological connotations; however, considering Martin Seel’s argument about “contemplation” as a positive core of Adorno’s negative dialectics, I cast aside the widespread assumption that Adorno’s philosophy is largely negative and interpret it as a “contemplative eschatology”. In so doing, I investigate the paradox of contemplation, which disables us from action, and eschatology, which seems to demand radical revolutionary action, maintaining that the paradox does not represent the blind spot of Adorno’s philosophy, but one of its strong points.

⁷⁰ Tento text vznikl na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy za podpory projektu GA UK č. 1592514 (50 %) a SVV260339 (50 %).



PETR
BLAŽEK
(ed.)

„Kéž je to
všecko
ku prospěchu
obce!“

JAN PATOČKA
V DOKUMENTECH
STÁTNÍ
BEZPEČNOSTI

ACADEMIA
OIKOYMENH

Tématem rozsáhlé edice dokumentů jsou aktivity Státní bezpečnosti proti filosofovi a mluvčímu Charty 77 Janu Patočkovi a jeho rodině. Publikace přináší zejména nezveřejněné archivní prameny Státní bezpečnosti z let 1960–1984. Jedná se především o operativní zprávy, protokoly z výsledků Jana Patočky z roku 1977 a situační zprávy o ohlasech na jeho smrt. V dokumentaci jsou poprvé písemně doložena rozsáhlá opatření, která tajná policie podnikla v souvislosti s Patočkovým pohřbem. V úvodní studii i v publikovaných dokumentech je rovněž věnována pozornost neúspěšné snaze Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu soudně postihnout příslušníky tajné policie, kteří se v roce 1977 podíleli na represí proti Patočkovi. V knize jsou také poprvé publikovány fotografie ze sledování Jana Patočky.

Vyd. P. Blažek, Academia – OIKOYMENH, 2017, 528 str.

TŘI POSTAVY SOUČASNÉ FENOMENOLOGIE VE FRANCII A OTÁZKA KORELAČNÍHO A *PRIORI*

Petr Prášek

Úvod

Když Jean-Luc Marion reaguje na knihu o nové fenomenologii ve Francii,¹ navrhuje další možnou cestu, kterou bychom se v rámci pokusu psát o jedné větvi současné fenomenologie mohli vydat: „Myslím, že namísto bodů, v nichž se rozcházejí, by bylo lepší pokusit se přesně ukázat několik rozhodnutí, která by umožnila redefinovat síť, v níž každý z vybraných autorů hraje nějakou roli.“² Náš text se inspirovuje tímto návrhem. Pokoušíme se v něm *představit a zároveň na pozadí jediného fenomenologického pole, jež postupně načrtáváme, konfrontovat* tři představitele současné fenomenologie ve Francii: Renauda Barbarase, Jeana-Luca Mariona a Marca Richira. Marion a Richir jsou možná největší současní francouzští fenomenologové, kteří již své myšlení systematicky rozvinuli, nebo dokonce dovršili.³ Barbaras je člen generace mladší, avšak zároveň již autor originálního a bezpochyby inspirujícího projektu, který nám díky svému tázání po korelačním *a priori* umožní propojit naše bádání s klasickou fenomenologií Edmunda Husserla.

Problém korelačního *a priori* nás v tomto pokusu bude vést a současně s tím bude i nutným omezením. Již předchůdci našich autorů (např. Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Michel Henry) analyzovali fenomény, jež není možné popsat (pouze) intencionálně a jimž musíme připsat určitou autonomii. Když László Tengelyi shrnuje svá bádá-

¹ H. Gondek – L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

² J.-L. Marion, *Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation* (= *Quelques précisions*), in: Ch. Sommer (vyd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris 2014, str. 217.

³ M. Richir (zemřel v listopadu 2015) byl fenomenologem belgického původu, který od roku 1976 žil na jihu Francie a který – jak ukážeme ve třetí části tohoto textu – má v současném francouzském fenomenologickém myšlení své pevné místo.

ní o této spontaneitě, hovoří o „událostním rázu“ jevení.⁴ Jde o výraz zastřešující vícero charakteristik fenoménu: spontánní utváření smyslu, ne-objektivní přesah, iniciativa daného atd. Musíme ovšem zdůraznit, že žádné takové určení nás nezabavuje nutnosti myslet na základě korelace: Fenomenologie – jakožto specifický typ myšlení nacházející se *mezi* idealismem a realismem⁵ – musí vždy s nějakou korelací počítat, třebaže byla ta husserlovská nahrazena korelací hlubší, která oně autonomii fenoménů odpovídá lépe. Tři podoby této „post-klasické“ korelace budou předmětem následujícího výkladu.

I. Barbaras, fenomenologie jako hledání korelačního *a priori*

Od chvíle, kdy se Husserlova fenomenologie stala transcendentální (tím, že díky *epoché* odkryla sféru redukovaného vědomí, jež se intencionálně otevírá světu), je jejím hlavním předmětem právě korelace mezi čistými prožitky vědomí a věcí skrze ně se jevící. Jinými slovy: Jelikož je fenomenologie „vědou“ o fenoménech a jelikož, jak říká Husserl, „slovo ‚fenomén‘ je dvojnásobně díky podstatné korelaci mezi jevením se a tím, co se v tomto jevu jeví“,⁶ musí se chápat jakožto zkoumání *universálního korelačního a priori*, čili obecnosti (typiky), která vládne čistému vědomí a která řídí konstituci všeho toho, co se v něm jeví.⁷

R. Barbaras říká, že je fenomenologem v té míře, v níž toto korelační *a priori* dále rozpracovává. Počátky jeho vlastního fenomenologického projektu lze datovat přibližně do roku 1994, kdy byla vydána kniha *Vnímání (Esej o smyslově vnímatelném)*. Barbaras v ní však klasické pojetí korelace odmítá, neboť je v něm celá váha jevení nesena jedním

⁴ Tengelyi shrnuje tyto charakteristiky v článku *New Phenomenology in France*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 2012, str. 295–303.

⁵ R. Barbaras popisuje postavení fenomenologie velmi pěkně: „Jelikož je jsoucí v podstatném vztahu k vědomí, nemůže spočívat samo v sobě jako nějaká realita o sobě; avšak v té míře, v níž jsoucí přesto v tomto samém vztahu zůstává transcendentní – což znamená, že jde o pouhý vzájemný vztah („*corrélation*“) a nikoli o ztotožnění –, jeho realita nemůže být pohlcena realitou vědomí, jak by tomu chtěl idealismus.“ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris 2011, str. 113–114.

⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologie*, přel. M. Petříček – T. Dimter, Praha 2001, str. 24.

⁷ Srv. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, §§ 46–48.

ze členů relace, subjektem, či spíše absolutním bytím subjektivních prožitků (a především konstituujícími *noesemi*), které zajišťují celý vztah k transcendentnímu objektu, *de iure* plně určitému. Barbaras tvrdí, že Husserl touto teorií zradil svůj vlastní fenomenologický objev, jímž je „nastiňování“, které dosvědčuje původní autonomii fenomenálna, a tedy neredukovatelnost problému vnímání na problém poznání *objektu*.⁸ To, co se původně jeví, zcela přesahuje řád objektů i jsoucího, je v neustálém nadbytku vůči tomu, jak je v jevech (nástinech) prezentováno (ačkoli zároveň platí, že tyto jevy nepředchází). Jde o samu čistou transcendentní každého jednotlivého transcendentního jsoucna, o *svět* v jeho nejhlubším fenomenologickém smyslu.⁹ Barbaras se tedy snaží hledat korelaci, která by odpovídala jevení samému, jehož podstata spočívá v *ústupu* původní instance jevení, kterou je svět, v jeho hloubce, nezrušitelném odstupu. Vychází tedy z husserlovského problému a na pozadí fenoménu světa neredukovatelného na jsoucí v něm obsažené hledá jeho transcendentální podmínky, „*a priori* husserlovského *a priori*“.¹⁰ Pěkně to shrnuje Etienne Bimbenet:

„[Barbaras] vychází z fenomenologické výpovědi, podle níž transcendentní jsoucí spojuje se subjektivními způsoby jeho jevení nutná korelace, a snaží se transcendentálně vykázat její podmínky možnosti. Uchopuje tedy takřkajíc *eidós* (nutný výraz) zkušenosti, aby se následně – vyzbrojen touto podstatnou nutností – pustil hlouběji ve směru zkoumání způsobu bytí této zkušenosti. Jestliže je tato korelace čímsi pravdivým, a tak tomu nepochybně je, jaký způsob bytí musí potom příslušet *jak* subjektu jevení, *tak* jevícímu se jsoucímu?“¹¹

To je základní otázka, která se opakovaně vynořuje v Barbarasových knihách a na niž odpovídá již ve zmiňované eseji o vnímání, čímž nám svěčuje svůj program na následujících dvacet let filosofické práce: Subjekt vnímání je nutné myslet jako *živou bytost* a vnímané jako *svět*.¹²

⁸ Srv. R. Barbaras, *Vnímání (Esej o smyslově vnímatelném)*, přel. J. Fulka, Praha 2009, str. 38–42.

⁹ Srv. R. Barbaras, *Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie*, in: *Les études philosophiques*, 100, 2012, str. 55–56.

¹⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris 2013, str. 7.

¹¹ É. Bimbenet, *Le seul absolu, c'est la phénoménalité même*, in: Ch. Sommer (vyd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris 2014, str. 138.

¹² Srv. R. Barbaras, *Vnímání (Esej o smyslově vnímatelném)*, str. 43.

Nejsystematičtější rozpracování tohoto úkolu nacházíme v *Úvodu do fenomenologie života*.¹³ Základní analýza korelace Barbarasovi ukázala, že její pravý subjekt, subjekt přináležející ke světu a zároveň od něho odlišný, aby jej mohl fenomenalizovat, je nekončící pohyb směrem ke světu, *Touha* jakožto podstata žití ve dvojím smyslu *Leben* i *Erleben*, ve smyslu být naživu (živoucí pohyb) i prožívat (vědomí).¹⁴ Je tedy nutné zdůraznit, že pod pojmem touhy překračujeme všechny „ekvivoční“ pojmy snažící se uchopit subjekt v nějaké míře odlišný či nezávislý na svém objektu (Husserl) a rovněž i všechny pojmy „univoční“ popisující sféru, k níž oba náleží (Merleau-Ponty). Dokonce i vzhledem ke krajní opozici mezi realismem a idealismem se touha jakožto výraz fenomenologie situuje jaksi mimo: Touha totiž znamená obojí naráz, oba aspekty korelace i střední pozici fenomenologie. Jde o transcendentální určení způsobu bytí subjektu na základě původního (korelačního) pohybu jevení samého. Tím, že se subjekt jakožto touha realizuje, zakládá jak svou přináležitost ke světu, tak svou odlišnost od něj:

„Jakožto subjekt touhy je subjekt v srdci světa, tvořený stejným materiálem jako on, a současně je od světa odlišný, jelikož je to právě Touha hledající své naplnění, která objevuje přesah, jímž je, jelikož se tím, že se takříkajíc činí světem, subjekt navrácí k sobě samému, zakládá svou nezrušitelnou odlišnost od světa.“¹⁵

V pozdějších knihách a zejména ve svém díle *Dynamika manifestace* Barbaras pokračuje v určování smyslu bytí jsoucí ve vzájemném vztahu. Další objasňování obou aspektů korelace, tj. přináležitosti a odlišnosti, ho však nutí překročit rámeček fenomenologie. Uvažování o touze nás totiž vede přímo k *ontologickému* pojmu světa a k nové *fenomenologické* disciplíně – *kosmologii*. Z určitého pohledu se jedná o jakýsi návrat k přirozenému postoji, v němž svět *jest*. Jde však o návrat *přes* fenomenologii a to, k čemu se tedy vracíme, je svět „založený“ fenomenologicky, svět transcendentálně vyvozený v mezích korelace. Jelikož se touha uskutečňuje prostřednictvím světa, v němž spočívá její vlastní bytí (je pohybem ke světu), je z toho třeba vyvodit, že mezi nimi existuje jistá *ontologická příbuznost*:

¹³ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008.

¹⁴ Srv. tamt., str. 255–256.

¹⁵ Tamt., str. 360.

„To, co podstata touhy odhaluje, je, že subjekt je tvořen ze stejného materiálu jako svět, že je za jejich zjevným odstupem určitá hluboká ontologická kontinuita ... Poznamenejme, že jsme přesně v tomto bodě opustili rámec fenomenologie a vstoupili do ontologie: Prošli jsme takřikajíc nad korelací subjektu a světa, abychom dospěli k rovině, na níž se osvědčuje jejich společné bytí.“¹⁶

Ba co víc, jestliže je subjekt takto *ze* světa a jestliže je pohybem, je jasné, že i svět bude muset být nějakým dynamismem, že existuje jistý proces světa jakožto řecké *fysis*, dění světa (předmět oné kosmologie), do něhož je náš subjektivní fenomenalizující pohyb pevně začleněn. Ačkoli se na první pohled může zdát, že zde Barbaras překračuje hranice fenomenologie spekulativně, není tomu tak. To, čemu říká *pra-pohyb* (archi-mouvement) světa, je v prvním kroku úvahy jen jakýmsi zrcadlovým obrazem pohybu touhy čili pohybem touhy viděným z pohledu druhého pólu korelace, tj. z pohledu světa: Dění světa je obsahově vymezeno tím, co se nám jeví a jevit může, ačkoli je to ve své konkrétnosti nepředpověditelné.¹⁷ Druhý krok úvahy poté spočívá v jakémsi osamostatnění tohoto pohybu od pohybu subjektu, a ani v něm se nejedná o žádnou spekulaci, neboť svět opravdu není totožný s tím, co se z něj subjektu jeví: Svět tento obsah subjektivní zkušenosti vždy přesahuje. Barbaras tak může hovořit o kosmologii proto, že je svět transcendencí, či – jak sám říká – ještě nediferencovaným temným Podkladem (Fond).¹⁸ Tento svět se subjektu jeví díky tomu, že je ve své podstatě touhou, která je s ním příbuzná. Jinak řečeno, pohyb světa a pohyb touhy jsou fenomenologicky jaksi na stejné rovině: Platí sice, že svět je vždy v nezrušitelném odstupu od subjektu, avšak tento odstup je ihned kompenzován touhou v jeho jádru. Barbaras tak hovoří o novém, hlubším smyslu přináležitosti; nejde o zahrnutí či umístění, subjekt jakožto touha neobývá ve světě žádné místo. Vposled jde o jakýsi ontologický *pra-pohyb* (archi-mouvement) či *pra-život* (archi-vie), na němž subjekt jakožto touha participuje. Tento pohyb je tak poslední transcendentální podmínkou přináležitosti subjektu ke světu, podmínkou, která nám vysvětluje původ *nějakého* světa naší subjektivní zkušenosti, plné různých typů jsoucen a podléhající neustálé změně:

¹⁶ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, str. 149.

¹⁷ Srv. R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris 2016, str. 24–25.

¹⁸ Tamt., str. 27–34.

„Tento pra-pohyb je neustávající přechod světa jakožto Podkladu (Fond) ke světu jakožto multiplicitě jsoucnen skrže diferenciaci Podkladu: je to proces konstituce jsoucího skrže individuaci Podkladu ... Tento proces individuace pochopitelně nikdy nevyčerpá sílu Podkladu, a proto pokračuje uvnitř světa v podobě pohybů postihujících jsoucí. Jsoucna nejsou nikdy plně individuována, nýbrž se stále individuují...“¹⁹

Nutným důsledkem potom musí být rozlišení dvou úrovní manifestace: 1) manifestace jakožto *diferenciace* je dílem světa, kdežto 2) manifestace jakožto *odkrývání* toho, co vyprodukoval svět, je uskutečňována subjektem. Navzdory tomu, že jsme odkryli naprostý základ, ontologický pra-pohyb manifestace, řekli jsme tedy jen polovinu pravdy. Zbývá nám totiž ještě vysvětlit, co v transcendentálním poli odpovídá odlišnosti subjektu a světa. Musíme se od toho, co je touze a světu společné, dostat ke genezi subjektu husserlovské korelace. Stejně jako Merleau-Pontyho ontologický pojem „tělnost“ (*chair*) nedostačuje k adekvátnímu vysvětlení korelace, tak ani korelační *a priori* nemůže být dovršeno pra-pohybem, neboť „je nemožné projít cestu, jež nás dovedla k pra-pohybu, opačným směrem“ a ukázat zrození oné difference uvnitř tohoto pohybu.²⁰ Subjekt se zajisté rodí ve světě (to znamená, že vše, co se nám jeví, je dílem světa), avšak zároveň není jako ostatní jsoucna, která jsou pra-pohybem produkována: Subjekt ztratil svět a je schopen se proti němu postavit; v podobě jednoho pólu korelace *vždy již* doprovází pra-pohyb světa. Z tohoto důvodu je Barbaras nucen postulovat kamsi doprostřed pra-pohybu, v němž této ztrátě jinak nic nenasvědčuje, jakousi metafyzickou pra-událost (*archi-événement*), která je dostatečným důvodem naprosto minimální, ale současně nevyhnutelné odlišnosti subjektu uprostřed světa.²¹ Událost tudíž musí být *metafyzická* z prostého důvodu: „*Působí* na pra-život, ale *nepřináleží* k němu.“²² Barbaras ovšem nezamýšlí osvětlovat status této události v nějaké metafyzice klasického typu. Jeho pra-událost je naprosté minimum, jež je nutno *předpokládat*

¹⁹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, str. 152–153.

²⁰ Tamt., str. 155. V článku věnovaném pojmu „*chair*“ Barbaras říká: „Merleau-Ponty klade důraz na univoční pojem *chair*, k němuž musí moci být vztažena sama distinkce pocitujícího a pocitovaného, tedy nakonec intencionální odstup.“ (Tamt., str. 20.)

²¹ Srv. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, str. 272.

²² R. Barbaras, *La vie lacunaire*, str. 157.

proto, aby fenomenologie, jejímž základním výrazem je korelace, mohla existovat:

„Při přechodu od kosmologie k metafyzice nepřecházíme od procesu k tomu, co ho vposled zakládá. Vracíme se spíše od tohoto procesu k fenomenologické korelaci, a to díky objevu její vlastní nekonzistence neboli jejího vnitřního zhroucení. Je to právě tato slabost či křehkost v srdci procesu, která je nikoli základem, ale metafyzickým rubem fenomenologie v lůně kosmologie.“²³

Jestliže je tedy úkolem fenomenologie vypracování universálního *a priori* korelace mezi vědomím a světem, pak lze říct, že ho Barbaras plní v celém rozsahu. Jeho *Dynamika manifestace* se svými třemi oddíly „fenomenologie, kosmologie, metafyzika“ popisuje, jak může subjekt nechat svět jevit se, tedy to, jak subjekt přináleží ke světu, aniž by to jakkoli narušilo jejich odlišnost nezbytnou k tomu, aby jejich vztah byl vztahem fenomenalizace. To, co Barbarase odlišuje od ostatních fenomenologů, je právě toto jeho urputné sledování logiky korelace. Důsledkem je, že každá jeho fenomenologická analýza bude mít vždy nevyhnutelně dva aspekty: Bude se soustředit jak na to, co v daném fenoménu odpovídá pra-pohybu světa, tak i na to, co zde odpovídá pra-události naší separace. Abychom dali příklad: Ve svých aktuálních bádáních o smyslově vnímatelném, v nichž se snaží uchopit klíčový vztah mezi smyslem bytí uchovávajícím hloubku světa a řečí, bádáních o poezii, která se zdá být jako jediná schopna artikulace této hloubky, si uvědomil nutnost hledat u bytostí, které jsou od světa radikálně odděleny, jejich prostředek komunikace. Jeho *pocit* (sentiment), jediná půda pravé poezie, tedy není žádný počitek, nějaká složka vnímání, které je vždy již spjato se světem objektů, ani žádná naše schopnost: Jde o ontologickou dimenzi, již ke světu přináležíme *navzdory* separaci, opět tedy obojí naráz.²⁴

Přínejmenším pro tuto chvíli se tak Barbaras nijak nehodlá pouštět do odděleného zkoumání pra-pohybu či pra-události, aby mohl hovořit např. o konkrétních událostech pra-pohybu, protože na rovině fenomenologie, tj. na rovině korelace, je svět jako takový (pra-pohyb) v ústupu ve prospěch věcí, které z něj vyvstávají díky pra-události naší separace. Pra-pohyb je vždy již postižen pra-událostí. Plyne z toho, že onen ne-ob-

²³ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, str. 299.

²⁴ Tuto teorii pocitu rozvíjí Barbaras v nedávno vydané knize *Métaphysique du sentiment*, str. 177–195.

jektivní přesah, který se nachází v centru zájmu současné fenomenologie ve Francii, není jako takový uchopitelný ani po seberadikálnější *epoché*. Barbaras říká, že *jsme v situaci saturace slepí*, což znamená, že jsme od pra-pohybu, který saturuje, odštířeni. Pro fenomenologa existuje pouze jeden způsob, jak uchopit onen neviditelný „nadbytek“ vlastní autonomii fenoménu, a tím je skrze analýzu způsobu bytí subjektu odkaz na *abstraktní* pra-pohyb, na *jeden* z aspektů korelace. To je přirozený limit fenomenologie postupující důsledně podle logiky korelace. Veškeré možné zkoumání pra-pohybu je do budoucna u Barbarase výrazně omezeno na to, co se z něho uchovává v našem pocitu (sentiment).

Pokud tedy chceme zkoumat spontánnost fenomenálna v nějaké konkrétní analýze (tváře, obrazu atd.), budeme se muset stát nesmírně pohyblivými, protože jinak nebudeme schopni uchopit to, co je stále na ústupu. Přejdeme proto nyní k jiné fenomenologické strategii, k jinému fenomenologovi, který se ve své snaze začlenit do fenomenologie to, čemu říká saturovaný fenomén, zdá být úspěšný – k Jeanu-Lucu Marionovi.

II. Marion, dávání jakožto podstata fenoménu

Ne-objektivní přesah fenoménu je explicitně tematizován i ve fenomenologii dávání: „... ve fenomenologii již vůbec nejde o to, co subjektivita vnímá tím či oním perceptivním nástrojem, ale přímo o to, co – skrze ně, navzdory nim, ba dokonce *bez* nich – jevení dává samo ze sebe a jako věc samu.“²⁵ Jestliže Barbaras sleduje jevení samo za pomoci nového fenomenologického pojmu světa a související otázky po způsobu bytí subjektu v tomto světě, pak Marion odkrývá podobným způsobem, tj. v hloubce Husserlovy korelace, *jedinou* instanci: Subjektivní mody jevení (na straně vědomí) a jevící se jsoucí (na straně transcendence) korelují v *jediném dávání fenoménu samého*, „to první je jakožto dané *dáno skrze a podle toho druhého*, dávání samého (la donation elle-même)“.²⁶

Jako kdyby tím Marion nechal dosud vyváženou barbarasovskou korelaci převážít ve prospěch světa, a to především v jeho neuchopitelném aspektu, ve prospěch jeho ustupování, v němž spočívá celá jeho autonomie. Takový výklad podporuje i Marionův pojem světa, který byl rozpracován teprve nedávno v článku věnovaném Patočkovi: Svět jakož-

²⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 2013, str. 12.

²⁶ J.-L. Marion, *De surcroît*, Paris 2010, str. 25. Zvýraznil P. P. Srv. také *Étant donné*, str. 38.

to „jsoucí-dané v celku“ (*l'étant-donné en totalité*), které se neukazuje, *podléhá dávání*, které ho řídí; v případě světa nejde přísně vzato o instanci dávání samého.²⁷ Plyne z toho, že – pokud lze u Mariona vůbec mluvit o nějaké korelaci – jde o korelaci silně *asymetrickou* mezi jevením a dáváním, a proto výraz *korelace* není příliš vhodný.²⁸ Vztah mezi jevením a dáváním je totiž charakterizován tím, že jev se jeví jen v té míře, v níž se dává. Aby však mohla být řeč o korelaci, nesměla by být „subjektivní“ část vztahu zcela redukovatelná na druhou část, tj. dávání, čemuž u Barbarase brání pra-událost oddělení subjektu od světa. Proto je nutno uzavřít, minimálně na první pohled, že Marion uzávorkovává vše, co se netýká dávání, všechno to, co nás od něj odvrací – a to je přesně odlišnost v jádru subjektu. Odtud jistá asymetrie.²⁹

Nicméně právě to je důvod, proč jsme se k Marionovi obrátili: Jelikož důsledně nesleduje korelaci a soustředí se na zdroj nezávislosti fenomenálna, jejíž jádro spočívá v dávání, hledá tím způsob, jímž je možno tento zdroj zkoumat i v momentě, v němž je u Barbarase na ústupu. Nechejme přitom prozatím stranou otázku oprávnění takového projektu, čili oprávnění snahy klást důraz na jeden z členů korelace.

To, co nás má k dávání dovést, je redukce,³⁰ což Marion vyjadřuje v podobě prvního (či posledního) principu fenomenologie „kolik reduk-

²⁷ Srv. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris 2005, str. 92; a J.-L. Marion, *La donation, dispense du monde*, in: *Philosophie*, 118, 2013, str. 90. É. Tardivel označuje svět za instanci dávání nepřesně. Srv. É. Tardivel, *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie*, in: *Revue de Métaphysique et de morale*, 120, 2015, str. 129. Je sice pravda, že svět „dává“ dané, ale činí tak jen jako „jsoucí-dané v celku“, takže tu stále zůstává odchylka, pro Mariona klíčová, mezi světem a dáváním. Kvůli této odchylce dokonce Marion v posledním textu věnovaném pojmu světa označení „jsoucí-dané v celku“ (*l'étant-donné en totalité*) reviduje, jelikož svět žádným celkem (totalitou) není: Přesně řečeno je netotalizovatelnou a nepředvídatelnou rezervou daného. Srv. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Paris 2016, str. 144–146.

²⁸ Proto nakonec nemůžeme souhlasit s Á. Tákácsem, ačkoli na asymetrii upozorňuje rovněž. Srv. Á. Tákács, *L'idée de corrélation et la phénoménologie de l'objet chez Jean-Luc Marion*, in: S. Camilleri – Á. Tákács (vyd.), *Jean-Luc Marion: Cartésianisme, Phénoménologie, Théologie*, Budapest 2012, str. 61–73.

²⁹ Zde vidíme oprávněnost některých námitek D. Janicauda, podle kterého si Marion nevšímá druhé části definice fenoménu u Heideggera, v níž se mluví o ústupu světa. Výsledkem je pak podle Janicauda „maximalistická koncepce fenomenologie“. Srv. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998, postupně str. 65 a 15.

³⁰ Musíme poznamenat, že tato redukce, u níž se bohužel často mylně předpokládá spjatost s metodou klasické fenomenologie (s redukcí jakožto metodickým

ce, tolik dávání“ (autant de réduction, autant de donation).³¹ Redukovat něco na dané znamená „vidět“ to jako dávající se, vyloučit z jevení všechno to, co se bezvýhradně nedává. Příklad z *Étant donné*: Obraz je třeba nechat, aby se sám prosadil, je třeba ho redukovat na „účinek jako ořes, který působí viditelně, účinek jako dojetí zaplavující pozorujícího, účinek jako nepopsatelnou kombinaci tónů a linií, který neredukovatelně individualizuje představení. Tato komplexita smíšených účinků dosvědčuje, že se prosazuje autonomní a neredukovatelný smysl – účinek smyslu, označující vlastní půdu, z níž se jakoby ze sebe vynořuje viditelně“.³² Je jasné, že takto redukováný obraz není žádným plně konstituovaným objektem. Ačkoli platí, že je dán, chybí mu určitost. Přijmout dané jakožto dané tudíž znamená pochopit ho na základě jakéhosi *tajemného záhybu dávání*, který je oním ne-objektivním přesahem a který tu neodiskutovatelně probleskuje právě skrze onu „komplexitu účinků“, skrze jejich nekontrolovatelnou distribuci, skrze *nemožnost myslet to, co je tu k myšlení, ihned nebo naráz*.³³

Tímto způsobem Marion rozvíjí, jak sám říká, to, co Heidegger ponechává ze své definice fenoménu nemyšleno:³⁴ V oné odchylce mezi daným a dáváním nachází zdroj fenoménu jevícího *se ze sebe*. Činí tak v kontrastu ke klasickým definicím, které fenomén podřazují (a tím ho již omezují) podmínkám poznání, a to především pojmu, neboť to, co je důkazem jeho spontaneity, spočívá naopak v jeho vnitřním určení spjatém ve většině případů s dávajícím *názorem*.³⁵ Je sice pravda, jak víme od Kanta, že názor bez pojmu zůstává slepý, stejně jako pojem bez názo-

krokem subjektu, kterým se prožitky empirického ego převádějí na prožitky čistého transcendentálního ego), byla několikrát kritizována. Srv. např. C. Romano, *Remarques sur la méthode phénoménologique dans Étant donné*, in: *Annales de philosophie*, 21, 2001, str. 6–13, nebo É. Tardivel, *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie*, str. 121–136. Důvodem nejasností okolo redukce byl rovněž fakt, že se Marion dlouho nezabýval rozdílem mezi epoché a redukcí, který se stal explicitně jeho tématem až v jednom článku z roku 2015, jenž vyšel v přepracované verzi rovněž v jeho nejnovější knize. Srv. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, str. 51–56.

³¹ J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 23–30.

³² Tamt., str. 83.

³³ Srv. J.-L. Marion, *Quelques précisions*, str. 224.

³⁴ „To, co se ukazuje, něco ukazujícího se ... to, co *se ukazuje samo o sobě*, co je zřejmé.“ M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec, Praha 2008, str. 45.

³⁵ Nejde však o dávající intuici Husserlovu, která je podle Mariona rovněž omezením původní fenomenality. A musíme zde rovněž dodat, byť jde o minimum

ru prázdný, „ovšem slepota je lepší než prázdnota: ačkoli je slepý, názor stále dává, zatímco pojem, byť on jediný nám umožňuje dané vidět, zůstává jako takový dokonale prázdný, a tedy i neschopen cokoli vidět“.³⁶ Novou normativní figurou fenomenologie se tak stává zcela osvobozený fenomén, tj. fenomén myšlený nezávisle na všech podmínkách poznání, pouze s ohledem na to, jak se sám dává, kterému Marion – kvůli převaze názoru, jíž neodpovídá žádný pojem – říká *saturovaný fenomén*. Většina fenoménů našeho života se totiž může stát místem saturace.³⁷ Takové fenomény sice mohou být, a skutečně i jsou, pojmově myšleny či vyslovovány, jsou pro nás objekty mezi jinými (jako např. onen obraz v nějakém umělecko-historickém pojednání), avšak ani zdaleka se tím nevyčerpává to, čím jsou samy ze sebe. Marion tedy rozhodně nechce popírat objektivní fenomény, jeho úmyslem je vyzdvihnout, že stejně tak, a to dokonce především, máme zkušenost jakéhosi „ne-objektivního“ fenoménu, čili onu zkušenost přebytku nad objektivitou, nad běžným pojmem zkušenosti. Proto mluví o saturaci *objektivních* fenoménů: „... jestliže váháme nad formulací nějaké pozitivně ne-objektivní zkušenosti, pak budeme hovořit o tom, co se – odporujíc podmínkám zkušenosti – jeví po způsobu jejich saturace v jakési kontra-zkušenosti.“³⁸

Saturace má dokonce ten důsledek, že objekt jaksi přestává být viditelný, neboť saturující názor, bez přestání cosi přidávající, překrývá obrysy viditelného. To nás činí slepými a schopnými vidět jen za předpokladu, že přijmeme to, co se ze sebe samého dává. Jde takřka o opačnou slepotu než u Barbarase, u něhož jsme slepí vůči pra-pohybu světa, který saturuje, ale vidíme z něj se vydělující objekty. U Mariona, který provádí redukci na to, co saturuje, jsme naproti tomu slepí vůči viditelným objektům samým, které lze vidět – ovšem nyní již v souladu s tím, jak saturují – pouze za té podmínky, že je přijmeme jako saturované, jako dávající se. Toto přijetí nás vede nevyhnutelně ke stále novým a novým

případů, že dávání v zásadě vůbec nevyžaduje názor: čistě dané se může dovršit i bez něj. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 400–403.

³⁶ Tamt., str. 318.

³⁷ Proto je dokonce Marion v jednom textu označuje přívlastkem „banální“ či každodenní. Srv. J.-L. Marion, *La banalité de la saturation*, in: F. Bousquet – P. Capelle (vyd.), *Dieu et la raison*, Paris 2005, str. 169–170. Pro úplnost doplníme, že jisté typy fenoménů saturaci nepřipouštějí. Jde o tzv. chudé a běžné fenomény, jež charakterizuje v prvním případě pouze kategoriální či formální názor (matematika) a ve druhém slabý názor, nedostatečný pro to, aby mohl vyplnit nějakou intenci (technika). Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 364–370.

³⁸ J.-L. Marion, *La banalité de la saturation*, str. 178.

horizontům a připravuje to, co Marion nazývá *hermeneutikou*, nekonečnou hermeneutikou jakožto jediným možným adekvátním „jednáním“ vstříc tomu, co se dává.³⁹

Hermeneutika, nezbytná pro překonání propasti, která odděluje neviditelné od viditelného, samo jádro fenoménu spočívající v dávání od toho, jak se fenomén ukazuje, je výsostnou činností *příjemce dávání, toho, komu se dané dává* (adonné), tj. subjektu definovaného čistě na základě dávání.⁴⁰ Jestliže v Marionově definici fenoménu převládá názor, u takto vymezeného subjektu hraje klíčovou roli jeho receptivita, neboť právě ona je *apriorně* tím, co v případě subjektu odpovídá dávání. Příjemce dávání (adonné) je tedy ten, kdo se otevírá hádance daného a v němž se odehrává přeměna dávajícího se na ukazující se, tj. právě hermeneutika, přeměna neurčitosti daného na viditelnou určitost, „dávání smyslu“ (Sinnggebung). Vskutku jde o „dávání smyslu“, avšak nikoli ve smyslu kantovské syntézy nebo husserlovské konstituce, nýbrž *s ohledem na to, co se dává*:

„Hermeneutika je u daného skutečně praxí dávání smyslu, smyslu vhodného pro dané, a to tím způsobem, že se tento smysl *jako takový* namísto návratu do anonymity a do zákrytu osvobozuje v jeho záměrné manifestaci. Hermeneutika nedává danému smysl tím, že ho fixuje a vnucuje mu ho, ale dává mu *jeho* smysl, to znamená ten, který nechává jevit toto dané jako ono samo, jako fenomén, který se ukazuje *o sobě a skrze sebe*.“⁴¹

Dané je činěno viditelným ve struktuře *výzva dávání – odpověď* manifestace: Výzva daného naráží na příjemce dávání, na vědomí, jako na nějaké plátno, na němž se neurčitě projektuje v podobě mlčenlivých

³⁹ Srv. B. A. M. Kungua, *Donation, saturation et compréhension. Phénoménologie de la donation et phénoménologie herméneutique: une alternative?*, Paris 2005, str. 221.

⁴⁰ „Adonné“ je ten, komu (à qui) se dané dává, kdo sám sebe přijímá z toho, co přijímá (z daného). Jelikož je, zdá se, nemožné francouzský termín „adonné“ vyjádřit jednoslovným či dvouslovným českým výrazem, ponecháváme v dalším textu – po vzoru anglicky psané literatury věnující se Marionovi – vedle ne zcela adekvátního překladu „příjemce dávání“ i původní termín. Podobně postupuje i Karel Novotný, který svůj překlad „ten, kdo je k dávání přidáván“ rovněž doplňuje originálním termínem. Srv. K. Novotný, *O povaze jevů*, Červený Kostelec – Praha 2010, str. 277.

⁴¹ J.-L. Marion, *Quelques précisions*, str. 229–230.

prožitků, jako pouhá excitace čekající na to, až bude fenomenalizována.⁴² Je nyní na tom, kdo byl osloven a vyzván, aby odpověděl. Ovšem je třeba říct, že ona odpověď, transcendentální podmínka každé pozdější konkrétní odpovědi, začíná už sebemenší fenomenalizací výzvy, tedy ihned, jakmile se naše oči otevřou, *aniž bychom se rozhodli*, jestli vůbec chceme odpovídat, nebo nechceme. Termín „odpověď“ (répons) tak u Mariona znamená nevyhnutelnou fakticitu každé naší odpovědi (réponse), jakousi původní odpovědnost, kterou je třeba ze všeho nejdříve v každém rozhodování přijmout. *Odpovědnost patří tudíž plným právem celé fenomenalitě, nikoli jen etice*: Fenomenologicky je odpovědnost termínem pojmenovávajícím jistou podstatnou nutnost, která je původnější než etická odpovědnost jakožto dílčí fenomén oblasti našeho jednání.⁴³ Instancí výzvy tedy není Druhý, Bůh, Bytí ani Život; výzva si chrání svou anonymitu, bez níž by bylo vždy jen na nějakém určitém (neredukovaném) Já, aby odpovídalo, nikoli však na příjemci dávání, „Já“ ve třetím pádu.⁴⁴

Tato anonymita vede spolu s naší konečností k omezenosti našich odpovědí a ke zmíněné nutnosti odpovídat v rámci oné hermeneutiky bez konce. Jinými slovy, vždy pouze část z toho, co je dáno, jsme schopni dovést k tomu, aby se to i ukazovalo, a tak musí být hermeneutika nekončícím pohybem ukazování.⁴⁵ Nicméně i dané, které je tímto způsobem opuštěno, zůstává dáno: „Příjemce dávání, který touží (adonné désirant), přijímá i toto opuštěné jako takové; pouze on zachraňuje krajní způsob jeho fenomenality – způsob daného, které zůstává dané i tehdy a často právě tehdy, když chybí.“⁴⁶ Jde vlastně o jedinou možnou adekvátní „fenomenalizaci“ v případě konečného příjemce: Pouze touha, protože touží po tom, co je dáno, byť se to neukazuje, je schopna v sobě propojit rovinu viditelného s nesmazatelným přesahem neviditelného dávání.

⁴² J.-L. Marion, *De surcroît*, str. 61.

⁴³ Doplňme, že z toho plyne i závaznost Marionova pojmu odpovědnosti pro každý etický pojem odpovědnosti a stejně tak i pro veškeré empirické tematizování odpovědnosti. Stejným způsobem je závazné i Husserlovo materiální *a priori*, podstatná fenomenální zákonitost, která je vlastním předmětem fenomenologie, první filosofie.

⁴⁴ K tomuto odstavci srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, §§ 28–29.

⁴⁵ Srv. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, str. 92.

⁴⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 507.

Vidíme tedy – navzdory jiné Marionově strategii, která nám umožnila zkoumat saturované fenomény –, že se jeho příjemce dávání (adonné) nakonec nenachází příliš daleko od Barbarasovy touhy, neboť jde o konečný subjekt čelící neobjektivovatelné převaze fenomenálna. Pokud je ovšem subjekt *konečnou* touhou, pokud „dávání dává dané často bez nějaké míry, ale příjemce dávání (adonné) v sobě nese vždy jeho meze“,⁴⁷ je z toho třeba vyvodit, že fenomenologický subjekt nemůže být určen pouze na základě dávání! Korelace příjemce dávání (adonné) – dané je, zdá se, pouhou tautologií: Jde o výraz jednoty obou pólů jevení (subjekt je určen na základě dávání věci samé), ale nikterak o výraz neodmyslitelné diference, odchylky mezi subjektem a transcendentem, která se otevírá v pozici fenomenologie mezi idealismem a realismem.⁴⁸

Daleko zajímavější než shoda mezi dvěma filosofy je tedy rozdíl mezi nimi, který spočívá v rozhodnutí, jež činí. Marion načrtává smělý a ambiciózní projekt, který bychom u Barbarase hledali marně: Chtěl by zkoumat základ jevení samého, dávání jakožto nejautonomnější rys fenoménu. Takový plán ovšem dostatečným způsobem nepromýšlí naši konečnost. Troufáme si říct, že Barbaras by kritizoval přesně tento bod, stejně jako to činí v případě Merleau-Pontyho a jeho „optimistické“ ontologie tělesnosti (chair), která nebyla zasažena negativitou pra-události.⁴⁹ V rámci Barbarasova projektu je totiž třeba hledat aspekt nenapravitelně odděleného subjektu, a přece otevřeného dávání – a to je právě „pocit“ (ze zmíněných důvodů zřejmě vhodnější termín než „názor“), který se zdá být tím pravým místem pro zkoumání daného. V tomto ohledu by pak popis saturovaných fenoménů doplňoval – na pozadí jediného fenomenologického pole, na němž se snažíme konfrontovat tři filosofy – schéma Barbarasovo, vyplňoval by prázdné místo, které je u něj jen velmi abstraktně nadepsáno „pra-pohyb“.

⁴⁷ Tamt., str. 507–508.

⁴⁸ I. Thomas-Fogiel tu podle našeho názoru správně pozoruje návrat k tradičnímu empirismu, v němž je subjekt vymezen svou zkušeností. I. Thomas-Fogiel, *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 138, 2013, str. 536.

⁴⁹ Viz pozn. 20. K takovému výkladu nás vede také to, že Marion – třebaže i on mluví o touze – považuje toto určení jen za odvozené z původnější figury „opuštěného“ (abandonné) jakožto jedné možnosti, kterou má příjemce dávání (adonné). Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 507. Důvodem je to, že Marion chce ve své fenomenologii zkoumat *nekonečnou* konečnost (infinie finitude) subjektu: cílem hermeneutiky je rozšíření fenomenality z jednoho typu fenomenality, kterým je objektivita, na fenomenalitu (na objekt neredukovatelných) saturovaných fenoménů. Srv. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, str. 186.

Právě proto však nyní musíme završit naši prezentaci tří současných fenomenologů tím třetím, který se zdá ještě radikalizovat – ponořen do pohybu fenoménu *jako nic než fenoménu* – marionovský projekt. Jde o Marca Richira.

III. Richir, fenomén jako nic než fenomén

Jestliže se Marion pokoušel rozšířit fenomenalitu o saturované fenomény jakožto nejhodnější výraz spontaneity fenoménu, Richir postupuje až do nejhlubší vrstvy, kde lze stále ještě fenomenologicky tuto autonomii popisovat, a to mnohem radikálněji než v případě Marionovy hermeneutiky. Richir si totiž vytkl za cíl uchopit fenomén *jako nic než fenomén*, jít „za“ všechno to, co je spjato s vědomím, a bádát v před-imanentní či před-intencionální rovině, neboť pouze tam lze podle něj stopovat vlastní, absolutní „logiku“ fenoménu.

Ve vztahu k Marionovi tedy lze říct, že se jedná – na poli jakési *metafyzické* fenomenologie⁵⁰ – o *jeden z možných* pokusů o rozvinutí pojmu dávání. To, co Richira zajímá, jsou neurčitosti v neviditelné hloubce fenoménu, tj. právě to, co u Mariona tento pojem skrývá. Domníváme se proto, že jde spíše o nedorozumění, které se vyjadřuje v Richirově provokativně vysloveném principu „čím více redukce, tím méně dávání“ (d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation).⁵¹ Když tu totiž Richir trvá na tom, že transcendentálně, Husserlův prožitek, *není dáno*, pak to znamená, že neexistuje „bod, kam bychom se umístili a něco z něj ‚viděli‘“,⁵² neboť transcendentálně je „neredukovatelné“ (irréductible)⁵³ – a to se nevylučuje s tím, co u Mariona skrývá termín „dané“ spočívající pevně na „dávání“. Dané není nikdy možné zaměnit za nějakou cele přítomnou identitu; právě kvůli záhybu dávání je vždy vysoce neurčité. A přece pořád platí, že je dáno, jelikož se nacházíme

⁵⁰ R. Alexander mluví o fundamentální fenomenologické metafyzice. Srv. R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble 2013, str. 30.

⁵¹ M. Richir, *Intentionnalité et intersubjectivité, commentaire de Husserliana XV* (s. 549–556), in: D. Janicaud (vyd.), *L'intentionnalité en question*, Paris 1995, str. 154; M. Richir, *Co je fenomén?*, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010, str. 228.

⁵² M. Richir, *Intentionnalité et intersubjectivité, commentaire de Husserliana XV* (s. 549–556), str. 154.

⁵³ Tamt., str. 162.

v situaci „po hodu kostkami“. Dokonce i u Richira, ve vždy konkrétní části diastoly řeči (k níž se dostaneme později), můžeme v tomto smyslu najít jakýsi ekvivalent daného – navzdory jeho velké nestabilitě.⁵⁴ Proto si myslíme, že lze – na pozadí onoho jediného fenomenologického pole, do něhož oba autory situujeme – považovat Richirovu fenomenologii za radikální rozpracování místa, z něhož už Marion dál nepokračuje, tedy pojmu dávání označujícího jádro spontaneity fenoménu.⁵⁵

Richir zmiňuje tento zásadní důvod své radikalizace fenomenologie: Jelikož všechno to, co intencionální prožitek implikuje, není na stejné úrovni, musí se vznést požadavek na *genetickou fenomenologii*, která by tyto úrovně odlišila, která by především odlišila rovinu fenomenologické základny (base), tvořenou věcí samou jakožto reziduem hyperbolické *epoché*, a rovinu základu (fondement) čili podmínek každé možné zkušenosti. Důvodem je, hrubě řečeno, že rovina fenomenologických *konkrétností*, věci samé, toho, co se nachází v samém jádru Husserlovy korelace, hra mezi jejími póly, je neustávající, nedovršený pohyb; smysl se utváří v rámci anonymního a vysoce dynamického procesu, a tak jeho vztah k sobě samému charakterizuje neurčitý přesah a nejde o vztah identity. Pravý fenomenologický smysl je *nekonečným* pohybem k sobě samému a ani fenomenologie není ničím jiným než pohybem k fenomenologii.⁵⁶ Identita je založena až skrze *Stiftung*, *symbolické založení*, jak říká Richir, což ovšem vede k *transpozici*, můžeme rovněž říci k „modifikaci“ fenomenologické základny v registru intencionality. Situace totiž není zachráněna ani druhým pólem korelace: Neexistuje subjekt, který by mohl být subjektem fenomenologie jako vědy v husserlovském smyslu. Subjekt je původně *rozštěpen* mezi „já“, které pozoruje to, co se

⁵⁴ Ta je ve skutečnosti jediným důvodem, proč bychom měli přemýšlet o adekvátnosti termínu „dané“. Protiargumentem však bude ona distribuce fenomenálního pole, kterou jsme výše spojili s hodem kostkami.

⁵⁵ Problematicujeme tedy běžnou interpretaci, která klade Richira ostře proti Marionovi. Srv. např. H. Gondek – L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011, str. 672; A. Schnell, *La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, in: *Eikasia. Revista de Filosofia*, 34, 2010, str. 367; R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, str. 53; nebo K. Novotný, *O povaze jevů*, str. 324. Zdá se nám přitom, že lze vyzdvihnout zejména dvě nedorozumění, která vedla k polemice Richira samého: 1) první se týká pojmu redukce, neboť u Mariona se již pod tímto termínem nemíní redukce husserlovského typu, ale spíše ona „kontra-metoda“ (a Richir by jistě nepolemizoval s tím, že pro popis oné spontaneity fenoménu potřebujeme radikalizovanou fenomenologickou metodu); 2) druhé nedorozumění se týká již zmíněného pojmu daného.

⁵⁶ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble 2014, str. 31.

odehrává ve fenomenologické základně (což odpovídá u Husserla jeho transcendentálnosti), a mezi „já“, které je toho přímo účastno (což odpovídá jeho empiričnosti), čímž je ovšem znemožněno, aby byl *pohyb* kontaktu těchto dvou já kontaktem totožných já – zabraňuje tedy tomu, co Richir nazývá *symbolickou tautologií* (já = já).⁵⁷ Jinak řečeno: nejarchaičtější vědomí, vědomí neurčitostí u hloubi Husserlovy korelace, spočívá ve *slepém* kontaktu se sebou samým v afektivitě. Transcendentální ego je jen iluzivní abstrakcí.⁵⁸

Ovšem jak se tato dynamika vykazuje fenomenologicky, jak se smysl *temporalizuje* ve skutečnosti? Místo, v němž podle Richira dosáhl Husserl vrcholného bodu svého výzkumu, se nachází v pasážích *Rukopisů z Bernau*, kde mluví o „takovém přítomném okamžiku, jehož retence jsou *ještě* obývané protencemi a jehož protence jsou *už* obývané retencemi“.⁵⁹ Proto Richir tomuto ne-intencionálnímu přítomnému okamžiku (přítomnosti bez stanovitelného přítomného okamžiku) říká *nestabilní diastáze* čili rozestup či rozdvojení. Je to právě zde, kde zanechává stopu *původní distorze* čili podstatná neurčitost fenoménu, je to právě zde, kde se ztělesňuje *utvářející se smysl* (sens se faisant). V tomto „přítomnu“ totiž nejsme schopni určit bod, kde se zrovna nacházíme, jelikož distorze všechny identity promíchává, čímž se jako fenomenologicky původní ukazuje *pluralita*. Retencionální minulost má ještě nějakou budoucnost a protencionální budoucnost má už nějakou minulost, jelikož oběma geneticky předchází hlubší architektonický registr, proto-ontologická afektivita, v níž se minulost a budoucnost díky svým transcendentálním dimenzím *nepamětna* (immémorialité) a *nezralosti* (imaturité) proplétají.⁶⁰ Pokud to zjednodušíme: V té míře, v níž vposled čerpají z afektivity, jsou minulost i budoucnost *totéž*, *vnitřní* princip minulosti je roven *vnitřnímu* principu budoucnosti. Předcházení a následnost jsou již abstrakta a pouze ony dimenze nepamětna a nezralosti nám umožní sjednotit pohyb fenoménu do *živoucí* jednoty.

V očích Richira tudíž Husserl – tím, že nebral v úvahu architektonický dosah svých pojmů, a tím, že ho zredukoval na subjektivní prožitek – fenomén zdeformoval. Úkolem fenomenologie je sledovat jeho

⁵⁷ Tamt., str. 88. Toto nachází Richir už u Husserla. Viz M. Richir, *Co je fenomén?*, str. 220–221.

⁵⁸ M. Richir, *Smysl fenomenologie*, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, str. 175.

⁵⁹ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, str. 82.

⁶⁰ Tamt., str. 92.

vlastní pohyb, a jelikož je charakterizován ne-objektivním přesahem, jsme nuceni uskutečnit *hyperbolickou epoché identity*. Je zapotřebí vyřadit všechny významy a objektivní reference *jazyka* (langue), určitostí vzešlých ze symbolického založení, díky čemuž před námi vyvstane živoucí jednota *řeči* (langage), která se nachází v pozadí všech *jazyků*. Jako u Mariona jde tak spíše o jakousi „kontra-metodu“, o maximální otevřenost spontaneitě fenoménu:

„Zlatým pravidlem metody je: nedávat si předem to, co je zapotřebí k tomu, aby to fungovalo“, aby se zdálo, že má vysvětlení smysl, který by byl od začátku do konce „logický“. Metodou je tedy vyloučení vši pra-teleologie a objevení podstatné, byť a priori nestanovitelné role kontingence...“⁶¹

Prostřednictvím hyperbolické *epoché* se nacházíme na rovině, kde řeč žije, kde slova nemají žádný význam, jelikož jde o hádanku jejich života, o neutuchající překvapení celku konkrétna tvořeného *srostlými fenomenologickými konkrétnostmi* (concrétudes phénoménologiques en concrescence), „perceptivními“ *fantaziemi-afekcemi* (phantasiai-affections „perceptives“). Afektivita, ono nejarchaičtější vědomí, je vždy již modulována do afekcí, které jsou však nyní díky hyperbolické *epoché* osvobozeny ve svém původnějším a vždy zcela konkrétním spojení s nevědomými fantaziemi, a to v rámci toho, čemu Richir říká *schematismus transcendentální interfaktivity*. Ten netvoří žádné určité obrazce ani figury či představy, které se již řadí k intencionálnímu vědomí (proto Richir důsledně odlišuje fantazii od imaginace), ale spíše jakési nevědomé artikulace probíhající v pozadí všech obrazců intencionality, a tedy na samém prahu znázornitelnosti.⁶² *Fantazie* je tudíž pro Richira základní „schopností“ subjektu očištěného radikalizovanou *epoché* (Marionova příjemce jevení, „adonné“), která nám dovoluje zpřítomnit to, co přítomné není – jde o *vlastní schopnost ne-intencionální fenomenologie*.⁶³

Všechny sebemenší změny uvnitř tohoto živoucího těla řeči, každé vynoření afekce je následně pocíteno v našem „vnitřním prostoru“ skrze

⁶¹ Tamt., str. 197–198. Zvýraznil P. P.

⁶² Srv. A. Schnell, *Le sens se faisant, Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles 2011, str. 98.

⁶³ Proto Richir v narážce na Merleau-Pontyho hovoří o „primátu“ fantazie. Viz M. Richir, *L'écart et le rien, conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble 2015, str. 176.

kinesteze, a můžeme i dodat: skrze naši tělesnost (chair). Toto vskutku odpovídá tomu, co Merleau-Ponty označuje za jeden z rysů svého pojmů neviditelná (jehož radikální rozpracování nám nabízí Richir): Neviditelné existuje taktálně či kinesteticky.⁶⁴ Jde tu o tělesné pociťování neviditelných *fantazií*-afekcí, jež tvoří naši konkrétně žitou ne-intencionální přítomnost, o pociťování vlastního pohybu fenoménu jako nic než fenoménu. Kinesteze mu však odpovídají pouze ve svém živoucím celku. Pohybu fenoménu neodpovídá ten či onen tělesný pocit, tj. např. Husserlovy konkrétně lokalizované počítky při dotýkání jedné ruky tou druhou. Fenomén jako nic než fenomén lze „spatřit“ jen v živoucí jednotě všeho takového pociťování, v níž nedochází k žádné abstrakci jednotlivých počítků, nýbrž k jejich vzájemnému prolínání (pouze takto jsou *fantazie*-afekce „perceptivní“ – vnímají samy sebe navzájem a zároveň jsou vnímány „subjektem“ v jejich konkrétnosti). Proto lze tuto jednotu popsat jako jakési „tempo“ našeho vnitřního prostoru: „jestliže se celek kinestéz konkrétně dovrší v živoucí jednotě, konstituuje *tempo* ‚vnitřního prostoru‘“, v němž se „ne-intencionální přítomnosti ... udržují jen skrze jiné a jako jedny v druhých, v lůně toho, o čem tušíme, že je to jejich ‚překlad‘ schematismu ... jako fenoménu a nic než fenoménu“.⁶⁵

Hlavním úkolem fenomenologie je sledování tohoto pole nestabilit či neurčitostí, hledání jeho tempa a nacházení *správného výrazu* pohybu fenoménu. Na rozdíl od hudby či poezie, která toho dosahuje tekutostí slov,⁶⁶ nemá ale fenomenologie jiný prostředek než specifický filosofický nástroj: *architektoniku*. Ačkoli jsme vstoupili do před-intencionální oblasti plné pohybu a neurčitostí, která se nachází v podzemí běžného jazyka a srozumitelnosti, neznamená to, že by se možnost fenomenologie měla vstříc tomuto chaosu rozplynout: Vlastní fenomenologické pole je popsatelné prostřednictvím rozlišení několika architektonických genetických vrstev, mezi nimiž se fenomén pohybuje, které se nicméně nepřekrývají – v celku si celý systém myšlení představit či reprezentovat

⁶⁴ Jde o třetí aspekt neviditelná podle jedné pracovní poznámky v M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha 1998, str. 250.

⁶⁵ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, str. 85.

⁶⁶ Básník musí podle Richira hledat taková slova, která jsou ozvěnou *fantazií*-afekcí, toho, co ve své konkrétní singulární životní zkušenosti prožil a o čem chce psát, protože jde o slova, jimž nelze přidělit pevný význam. Aby mohl být zachycen pohyb fenoménu, všechna slova básně se musí navzájem prolínat. Jako extrémní příklad Richir uvádí Rimbauda, u něhož jsou samohláskám přiřazovány barvy. Srv. tamt., str. 100.

nemůžeme.⁶⁷ Proto Richir hovoří metaforicky o tom, že se fenomén jako nic než fenomén mezi všemi genetickými registry *mihotá*. V nové transcendentální fenomenologii je třeba všechny tyto registry rozlišit a ukázat mezi nimi místo zkušenosti přirozeného postoje.⁶⁸ To je jediný možný a důsledný způsob, jakým lze porozumět světu našeho života – což je, dodejme, poslední motiv toho, že Husserl uskutečnil *epoché* a dospěl k *fenoménu světa*. Architektonická struktura proto není nic jiného než radikální fenomenologické rozpracování fenoménu světa. Přitom je třeba ukázat, jak jsme již naznačili výše, že jde o *pluralitu tzv. světských fenoménů* (phénomènes-de-mondes), která zajišťuje životnost jediného světa našeho života.⁶⁹

Prozatím jsme hovořili o dvou registrech: 1) svět našeho života, zkušenost konstituovaná husserlovskou transcendentální subjektivitou na základě universálního korelačního *a priori*, které můžeme říkat jednoduše intencionalita nebo kladoucí *doxa*, díky níž se nacházíme na rovině, na níž mluvíme o jsoucnech či věcech; 2) archaičtější registr neurčitých a nestabilních „perceptivních“ *fantazií-afekcí*, registr vždy již schematizované afektivity pocíťované skrze kinesteze.

Abychom však mohli dostatečně artikulovat problém světských fenoménů, které jsou vlastní transcencí tohoto registru „perceptivních“ *fantazií-afekcí* (transcencí – čili tím, co se v nich jeví – není jediný svět, ale *pluralita světů*), musíme nejdříve hovořit o jiném registru, v němž najdeme počátek schematizace afektivity, tedy vlastně toho, že existuje fenomenologie jakožto ona střední pozice mezi imanencí a transcencí – o „*momentu*“ *vznešena*. Fenomenologickým motivem této teorie „*momentu*“ *vznešena* je totiž jistý neredukovatelný fenomenologický přesah nad celkem konkrétna afekcí (lze říct: nad imanencí), nadbytek nad naši afektivitou zapříčiněný tím, že afektivita nekonstituuje fenomény zcela sama: Fenomenologie se nachází mezi imanencí (afektivitou) a *transcencí*, jejíž role je v konstituci klíčová. Jinými slovy, smysl (řeč) musí být smyslem něčeho jiného, než je on sám, něčeho *mimo řeč* (hors langage).⁷⁰

Proto je zapotřebí popsat pohyb fenoménu i s ohledem na transcenci, a právě to je náplní teorie „*momentu*“ *vznešena*. I v tomto typu

⁶⁷ M. Richir, *L'écart et le rien*, str. 198.

⁶⁸ Tamt., str. 124.

⁶⁹ Srv. M. Richir, *Autant de chantiers ouverts à l'analyse que de questions pour la condition humaine*, in: *Magazine littéraire*, 403, 2001, str. 61.

⁷⁰ Srv. M. Richir, *L'écart et le rien*, str. 174.

popisu je však nutné zůstat na půdě fenomenologie, a proto jde o popis transcendence vzhledem k afektivitě, vzhledem k tomu, jaké stopy v ní transcendence zanechává. Jako je tomu u našeho srdce, i v pohybu fenoménu lze podle Richira odlišit dva momenty: 1) moment *diastoly* řeči, z hlediska fenoménu jakéhosi klidového stavu, poté co byly kostky vrženy, kdy došlo k distribuci fenomenálního pole (ke schematizaci afektivity v „perceptivních“ *fantaziích*-afekcích), v jistém smyslu tedy dokonce „daného“ stavu (byť v žádném případě „soucího“); tomuto momentu však předchází 2) moment *systoly*, výraz životní moci afektivity, její nadbytek v takové extrémní koncentraci a intenzitě, že dochází – v „momentu“ vznešena – k jejímu rozštěpení.⁷¹ Zjednodušeně lze říct, že se naše afektivita, dosud pouze množství životní síly, probouzí, a my jsme skutečně afikováni. Afektivita se přitom rozštěpuje v té míře, v níž do ní vstupuje jistá minimální distance: Jedině tak může fenomenolog pozorovat, jak se afektivita schematizuje, jedine tak je afektivita v kontaktu se sebou samou. A tento minimální odstup je spjat právě s transcendencí: Jakmile jsme afikováni, tj. naše afektivita je modulována do afekcí, znamená to, že nezastavitelně počíná unikat transcendence. Jakmile dochází ke schematizaci afektivity čili ke „konstituci“ fenoménu, transcendence je vedle afektivity (patřící spíše na stranu imanence) druhým korelujícím pólem. Neznačena to však, že by Richir postuloval cosi skrytého „za“ hranicemi fenomenologie, „za“ pohybem fenoménu: Unikání tzv. *absolutní* a *nevztážené transcendence*, k němuž dochází od „momentu“ vznešena, je jen důsledným popisem základního fenomenologického faktu, že se něco jeví tak, že se v tomto jevu nevyčerpává – že se jeví transcendence. Richirův „moment“ vznešena tak míří na totéž, na co poukazuje Barbarasova pra-událost: Jde v něm o separaci subjektu, o nutný minimální odstup pro to, aby mohl být místem fenomenalizace.

Unikání absolutní transcendence je tedy jakýmsi velmi formálním a prázdným pra-faktem fenomenologie, který však nelze obsahově nějak blíže vymezit (proto je „nevztázná“). To, co tvoří vlastní transcendenci registru „perceptivních“ *fantazií*-afekcí, a co tudíž lze obsahově uchopovat, to, co se ve vlastním smyslu jeví, je *fyzicko-kosmická transcendence*, svět jakožto poslední referent sféry jevení, který však musí být vzhledem

⁷¹ Ve své psychoanalytické interpretaci, inspirované hlavně Winnicottem, tedy již za hranicemi fenomenologie, Richir tuto intenzifikaci afektivity, která končí humanizací dítěte, vysvětluje láskou jeho matky. Srv. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, str. 140.

k pohybu fenoménu a nemožnosti identifikace pojímán pluralitně jako již zmíněné *světské fenomény*.

Zopakujme tedy, že transcendence má nutně dva aspekty: 1) absolutní transcendence jakožto minimální a *neprožívaná* diference (požadovaná i Barbarasem), vykazatelná pouze skrze zvraty retencí v protence a naopak – „moment“ vznešena; 2) transcendence jakožto jakýsi obsahový doplněk nevztažné absolutní transcendence, fyzicko-kosmická transcendence, referent *fantazií-afekcí*, svět ve svém archaickém fenomenologickém smyslu. Schematismus řeči („perceptivních“ *fantazií-afekcí*) je pouhou ozvěnou či opakováním schematismu archaičtějšího – schematismu světských fenoménů. Světské fenomény tudíž nejsou žádné znázornitelné (intencionální) figury ani objekty, ale spíše jejich měnící se pozadí odpovídající zvratům transcendentální minulosti a budoucnosti, které v případě snahy o fixaci unikají. Tyto fenomény tvoří dohromady svět jakožto referent afektivity, jakousi proto-fázi či němou proto-přítomnost světa (v tomto registru nejde o svět našeho života, ale o jeho fenomenologickou bázi). Jde o pluralitu „divokých esencí“ (Wesen sauvages) světa, o jakési esence v hlubině těch Husserlových, v pozadí jeho pasivních syntéz, esence konkrétních částí naší tělesnosti (chair), které udržují schematismus koherentní: azurová modř nebe jakožto rezonance jiné modře, pozorované jindy.⁷²

Jestliže lze tedy u Richira mluvit o nějaké korelaci, pak je to především *korelace fenoménů řeči a světských fenoménů (fyzicko-kosmické transcendence)*. Tato korelace se nachází v hloubce korelace Husserlovy a mohli jsme ji objevit jen díky radikální hyperbolické *epoché*. Podle Richira je tak nutné lehce korigovat to, co jsme dosud řekli o subjektu a světu: Určením subjektu je sice opravdu touha, ale její podstatou je Erós, neukojitelná aspirace, která se ve schematismu fyzicko-kosmické transcendence modifikuje na (Barbarasovu) touhu po „správném výrazu“ pohybu fenoménu. Svět jakožto „jsoucí-dané v celku“ je pak s ohledem na nejméně uchopitelný aspekt „dávání“ rozpracován v podobě téhož registru světských fenoménů, úzce spjatého s únikem absolutní transcendence. A konečně musíme poopravit i pojmenování důvodu naší separace, podmínku fenomenalizace světa subjektem, která je událostí jen iluzorně, neboť neexistuje okamžik, v němž bychom pohyb fenoménu mohli zastavit a jakoukoli událost fixovat.⁷³

⁷² Srv. M. Richir, *L'écart et le rien*, str. 177–182.

⁷³ Srv. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, str. 174–178.

Zbývá nám tak stále ještě úvaha o tom, zda je tento průzkum fenoménu *jako nic než fenoménu* – když vezmeme v úvahu to, co bylo řečeno o korelaci – fenomenologicky legitimní. Ačkoli totiž Richir říká, že žádný z registrů není první, že je nejarchaičtější registr pouhou hyperbolou, křížovanou vždy již kontra-pohybem, zároveň dodává, že symbolické založení, a tedy i velká část intencionality, nemá fenomenologický původ.⁷⁴

Závěr: Post-klasická eidetika a nebezpečí prázdného formalismu

Vztah Richirovy korelace schematismu řeči a schematismu světských fenoménů k intencionalitě nám ukazuje architektura obsahující vedle vlastního fenomenologického registru „perceptivních“ *fantazií*-afekcí i registr, v němž dochází k přerušení pohybu utvářejícího se smyslu,⁷⁵ a tudíž přímou cestu k registru intencionality, v němž najdeme i ne-fenomenologické prvky (tj. symbolické založení). Intencionalita myšlená ve vztahu k registru fenomenologické základny je totiž pouhá transcendentální iluze jdoucí proti pohybu utvářejícího se smyslu. Tento ne-fenomenologický charakter intencionality je však velmi problematický, a to nejen proto, že takto by Husserlova fenomenologie ze své větší části vůbec fenomenologií nebyla. I když se nakonec na pozadí jediného fenomenologického pole, na němž zde pracujeme, může zdát, že se Richir takové námitce vyhýbá, jelikož jeho architektura popisuje *celé* pole myšlení, tj. včetně intencionality, upřednostnil bychom přesto Husserlovo používání slova „fenomenologický“. Vždyť platí, že to, co po nás požaduje hyperbolická *epoché*, je enormní úsilí, během něhož z velké části ztrácíme sami sebe, a to ve prospěch fenoménu jakožto jisté abstrakce ze všeho toho, co se jeví. Richir vylučuje z definice fenoménu identitu a intencionalitu (přinejmenším hovoří o *iluzi* náležející k fenoménu), protože radikálně rozpracovává logiku *jisté odchylky* (nestabilní diastáze, tj. *jednoho*, a to *nejméně nápadného* prvku) ve všem tom, co se jeví (po husserlovské *epoché*). Přesně to je pro něj fenomenologie: žádná triviální korelace dvou abstraktních pólů, nýbrž to, co se děje „mezi“. Richir doplňuje Husserlovu *epoché* o redukci mířící skrze

⁷⁴ M. Richir, *L'écart et le rien*, str. 35–39.

⁷⁵ O tomto registru, který je pro účely tohoto článku nejméně důležitý, jsme nehovořili. Srv. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, str. 71–72.

suspenzi jediné stability korelace vstříc dynamice, která je podle něj vlastním objevem fenomenologie. Proč? Protože v naší *konkrétní* zkušenosti nic stálého není a její jistá část se nám pořád ztrácí, uniká.⁷⁶ S tím je třeba souhlasit, ale vzápětí musíme dodat, že se neztrácí vše. Ono „mezi“ totiž není jen nekonečný únik: I když suspendujeme identitu, všechny významy jazyka, není jasné, proč bychom měli *jakoby znovu* redukovat to, co zbývá (neboť to, co zbývá, není symbolicky založené, to bylo redukováno), a situovat právě a jen do nestabilní diastáze jádro fenoménu. Rozumíme tomu jen potud, pokud jde o rozšíření fenomenality. Nelze pochybovat o tom, že fenomenologie musí být radikální, a to až do té míry, že uskutečňuje tuto Richirovu redukcí – jen tak totiž dojde k opravdovému rozšíření jejího pole. Rovněž je však nutné si uvědomit, že jde o rozšíření a nikoli o pole *celé*. Domníváme se tedy, že „fenomenologické“ je vše to, co je žito, tj. nejen jeho genetická hloubka, ale i to, co se nachází na povrchu a co je iluzí jen ve slovníku čerpajícím z oné nepatrné odchylky. Zde se podle našeho názoru nachází oprávnění pojmu „daného“ u Mariona, jenž ve snaze říci cosi o neurčitostech v jádru fenoménu odkazuje na pojem dávání, aniž by současně s tím opustil pojem daného.

Ačkoli tedy Richir uniká problému asymetrické korelace, protože autonomii fenoménu nepřipisuje jednomu z pólů korelace, jeho verze fenomenologické korelace je jaksi příliš lehká, než aby dovedla unést celou tíhu fenomenologie založené na definici fenoménu u Husserla. V tomto ohledu jsou Barbaras s Marionem Husserlovi mnohem blíže. Přes tento a jiné rozdíly, na něž jsme se pokusili poukázat, lze však nakonec konstatovat, že se v rámci onoho jediného fenomenologického pole, na němž jsme je konfrontovali, všichni doplňují: Barbaras klade zejména otázku po způsobu bytí subjektu, zatímco Mariona a Richira zajímá spíše to, co se subjektu jeví. Každý přitom postupuje s jiným stupněm radikálnosti v bádání po jevení *samém*. Richir radikalizuje fenomenologii až do toho bodu, kdy je v jeho očích nezbytné ji definovat jinak – jako fenomenologii zabývající se fenoménem *jako nic než fenoménem*. Proto může rovnováhu klasické korelace zajistit jen *ne-fenomenologickými* prvky.

Abychom ale mohli naši úvahu uzavřít, musíme si ještě připomenout, že otázka korelačního *a priori* u Husserla nevyčerpává fenomenologické tázání. Ačkoli jí opravdu zasvětil svůj život, její zodpovězení je podle něho pouhou první částí řešení krize, kterou ve svém pozdním díle diagnostikoval. Odkrytí absolutní subjektivity totiž zároveň dává nový

⁷⁶ M. Richir, *L'écart et le rien*, str. 127.

smysl naší existenci v *prostorově-časovém světě*, znamená pro nás *úkol žít svůj konkrétní život v apodikticitě*:

„Nový smysl dále dostává i nejzazší sebepochopení člověka, odpovědného za své vlastní lidské bytí, jeho sebepochopení jako bytí povoláného k životu v apodiktičnosti, *nikoli jen abstraktně k tomu, aby vybudoval apodiktickou vědu v obvyklém smyslu, nýbrž aby realizoval takovou vědu*, která uskutečňuje veškeré konkrétní bytí lidstva v apodiktické svobodě tak, aby bylo apodiktické, jediné ve všem činném životě rozumu, který působí, že je lidstvo lidstvem.“⁷⁷

Tuto myšlenku nalezneme i v samém programu Husserlovy fenomenologie, jenž se odráží např. v rozdělení všech svazků jeho *Idejí*, kdy druhý a třetí díl svědčí o *nezbytném* fenomenologickém pohybu od eidetiky k empiričnu: totiž k *empiričnu založenému fenomenologicky*.⁷⁸ A právě zde vidíme jádro kritiky formulované M. Henrym, která je podle našeho mínění zcela oprávněná a která se týká všech fenomenologů, jimž jsme se věnovali: Fenomenologie radikalizující *epoché* či redukci není nakonec ničím jiným než *prázdným formalismem*.⁷⁹ My bychom chtěli tuto námitku shrnout pod termín *post-klasická eidetika*. Ačkoli např. Barbaras uspěl ve svém pokusu založit svět našeho života fenomenologicky, tj. ve svém pojmu pra-pohybu, a ačkoli jeho dílo obsahuje nespočet pasáží, v nichž se věnuje vztahu fenomenologie a empirických věd, přesto je jejich založení prostřednictvím pouze *formálního, abstraktního* určení živého, kterým je touha, nedostatečné. Podle našeho názoru, a to ve směru toho, o čem hovoří Husserl, je nutné klást i tyto otázky: Jaké jsou empirické důsledky toho, že je vědec touhou a jeho objekt je součástí

⁷⁷ E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 295. Zvýraznil P. P.

⁷⁸ Ve svém dopise adresovaném K. Joelovi Husserl dokonce přiznává, že by raději provozoval „druhou filosofii“ a že se s eidetikou spokojuje pouze dočasně. Srv. R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přel. P. Urban, Praha 2005, str. 249. Zároveň je nade všechnu pochybnost, že je druhá filosofie, přinejmenším částečně, stále *fenomenologickou* disciplínou, neboť vědy se nedovedou založit samy. K tomu srv. např. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, III, Paris 1993, str. 28; nebo E. Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha 1993, str. 146–149.

⁷⁹ M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, in: týž, *De la phénoménologie*, Paris 2003, str. 104.

pra-pohybu světa? Jak může být vědec věren svému transcendentálnímu určení a dělat vědu založenou fenomenologicky?

Pokud Husserl proti sobě staví první filosofii, eidetiku, a druhou filosofii, vědu o universu faktů, musíme konstatovat, že Barbarasova fenomenologie života je eidetikou. Tím ovšem neříkáme, že by jeho *Dynamika manifestace* byla eidetikou v husserlovském smyslu: Jeho radikalizovaná *epoché* nemá za cíl vědomí a jeho *eidé*, ale jevení v jeho autonomii,⁸⁰ tj. snaží se popsat *jiné* esence konstituující fenomén, což je v první řadě *odstup*, post-klasická esence par excellence.⁸¹ Post-klasická eidetika je tedy fenomenologický způsob, jímž je uchopena autonomie fenomenálního pole, což je možné pouze za pomoci tak *extrémně formálních či širokých* pojmů, že jsou schopny v sobě obsáhnout veškerý pohyb fenoménu i se všemi jeho minimálními změnami. Z tohoto pohledu můžeme pod tento termín zahrnout i Marionovo „dávání“ a Richirovy „architektonické registry“, byť Richir opakuje, že o žádnou eidetiku nejde – nejde o eidetiku v husserlovském smyslu, nýbrž o post-klasickou eidetiku několika genetických rovin.

Husserl chtěl návratem k věcem samým otevřít svět našeho života, proto je zcela nezbytné se k tomuto světu (našemu běžnému empirickému žití) od věcí samých (od post-klasické eidetiky) vrátit, založit ho fenomenologicky, byť je nepochybné, že toto založení bude vypadat jinak, než se domníval Husserl. Námi vybraní autoři však svou eidetiku dostatečným (jelikož jsou tu jisté tendence, hlavně Marionovy analýzy saturovaných fenoménů a jeho hermeneutika) návratem nedoplňují. U Richira se zdá zcela převažovat *anarchický* rys fenomenologie: empirický svět je iluzí. Domníváme se však, že musíme klást další otázky: Žijeme někdy či lze alespoň částečně žít bez této iluze, tj. na základě vlastního fenomenologického registru *fantazii*-afekcí? Jestliže je úkolem umělce *jazyková (langue)* artikulace těchto konkrétností, není to nakonec úkol každého člověka bez výjimky? Tím spíše, že Richir přebírá krásný Maldineyho příklad a popisuje setkání dvou starých přátel, mezi nimiž ovšem až jednoho dne dojde k opravdovému vcítění, jedinému ryzímu porozumění druhému na základě toho, co prožíváme na rovině žité jednoty pohybu fenoménu. Ačkoli o tom dále nemluví, toto porozumění

⁸⁰ R. Barbaras, *Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie*, str. 50.

⁸¹ První kniha, kde Barbaras hovoří obsáhle o touze, se jmenuje *Touha a odstup*, přel. J. Fulka, Praha 2005. Později byl však pojem odstupu dále rozpracován a zrodily se pojmy pra-pohybu a pra-události.

bude zcela jistě následováno patřičným chováním ve všech sférách jejich vzájemného vztahu, tj. i v tom, co je symbolicky založeno! Jestliže ale to, o co v životě jde (troufáme si říct „etika“, protože o ni tu s ohledem na výše zmíněný Marionův pojem původní odpovědnosti běží), tímto způsobem překračuje založené směrem k jevení samému, musíme formulovat následující otázku: *Jak můžeme odpovídat událostem jevení?* Tato otázka je pro nás shrnutím celé diskuse o universálním korelačním *a priori*, včetně toho, co po ní podle Husserla musí následovat. S pomocí Barbarasových pojmů bychom otázku položili ještě jinak: *Jak může subjekt jakožto separovaná bytost (intencionální, pojmová, objektivující) a současně bytost přináležející k jevení samému (skrže pocit u Barbarase, skrže saturovaný názor u Mariona, skrže fantazii u Richira) žít fenomenologicky?* Jak bychom mohli posunout úvahy o universálním korelačním *a priori* na rovinu *konkrétní* korelace, na rovinu nějakého konkrétního fenoménu empirických věd, nebo jakéhokoli konkrétního fenoménu našeho každodenního života? Jakým způsobem bychom mohli provozovat fenomenologii, která by nakonec nebyla jen prázdným formalismem?⁸²

RÉSUMÉ

L'article commence par une interprétation du projet phénoménologique de R. Barbaras qui poursuit de manière conséquente la « logique » de la corrélation phénoménologique. Dans l'œuvre de J.-L. Marion, présentée dans la deuxième partie du texte, on peut identifier une sorte de rupture de son équilibre, correspondant à la recherche des phénomènes saturés. Néanmoins, la phénoménologie de M. Richir, dans sa tentative de saisir le mouvement du phénomène comme rien que phénomène au niveau pré-intentionnel, est encore plus radicale et peut être considérée comme une élaboration de la notion marionienne de donation. Dans la conclusion, tous les trois projets sont désignés comme « eidétique post-classique » qui ne devrait pas être le dernier mot de la phénoménologie basée sur la corrélation de Husserl.

⁸² Tento článek vznikl v rámci projektu „Subjekt jako setkání – subjekt v událostním světě“, č. 42615, řešeném v roce 2015 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze z prostředků Grantové agentury UK, hlavní řešitel Petr Prášek. Za všechny připomínky a návrhy na vylepšení textu děkuji redakci časopisu *Reflexe* a Elišce Luhanové. Za přečtení první verze textu děkuji A. Šimkovi.

SUMMARY

Part I provides an interpretation of Renaud Barbaras' phenomenological project in which he pursues the "logic" of the phenomenological correlation. In the work of J.-L. Marion, as shows the second part, one can identify a sort of disruption of its equilibrium corresponding to Marion's inquiry of saturated phenomena. However, Marc Richir's phenomenology, in its attempt to follow the movement of the phenomenon as such on pre-intentional level, is even more radical and can be considered a further elaboration of Marion's "givenness" (donation). In the conclusion, all three projects are designed as "post-classical eidetics" which should not be the last word of phenomenology based on Husserl's correlation.

PRAXE NÁSLEDOVÁNÍ¹

Javier Gomá Lanzón

Evangelium vyzývající Galilejce k obrácení bylo zvěstováno „chud'asům a hříšníkům“. Chud'as je *kdośi insolventní* a hříšník je ten, kdo má nějaký *dluh* vůči svému svědomí. O obrácení může usilovat ten, kdo se předtím ztotožní s podobou *insolventního dlužníka*. Dříve než nastolíme téma vlastního obrácení a jeho předpokladu, je nutné studovat, jak se člověk vybavený pouhou životní praxí přirozeně poznává v takovém obrazu. Každý člověk je insolventní dlužník, včetně nezávislého, hrdě emancipovaného moderního občana.

Pouhých pár kapek životní praxe nám stačí k stanovení obecné skladby světa. K vyvození náležitých závěrů by dokonce mělo stačit, posoudí-li se vlastní život a otevřenými očima se pozoruje život druhých. Jedni strádají údělem, jaký jim nadiktoval „zákon života“ – žijí své údobí estetické, etické a smrt –, avšak osud zachází s jinými ještě hůře, jestliže procházejí světem bez jakéhokoli cíle, jako příklad nulové existence. Celý svět se považuje za *chud'asa*, protože každý posleze pochopí, že nic nezmuže proti neúprosné destrukci všeho, takže tváří v tvář této zjevné pravdě mu nezbývá než rezignovat. Pokud se tu použije postoj všemocnosti, pouze to vypovídá o nevědomosti zastírající mysl těch, kdo jej používají, což má svou příčinu v tupé neznalosti stran nespravedlnosti světa a spíše v prométheovském záměru jí čelit, a vposled to slouží k pouhému zbytnění oběti před jejím obětováním. Vždyť existuje hranice stanovující reálné rozlišení mezi nezbytným bytím (Bohem) a vším nahodilým, v jehož podstatě bytí není (jde o ostatní jsoucna). K této ontologické ošidnosti každého nahodilého jsoucna svět sám od sebe připojuje ještě větší bídu, jež je vlastní výlučně lidem, protože pouhým plynutím času nás životní praxe nelítostně zbavuje všeho vlastnictví a vrací nám jakoby v zrcadle zachycený obraz naší chudoby. Nakonec člověk – každý člověk, ať je jeho osobní zkušenost jakákoli – se později nebo dříve prohlásí před světem, jenž ho drtí, za chudáka a dlužníka.

¹ Překlad zkráceného textu kapitoly „Praxis del seguimiento“ z knihy J. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, Madrid 2015², str. 327–355.

Toto však zdaleka není vše, má-li proběhnout příprava k niternému obrácení. K této *vnější* perspektivě vztahu vůči světu (vztahu chudáka) je nutné připojit perspektivu *vnitřní* a rovněž uzнат dluh vůči sobě samému (vztah hříšníka). A toto je mnohem choulostivější pro moderní subjekt, který v nedávno nabytém údělu občana zapudil pocit hříchu a viny, jež jej po dlouhou dobu držely ve stavu poddanosti. Od osvícenství se člověk řídí pouze svým rozumem a svou zkušeností a nepřipouští si jiné provinění než to, které mu ukazuje jeho vědomí, nic nevědoucí o kolektivním nebo zděděném hříchu. Věří v individuální odpovědnost na základě vlastních činů a jako autonomní entita je poslušný pouze mravních zákonů, jež si ukládá při prosazování své svobody, a tak Kant považuje za hřích zvýjimečnění sebe sama při uplatňování předem zvoleného universálního zákona.

Nakonec i Kant připouští u člověka existenci „padlé“ přirozenosti ve smyslu vrozené lidské náklonnosti ke zlu, sekularizaci onoho *fomes peccati* (hříšného troudu), který teologie středověku považovala za následek prvotního hříchu, jehož se dopustila prvotní dvojice. A totéž dělá Heidegger ve spise *Bytí a čas*, kde představuje člověka jako rodem vrženého do světa a již „padlého“ do obecnosti původu, jemuž se zrodí vědomí, aby jej vybízelo opustit „bytí-ve-světě“ a přijalo úhrnnou a vlastní volbu.

Oproti bytosti, která sleduje pouze to, co *se* říká a co všichni ostatní dělají, autentické já, jež naslouchá výzvě svědomí, se straní obecného průměru a volí sebe sama, takže se stává svým moci-být jedinečným, osobitým, nedostizitelným a také nesouvztažným, to znamená pohrdajícím „obecnými řečmi“. Je to stav nehostinný, tvrdí Heidegger, protože nutí setrvávat v úzkosti, která odvrhuje vypůjčený jazyk druhých, nicméně bytí *zde*, ojedinelé ve své nehostinnosti, je absolutně sobě jedinečné. „Pobyt, rozumějící volání svědomí, je *poslušen nejvlastnější možnosti své existence*. Zvolil sebe sama.“²

Je pravda, jak tvrdí Heidegger, že žijeme vrženi k horizontu příkladů a že se to děje dříve, než se ustavíme do autonomních subjektů. Ale ne všechno žití s druhými a mezi druhými nás odsuzuje k všednosti, ani vědomí nás vždy a nezbytně nevyzývá oddělit se od lidské společnosti, abychom v odlehleém osamění „zvolili hrdinu“, hrdinu v každém případě misantropického a bez ctnostné příkladnosti, jenž se obrací sám k sobě, odvrácený od kolektivní odpovědnosti. Nic takového. Teorie příkladů vskutku zdůrazňuje, že se vždycky *de facto* nacházíme v síti vzájemných vlivů, díky nimž jeden každý je příkladem ostatním a ostatní jsou jím

² M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík a kol., Praha 1996, str. 318.

pro toho prvního, avšak z toho neplyne, že nevyhnutelný vliv druhého na předchozího musí na něho pokaždé zapůsobit pokleslostí nebo neautentičností. Bude záležet na jakosti příkladů, neboť nepochybně existuje velké množství protipříkladů majících záporný a demoralizující vliv, avšak nechybějí ani příklady pozitivní a jsou to právě ty, které se paradoxně rodí ve špatném svědomí, jak bylo již řečeno.

Pozitivní příklad má dvojitou sílu. Jednak je to *vis directiva*, síla řídicí, pokud zmíněný příklad ztělesňuje mravní pravidlo určené k zevšeobecnění a nabízí se jako skvělý model hodný napodobení. Dále je to *vis attractiva*, síla přitažlivá, a to v míře, v níž – jak praví přísloví – *exempla trahunt*, příklady táhnou, to znamená, nejen se představují jako ideální model, ale vyvolávají v pozorovateli touhu následovat jej. Zde máme charismatický prvek příkladnosti, jestliže ta se zviditelní v konkrétním případě praktické zkušenosti. Takový příklad celou svou přitažlivostí prozrazuje mravní dokonalost a nelze se vyhnout jeho následování, protože on sám dokazuje, že je možné to provést, takže vyskytne-li se pozitivní příklad, naše já se vlivem jeho obojí síly cítí obklíčeno a mimo dohled mravně vyšší a zároveň materiálně možné předešlosti. V takovém okamžiku se *a posteriori*, po minulé zkušenosti, nikoli *a priori* v tomto já probouzí špatné svědomí, jež se pátravě táže: „Proč nenásledovat tento příklad?“ Popsaná situace potvrzuje v souladu s osvíceným světovým názorem, že špatné svědomí – nebo vědomí vlastního pochybení – není stavem původním nebo přirozeným, ale následujícím; v rozporu s Heideggerem však také potvrzuje, že jsou to ti druzí, příkladné osoby, kteří ji dialekticky nechávají vytrysknout, protože cizí příklad náhle a před očima všech kontrastně osvětlí odhalenou pokleslost.

Uplatníme-li toto tvrzení na Vzkříšeného, jeho velepříkladnost snižuje, nivelizuje do stavu mravní obecnosti celé společenství smrtelníků, jejichž životní obsah nesnese s Galilejským srovnání. Nikdo není nevinný ve srovnání s přemírou svatosti tohoto výjimečného člověka a ve srovnání s ním každý přiznává, že je jistým způsobem dlužníkem. Například krajní hloubka nauky obsažené v kázání na hoře, nauky ne-realizovatelné i pro toho nejlepšího člověka mezi lidmi, potírá jakýkoli pokus lidského sebe-ospravedlnění a uvádí lidstvo jako celek do nedostizitelného postavení. Tím spíše, že on sám, Galilejský, dokázal tento ideál realizovat ve světě životních zkušeností a zaplatil za to vysokou cenu. Ve všech proměnách existence – a zvláště ve střetu, jaký každý zažívá ve světě, a v němž každý podléhá – Galilejec vždy „kráčí napřed“,³ protože

³ Mk 10,32 a 14,28.

již prošel týmž, a nabízí nadějný vzor chování, jež se nicméně pro svou nezměrnou příkladnost dostává mimo lidský dosah a paradoxně je pro svou dokonalost nenapodobitelné.

Avšak tato okolnost neodnímá ani špetku přitažlivé síly oné nabídky směru, jež představuje jeho osoba, ve které – zdá se – spočívala nesmírná autorita, jakoby zaujímající místo samého Boha, přes něhož se bez zábran usměřovalo božské působení. Z toho plyne, že vzdor ranám na jeho těle, jak je otevřelo jeho střetnutí se světem, se ve vší plnosti uchovává jeho charismatická ctnost, nový zdroj v opakovatelné zkušenosti, schopný pohnout mravní pokleslostí, jež je živlem, k němuž tíhne a chce se v něm zabydlet lidské srdce. To bytostně křesťanské (*proprium christianum*) v souvislostech světových náboženství spočívá v absolutní středovosti, jakou poskytuje osobní historický vzor (christocentrismus): „Jedna konkrétní osoba místo abstraktního principu.“ Osobní příklad tu soustřeďuje mnohem větší transformační sílu lidského srdce než součinnost zákonů a příkazů.

Špatné svědomí zrozené z blízkosti pozitivního vzoru nachází pouze dva způsoby, jak se zbavit takto naléhajícího tlaku. Prvním je nenávisť vůči uvedenému vzoru, jenž pouhou existencí jako by člověku vyčítal pokleslý způsob bytí. Tato zášť vůči tomu, co je dobré, jak ji prostudovali Nietzsche a Scheler, se znásobuje v přítomnosti bytosti, jež na vlastním těle pocítí útrapy způsobené rozpoutanou záští.

Druhým východiskem je starost o svou pokleslost a snaha ji napravit. Tento mravní stav je dlouhodobý, a jak člověk žije a stárne, říká si, že žádná ubohost, nespravedlnost, ničemnost, barbarství a hanebnost, k jakým opakovaně ve světě dochází, mu potenciálně není cizí, a kdyby se vyskytla příležitost, neví, zda by se jim vyhnul. Když přivádějí ženu přistiženou při cizoložství a podle mojžíšovského zákona má být ukamenována, Ježíš žádá žalující, nechť vrhne kámen ten, kdo je bez hříchu, ale všichni odcházejí a evangelista rád zdůrazní detail, že jako první se vzdalují „ti nejstarší“, ti s nejdelsí zkušeností a nejvíce postižení její tíhou. Žena tuší rozměr své mravní pokleslosti, když poznává vzdálenost mezi zkaženým obrazem svého života a dokonalou příkladností mistra, jež místo přísného zákona svobodně pomine zavedenou normu a propustí cizoložnici bez odsouzení.⁴ Všichni, jak obviňující, tak obviněná, se ve srovnání s Galilejským musí považovat za nesolventní dlužníky, ale v hříšnici, která rovněž zažila jeho dobrotivost, se navíc zrodí zvláštní touha změnit dosavadní život.

⁴ J 8,3–11.

Obrácení

Výzva k obrácení byla používána v biblické věštbě už od dob Ozeášových (8. století př. Kr.), avšak po vyhnanství babylonském (6. století) se obviňování zaznívajících od proroků znásobilo, neboť toto masové vyhnanství vykládali jako trest uložený Božím hněvem za věrolomnost vlastního lidu, jehož zatvrzelá srdce porušila smlouvu s Bohem a upadla do modloslužebnictví (tak je tomu u Jeremiáše a Ezechiela). Později prorocký duch v Izraeli vyhasl a vnitřní proměna ustoupila v židovském náboženství formalistnímu zákonictví. Zjev Jana Křtitele byl zbožnými současníky přijat jako návrat ducha inspirovaného a rezonujícího hrdinskou dobou a Ježíš byl v tomto ohledu pokračovatelem, třebaže na rozdíl od Jana Křtitele vždy více zdůrazňoval Boží dobrotu než spravedlnost. Jeho první slova zaznamenaná v písmu po třiceti letech nezřetelného a historicky nezachyceného života v Nazaretu byla: „Obráťte se a věřte evangeliu,“⁵ kde slovo evangelium znamenalo dobrou zvěst o Božím království. Když vyslal dvojice svých učedníků na misi, ti hlásali Izraeli obrácení.⁶ Po jeho zmrtvýchvstání, když myšlenka na bezprostřední Boží království upadla, první obec nahradila ono „obráťte se a věřte evangeliu“ slovy „obráťte se a věřte v Ježíše vzkříšeného“.⁷

Hlavní je „věřit ve vzkříšeného“ kvůli důvěře, jakou zasluhuje velepříkladnost jeho života a nauky. A věřit v něho znamená poskytnout věrohodnost historii jeho odročené smrtelnosti, vzdor viditelné skutečnosti, jaká jí – zdá se – popírá drtivou a neproblematickou silou toho, co je dáno. Jak poznamenává Moltmann, naděje uložená ve skutečnost takového individuálního příběhu vytvářejícího jakýsi doplněk k „bytí“ se může udržet pouze v konfliktu s obecnou a společnou zkušeností světa.

Otevřít se této možnosti lidství přesahujícího pouhou praktickou zkušenost vyžaduje od člověka přípravu jeho srdce na onu naději, jež se nazývá „obrácení“. Před obrácením vůči vnějšku (*ad extra*) existuje jiné předcházející *ad intra*, do nitra. Jím se člověk obrací sám k sobě (*convertere ad se*), aby v hloubi svého svědomí zkoumal, jaká je jeho základní volba ohledně skutečnosti a zda ta se shoduje s hranicemi danými praktickým zážitkem. V případě, že na základě nejosobnějšího rozhodnutí je výsledek takový, že ne nezbytně došlo ke shodě, a že tudíž lze

⁵ Mk 1,15.

⁶ Mk 6,12.

⁷ Sk 20,21.

ve vědomí očekávat přesah toho lidského a překročení takové hranice, vstupuje do hry *ad extra* jiné obrácení, mířící k naději na jakýsi doplněk „bytí“ pro lidskou smrtelnost. Obrácení (konverze) by tu potom bylo „druhým narozením“: Nejprve se rodíme do životní zkušenosti, později do naděje a uprostřed postupu od jednoho k druhému se od srdce vyžaduje zvláštní citová příprava. „Člověk se může stát novým člověkem pouze jistým znovuzrozením,“ říká Kant ohledně konverze, „jakoby novým stvořením,⁸ a změnou srdce.“⁹

Tato výchova srdce je tím, co Kant v témže úryvku označuje za „revoluci v záměru člověka“, byť ta se zde nechápe v kantovském smyslu jako přestat být dobrý podle zákona a začít být takový mravně (být tím, kdo nemá jiný motiv k plnění mravního zákona než cit pro něj), nýbrž ve smyslu zažívat obecnou zkušenost záměrně odlišnou od té přirozeně světské. Jestliže obrácení je vnitřním pohybem, jehož zásluhou srdce postupuje od zkušenosti k naději, pak vzor takového obrácení se nachází v samé smrti a zmrtvýchvstání Galilejského. Toto umírání pro praktickou zkušenost a potom vstávání z mrtvých s odloženou smrtelností přesně znázorňuje znovuzrození nebo obrození, jímž Kant charakterizuje takovou proměnu. Následovat příklad Galilejce opravňuje člověka žít už praxi života dané chvíle v souladu se zákonem vzkříšeného a předjímat zkušenost, jejímž on jediný je předchůdcem. Tato naděje vtělená do vzoru dovoluje lidskému já napravovat své reakce ohledně záporných jevů světa, jimž se čelí, a promítat nad ně své nové zacílení.

Všechny zkušenosti člověka na kterémkoli místě a v kterékoli době mohou být prožívány jako příležitost pro utvrzení se, očištění a naplnění se naději na prodlouženou individualitu podobnou individualitě Zmrtvýchvstalého. Já trpím, nechápu nic z toho, co se mi děje, všechno na světě je vposled potenciálně nedobré a podivné, ale při pohledu na Vzkříšeného mám v rukou možnost použít každou z nepravostí své existence na zemi jako výzvu, abych se postupně připodobnil vzoru, který byl na světě stejně jako já jedinečný a po jeho opuštění získal odklad své smrtelnosti a od té doby rozšířil hranice reálného a odňal světu jeho dávný monopol. Životní zkušenost nepřestává být zčistajasna zběsilá, avšak nabízí se nám možnost v každé jednotlivé zkoušce života nalézt příležitost *zvrátit tuto zkušenost v naději*. Rozhodování o vnějších záležitostech světa, předtím odmítané, nebrání zcela odlišnému rozhodování

⁸ J 3,5; srv. Gn 1,2.

⁹ I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 88.

o konverzi srdce, na jehož nitro působí svými podněty Bůh trpný, ale slitovný, který z hrobu probudil svého syna.

Tak tomu je. Ani nejbědnější situace na nejnižším stupni lidského ponižení – jaké líčí například působivá závěrečná scéna románu *Hrozny hněvu* – nejsou vyloučeny z popsání obrácení. Ani Židé ve vyhlazovacím táboře – muži, ženy i děti – stojící v chodbách vedoucích do plynové komory. Jejich prožitek reality je děsuplný, tragický: Jejich zkušenost žel bude životem bez další perspektivy na tomto světě, avšak nikdo, absolutně nikdo, ani nejkrvavější kat nebo nejrafinovanější vrah nemůže zbavit muže, ženu nebo dítě nejzastší možnosti vtisknout v srdci tomuto osudnému okamžiku nadějeplný záměr.

Dokonce i smrt je možné proměnit v *dobrou smrt*. Nikoli proto, že by představovala pro člověka žádoucí dobro, vždyť umírání vždycky přináší bolestnou a odmítanou zkázu konkrétní podoby individuality. Dobrá smrt však bude taková, v níž umírající zbaví dramatickosti absolutní vládu životní praxe, jež bude relativizována nadějí na zásvětní kontinuitu našeho já. Dobrá smrt je poslední ctnostný čin, jaký naše já může vykonat, předtím než opustí tento svět. Smrt lze civilizovat důstojným a příkladným umíráním, které ostatní podnítí k proměně, protože využije charismatickou sílu, jaká se v takových krajních situacích šíří. V těchto konečných stavech příklad umírajícího vyjevuje svou definitivní pravdu a srdce svědka této vážné chvíle opouští svou netečnou rutinu, jaká jej denně váže na chod světa, a otevře se tvořivé naději.

Jak se však máme v zesvětštelém světě modlit ke skrytému a mlčícímu Bohu? Jak vysloví svou modlitbu proměněné lidské srdce? Třebaže leckdo opěvuje obdivuhodnou Boží krásu, není snadné vzdát upřímný dík za tento nespravedlivý svět, jenž zbytečně ničí lidskou individualitu, kterou předtím nechal na zemském povrchu zrodit se a růst. Naproti tomu ochotně a s úžasem chválíme a oslavujeme, že existuje bytí a nikoli nicota, a berouce na vědomí existující jsoucna, cítíme vděčnost za to, že Bůh uvedl do životní praxe příklad, který kromě skvělého vzoru lidského projevu dokázal pohnout skalním příkrovem hrobu. Obrácené srdce cítí velkou bolest, srovná-li svou mravní pokleslost s dokonalou svatostí, jak se to stalo proroku Izajášovi ve scéně výzvy, když spatřil třikrát svatého Boha a zvolal: „Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů.“¹⁰ Tím více cítí bolest, že sekularizace přinutila moderního člověka, jenž si plným právem osobuje morální zralost, přijmout odpovědnost za zlo, jaké se mimo přírodní řád děje ve světě, aniž se může vymlouvat, jako

¹⁰ Iz 6,5.

kdysi, přenášením dílu viny na Boha nebo na jeho božskou prozřetelnost. Poté co se zbavilo starého výkladu o Bohu, obviňování za lidské utrpení se nyní obrací proti člověku samému, jenž si uvědomuje svou vinu a přiznává své dlužnictví vůči sobě, a stejně jako celník, jenž si je vědom své neschopnosti,¹¹ prosí o soucit.

Jakou modlitbu může vyslovit člověk tohoto světa vybavený nezávislou ekonomikou, do jejíchž příčin nezasahuje Bůh? Když se Bůh zjevil ve snu Šalamounovi a slíbil mu, že ho obdaří vším, o co požádá, král neprosil o dlouhý život, ani bohatství, ani smrt nepřátel (jak lze číst v *IKr* 3,9–12), nýbrž o „moudré srdce“, což se Bohu velice zalíbilo. Moudřejší než žádat činy nebo věci tohoto světa, které se řídí svými nezávislými zákony, aniž je Bůh změní vysněnými nadpřirozenými zásahy, je požádat o proměnu srdce, aby se mohlo naplnit nadějí. Nežádat po Bohu jeho dary, ale žádat ho o více naděje (více Boha), nehromadit potravu tohoto světa, nýbrž – zbaveni tohoto druhu hladu – žádat ho o to „jediné nezbytné“: aby on sám byl denním chlebem a aby naděje vládla v lidském srdci. Bůh slibuje vykoupení naší individuality trápené nespravedlivým světem, avšak mezitím vůči zmíněné nespravedlnosti zůstává pasivní, a tím se sám se sebou dostává do zdánlivého rozporu. Avšak obrácené srdce i za zjevně vítězíci nespravedlnosti tvrdí, že vzdor veškerému zdání „věrný je ten, který vás povolal; on to také učiní“.¹² Běh světa a blahovolná podstata Boha až do krajnosti trvají, aniž by se shodly, že Ježíšův Otec se jeví vzdálený událostem tohoto světa a jeho strastem. Obrácený člověk přese všechno doufá, že bytí svět nenabízí žádný viditelný cíl, Otec zachovává své záměry stran údělu svých dětí.

Tato důvěra nepochybně představuje akt předtím doporučené upřímnosti, udělené nápodobou té, jaká po celý život charakterizovala životní postoj Galilejského, jenž se neomezoval na tvrzení, že Bůh existuje, ale absolutně s ním počítal a důvěřoval mu i za těch zcela beznadějných okolností, za takových, kdy po vyhlášení svého království jej zachvátila prázdnota, cítil se pomýlený a ztroskotaný a zažil hořkou opuštěnost. Vzhledem k jeho zážitku naprostého krachu sotvakdo mohl soudit, že jeho synovská důvěra pochází z příznivého osudu, z privilegovaného zacházení poskytnutého sudbou, která jej přenáší přes rozpory tohoto světa. Galilejský je poznal a protřpěl v první osobě, nicméně ukázal, jak si uchovat „prostotu srdce“ v prostředí nepříně, onen vyzrálý způsob,

¹¹ *Lk* 18,13.

¹² *ITe* 5,24.

jak dětsky přijímat skutečnost, a touto formou vyznačil cestu k obrácení, protože nakonec „obrátit se znamená naučit se opět říkat *Abba*“.

Modlitba se stává jedním z učednických míst naděje. Avšak upřímně řečeno, proměnit světské sklony k sebezachování v naději na zásvětní přežití je mravním úkolem pro celý život. Konec konců celá lidská existence může být chápána jako škola dvojího poučení: jak být individuální v tomto světě a jak doufat v prodloužení této individuality mimo něj. Achilles, neskvělejší z Řeků, zvládl první ponaučení tak, že ze stadia estetického přešel do stadia etického; jestliže by velký hrdina smrtelnosti chtěl mít navíc naději, musel by najít způsob, jak začlenit takovou novinku do rámce zkušenosti, kterou nabýval, zatímco postupoval po své cestě. Pokud toho někdy dosáhl, zasloužil krásnou chválu, kterou Sofoklés věnoval svému hrdinovi: „Hleďte, zde jest Oidipús, který hádanky znal luštit, nejmocnějším mužem byl.“¹³

Prorok pro lid

Místem naděje je srdce, kde každý člověk individuálně provádí zásadní volbu týkající se světa a skutečnosti. V něm, v této intimní a tajné „niterné komůrce“, každý definuje svůj postoj vůči posledním věcem života jakožto rozšíření „bytí“ a možnosti vlastní konečnosti. Zároveň pokud se přemístí do vnějšího prostoru zakoušení světa, totéž individuum musí praktikovat poslušnost, jakou vyžaduje politická moc ustanovená donucujícím zákonem, jež je určena k řízení vnější svobody a k zabezpečení řádného soužití mezi lidmi. Každý tak nakonec musí nalézt způsob, jak sladit v tentýž čas uvnitř svého já eschatologického ducha, jenž ho uvádí do kontaktu s posledními skutečnostmi, na nichž spočívá nebo nespočívá jeho naděje, a na druhé straně, straně jiné, *zdravý relativismus*, který je vlastní záležitostí většinové praxe, jež jsou povolány k tomu, aby se staly předmětem rozumové úvahy a svobodným konsensem mezi zainteresovanými jedinci.

Společnosti se budují na pevné půdě předposledních a nahodilých pravd a jejich úspěch spočívá v rovnováze bezpodmínečné důstojnosti jedinců a jejich rozrůzněných zájmů, které, ježto jsou četné a rozmanité, se vzájemně relativizují. Obvykle se namítá, že relativismus vede k nezávaznému nihilismu, avšak opak je pravdou. To, že všechno lidské je

¹³ Závěr Sófokleovy hry *Král Oidipús*, přel. F. Stiebitz, in: *Antické tragédie*, Praha 1970, str. 276.

historické a provizorní, neznamená, že mravnost se rozplyne v nekonečné multiplicitě možností, které jsou stejně hodnotné a záslužné. Naopak, dějiny ukazují, že v běhu tisíciletí byl člověk schopen objasnit nevelký a použitelný počet mravních ideálů, a je to právě relativismus, který umožňuje provádět *a posteriori* srovnání mezi těmito různými střetávajícími se volbami a – s výhledem na takovou konfrontaci – mezi všemi dohodnout, co je dobré, vznešené a spravedlivé pro všechny. Pouze přisoudí-li se ideám a jejich vzájemnému vztahu relativní váha, je dovoleno diskutovat o nich, posuzovat je a revidovat, případně je odmítnout, takže politický relativismus je možnou podmínkou kritického vědomí a svého druhu předpokladem žádoucí občanské emancipace.

Náboženské instituce jako správkyně naděje v tomto světě touží nejen po obrácení srdce, ale i po politické podřízenosti: to je případ theokracií a politických theologií. Co se týče politické moci, má tendenci stát se mocí absolutní a rovněž docílit absolutní podřízenosti občanů, a to nejen jejich svobody, ale také jejich srdcí. Největší rafinovanosti této moci a jejího skutečného mistrovství se docílí, když geniálním obratem přivede občany nejen k poslušnosti, ale probudí v nich skutečnou lásku, zorganizuje příkladné divadlo otroků zamilovaných do svých okovů a nadšeně vzhlížejících ke svým žalárníkům. Nic k tomu nenapomáhá lépe než náboženská záminka: Politická elita podporuje náboženské postoje, které ji opravňují k tomu, aby většinu občanů převedla do stavu nedospělců a ochraňovala jejich život, jako by sami nebyli schopni si vládnout.

Přenášení rozhodnutí týkajících se konverze srdce do oblasti politické poslušnosti vede k dvojnásobné zvrácenosti. Jestliže se relativismus, který má řídit pravidla lidského uspořádání, nahradí nějakou eschatologií o posledních věcech člověka, potom se náměty svým způsobem nahodilě a měnlivě stávají nedotknutelnými a odklánějí se v té chvíli od nezbytné diskuse mezi sobě rovnými. Tehdy vzniká snaha, aby zákony řídily nejen vnější svobodu osob, ale aby jejich příkazy vázaly také svědomí těchto osob, a opačně, aby neplnění zákonů, kromě toho, že zasluhuje potrestání od justice, bylo navíc považováno za hřích, profanaci, svatokrádež a blud. Jestliže se vnitřní konverze takto octne v prostoru, který jí není vlastní, nezbytně ji kontaminují zákony tohoto světa a lidská naděje se přestává zajímat o svou odloženou smrtelnost založenou na příkladech a morálně se kazí. Utopie politického společenství založeného na eschatologické naději nikdy neuspěla, protože jak se táže jedna z postav z Koestlerova románu *Nula a nekonečno*: „Víš od dob založení křesťanství jako státního náboženství o případu jediného státu, který skutečně prováděl křesťanskou politiku? Nemůžeš jmenovat jediný.“

Moderní pocit důstojnosti jedince, odolávající všem a všemu, má za přirozený následek *rovnostářství* všech lidí a obecnou *sekularizaci* kultury. Soudobá demokracie je takovým moderním projektem – alternativou k středověkému křesťanství –, projektem rovnostářské civilizace spočívající na omezených základech. S ohledem na bezpodmínečnou důstojnost lidského já nikdo na tomto světě není nadřazenější než ten druhý a ani ve jménu posvátných principů se nepřipouští pravomoc jedněch nad druhými, jež by odporovala principu občanské autonomie. Aby platil za ničím nezkráceného člověka, každý se musí „vymanit“ z nadvlády ostatních lidí. Když Koselleck sestavuje genealogii tohoto základního pojetí, zdůrazňuje, že až do osvícenství neplatila pro žádného člověka obecná míra moci, protože tou prostě bylo přirozené právo na emancipaci, jímž je ve všech případech reflex „osamostatňování se“, zkrátka automatické prosazování se po dosažení plnoletosti, bez potřeby jakéhokoli pověření od někoho třetího: „Novinkou osvěcenského postavení je to, že tato emancipace už nepřipouští žádný únik, ani do izolované niternosti, ani kamsi mimo, což jsou dvě instance, které do té doby fungovaly jako náhrada za poddanost nebo vytrpěné příkoří.“¹⁴ Donucovací zákony, které regulují soužití a jsou schváleny demokratickými procesy, se nyní jeví jako forma, v níž emancipovaní občané prostřednictvím svých zástupců vykonávají moc sami nad sebou. Zákon není způsobem ovládnání, neboť k žádné křivdě nemůže dojít vzhledem k předem odsouhlasenému donucení (samo-donucení), v souladu se zásadou *volenti non fit iniuria* (tomu, kdo si to přeje, se neděje bezpráví).

Demokracie se vzdává nároku na předložení jedné jediné a celistvé interpretace světa, jež by uspokojila otázky týkající se *smyslu života*, jaké si člověk klade na základě zjištění své konečnosti. Každý občan má s asketickou sebekontrolou vést své srdce tak, aby v sobě podržel touhu po smyslu své existence a svou svobodu přizpůsobil demokratickému zákonu, a přitom ponechal velký prostor tomu, co lze soudit a o čem lze diskutovat, což je prvek příznačný pro tržiště nebo náměstí, místa, kde se lidé shromažďují. Demokratický systém se záměrně vzdává každého právního perfekcionismu: Státy nemají zákonem vymezovat občanům jediné vymahatelné dobro a ti nejsou právně zavázáni být dokonalí, svatí a ctnostní. Když se demokracie zakoření, obvykle pozbývá hrdinskou stránku své historie a její fungování se stává rutinou. Zralá je taková demokracie, v níž se občanstvo smiřuje s nedokonalostí vlastní i těch

¹⁴ R. Koselleck, *Grenzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizze*, in: *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M. 2006, str. 184.

druhých a neočekává příliš mnoho, aniž rezignuje na kritiku vlastních institucí, a nepřestává bdít a dožadovat se toho, aby se blížily k ideálu, kterým se inspirovaly.

Proto je tolik důležité obnovit ono barthesovské rozlišení mezi náboženstvím a vírou (nadějí). Smrt Boha náboženství – politiky, která se dovolává Boha, aby vyžadovala poslušnost, a k tomuto cíli zdokonaluje své idoly – nebrzdí ani mu nepřekáží, naopak urovnává cestu vedoucí k Bohu naděje. Když chrám zasáhne do politiky nebo do trhu, neprospívá jednomu ani druhému, ale naopak sám se mění v peleš lotrovskou. Absolutně se nic neztratí, zapomene-li se na Boha, v jehož jménu se vedly svaté války, stínaly hlavy, žehnaly výsady utlačovatelských menšin, porušovala práva, kolonizovaly národy nebo se dobývalo jejich bohatství. Zajisté dovoláváním se Boha se uskutečnilo také množství ctnostných, prospěšných a humanitárních akcí. Avšak v jednom i druhém případě je pro obě strany nevhodnější, aby Bůh ustoupil z těchto *nesvatých* otázek – které se mají řešit výlučně lidskými postupy – a byl vyhrazen pro dar naděje a popisoval oblast, kterou theologie pojmenovává „eschatologickou rezervou“. Jak by napsal pseudo-Dionysios, jeden z velkých představitelů takzvané negativní nebo apofatické theologie: Jestliže věříš, že víš, co je Bůh, není to Bůh. Nic z toho konečného není nekonečné ani božské, ani hodno zbožňování (*finitum non capax infiniti*). Když se zbožňování viditelných skutečností promítá na neviditelné – osoby nebo věci –, dospívá se k modloslužbě. Sekularizace nám ukázala, co není a nemůže být Bůh usilující jím být, a chráníc nás před pouhými idoly, vymezuje Bohu jeho pravé místo, jež je místem obratu srdce.

Podle toho, co bylo řečeno, současné demokracii, která je šťastně ustálena a zavedená, by vyhovoval návrat charismatické postavy proroka, jehož charakteristikou není, jak se obvykle myslí, předvídaní katastrofické budoucnosti nebo konce světa, ale potírání modlářského sklonu člověka, a tím obnovování zdravého relativismu lidských věcí. Taková postava by s využitím svého druhu „negativní politické theologie“ mocně pozvedla svůj hlas a kriticky odhalovala nová *idola tribus* vynášená sekularizovaným světem – zboží, peníze, kulturu – a na každém kroku by nám připomínala cosi tak prostého, jako že to lidské je lidské a nebožské. V demokracii bude prorockým hlasem ten, který zbaví posvátnosti veřejný prostor a odbožší principy, které ho tvoří, a vrátí své pravdy k racionální úvaze.

Takový žádoucí prorok by v naší době obnovil „nebezpečnou vzpomínku“ (J. B. Metz), jakou byl život Galilejského. Jestliže Židé obvinili Ježíše z rouhání a odsoudili ho na smrt, stalo se tak asi proto, že v něm

museli postřehnout něco vážného a mocného, co *relativizovalo* posvátný ráz *status quo*, jako byl Zákon, chrám, funkcionářské kněžství. Svoboda, s jakou se Ježíš chová a hlásá království, ve skutečnosti vyvolává odtheologizování, odmytologizování, odritualizování a sekularizaci přírody a kultury a touto svou praxí má krajně nepohodlný účinek u všech, kteří z Boha dělali záminku pro svůj obchod nebo svou výsadu. V jedné své epištole píše Pavel o křesťanech: „My nejsme jako mnozí, kteří kramají s Božím slovem.“¹⁵ Kéž by následovatelé Galilejského konali správně a napodobovali jeho příklad a z lásky k Bohu naděje se vymezili, jako on to učinil, vůči Bohu náboženství: „Nelze věřit v Boha, pro něhož Ježíš umírá, a nebojovat proti bohu, v jehož jménu jej zabíjejí.“

Nicméně „eschatologická rezerva“ zavedená jako nezbytný princip demokracie žádným způsobem nevyklučuje průnik naděje do veřejné sféry. Jde však o to, že sociální přesah naděje se v sekularizované oblasti neusměřňuje tak, že některé antimoderní frakce se zmocní politických institucí (parlamentu, vlády, soudnictví), aby z nařízení monopolu legitimního násilí zákonem vnutily své vidění světa pluralitní a zdravě relativistické společnosti. Nikoli, takový vliv nelze vykonávat pod nátlakem zákona, nýbrž při součinnosti přesvědčujícího příkladu. Je nutné připomenout, že podle teorie příkladů je každý příklad veřejným příkladem, protože vždy je někomu příkladem: Příklad a publicita jsou pojmy společně a široce působící a každá emancipovaná osoba je již osobou veřejnou, bez ohledu na to, zda v profesionální politice zastává nebo nezastává nějakou funkci. Zákon a příklad mají stejnou veřejně obecnou povahu, byť zákon vyžaduje poslušnost ostatních pod hrozbou trestu, kdežto příklad se snaží pohnout srdcem prostřednictvím němeého záznamu morální výtečnosti.

Přátelství platí více než spravedlnost

Naděje na prodlouženou smrtelnost probouzí v tom, kdo ji má, ontologické uspokojení, které je svým způsobem šířitelným dobrem a chce se šířit ke všem, kteří také strádají nespravedlností světa. Při tomto šíření nadějeplné radosti však nepomáhá ani slovní projev, ani donucovací síla zákona, protože se tu nejedná o zachování vnější svobody, ale o proměnu způsobu, jak člověk žije na světě, a to jediné chvályhodné je viditelný příklad toho, co se chválí.

¹⁵ 2K 2,17.

Vzkříšený řekl svým učedníkům: „Jděte do celého světa a hlásejte evangelium.“ V souladu s tím je tedy v praxi správným misionářem pouze příklad a ježišovské poslání konat světovou misii nakonec vede k uplatnění nároku na sebe sama a na vlastní život: na prohloubení obratu ve svém srdci, aby přimělo ostatní k podobné cestě od životní zkušenosti k naději.

Starozákonní proroci kromě toho, že odsuzovali zbožňování zvířat a falešných božstev, vyzývali rovněž k obratu nitra, jež se zamilovalo samo do sebe a tíhnulo k vlastnímu zbožštění. Ti, kteří potlačí lásku k sobě zachvacující každého jedince, kteří dokážou s čistým srdcem uchovat svou naději, nakonec nakazí svou radostí jiné a mezi členy zavedené společnosti se potom obnoví pouta přátelství, jaká přesáhnou jak donucující zákon, tak potřebné právo, jež přikazuje zajistit každému to, co mu náleží. Vybíráme si své přátele podle náklonnosti nebo zaujetí, ale vzájemný styk k nim poutá naše srdce, protože – jak se říká – je respektujeme, což pro naše já předpokládá určité příjemné sebeomezení. Jakožto pouto, které lidé dobrovolně zvolí pro spoutání své svobody, představuje přátelství paradigma nenásilné socializace.

Přátelství zakládá právně nevymahatelný interpersonální vztah a demokracie, jež se pohybuje v lidských možnostech, nemusí při normálním fungování svých institucí předpokládat podobnou soukromou mravní dokonalost. Kdyby se však za nějakých okolností mezi jejími příslušníky zakořenila taková vzájemná záliba – o čemž lze přirozeně uvažovat pouze jako o ideálu vyznačujícím směr nikoli jako o předpovědi do budoucna –, pak by se zákon a spravedlnost octly v pozadí kolektivního života. Aristotelés, filosof *filia* – řeckého slova, které kromě přátelských vztahů zahrnuje široké pole rodinných, vychovatelských, profesionálních i příležitostných vztahů –, příznačně uvádí ve svém díle přátelství jako vyvrcholení jak etiky, tak politiky.

Na začátku *Etiky Nikomachovy* tvrdí, že soběstačnost je pro člověka dokonalé mravní dobro, ale že takovou soběstačností se nerozumí osamělý život, „nýbrž také ve vztahu s rodiči, dětmi a ženou a obecně se všemi přáteli (*filoi*) a spoluobčany, neboť člověk je od přirozenosti bytostí společenskou“.¹⁶ Po tomto všeobecném úvodu jeho pojednání široce zkoumá přehled individuálních ctností, aby následně věnovalo celé dvě knihy (VIII. a IX.) zkoumání přátelství. Spíše než cit – jak nás to učil chápat romantismus – přátelství je pro Aristotela „ctností nebo

¹⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1097b7–11.

čímsi ctností doprovázeným“.¹⁷ Ctnostný člověk je ten, kdo „je ve shodě se sebou samým“ a jenž projeví sklon mít kontakt s někým jako on: Mezi oběma zavládne vzájemná blahovůle a nezištné přátelské milování jako takové, na základě rovnosti a blízkosti: „Druh přátelství, jaké jsme zmínili, se tedy zakládá na rovnosti; přátelé vskutku přijímají a navzájem si přejí totéž.“¹⁸

Jestliže se tento přátelský vztah zrozený ze ctnosti, osobního zálibení a častého styku rozšíří na široký společenský okruh, zajistí v politickém společenství pocitovou shodu, které se říká svornost, což je nejvyšší cíl *polis*. Jisté je, že Aristotelés ve spise *Politika* říká, že spravedlnost je řád obce,¹⁹ ale současně tvrdí, že přátelství je největším dobrem pro *polis*, protože s ním se vnitřní rozbroje zmenšují na minimum.²⁰ A v *Etice* vysvětluje, že „svornost se jeví jako občanské přátelství, ježto souvisí s tím, co je vhodné, a s tím, co se týká našeho života. Taková svornost existuje u lidí dobrých, neboť ti jsou v souladu se sebou i mezi sebou“.²¹ Z toho plyne, že v ideální *polis*, tvořené ctnostnými občany, sobě rovnými, majícími obdobné zájmy a spojenými pouty přátelství, by svornost byla již zabezpečena a z toho důvodu by zákon a spravedlnost byly postradatelné nebo by měly v politické komunitě jen okrajovou funkci.²²

A v předposlední knize své *Etiky* umisťuje Aristotelés jako závěr své filosofie přátelství tento krásný mravní axiom: „Je zřejmé, že ve všem máme napodobit toho lepšího.“²³ Nuže, nejlepším ze všech je Galilejský, jak bylo výše stanoveno. Jaký by tedy byl svět, kdyby všichni nebo mnozí následovali jeho příklad? Podobal by se onomu Božímu království vysněnému Kantem, kde neplatí jiné zákony než zákony mravnosti, bez potřeby donucení, útlaku nebo trestu. Jestliže jedna skupina uvnitř společnosti sleduje týž vzor ctnosti, lze očekávat, že její členové budou sobě podobní jako děti téhož otce a budou se snažit být bratrskými přáteli a žít v dobré shodě. Když zvolený vzor představuje, jak je tomu v tomto případě, příklad dokonalé lidskosti, toto společné následování téže osoby poskytne skupině spojené souhlasným smýšlením ty nejlepší podmínky pro přátelství. Jestliže posléze tato menšinová skupina dokáže spontánní

¹⁷ Tamt., 1155a2–3.

¹⁸ Tamt., 1158b1–2.

¹⁹ Aristotelés, *Pol.* 1253a37–39.

²⁰ Tamt., 1262b7–9.

²¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1167b1–2.

²² Srv. tamt., 1155a21–29.

²³ Tamt., 1171b13.

a svobodnou nákazou své výtečnosti rozšířit svůj pozitivní příklad na společenskou většinu – jak se to stalo s původní křesťanskou komunitou, jejíž členové díky přitažlivosti svého života, „radostí a prostotou svého srdce získávali přízeň všeho lidu“ –,²⁴ tehdy je myslitelné, a dokonce zde na tomto světě, přiblížit se k ideálu *republiky přátelství*.

Síla tohoto zevšeobecnění může pocházet pouze z transformačního charismatu, jaký tryská z příkladného života a z radostné naděje. To je to jediné, co skutečně mobilizuje lidská srdce a obrací je. Všechno ostatní je pouze jako dunící kov a zvučící zvon.²⁵

Přeložil Josef Forbelský

²⁴ Sk 2,47.

²⁵ IK 13,1.

MOHOU BÝT EMOCE VNITŘNĚ MORÁLNÍ? Nad poslední knihou Anthonyho Steinbocka

Nedávno vydaná kniha Anthonyho Steinbocka *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart* je významným příspěvkem k otázkám filosofické etiky.¹ Autor zde rozvíjí systematický popis vymezené skupiny emocí, totiž takových emocí, které jsou, podle jeho názoru, ze své podstaty morální. Kniha je pozoruhodná přinejmenším ve trojím ohledu. Za prvé zaujme nevšedním soustředěním, s nímž autor vypracovává jemná a velmi bohatá rozlišení v rámci emocionální sféry. Činí tak zcela v původním duchu fenomenologie chápané jako deskriptivní filosofie. Kromě toho kniha obsahuje originální tvrzení, podle něhož jsou některé emoce morální ze své podstaty či přímo. A nakonec je příspěvkem k obecně filosofickému chápání osoby. Steinbock uchopuje osobu jako bytost, která se vyznačuje nejen schopností vnímat a racionálně usuzovat, ale také činit zkušenosti emocionálního rázu. Ba co více, Steinbock prohlašuje určitou část emocionální zkušenosti – totiž morální emoce – za určující rys osoby. Následující úvaha se soustředí především na druhý aspekt Steinbockových úvah, totiž na tvrzení o vnitřní morálnosti některých emocí. Předtím je však třeba upřesnit, co chápe pod pojmem emoce, a dále vyjasnit, co ve Steinbockově fenomenologii přesně znamená „morální“.

1. Definice morálních emocí

Morální emoce jsou „takové zkušenosti, které spadají do oblastí citů“ a „odhalují..., co znamená být osobou“.² V tomto vyjádření můžeme vyzdvihnout tři tvrzení: 1) Emoce je zkušenost, 2) týká se oblastí citů a 3) morální je tehdy, pokud podstatně, a nikoli jen nahodile, odkrývá, „co znamená být osobou“.

¹ A. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston 2014. V časopise *Reflexe* před časem vyšla recenze na Steinbockovu první knihu *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995, viz: M. Pokorný, *Dva příspěvky k systematické fenomenologii*, in: *Reflexe*, 29, 2005, str. 133–139.

² A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 12 a 11.

Tvríme-li, že emoce je zkušenost, má to v kontextu fenomenologického zkoumání přesný význam. U každé zkušenosti lze vyzdvihnout jednak její předmět, a jednak způsob, jak se tento předmět jeví („dává“). Uvedu-li vlastní, nikoli Steinbockův příklad: Určitou událost – řekněme nečekaný zvuk v setmělé ulici – zakouším jako příznak něčeho, co mne ohrožuje. Způsob, jímž uchopuji tuto událost, může sahat od mírného znepokojení po intenzivní strach. Jinými slovy, ve své zkušenosti vždy chápu něco již v určitém *významu* (Husserl by hovořil o „uchopování“, Heidegger o „rozumění“ něčemu jako něčemu). Steinbock sám tento obecnější rys fenomenologického přístupu ke zkušenosti shrnuje slovy: Třebaže fenomenologické přístupy uchopují zkušenost rozličnými způsoby, všechny přistupují na „dvě metodologické složky, které se týkají toho, ‚co‘ zakoušíme, a toho, ‚jak‘ zakoušíme“.³

Steinbock dále charakterizuje emoce jako zkušenosti, které „se týkají oblasti citů“.⁴ Je třeba je odlišit jak od aktů poznávání (např. vnímání), tak od soudů. Náš autor zde odkazuje k původně Brentanovu rozlišení, které odděluje tři třídy psychických fenoménů: představy (Vorstellungen), soudy (Urteile) a hodnotící akty libosti či nelibosti (Gemütsätigkeiten).⁵ Steinbock následuje Brentana a Husserla, když tvrdí, že emocionální zkušenost je odlišná od představ (například od vnímání), stejně jako od soudů (například od domnívání se), ovšem odlišuje se od nich ve chvíli, kdy tvrdí, že emoce nejsou založeny na představách a soudech.

Podle Husserla spočívá emocionální a volní sféra („prožitky zalíbení a znelíbení, hodnocení v každém smyslu, přání, rozhodování se, jednání“) na nižších, zakládajících („fundujících“) vrstvách, totiž právě na představách (vnímání či fantazijní zpřítomnění) a soudech. Emocionální a volní sféra je „nesamostatný moment“, který může od konkrétního prožitku též „odpadnout, aniž by to zbývající přestalo být konkrétně úplným intencionálním prožitkem“.⁶ Vrátime-li se k příkladu náhlého zvuku v setmělé ulici, můžeme jej v souladu s tímto pojetím chápat tak, že náš více či méně intenzivní strach *předpokládá* zaslechnutí zvuku i soud,

³ Tamt., str. 18: „two methodological components concerning the ‚what‘ and the ‚how‘ of the experience“.

⁴ Tamt., str. 12. Dále odlišuje city (feelings) od afektů (affects), viz str. 12 a 16.

⁵ Viz např. F. Brentano, *O původu mravního poznání*, přel. M. Hartl, Praha 1993, str. 26 n.

⁶ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, § 95.

jímž zvuku přisoudíme status projevu blížícího se nebezpečí. Teprve na základě toho je myslitelný náš strach. Strach je „nesamostatný“, závislý na vnímání zvuku a na soudu o nebezpečí, zatímco v opačném směru vztah závislosti nenastává (snad můžeme vnímat nebezpečí zcela bez emocí, jistě je však můžeme vnímat s docela jinou emocí). Podobně lze toužit po horké kávě, již před sebou vidíme, jen díky vjemu kávy, z níž stoupá pára, a soudu, že je horká.

Když Steinbock odmítá chápat zkušenost jako na sobě vystavěné vrstvy intencionálních aktů, z nichž nižší jsou základem pro vyšší, vedou jej v zásadě dva důvody. Za prvé lze dobře ukázat, že emocionální zkušenost ve svém svérázu není vysvětlitelná odkazem k vnímání a souzení, přesněji že emoce nelze vyložit spojením vjemových a soudových aktů. Poukaz na neredukovatelnou svébytnost emocionální vrstvy však ještě může být začleněn do Husserlovy nauky, jejímž smyslem nebylo připodobnit emoce aktům souzení a vnímání. Rozhodujícím krokem při odmítnutí teorie „fundace“ je až následné tvrzení, že alespoň některé emoce jsou nezávislé na představách a soudech. Nejenže důvěra není „druhem soudu“, naděje není „druhem očekávání“, které by bylo založené na předchozích zkušenostech a na nich založených soudech, ale navíc je důvěra, naděje a obecně sféra morálních emocí samostatná, je schopna vlastní existence („self-subsistent“).⁷

A nakonec morální jsou jen takové emoce, které odhalují, co znamená být osobou. V úvodních pasážích své knihy Steinbock nabízí předběžnou charakteristiku „osoby“. Pojímá osobu především jako „dynamický pohyb a orientaci, která se projevuje napříč akty, jako to, co se ustavuje a rozvíjí na rovině ducha“.⁸ Dodává, že osoba je „přímo meziosobní,

⁷ A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 10 n. Toto obecné tvrzení Steinbock posléze zkoumá na příkladech jednotlivých emocí. Například důsledně odlišuje důvěru od očekávání, že se určitá osoba či věc bude chovat spolehlivě či předvídatelně, viz tamt., str. 198–200, 221 n. Bylo by zajímavé dále promýšlet, co přesně „soběstačnost“ morálních emocí znamená. Steinbock vylučuje možnost, že by mezi představami, soudy a emocemi byl vzájemný vztah (tamt., str. 10), tedy např. naděje by působila na vnímání a soudy, a naopak. U analýzy důvěry místy připouští, že očekávání založené na představách a soudech se může překrývat s důvěrou jakožto emocí („trust and reliability can overlap in particular situations“, str. 200). Ihned ovšem dodává, že důvěra je jiného řádu než spoléhání na předvídatelné chování věci či osob: spoléhání je zaměřené na praktický výsledek, zatímco důvěra je zaměřena na „nejhlubší dimenze osoby“ (tamt.).

⁸ „Dynamic movement and orientation that lives through acts, that en-actment which unfolds on the level of spirit“, tamt., str. 11.

podstatně vztažná, není základem sebe samé“.⁹ Výklad dynamické povahy osoby, stejně jako jejího meziosobního rázu, náš autor svazuje až s detailním rozbohem jednotlivých morálních emocí.

Souhrnem můžeme říci, že morální emoce jsou zkušenosti, které se týkají oblasti citů (jakožto odlišných od představ a soudů), přesněji takových citů, které jsou podstatně meziosobní. Podle Steinbocka lze u řady emocí, například u zhnusení či údivu, říci, že mohou být jak meziosobní, tak nikoli, v závislosti na svém předmětu.¹⁰ Údiv či znechucení mohou být vyvolány jak osobou, tak věcí. Naopak morální emoce jsou podstatně, tedy vždy vztažené k osobám.

Nejrozsáhlejší část *Morálních emocí* je věnována podrobné a originální analýze jednotlivých emocí, které autor člení do tří skupin: „emoce sebe-danosti“, „emoce možnosti“ a „emoce jinakosti“. Pod souhrnným označením „emoce sebe-danosti“ Steinbock rozebírá pýchu, stud a vinu. Mezi emoce možnosti řadí lítost, naději a zoufalství. Pod hlavičkou emocí jinakosti nakonec analyzuje důvěru, lásku a pokoru. Kromě této klasifikace morálních emocí Steinbock sleduje, jak se jeden druh emoce může přerodit v jiný. Například stud může být „tvůrčí odpovědí“ na pýchu,¹¹ důvěra jakožto postoj, v němž se důvěřující jedinec vztahuje ke druhému a činí sebe sama snáze zranitelným, vylučuje pýchu a může přecházet v emoce, jako jsou pokora či láska.¹² Jedna z nejsilnějších stránek Steinbockovy knihy tkví právě v systematickém rozboru vztahů mezi jednotlivými třídami emocí a v popisu možných emocionálních přerodů. V těchto pasážích jeho kniha překračuje rámec statické fenomenologie a stává se fenomenologií genetickou.¹³ V následujícím výkladu musím od těchto bohatých souvislostí odhlédnout. Omezím se na Steinbockovu srovnávací (a statickou) analýzu pýchy. Předtím je však nutné upřesnit, v jakém smyslu Steinbock mluví o emocích „morálních“.

⁹ „Directly interpersonal, intrinsically relational, and not self-grounding“. Tamt., str. 12.

¹⁰ Tamt., str. 14, 196.

¹¹ Tamt., str. 97, 99.

¹² Tamt., str. 222.

¹³ K hlavním zdrojům „genetické fenomenologie“ patří Husserlovy *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana, 11), vyd. M. Fleischer, Haag 1966. Anthony Steinbock je překladatelem a vydavatelem anglické verze těchto přednášek, k níž napsal obsáhlý úvod do Husserlovy genetické fenomenologie: E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, přel. A. Steinbock, Dordrecht 2001.

Emoce lze dle našeho autora považovat za morální proto, že „vyjadřují vztahy osoby k jiné osobě“. ¹⁴ V tomto, dosti neobvyklém, způsobu užití by termín „morální“ nakonec znamenal zhruba totéž co „meziosobní“. Při bližším přihlédnutí však zjistíme, že uvedená dvě adjektiva se nekryjí: „morální význam emoce lze posoudit podle toho, jak otevírá či uzavírá meziosobní vztah.“ ¹⁵ Podle této formulace není výraz „morální“ převoditelný bez dalšího na „meziosobní“, neboť morální na „meziosobním“ vztahu vyzdvihuje něco dalšího: Umísťuje „meziosobní“ na dynamické stupnici sahající od „otevřenosti“ po „uzavřenost“ tohoto vztahu. Steinbock tuto škálu, na níž se zkušenost může nacházet, často spojuje s poukazem na vertikální rozměr osoby a zřetelně jej odlišuje od rozměru horizontálního. Zatímco v „horizontálním“ směru můžeme chápat osobu jako samostatnou bytost, která vstupuje do vztahů s jinými partnery, ve „vertikálním“ směru lze osobu chápat jako nesamostatnou, jako bytost, která není základem sebe samé (not self-grounding). Morální emoce jsou takové zkušenosti, které odkrývají (či zakrývají) ne-založenost osoby, odhalují (či zakrývají), že mezi-osobní vztahy nejsou něčím, do čeho osoba vstupuje jako jeden rovnocenný člen, ale něčím, co je „pod ní“ jako její základ. Pojem „etika“ Steinbock omezuje na „horizontální“ rovinu zkušenosti (jako příklad slouží „etika komunikace“), a vyhrazuje adjektivum „morální“ pro „vertikální“ rozměr. ¹⁶

Protiklad, který se vztahuje k vertikálnímu rozměru – totiž protiklad mezi otevřeností a uzavřeností –, prozrazuje, že Steinbock předpokládá určitou představu o dobru, aniž by ji chtěl explicitně formulovat. Je to dáno důrazem na deskriptivní ráz jeho výzkumu emocí, díky němuž se zdráhá charakterizovat „dobro“ na obecné rovině a formulovat nějaký universální pojem „dobra“. Upřednostňuje rozbory, které zpřístupní dobro na případě jednotlivých emocí, a tím přispějí k tomu, aby se ukázalo. Sledujme toto fenomenologické ukazování na případě pýchy.

¹⁴ A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 14.

¹⁵ „The moral tenor of the emotion can be weighed according to how it opens up or closes down the interpersonal nexus.“ Tamt.

¹⁶ Tamt., str. 13 n. Vertikálnost navíc Steinbock spojuje s ne-relativním (absolutním) postavením takto závislé osoby, přičemž náboženské konotace „vertikálnosti“ jsou nejen nepřeslechnutelné, ale přiznané. Viz též A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana and Bloomington 2007, str. 242 n.

2. Pýcha, sebeláska a příbuzné fenomény

Steinbock považuje pýchu za podstatně meziosobní, a tedy morální emoci. To může působit překvapivě, neboť v jeho pojetí pyšný jedinec vylučuje ostatní z uznání, které si vyhrazuje pouze on sám. Nicméně toto vyloučení druhých předpokládá jejich přítomnost, vždyť pyšná osoba považuje samu sebe za „první mezi ostatními“.¹⁷ Mezi Steinbockem uváděnými příklady pýchy najdeme patriarchát („kdy muži vydělávají na spoluúčasti žen“) či mýtus spjatý s ideálem úspěšného člověka, který se sám vyšvihl (self-made man). Prvním znakem pýchy je dvojitý pohyb „sebe-zdůrazňování a předpokládání druhých právě skrze jejich vyloučení“.¹⁸ Druhým znakem pýchy je její zastírající povaha. Podle našeho autora není pýcha zkušeností, v níž by se osoba sama sobě odhalovala. Pýcha zastírá podstatný rys lidské osoby jakožto osoby, „zastírá mezi-osobní rozměr Mne sama“.¹⁹ U pýchy je za třetí důležitý způsob, jakým může dojít k její změně, což Steinbocka pochopitelně zajímá i u ostatních zkoumaných emocí. Označuje pýchu jako postoj (attitude), jímž jedna osoba vylučuje druhé (což znamená, že je předpokládá), a zároveň zastírá meziosobní podstatu svého vlastního osobního bytí. Jakkoli je pýcha něčím, co sami konáme (pride is freely enacted),²⁰ nemůžeme od ní sami upustit. Pýcha je svěhlová či neoblomná (stiff-necked)²¹ v tom smyslu, že pouhé vědomí o vlastní pýše nepřivede změnu postoje. Možná změna, překonání pýchy, je „něčím, co nemohu vykonat já“ (something I cannot perform). Jeho zdrojem jsou odlišné morální emoce, které zahrnují „odlišné emocionální akty a zkušenosti“, totiž takové, které jsou orientovány vůči jinému (other-oriented), jako je „důvěřování, milování, pokora, či dokonce emoce sebe-danosti, jako jsou stud a vina“.²²

Jakkoli Steinbock poukazuje na zkušenosti orientované vůči jinému a na jejich potenciál čelit pýše, nesměruje tím k filosofii vyzdvihující „naprosto jiné“.²³ Je to patrné například na jeho srovnání pýchy a sebe-

¹⁷ A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 32 n., 47.

¹⁸ Tamt., str. 34.

¹⁹ Tamt., str. 48, 52. Aby vyzdvihl meziosobní povahu „já“, nepoužívá pro ně Steinbock výraz „Self“, ale „Myself“, jenž má podtrhnout, že sebe – jakožto osobu – zakouším tehdy, když se ke mně někdo obrátil, ať už v aktu důvěry či nenávisti.

²⁰ Tamt., str. 66.

²¹ Tamt., str. 35, viz též str. 66.

²² Tamt., str. 51, viz též str. 99.

²³ Tamt., str. 50.

lásky. Sebelásku řadí mezi emoce orientované vůči jinému, jež mohou vést k omezení či překonání pýchy. Sebeláska se stejně jako každý jiný druh lásky vztahuje k osobě jakožto dynamické bytosti. Láska je otevřená „vůči možnostem milované či milovaného, které nelze dopředu předjímat a které se mohou vyjevit pouze v pohybu milování. Láska je otevřením se vůči nekonečnu“.²⁴ Rzyi sebeláska, nakolik je zvláštním druhem lásky, nemůže být statická, neboť „se zaměřuje na to, aby se milovaný či milovaná plně utvářeli v souladu se svými možnostmi“.²⁵ Existuje dokonce imperativ lásky – „Já ‚musím‘ milovat sebe sama“ (I „must“ love Myself) – k němuž neexistuje protějšek na straně pýchy. Původem tohoto imperativu je sama povaha osoby, jíž jsem, totiž v hlubokém smyslu meziosobní a dynamická bytost. Zde má svůj původ „vnitřní normativita“ lásky.²⁶ Pýcha tedy nejen zastírá, kým jsem jakožto osoba (totiž že jsem podstatně meziosobní), ale omezuje mne samotného, neboť není otevřená vůči možnostem, které jsou pro mne zatím neznámé, a které tedy nemohu předjímat.

Steinbock srovnává pýchu nejen se sebeláskou, ale i jinými emocemi, které bychom mohli s pýchou mylně zaměnit. Odlišuje ji od případu, kdy jsme „pyšní na něco“ (being proud of, taking pride in). V případě pýchy jsem já sám tím, na čem leží hlavní důraz, zatímco jsem-li pyšný na něco, odvozuji svou emocionální zkušenost od něčeho jiného. Toto jiné – ať už jde o jednání, událost či vlastnost – může být hodnotné nezávisle na tom, zda na to jsem pyšný. Steinbock považuje například „gay pride“ za případ, kdy je dotyčná osoba „pyšná na něco“. Být na něco pyšný či – řekněme pro odlišení – hrdý tak může být formou opodstatněné sebeúcty a nikoli pýchy.

Pýcha jakožto morální emoce tedy má sama o sobě určitou morální hodnotu, která je negativní. To jen dokládá, že Steinbock implicitně

²⁴ Tamt., str. 58. Zde se zjevně nabízí otázka, v jakém smyslu je sebeláska vztahem k sobě (milováním sebe), když je vztahem k jinému. U Steinbocka je pozitivním emocionálním vztahem k tomu, co v sobě samém neznám a nemohu předvídat. Ovšem jak vysvětlíme, že je tento vztah k tomu, co je pro mne neznámé, sebevztahem? Steinbock zde musí předpokládat ještě jiné „já“. Na jednom místě připouští „sebe-vědomí v minimálním smyslu“, jak je rozpracovává ve svých úvahách Dan Zahavi, jako předpoklad svého „robustnějšího“ pojetí já (tamt., str. 12). Otázku, jak se k sobě vztahuje „minimální já“ a „robustnější já“, však už dále nesleduje.

²⁵ To je jistě volný překlad obtížného obratu: „oriented to the fullest possible becoming of the beloved“. Steinbock dodává: „While self-love is open as the person changes, pride is either a resistance to such dynamism or is a subjectively arbitrary alteration.“ Tamt., str. 59, viz též str. 224–231.

²⁶ Tamt., str. 268.

pracuje s určitou představou o dobru: „pýcha je ... morálně negativní. A sice nikoli proto, že by byla podle předepsaných norem ‚špatná‘, ale kvůli tomu, že smřšťuje pole meziosobní zkušenosti ve prospěch vlastního vyniknutí.“²⁷

Jakkoli je pýcha emocionální zkušeností či postojem, který je uzavřený a zastírající, kritika pýchy je myslitelná a její překonání možné. Ovšem je možné nikoli na základě nějakého racionálního principu, nýbrž na základě jiné morální emoce:

„pýcha ... zastírá meziosobní rozměr já jakožto Mne [já v akuzativu, totiž já podstatně meziosobní]. Zde se naznačuje kritika pýchy, která má normativní váhu, ovšem je to taková kritika, kterou umožňují protichůdné zkušenosti v rámci zkušenosti samé, jako je stud, vina, lítost a pokora, kritika, která není ukládána ani abstraktními normami, ani vázaností nějakým racionálním principem.“²⁸

Některé z morálních emocí se tedy ukazují jako vnitřně dobré, ba dokonce jako normativní. Toto tvrzení, stejně jako komparativní popis pýchy a sebelásky, předpokládá, že emoce mají různou hodnotu. Nelze z toho usoudit, že pýcha je, pro Steinbocka, morálně špatná, zatímco láska je morálně dobrá? Z jeho fenomenologie morálních emocí vyplývá nejen to, že „některé emoce jsou přímo morální“²⁹ ale navíc, že existují rozdíly ve vnitřní morální hodnotě emocí samých.

3. Otázka morální relevance emocí (Aristotelés, Ricœur)

Mohou však být emoce samy o sobě morální (jako například láska či pokora)? Mohou být některé z nich morální více, a jiné méně? Mohou být některé samy o sobě a vždy morálně špatné (jako například pýcha)? Abychom tyto otázky mohli posoudit v širších souvislostech, připomeneme odlišný pohled, s nímž se v dějinách myšlení často setkáváme a podle něhož rozhodující etický či morální fenomén nespočívá v emocích samotných. Předtím se však chci velmi stručně a v obecné poloze vrátit k otázce vymezení emocí.

²⁷ Tamt., str. 36 n.

²⁸ Tamt., str. 268. Viz též str. 13.

²⁹ Tamt., str. 6.

Pokus o vymezení emocí se může opřít o jednoduchý postřeh: Emoce souvisí se skutečností, že jsme něčím pohnuti. Smutná událost vyvolá lítost či soucit. Nebezpečí, které se objeví v našem bezprostředním okolí, probudí strach a přiměje nás, abychom se pokusili nebezpečí uniknout nebo mu čelit, přičemž ani jedno, ani druhé chování není neutrální či nezaujaté. V uvedených příkladech je vždy přítomno něco, co nás přepadá či zasahuje. Emoce souvisí s tím, že námi něco hýbe. V emocionálním pohnutí je počátek naší aktivity mimo nás samé. První postřeh, podle něhož jsme v emoci „pohnuti“, tedy jsme pasivní, je ovšem třeba doplnit: Chování, které je emocí vyvoláno, nemusí být prostým výsledkem emoce. Na tytéž emoce lze odpovídat různými způsoby, navíc táž událost může u různých lidí vyvolat různé emoce: Nebezpečí může probudit jak strach, tak vzrušení. Jakkoli jsme v emocích pasivní, neznamená to, že jsme právě a jen „otroky vášni“.³⁰

Toto dvojí pozorování – v emocích, či dokonce emocemi jsme pasivně zastížení, a přece jim můžeme čelit více či méně rozváženým způsobem – je výchozím bodem mnoha filosofických pojednání. Stručně zde připomenu dvě z nich, totiž relevantní pasáže z Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* a Ricœurovy *Filosofie vůle I*. Tím, co mne přitom zajímá, je kromě vlastní definice emocí právě otázka, zda mohou být emoce přímo morální.

Když se Aristotelés obrací k tématu emocí či „citů“ (*pathé*), nabízí nejen obsáhlý výčet toho, co považuje za emoce, ale zároveň dodává, že emoce jako takové spadají pod širší pojem „duševních jevů“. Kromě citů sem patří dále *dynameis*, totiž „vrozené schopnosti“ být náchylní k určité emoci, a dále *hexeis*, dispozice. „City,“ praví Aristotelés ve svém výčtu, „myslím žádost, hněv, strach, smělost, závist, radost, lásku, nenávisť, touhu, žárlivost, soustrast, zkrátka všechno to, s čím jest spojena libost nebo nelibost.“³¹ Rozhodující otázka zní, zda jsou lidé považováni za dobré či špatné na základě toho, že zakouší určitou emoci, či proto, že mají určitou „dispozici“, tedy proto, že vykazují nějakou charakterovou ctnost či nectnost. Aristotelés, jak známo, předkládá několik argumentů ve prospěch druhé možnosti. Tím, co může být předmětem chvály či odsouzení, co může být posuzováno jako morálně dobré či špatné, je způsob, jímž se jedinec staví vůči svým citům, vůči *pathé*. „Dispozice“ (*hexeis*) jsou v této kapitole *Etiky Nikomachovy* definovány

³⁰ W. Shakespeare, *Hamlet*, akt 3, scéna 2.

³¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1105b21–23 (čes. překl. *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha 1937, str. 33).

právě vztahem k emocím: jsou tím, „co působí, že se k citům chováme správně nebo nesprávně“ (*hexeis de kath' has pros ta pathé echomen eu ú kakós*).³² Aristotelés pokračuje: „Například v hněvu se chováme nesprávně, je-li prudký nebo bezuzdný, správně se chováme, zachováváme-li střed, a podobně i v citech ostatních.“³³ Je-li tím, co může být posuzováno jako dobré či špatné, způsob, jak se chováme či stavíme vůči citům (*pros ta pathé echomen*), pak je vyloučené, přinejmenším v Aristotelově pojetí etiky, aby emoce byly dobré či špatné samy o sobě.

Otázka, již zde sleduji, není závislá na Aristotelově konceptu *hexis*. Při její formulaci se můžeme opřít o úvahy bližší Steinbockově analýze, například o fenomenologickou analýzu vůle, již rozvinul Paul Ricœur ve svém raném díle. Emoce námi hýbou, „podněcují“ naše chtění, navozují naše jednání. Ba co více, není-li naše vůle pohnuta, je neúčinná. Zdroj našeho konání je třeba spatřovat v oblasti emocionálních hnutí. Ricœur to stručně shrnuje slovy: „vůle ... uvádí tělo do pohybu jen tehdy, když je emocionálně pohnuta.“³⁴ A přesto nás emoce nenutí jednat způsobem, který nám navrhuje. Jsou právě a jen „*podnícením* jednat.“³⁵ Od samého počátku svého raného díla Ricœur postupně buduje koncepci vzájemného vztahu mezi volním a nevolním momentem lidského chování. V souladu s tím nabízí i „kruhový výklad“ vztahu mezi emocí a činem: „*vášeň*“, již *pasivně zakoušíme, existuje jen pro možnou aktivitu*.“³⁶ Neexistuje smutek, údiv či radost bez alespoň rodícího se jednání, které je zarmoucené, udivené či radostné. Z toho vyplývá, že mají-li některé emoce etický význam, může tento význam vycházet najevo pouze ve vztahu k činům, v rodícím se angažování. Morální kvalitu emocí nelze zkoumat pouze popisem emocí samotných. Tímto přesvědčením se Ricœur vymezuje vůči takovým autorům, kteří se domnívali – jako například Steinbockovi velmi blízký Max Scheler –, že některé emoce samy o sobě vyjevují určité hodnoty.³⁷

³² Tamt. 1105b25–26 (čes. překl. str. 33).

³³ Tamt. 1105b26–28 (čes. překl. tamt.).

³⁴ P. Ricœur, *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001, str. 267. Viz též str. 295: „Vůle pohybuje jen tehdy, když je emocionálně pohnuta.“

³⁵ Tamt., str. 269.

³⁶ Tamt., str. 294.

³⁷ Tamt., str. 86: „Sám se domnívám, že v dané situaci existuje jisté emocionální zjevení hodnot. Max Scheler orientoval svou koncepcí emocionálních a priori etiku odpovídajícím směrem. Domnívám se však, že měl iluzorní představu o autonomii této emocionální intuice vzhledem ke vzruchu mé odhodlanosti,

Závěr

Na pozadí předchozích poznámek je patrné, nakolik se Steinbock odchyluje od myslitelů jako Aristotelés či Ricœur, když tvrdí, že „některé emoce jsou přímo morální“. V rámci Aristotelova či Ricœurova pojetí emocí, kde jsou emoce *pathé*, vůči nimž se musíme nějak chovat, případně ne-volní složkou našeho života, která podněcuje naši vůli, nelze představu o bezprostředně morální povaze (některých) emocí hájit. Jak u Aristotela, tak u Ricœura netkví vlastní morální fenomén v emocích samých, ale ve způsobu, jak se díky svému dobře či špatně utvořenému charakteru vůči svým emocím stavíme (*pros ta pathé echomen*), či ve způsobu, jímž převezmeme emoce coby hybné síly našich činů.

Když Steinbock tvrdí, že některé emoce jsou ze své podstaty morální, nejedná se pouze o odlišný postoj k otázce vnitřní kvality emocí, ale o odlišný náhled na to, co emoce vůbec jsou. Steinbock nechápe emoce jako trpné stavy (*pathé*), ale v širokém smyslu jako zkušenosti, či dokonce jako postoje (*attitudes*). Tím se naše otázka přesouvá k samotnému vymezení emocí. Steinbock uchopuje emoce v kontextu fenomenologické úvahy jako zkušenosti, a tedy u nich lze rozlišit – slovy našeho autora –, „co“ zakoušíme, a „jak“ to zakoušíme. Díky tomu lze říci, jak jsme naznačili úvodem, že emoce nejsou pouze pasivní stavy. Jakkoli nás při emocionální zkušenosti něco přepadá (náhlý a neobvyklý zvuk), zakoušíme to *jako* něco, jako více či méně vážné nebezpečí. Je nicméně otázkou, jak tuto aktivní či spontánní složku, díky níž emoce přesahují pouhou pasivnost, popíšeme. Přihlédneme-li ke Steinbockovu pojednání o pýše, sebelásce a příbuzných emocích (např. hrdosti), vidíme, že rozšiřuje pojem emoce daleko za hranice pouhé pasivity. Podobně i v naději, již rovněž řadí mezi morální emoce, spatřuje Steinbock „aktivitu“ zaměřenou do budoucna.³⁸ Tato aktivita se upíná k budoucímu stavu, který sama nemůže přivodit, je tedy spíše „zakoušeným angažováním“ (*engagement*)³⁹ než jednáním. Steinbock charakterizuje naději z časového hlediska jako trpělivost či „vytrvalé očekávání“ (*awaiting-endurance*).⁴⁰ I v tomto případě je emoce mnohem více než jen pasivitou. Je vytrva-

tj. vzhledem k faktickému rozvrhu. Z téhož důvodu si činil iluze o možnostech čisté etiky ... tato emocionální intuice ... je podřízena zvláštní podmínce a ta ji činí neobvyklou. Hodnoty se mi jeví v té míře, v níž jsem loajální, tedy v níž se jim aktivně zasvěcuji.“

³⁸ A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 163.

³⁹ Tamt., str. 171.

⁴⁰ Tamt., str. 175.

lým postojem. Tím, že Steinbock v různých ohledech rozšiřuje pojem emoce, vystavuje se riziku, že pojem emoce v jeho pojetí ztratí zřetelné kontury. Na jedné straně platí, že emoce zahrnují určitou aktivní složku (totiž – přinejmenším v případě pýchy – postoj), ale na druhé straně jsme emoci vydáni a nemůžeme ji změnit (pýcha je neoblomný postoj, a jeho překonání je „něčím, co nemohu vykonat já“). Pojetí emoce jakožto mé aktivity (postoje), který nicméně nemohu změnit já sám (neboť je „stiff-necked“), si vyžaduje další vyjasnění.⁴¹ Je možné, že zde neúměrně zobecňuji příklad pýchy. Ovšem zásadní otázka zůstává: Jak blíže uchopit emoci jakožto mající zároveň spontánní i pasivní složku? Je spontánnost emocionální zkušenosti přiměřeně vystižena tím, že ji prohlásíme za „postoj“ či „aktivitu“? Nepřešli jsme tím nepozorovaně od filosofické analýzy emocí k filosofické analýze (emocionálně nabitého) jednání?

Emoce byly v dějinách filosofie často chápány jako dobré či špatné díky vztahu k něčemu jinému.⁴² Při jejich posuzování se můžeme například tázat, zda a jak přispívají k tomu, že náš život jako takový je dobrý. V pojetích tohoto typu jsou emoce hodnoceny ve světle představy o dobrém či šťastném životě (Aristotelés) či ve světle představy o životě jakožto jednotném (viz MacIntyre či Ricœur),⁴³ jež nemůže být přímo spjata s žádnou jednotlivou emoci. Steinbockovu úvahu o meziosobním svazku můžeme ostatně číst také jako formulování kritéria, v jehož světle můžeme uvažovat o té či oné emoci (zda „otevřít či uzavřít meziosobní vztah“)⁴⁴ a na základě toho ji posoudit jako morálně dobrou vždy (láska, naděje), jako morálně dobrou pouze příležitostně (údiv a znechucení), či

⁴¹ Například se klade otázka, co přesně odděluje toto pojetí emoce od Sartrova *Nástinu teorie emocí*, kde je emoce účelná, byť nikoli svobodná činnost. Viz J.-P. Sartre, *Nástin teorie emocí*, přel. J. Čapek, in: J.-P. Sartre, *Vědomí a existence*, Praha 2006. Steinbockova analýza pýchy některými rysy připomíná to, co Ricœur pojmenovává jako zotročenou vůli, jako chtění, které spoutalo sebe. Ricœur tuto zkušenost ovšem nenazývá emoce, nýbrž „vášeň“, viz P. Ricœur, *Filosofie vůle I*, str. 33 n.

⁴² Kromě již uvedených autorů můžeme jako další doklad uvést Descartovy *Vášně duše*, přel. O. Švec, Praha 2002, např. články 41, 45 a 152. K obecnému shrnutí tohoto postoje viz např. Ronald de Sousa, *Emotions*, in: M. Canto-Sperber (vyd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 2004, str. 622: „le rôle des émotions, si fondationnel qu'il soit, n'est pas capable d'opérer le tri entre les émotions morales et celles qui ne le sont pas.“ Viz též str. 626.

⁴³ Viz A. MacIntyre, *Ztráta ctivosti. K morální krizi současnosti*, přel. P. Sadílková – D. Hoffman, Praha 2004, str. 238–262; P. Ricœur, *O sobě samém jako o jiném*, přel. M. Lyčka, Praha 2016, str. 156–224.

⁴⁴ A. Steinbock, *Moral Emotions*, str. 14.

nikdy (pýcha). Steinbock se opakovaně brání tomu, abychom na emoce nahlíželi za pomoci nějakého vnějšího kritéria, ať už by jím bylo například rozlišení rozumové a smyslové stránky lidské zkušenosti, či teorie rozhodování a volby. Odmítá první uvedenou možnost, když vyhláší požadavek „překonat předsudek, podle něhož se lidská osoba vyčerpává dualismem rozumu a smyslovostí“.⁴⁵ A stejně vyjadřuje určitý odstup od představy, že významným morálním fenoménem je rozhodování a volba: „rád bych se vyvaroval předpokladu, že zde máme co činit s procesem pouhých rozhodování a dilemat.“⁴⁶ Proč přesně Steinbock tyto „racionální“ postupy vyloučil ze svých úvah? Snad proto, že mohou být morální jen příležitostně, a nikoli „podstatně“ či „přímo“, zatímco některé emoce mohou být, jak praví námi zkoumaná teze, morální „přímo“?

Co tedy přesně znamená tato teze? Domnívám se, že můžeme rozlišit dva různé významy. Některé emoce lze považovat za přímo morální za prvé v tom smyslu, že bez dalšího, tj. bez ohledu na okolnosti, vždy a nutně splňují určitá kritéria (otevírají či uzavírají meziosobní vztah). Je-li tomu tak, nic nás ovšem nezavazuje, abychom tato kritéria vztahovali pouze na emoce, a nikoli též na společenská pravidla, činy, charakterové rysy či volby. Pak by platilo, že některé emoce jsou přímo morální (láska či naděje je vždy morálně dobrá, pýcha je morální, ale nikdy dobrá, údiv a zhnusení jsou morální pouze někdy), ovšem také to znamená, že nejen emoce jsou morální, neboť morální mohou být i volní akty či společenská pravidla (normy) v té míře, v níž jsou slučitelné s ideou osoby jako nehotové, dějící se, podstatně intersubjektivní bytosti, která není základem sebe samé. Pokud bychom zastávali tento výklad, nemohli bychom bez dalšího odůvodnění odmítat morálku pravidel, fenomény rozvažování, volby či utváření charakteru, vždyť i ty, jak se domnívám, mohou otevírat či uzavírat meziosobní vztah. Pokud k takovému odmítnutí Steinbock přistupuje, pak proto, že sleduje i jiný, druhý význam „přímosti“ morálních emocí: některé emoce jsou morální přímo v tom smyslu, že jsou samy v sobě zkušenostmi, které nás teprve přivádějí k objevení osoby, samy jsou v této oblasti zdrojem našich náhledů („evidencí“). Steinbock by tedy svou tezí o přímé morálnosti některých emocí tvrdil, že zdrojem morálky jsou vybrané emoce ne jako něco co odpovídá již existujícím kritériím, nýbrž jako zkušenosti, bez nichž nikdy nezjistíme, co znamená být osobou.

⁴⁵ Tamt.: „... overcoming the prejudice that the human person is exhausted in the dualism of reason and sensibility.“

⁴⁶ Tamt., str. 13.

Nad Steinbockovým výkladem si můžeme klást otázky a přát si, aby autor zřetelněji vyjasnil některé myšlenky: aby více vysvětlil vztah mezi emocemi a jednáním, soběstačnost a oddělenost emocionální sféry, aby podrobněji zdůvodnil vyloučení rozvahy, volby či charakteru z oblasti morálně relevantních dějů. Bez ohledu na to je však třeba ocenit význam knihy *Moral Emotions* jakožto vysoce originálního a obdivuhodně systematického zkoumání emocionálních zdrojů, které tvoří nezbytnou podmínku bytí osoby. Otázkou ovšem zůstává, zda jsou i podmínkou dostačující.⁴⁷

Jakub Čapek

⁴⁷ Text vznikl za podpory Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 13: Racionalita ve vědách o člověku, podprogram Proměny etiky.

ODPOVĚĎ ŠTĚPÁNU HOLUBOVI

V 48. čísle časopisu *Reflexe* vyšla recenze mé knihy *Zrod vedy ako lingvistická udalosť* od Štěpána Holuba.¹ Recenze je napsána s porozuměním a její výhrady jsou ve většině případů oprávněné. Celkově jsem v recenzi našel dvacet čtyři kritických připomínek, které se dotýkají jak zásadních koncepčních otázek, tak drobných terminologických nejasností. Ve své odpovědi se pokusím reagovat především na připomínky, které se týkají historie vědy a vývoje jejího jazyka.

První z námitek, jimž se chci věnovat, se týká pojmu intencionálního kruhu: „Autor mluví na různých místech o intenci moderní fyziky matematizovat přírodu, přičemž intencionální kruh neznamená, nakolik jsem tento pojem pochopil, víc než postupné strukturované naplnění tohoto záměru, jak k němu dochází v myšlení Galilea, Descarta a Newtona. Kruhovost, tedy návrat k počátku, spočívá jen v tom, že poslední bod naplňuje záměr přítomný v bodě prvním.“ (165)

Nejprve bych rád řekl, že problematika *intencionálního kruhu* se týká procesu konstituce jazyka vědy, to je důvod, proč jsem pojem intencionálního kruhu zavedl. Na Husserlově výkladu Galileovy fyziky považuji za klíčové, že Galileo je v něm prezentován jako autor určité intence, jmenovitě intence matematizace přírody. Galileo tedy nepřináší pouze nové poznatky (zákon volného pádu), nové pojmy (setrvačnost) či nové metody poznávání (experimentální metodu), ale cosi ještě radikálnějšího: novou intenci, nové nasměrování vědeckého výzkumu.

Na rozdíl od Husserlova názoru a názoru většiny historiků vědy se však domnívám, že se Galileovi svou intenci matematizovat přírodu nepodařilo naplnit. Kniha přírody není napsána, jak si Galileo představoval, *jazykem trojúhelníků a kružnic*. Pomocí syntetické geometrie (kam trojúhelníky a kružnice patří) přírodu matematizovat nelze. Galileův projekt matematizace tak ztroskotál a intence matematizace se musela *vrátit zpět do výchozího bodu*. To se ukazuje v tom, že Descartes Galileovo pojetí matematizace přírody jako matematizaci jazyka odmítá a ve své fyzice se vrací k přirozenému jazyku. Ztroskotáním Galileova projektu jsme se však něco zásadního naučili: právě to, že matematizaci jazyka se příroda matematizovat nedá.

¹ Š. Holub, *Ladislav Kvasz, Zrod vedy ako lingvistická udalosť*, in: *Reflexe*, 48, 2015, str. 163–169; dále odkazují na Holubův text paginací v závorce.

Descartes však intenci matematizace nezavrhl, přišel s jejím *novým zaměřením*. Namísto matematizace jazyka vědy postavil matematizaci ontického substrátu přírody. Mění tak *předmět matematizace*, tedy to, čeho se má matematizace týkat (namísto jevů matematizuje jejich ontický substrát), dále mění *metodu matematizace*, tedy postup, jímž se má k matematizaci dospět (metodu experimentálního uchopení jevů nahrazuje metodou jejich ontologické redukce), a mění i *nástroj matematizace*, tedy druh matematiky, pomocí níž se má matematizace dosáhnout (objekty syntetické geometrie nahrazuje algebraickou rovnicí). Avšak ani toto radikální prohloubení intence matematizace nevedlo k úspěchu. Descartův projekt matematizace ztroskotal stejně jako Galileův, a intence matematizace se opět musela *vrátit zpět k výchozímu bodu*. To se mimo jiné ukazuje v tom, že Newton ve svém díle na Descarta vůbec neodkazuje.

Newton opět radikálně změnil všechny tři aspekty matematizace: její *předmět*, *metodu* a také *nástroj*. Namísto matematizace ontického substrátu přírody klade matematizaci působení, namísto metody redukce klade metodu analytického experimentování, a konečně algebru jako nástroj matematizace nahrazuje diferenciálním a integrálním počtem. V této změněné formě se Newtonovi nakonec *podařilo intenci matematizace úspěšně naplnit*.

Domnívám se, že popsaný proces je analogií hermeneutického kruhu – opakované návraty k počátku, doprovázené postupným prohlubováním procesu samého. Rozdíl spočívá pouze v tom, že zde nejde o porozumění textu, ale právě o naplňování intence (proto hovořím o intencionálním, a nikoli o hermeneutickém kruhu). Důkladnější zdůvodnění zavedení pojmu intencionálního kruhu by vyžadovalo podrobný výklad jak Husserlova pojmu *intence*, tak Gadamerova pojmu *hermeneutického kruhu*. Avšak už tento předběžný náčrt ukazuje, že intencionálním kruhem nemíním postupné strukturované naplňování určitého záměru. Právě naopak, tento proces několikrát ztroskotal (*vrátil se k výchozímu bodu*), v důsledku čehož došlo k jeho prohloubení, až se nakonec transformovanou intencí podařilo naplnit.

Za klíčovou pak považuji následující recenzentovu připomínku týkající se pojmu jazyka: „Proč je vznik těchto idealit prezentován (dokonce názvem knihy) jako událost jazyková? Tato otázka, zdá se mi, není v knize dostatečně zodpovězena, a vlastně ani řádně nastolena.“ (166) Jinými slovy se stejná připomínka vrací v následující poznámce: „Termín ‚jazyk‘ se v knize objevuje spíše náhodně, někdy dokonce uměle, například když se v nadpise čtvrté kapitoly dodatku mluví o ‚předpokla-

dech formální rekonstrukce změn jazyka vědy, přičemž předchozí kapitola rekonstruuje jednoduše ‚aristotelskou fyziku‘, nikoli změnu jejího jazyka.“ (167)

Důraz na jazyk v názvu knihy vzbuzuje očekávání, že kniha bude používat aparát určité jazykovědné teorie nebo určité koncepce filosofie jazyka. To, že v knize není žádná taková teorie použita, pak může vyvolat pochybnosti. Verbální důraz na jazyk by dokonce mohl být vnímán jako *pouhý ozdobný ornament*, který má vzbudit zájem čtenáře.

Problém s použitím určité jazykovědné teorie nebo koncepce filosofie jazyka spočívá v tom, že většina jazykovědných teorií vyrostla z analýzy literárních děl. Lingvisté inklinují k poezii, a myšlenka, že jazyk vědy představuje stejně zajímavý předmět pro lingvistickou analýzu jako poezie, je jim cizí. Podobně je to se současnou filosofií jazyka, která od Wittgensteina zdělila určitou antiscientistickou agendu, a i v případech, kdy není vůči vědě explicitně odmítavá, vědu a její jazykové problémy do značné míry ignoruje nebo trivializuje. Velmi rád bych své analýzy opřel o nějakou obecně akceptovanou jazykovědnou teorii nebo o koncepci filosofie jazyka, ale zatím jsem nenašel žádnou, která by byla použitelná například na artikulaci rozdílu mezi jazykem lagrangeovské a hamiltonovské mechaniky (tj. při výkladu tzv. *objektací*), rozdílu mezi jazykem statistické fyziky a jazykem teorie pole (tj. při výkladu tzv. *re-prezentací*) nebo při výkladu souvislostí mezi jazykem aristotelské a newtonovské fyziky (tj. při výkladu tzv. *idealizace*). Absenci aparátu z lingvistiky nebo filosofie jazyka tedy vnímám i já jako problém.

Přesto si skutečně myslím, že *vědecká revoluce byla lingvistickou událostí*. Abych vysvětlil, co lingvistickou událostí rozumím, zaměřím se nejprve na vznik analytické geometrie. Na analytickou geometrii se můžeme dívat nejen jako na matematickou teorii, ale můžeme ji chápat i jako jazykový rámec sloužící k popisu tvaru. V něm geometrickou křivku reprezentujeme pomocí bodů $(x, f(x))$ určených pomocí funkce $f(x)$, vnesených do soustavy pravoúhlých souřadnic (x, y) . Zavedení tohoto jazykového rámce radikálně změnilo množství křivek, k nimž máme kognitivní přístup. Starověká geometrie, která křivky konstruovala pomocí kružítka a pravítka, znala zhruba deset křivek, jako je *Archimédova spirála*, *Nikomédova konchoida*, *Dioklova cissoida*, *Hippiova kvadratrix*, *Menaichmova parabola*, *hyperbola* a *elipsa*, a konečně *přímka* a *kružnice*. Descartes vytvořením nového jazykového rámce otevřel přístup ke stovkám nových křivek. Nikoli náhodou se mechanika rodí až po vzniku analytické geometrie. Jelikož řecká matematika znala příliš malý soubor křivek, její jazykový rámec neumožňoval popsat křivky vznikající jako

trajektorie mechanických pohybů. Antická geometrie sice znala *elipsu* (pomocí níž Kepler popsal pohyb planet) a *parabolu* (pomocí níž Galileo popsal dráhu šikmého vrhu). Nedokázala však tyto křivky popsat způsobem, který by ukázal jejich souvislost s příslušným mechanickým pohybem. V tomto smyslu je vznik *analytické geometrie lingvistickou událostí*: Přinesl nový jazykový rámec, který zásadním způsobem rozšířil universum (křivek), k nimž máme kognitivní přístup, a tímto byl radikálně přetvořen svět našeho myšlení.

Vědeckou revoluci 17. století pak lze vyložit jako změnu podobnou vzniku analytické geometrie (tedy jako vznik nového jazykového rámce), avšak je ještě radikálnější a ještě významnější. Abych toto tvrzení vysvětlil, nastíním chápání jazyka, které je v pozadí takového výkladu. Jazykem rozumím formální jazyk exaktních disciplín, jako je matematika nebo fyzika. Takový jazyk má *reprezentační funkci*. Filosof jazyka hlásící se k analytické tradici zde jistě pocítí nutkání připomenout, že to ani zdaleka není jediná funkce jazyka, že jazyk umožňuje formulovat otázky, rozkazy, prosby a sliby. To je samozřejmě pravda, ale změna, kterou Descartes vnesl do jazyka matematiky vytvořením jazykového rámce analytické geometrie, se týkala *reprezentace tvaru*. I když tedy platí, že jazykem lze formulovat otázky, rozkazy, prosby a sliby, přece jen zásadní proměnu našeho myšlení, zásadní posunutí hranice toho, o čem dokážeme přemýšlet, přinesla změna reprezentační funkce jazyka.

Je mylné se domnívat, že jazyk slouží pouze k popisu toho, co je skutečné, případně toho, co je možné. Právě naopak, jazyk umožňuje zásadním způsobem *posunout hranici* toho, co je myslitelné, co je pro nás možné a co je pro nás skutečné. Jazyk konstituuje prostor možného, prostor myslitelného, prostor, do něhož je vsazeno to, co je skutečné. *Lingvistickou událostí* rozumím okamžik radikálního rozšíření tohoto prostoru, okamžik zásadního posunutí hranic myslitelného, možného a skutečného. Jako ilustraci lingvistické události můžeme vzít určitou *re-prezentaci*, například když Descartes rozšířil prostor možných tvarů, a tím zásadně změnil způsob, jak o tvaru uvažujeme.

Pokud tvrdím, že vědecká revoluce je jazyková událost, mám tím na mysli, že to je událost podobného charakteru. Newton vytvořil jazykový rámec, jehož pomocí je možné reprezentovat pohyb. Samozřejmě, tak jako matematika znala některé křivky (*konchoиду, spirálu, cissoidu*) již před Descartem, také věda dokázala popsat určité pohyby již před Newtonem – stačí zmínit Ptolemaiov popis pohybu planet. Proto by bylo možné pokusit se Newtonův čin vyložit jako *re-prezentaci pohybu* a pokusit se ho redukovat na *objev diferenciální rovnice*. Nelze popírat, že

vytvořením pojmu diferenciální rovnice nám Newton poskytl nesmírně silný jazykový rámec k popisu změny. Diferenciální rovnice je však stále matematický pojem, který je v mnohém paralelní s Descartovým pojmem analytické křivky zadané pomocí soustavy souřadnic.

V knize *Zrod vedy ako lingvistická udalosť* tvrdím, že Newtonovo založení fyziky bylo lingvistickou událostí, ale událostí mnohem radikálnější než vznik analytické geometrie (nebo pojmu diferenciální rovnice). Diferenciální rovnice je matematický objekt stejně jako křivka, tedy má *ateporální charakter*. Čas je v ní nahrazen reálným parametrem, a ve skutečnosti se tedy nic nemění. Diferenciální rovnice vždy měla, má a také bude mít stejný systém řešení. Newtonovým přínosem k vědecké revoluci 17. století bylo zabudování času do světa ideálních objektů, tedy vytvoření *dynamických idealit* – ideálních objektů nového druhu.

Pokud jde však o téma jazyka, recenzent připojuje ještě další poznámku. Upozorňuje, že zůstává nezodpovězena fundamentální otázka, jak se k sobě mají názor a jazykové zprostředkování: „To je zjevně prubířský kámen konfrontace mezi fenomenologií a analytickou filosofií ... proč mluví autor o konstituci jazykového rámce newtonovské fyziky a nikoli o konstituci názoru na dynamické systémy?“ (166) Zde musím upozornit, že dynamické systémy *nejsou uchopitelné v názoru*. Proto staří Řekové s mechanikou nepostoupili dále. To, že diferenciální rovnice popisující mechanický pohyb je diferenciální rovnicí druhého řádu, nelze nahlédnout. Projevuje se to například v tom, že dráhy planet, komet a asteroidů jsou blízké kuželosečkám. Avšak to, že tyto dva fakty (řád rovnice a tvar trajektorie) spolu souvisí, přístupné názoru není. Je to jazykový rámec mechaniky, co umožňuje podobná fakta uvádět do souvislosti, nikoli názor.

K popisu jazykového rámce je vhodným aparátem analytická filosofie. Avšak rekonstrukce cesty, která k tomuto jazykovému rámci vede, se metodám analytické filosofie vymyká. Je to cesta vedoucí od aristoteléské fyziky k jazykovému rámci fyziky newtonovské, jež poprvé umožnil matematicky popsat interakce mezi tělesy.² Pro rekonstrukci této cesty, na níž se vynořuje syntax jazyka dynamiky, poskytují vhodné východisko Husserlovy úvahy. Jde především o myšlenku, že *idealizace spočívá v nahrazení určitého aspektu žitého světa matematickou idealitou*. Tedy roli fenomenologie nevidím v tom, že by umožňovala vypracovat vý-

² V případě aristoteléské fyziky nemluví o jejím jazykovém rámci, protože aristoteléská fyzika neumožňuje popsat interakci, a proto je její jazykový rámec pro naše účely v podstatě irrelevantní.

klad nějakého „dynamického názoru“, který by poskytoval jazyku fyziky ukotvení smyslu. „Dynamický názor“ tohoto druhu neexistuje. Roli fenomenologie vidím spíše v tom, že umožňuje vypracovat výklad názoru, v němž je ukotven fenomén pohybu *předtím*, než se stane předmětem exaktních věd. Fenomenologie nabízí *kontrastní pozadí* (nikoli fundující základ), vůči němuž vynikne povaha procesu idealizace.

Nevěřím na možnost ukotvení aritmetiky, geometrie či dynamiky v názoru. Exaktní vědy jsou v jistém radikálním smyslu nenázorné. Disciplíny jako aritmetika nebo geometrie nejsou ukotveny v názoru, ale v instrumentální praxi.³ Je to počítadlo, kružítko a pravítko, resp. hodinky a teploměr, které otvírají *pravý, původní a nezkrslý přístup* k idealitám aritmetiky, geometrie či fyziky. To, co nazýváme geometrickým názorem či geometrickou intuicí, je kognitivní adaptace na příslušnou instrumentální praxi. Proto všechny pokusy založit matematiku na názoru jsou pomýlené. Je to projekce kognitivní adaptace na instrumentální praxi na počátek této praxe a následné vnímání této dodatečně adaptace jako epistemického základu příslušné praxe.

Další důležitá recenzentova námitka se týká newtonovské fyziky: „Jazyková rovina zrodu newtonovské fyziky se ... odehrává v příběhu, který kniha ve skutečnosti nevypráví, pouze na něj odkazuje: ve vzniku matematické teorie kontinua, moderní matematické a funkcionální analýzy, infinitesimálního a diferenciálního počtu.“ (167) Jinými slovy: „Dochází k podivuhodné situaci, kdy se autor skepticky vyjadřuje k možnostem neanalytických filosofí ... postihnout newtonovskou vědeckou revoluci, zdůrazňuje verbálně její jazykový charakter, a přitom provádí její pojmovou analýzu.“ (167)

V tomto bodě si dovolím s recenzentem nesouhlasit. V pozadí jeho námitky je stále ještě chápání matematizace v její galileovské podobě, jde o předpoklad, že *kniha přírody je napsána v jazyce matematiky*. Proto jako jazykovou rovinu příběhu vzniku newtonovské fyziky recenzent očekával vyprávění o teorii kontinua, o funkcionální analýze a diferenciálním počtu. Tento příběh však v knize vyprávěn není, protože vznik teorie kontinua, funkcionální analýzy a diferenciálního počtu jsou dvě *objektace* a jedna *re-prezentace*, to znamená, že jde o změny podstatně menší, než je idealizace, jejíž příběh se kniha snaží přiblížit.

V knize jsou popsány hlavní události příběhu vzniku jazyka novověké fyziky. Vznik tohoto jazyka však podle mě nespočívá ve vzniku matematické teorie kontinua, funkcionální analýzy či diferenciálního počtu, ale

³ Viz L. Kvasz, *Instrumentální realizmus*, Praha 2015.

ve vzniku něčeho mnohem významnějšího. Teorie kontinua, funkcionální analýza i diferenciální počet jsou teorie založené na matematické, tedy na *atemporální idealizaci*. Příběh vzniku jazyka fyziky se týká vzniku jazyka popisujícího ideality úplně jiného druhu, totiž *temporální ideality* teoretické fyziky. Tento příběh má tři etapy – matematizaci fenoménů, matematizaci ontologie a matematizaci působení.

Matematizace fenoménů spočívá ve vytvoření instrumentální praxe měření a její symbolické reprezentace. V první kapitole věnované galileovské fyzice jsou popsány hlavní body této etapy (zavedení experimentu, zavedení měření, nahrazení fenoménů žitého světa matematickými veličinami). Jazyk fyzikálních veličin je tak ustavený instrumentální praxí a fyzikální veličiny jsou fixovány prostředky této praxe.⁴ Druhou etapou příběhu je Descartova matematizace ontologie. V druhé kapitole knihy jsou popsány její hlavní body (zavedení stavu fyzikálního systému, zavedení srážky těles, zavedení zákona zachování množství pohybu). Ontologie fyzikálního systému pak umožňuje zahrnout do matematického obrazu přírody i interakci.⁵ Descartův popis interakce však měl řadu nedostatků, které byly korigovány Newtonem. Newton nahradil skalární veličinu množství pohybu vektorovou veličinou hybnosti; od algebraické rovnice popisující změnu stavu (zákonu zachování množství pohybu) přešel k diferenciální rovnici (zákonu síly). U Newtona je stav počáteční podmínkou diferenciální rovnice, a tak k hybnosti jako stavové veličině přibývá i poloha.⁶

Třetí etapou příběhu idealizace je matematizace působení, tedy mechanismu změny stavu. Descartes si působení představoval jako srážku, tedy jako kontaktní působení. Newton zásadním způsobem změnil toto kartesiánské pojetí tím, že: 1) *rozvinul interakci ze singulárního okamžiku srážky do infinitesimálního časového intervalu působení impulsu síly*; 2) *zavedl pojem síly jako kvantitativní míry intenzity interakce*; 3) *vedl sílu do rovnosti s rychlostí změny hybnosti*; 4) *přešel od kontaktních sil k silám působícím na dálku*; 5) *síly považoval za funkce interagujících těles*; 6) *stavové veličiny spojil s fenomenálními veličinami*; 7) *časový vývoj stavu analyticky reprezentoval v jazyce v podobě pohybové rovnice*

⁴ Z matematického hlediska jsou veličiny aplikací pojmu *kontinua*, ale fyzikální veličiny mají řadu vlastností jako kontrakce délky, dilatace času či neurčitost svazující polohu a hybnost, které teorie kontinua nepostihuje.

⁵ Z matematického hlediska je stav fyzikálního systému nejčastěji zadaným prvkem *funkcionálního prostoru*, ale stavy fyzikálních systémů mají řadu vlastností jako entanglement, které funkcionální analýza nepostihuje.

⁶ Tento poslední moment není v knize dostatečně jasně formulován.

(z pravidel popisujících časový vývin udělal syntaktická pravidla jazyka, čímž jazyk fyziky syntakticky uzavřel). Toto je přehled nejdůležitějších lingvistických inovací, spojených s Newtonem.

Zrod fyziky proto podle mě nespočívá „ve vzniku matematické teorie kontinua, moderní matematické a funkcionální analýzy, infinitesimálního a diferenciálního počtu“. To jsou pouze vedlejší, doprovodné efekty. Zrod newtonovské fyziky spočívá ve vzniku jazyka, v jehož rámci je možné *fyzikální působení mezi tělesy počítat*, tedy jazyka, který má syntaktická pravidla vyjadřující časový vývin stavu. Matematická analýza poskytuje prostředky, které tento jazyk používá, tedy písmena, kterými je napsaná kniha přírody. Newton vytvořil několik z těchto písmen (pojem funkce, diferenciální rovnice apod.), ale především našel pravidla, jejichž pomocí se tato písmena spojují do smysluplných vět fyziky.

Ústředního momentu celé knihy se však týká následující poznámka: „Naše druhá zásadní otázka nyní zní, zda je matematické uchopení změny pomocí moderní matematické a funkcionální analýzy skutečným průlomem času do neměnnosti, která matematiku vždy charakterizovala. Nebo obráceně vzato, zda se moderní fyzice využívající tyto matematické nástroje skutečně podařilo zvládnout problematiku času v jeho proslulé paradoxnosti.“ (168) Anebo dále: „[Autorovo] stanovisko nakonec není zcela zřetelné. Zejména není jasné, zda dynamický systém ve své temporálnosti vposled matematický charakter má nebo ne.“ (169)

Domnívám se, že matematika se od fyziky liší temporalitou svého jazyka, přičemž dynamické systémy, jak je zkoumá fyzika, překračují meze matematické idealizace. Samozřejmě, *fyzikální veličiny* mají matematický charakter – jsou to skaláry, vektory nebo tenzory. Podobně *stav systému* je dán souborem funkcí a *změna stavu* je popsána diferenciální rovnicí. Všechny tyto prvky mají matematický charakter. Navíc existuje matematická teorie dynamických systémů. Takže se může zdát, že vše se odehrává v mezích matematiky.

Podstatný je však způsob syntaktického uzavření jazyka. K určitému dynamickému systému je možné přistupovat *matematicky*, jak to dělá například Vladimír Arnořd v knize *Matematiceskije metody klassičeskoj mechaniky*,⁷ tedy *postulovat* seznam veličin charakterizujících danou oblast fyziky, *definovat* stav systému a *postulovat* diferenciální rovnici popisující časový vývoj stavu. Tento matematický přístup ale využívá poznání postupně získané fyzikou od dob Newtona. Jako rovnice po-

⁷ V. I. Arnořd, *Matematiceskije metody klassičeskoj mechaniky*, Moskva 1989 (1974¹).

pisující časový vývoj stavu postuluje rovnice, které skutečně popisují dynamiku fyzikálních systémů. Matematik by mohl za rovnici popisující pohyb zvolit rovnici třetího, čtvrtého nebo sedmého řádu. V reálných podmínkách se sice takovou rovnicí nic neřídí, z hlediska matematiky je však takový dynamický systém zcela legitimní.

K témuž výseku skutečnosti však lze přistupovat *fyzikálně*, jak to dělá Arnold Sommerfeld ve své knize *Mechanik*,⁸ veličiny tedy lze ukotvit v instrumentální praxi (která je v případě mechaniky již delší dobu stabilní, ale v principu se stále vyvíjí spolu s tím, jak se rodí nové přístroje, umožňující měřit mechanické veličiny se stále vyšší přesností). Stav systému nezbyvá než *postulovat*, ale pohybovou rovnicí lze *zabudovat* do praxe vysvětlování, předvídaní a projektování našeho přírodně-technologického okolí.

Proto *fyzikální* uchopení změny není průlomem času do neměnnosti. Matematika zůstala, co do způsobu svého fungování, neovlivněná vznikem fyziky. Je to spíše slevčení další vrstvy (nebo její odloučení, jak by to nazval Aristotelés). Matematika odloučila od reálného, fyzického světa jeho atemporální vrstvu. Fyzika z něj odloučila další vrstvu, kterou lze nazvat monotemporální (ve fyzice existuje jediný čas, a to parametr v pohybové rovnici). Pod touto vrstvou se nachází bitemporální vrstva, kterou zkoumá biologie – vrstva, která má dva časy: fyziologický čas biochemických procesů a evoluční čas změn genetického kódu. Psychologie má co do činění se systémy s třemi časy – s fyziologickým časem biochemických pochodů, s evolučním časem vývinu lidského druhu a s ontogenetickým časem utváření individuálního vědomí. Je možné, že čas, který trápil Husserla a Heideggera, a který by bylo možné označit jako existenciální čas a k němuž se váže paradoxnost zmiňovaná recenzentem, je další vrstvou časovosti. Doufám, že i tato krátká poznámka, která nemůže nahradit podrobný výklad, ukazuje, že si nemyslím, že fyzika má co říci k otázkám lidské existence.

Svou odpověď Štěpánu Holubovi bych rád ukončil poděkováním za věcný tón a přesné postřehy, které mi pomohly ujasnit si vlastní pozici. Věřím, že alespoň některé připomínky se mi podařilo uspokojivě zodpovědět.

Ladislav Kvasz

⁸ A. Sommerfeld, *Vorlesungen über theoretische Physik I, Mechanik*, Leipzig 1942.

Lenka Karfíková

ANAMNESIS

Augustin mezi Platonem
a Plotinem

Praha (Vyšehrad) 2015, 137 str.

„A jakým způsobem budeš hledat, Sókrate, to, o čem vůbec nevíš, co to je? Kterou věc z těch, které neznáš, uděláš předmětem svého hledání? Nebo i kdybys nakrásně na ni připadl, jak budeš vědět, že je to to, co jsi neznal?“¹ Touto otázkou uvozuje Menón se stejnojmenném Platónově dialogu pasáž, která je hlavním zdrojem pro to, co se tradičně označuje jako „nauka o *anamnésis*“. Jakkoli totiž Platónův Sókratés sám otázku ihned zlehčí jakožto eristickou a celý argument označí za špatný, nemůže věc jen tak přejít: Otázka, jak poznáváme, a to zejména ty věci, které nejsou předmětem smyslů,² je vážná a nesnadná, přičemž vždy hrozí, že nás v úvodu formulovaný problém znovu dostihne.

Nauku o *anamnésis* přejala posléze celá platónská tradice, třebaže ji jednotliví myslitelé pojali dosti odlišně. Řešení aporie spočívající v tom, že duše již dříve získala veškerou znalost a učením si na ni pouze vzpomíná, může mít mnoho odstínů. Je ono „dříve“ míněno časově, nebo ve smyslu apriorní struktury duše? Vzpomíná si duše na minulou znalost, nebo v sobě

nachází věci samy? A jak vlastně toto vzpomínání probíhá a co přesně se míní oním slovem „znalost“?

V recenzované knize Lenka Karfíková hledá odpovědi právě na tyto otázky, a to na půdě učení svého oblíbeného myslitele, Aurelia Augustina. Klade si přitom nelehký úkol: zdokumentovat, jak se Augustinův pohled na *anamnésis* měnil, jak vypadala „Augustinova cesta od rigidního plotinismu přes Platonovu anamnesi k Plotinovi diferencovanějšímu a částečně christianizovanému“ (92).³ Důraz je pak kladen především na popis toho, jak se vyvíjelo pojetí iluminace a její funkce v anamnetickém procesu.

Aby bylo možné různé vývojové fáze u Augustina rozeznat, věnuje autorka téměř celou první třetinu knihy tomu, aby představila pojetí *anamnésis* u Platóna a Plótina, tj. u dvou nejdůležitějších Augustinových předchůdců. Zejména delší, platónská pasáž, která extenzivně těží z autorčiny znalosti sekundárních textů, pak slouží spíše k uvedení do stávající diskuse a k rozproštění možností, které se před interprety otevírají, nejde tedy o formulaci uzavřené interpretace. Lenka Karfíková zde zviditelňuje rozpory a nejasnosti, načrtává možná řešení a rozlišeně je předkládá před oči čtenáře, přitom se však záměrně zdržuje konkluzivních vyjádření. Jakkoli totiž Platónovo pojetí nepochybně lze konsistentně interpretovat (takovým interpretem je ve svých očích například právě i Plóti-

¹ Platón, *Meno*, 80d5–8. Citováno v překladu Františka Novotného.

² V dalším textu budeme v souladu s autorkou mluvit slovem „věci“ právě takováto jsou. V našem kontextu tedy budeme odkazovat především na matematická jsou, obsahy svobodných umění či ideje.

³ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

nos), samo o sobě je toto pojetí velmi nejasné.

Dvě z klíčových pasáží pojednávajících o *anamnésis*, které nalézáme v dialozích *Menón* a *Faidros*,⁴ jsou zasazeny do mytického rámce, v dialogu *Faidón* pak myšlenku do rozpravy vnáší pythagorejec Kebés, což, jak poznamenává Lenka Karfíková, naznačuje určitý Platónův odstup (22).⁵ Ve všech třech případech pak *anamnésis* vskutku lze pochopit jako vzpomínku na znalost, kterou duše získala v dřívějším čase, ať už v minulých životech zde nebo při pobytu v Hádu či při jízdě v průvodech bohů. Bohužel, právě takovéto pochopezení selhává ve střetu s výše uvedenou eristickou aporií. Pokud duše nemůže znalost získat nyní, jak ji mohla získat tehdy? I kdybychom spolu se Sókratem připustili, že příroda je sourodá, a že tedy „nic nebrání, když si člověk vzpomene toliko na jednu [věc] ... aby všechny ostatní nalezl sám“,⁶ zůstává nezodpovězeno, jak duše získá právě onu prvotní znalost.

Ve zmíněných pasážích je přitom opakovaně zdůrazněno, že duše má znalost nikoli pouze jedné, ale všech věcí. To vedlo pozdější interpretky k myšlence, že nauku o *anamnésis* nelze brát doslovně a v časovém smyslu,

ale, jak cituje Lenka Karfíková R. E. Allena,⁷ jako „dětinskou teorii apriorního poznání“ (99, pozn. 40), tedy jako mytický popis apriorní struktury duše.⁸ Duše má v tomto pojetí znalosti o všech věcech od přirozenosti a *anamnésis* je vzpomínáním pouze v tom smyslu, že podobně jako u vzpomínek na minulé události nemáme aktuální vědění stále, ale „nabíráme je sami v sobě“,⁹ byť zpravidla na základě vnějšího podnětu.

Toto apriorní pojetí představuje autorka v kapitole věnované Plótinovi (32). Plótinós chápe duši jako produkt – a v určitém smyslu i jako součást – Intelaktu (voůc), ontologické úrovně, která zhruba odpovídá plátónskému „světu idejí“. Oproti plátónskému pojetí je však u Intelaktu kladen mnohem větší důraz na jeho vlastní aktivitu: touto aktivitou je sebenahlížení, neselhávající sebezpoznání. Ideje přitom nejsou u Plótina netečné, naopak, Intelakt je účinnou příčinou všech nižších ontologických stupňů.¹⁰ Tím se Plótinovi jednak elegantně daří překonat námitky z první části dialogu *Parmenidés* (především argument „třetího člověka“),¹¹ především je tak ale vysvětleno, proč duše vždy již má znalost všech věcí. Nakolik je totiž součástí Intelaktu, nahlíží aktuálně jeho

⁴ Platón, *Meno*, 80d5 a dále, a Platón, *Phaedr.* 248c a dále.

⁵ Platón, *Phd.* 72e3 a dále.

⁶ Platón, *Meno*, 81d2.

⁷ R. E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, in: *The Review of Metaphysics*, 13, 1959.

⁸ Zdá se ostatně, že o konkrétní podobu *anamnésis* se nejednalo ani Platónovi: Dle autorky mu šlo zejména o „důležitost snahy v hledání neustávat“ (18).

⁹ Platón, *Meno*, 85d6.

¹⁰ Srv. Plótinós, *Enn.* VI,8(39),18,37–39.

¹¹ Platón, *Parm.* 132b a dále.

celek, a tedy i všechny ideje. Nakolik je však jeho produktem, je i jeho obrazem, nápodobou téhož v jiném, a proto obsahuje i všechny obrazy idejí.¹² Těmito obrazy jsou racionální principy, *logy* (λόγοι). V Plótinově případě tedy přestává být otázkou, jak duše poznala to, na co si vzpomíná, a Lenka Karfíková se tak v kapitole jemu věnované může již plně zaměřit na otázky po struktuře samotné *anamnésis*, tedy především na to, co přesně v sobě duše nachází a jakým způsobem toto nalézání probíhá.

Platónská nauka je v tomto ohledu poměrně chudá a nejasná. Ačkoli se autorka vyjadřuje velmi opatrně a zdráhá se učinit jednoznačný závěr, tím, co u Platóna vzpomínáním získáváme jako aktuální znalost, je dle ní patrně obecný pojem (εἶδος), nabytý myšlenkovým sbíráním množství vjemů v jednotu. Tato abstraktivní práce je pak sama vedena vzpomínkou na ideje, jak je duše kdysi viděla (26). Vzpomínka zde tedy znamená dvojí: Jednak jde o řídicí princip procesu sjednocování, jednak o výsledek tohoto procesu. Tomuto pojetí odpovídá i Platónovo uchopení vědění jako schopnosti podat definici,¹³ resp. vyloužit příčiny.¹⁴ Pojetí, které by mohlo vyplývat z dialogu *Menón*, tedy možnost, že by byly v duši latentně přítomny samotné ideje a vzpomínání by (re)aktualizovalo jejich nazírání, autorka naopak s odkazem na *Parmenida* a na 7. list spíše vylučuje (17).

Možnost poznání idejí samých u Platóna pak Lenka Karfíková rozebírá v samostatné podkapitole (28 nn.). V *Symposiu* a především v *Ústavě* se s poznáním idejí počítá, ba dokonce, jak autorka upozorňuje, jde o standardní vzdělávací projekt (31). Na druhé straně, ani jedno z těchto děl neobsahuje zmínku o *anamnésis*. To vedlo některé interprety k postulování dvou odlišných platónských epistemologických metod, anamnetické a diairetické (104, pozn. 73). Otázku, zda se jedná o neslučitelné metody, nebo spíše o dva aspekty jediné představy, ponechává i zde autorka bez jednoznačné odpovědi. Z faktu, že se jedná o přechodovou pasáž ke kapitole o Plótinovi, který právě zření idejí i *anamnésis* vkládá do společného rámce, nicméně můžeme usuzovat, jaké variantě dává Lenka Karfíková přednost.

Plótinus obohacuje platónské pojetí *anamnésis* zejména o dva momenty. Za prvé, ačkoli do jisté míry zachovává představu myšlenkového sjednocování vjemů a minulých či nových vtisků pocházejících z Intelktu, nejsou to ideje, na co se při poznávání duše rozpomíná: Duše se rozpomíná na sebe samu, na to, čím vpravdě je (tím, co přesně jsou ony vtisky, se autorka v knize nezabývá, avšak snad by bylo možné říci, že podobně jako lze smyslové vjemy chápat jako aktivizaci určitých *logů* v duši, jsou i vtisky pocházející z Intelktu aktivizací *logu*, který je obrazem příslušné vtiskující

¹² Plótinus, *Enn.* V,7(18),3,21–23. K této problematice srv. L. Karfíková, *Ideje a slova*, Praha 2010, str. 38 a dále.

¹³ Platón, *Phaedr.* 76b5.

¹⁴ Platón, *Meno*, 97e6–98a8.

se ideje na ontologické rovině duše, tedy jedná se o jakési „vjemy idejí“).¹⁵ Poznamenejme přitom, že ačkoli by se mohlo zdát, že tentýž moment Lenka Karfíková nalézá i u Platóna, jde pravděpodobně pouze o formulační nedopatření, když ἔνδοθεν αὐτοῦς ὕψ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένου¹⁶ překládá „rozpomínat se zevnitř na nás samé“ (26); v daném kontextu je ἔνδοθεν αὐτοῦς ὕψ’ αὐτῶν zřejmým protipólem k διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἄλλοτριῶν τύπων z předchozí řádky,¹⁷ takže překlad by měl znít „rozpomínat se zevnitř sami od sebe“ – takto uvedenou pasáž ostatně překládá i Novotný, Fowler či Hildebrandt. To, že jde nejspíš o chybu redakce, naznačuje také fakt, že autorka s tímto vyjádřením dále nepracuje.

Druhým Plótinovým obohacením je myšlenka iluminace, osvětlení. Pokud duše pracuje jen s vtisky Intelktu či fantasmaty získanými ze smyslů, může si vystačit sama. Pokud se ale má vskutku rozpomenout na samu sebe, potřebuje k tomu aktivitu ze strany Intelktu. Plótinova duše je v Intelktu svou nejvyšší – a v tomto smyslu i nejvlastnější – částí zakořeněna, a tedy v sobě má jako své obsahy nejen vtisky Intelktu, ale i ideje samy, resp. Intelkt sám, neboť ideje nemají povahu separátních jsoucen, ale spíše aspektů Intelktu.¹⁸ Jak však Lenka Karfíková zdůrazňuje, duše je nemá v sobě aktuálně, nýbrž temně a zasutě, jakoby cosi cizího (35). Aby tyto zasu-

té obsahy přivedla z potence do aktu, musí pochopit své běžné obsahy právě jako obrazy odkazující ke svému vzoru a obrátit k tomuto vzoru pozornost. Pokud se jí to podaří, k čemuž dle Plótina „stačí“ „oprostit se od všeho“ (37), je osvětlena světlem Intelktu a v tomto světle nahlíží ideje samy jako svou součást, resp. jako to, čím sama vpravdě je.

Pokud jde o tento druh vzpomínání, autorka považuje za velmi důležitou jeho nečasovou povahu: Ačkoli i ztotožnění se s Intelktem Plótinosa označuje za vzpomínku, neboť duše si právě ve stavu osvětlení jakoby vzpomíná na to, čím vždy byla, nelze takto pojatou *anamnēsis* chápat v časovém smyslu (38). Rozpomínka se nevztahuje k něčemu časově minulému, duše je totiž v Intelktu zakořeněna stále, takže rozpomínání se spíše podobá probuzení do jasu a přechodu od potence k aktu.¹⁹ Z toho také plyne, že takto probuzená duše se již nepotřebuje k idejím vztahovat prostřednictvím paměti, nýbrž stále je jakožto Intelkt nahlíží (40).

Po takovémto uvedení do problematiky Lenka Karfíková přistupuje k rozboru samotného Augustina. Aby ukázala obraty Augustinova myšlení, těsně se přimyká ke korpusu primárních textů a víceméně chronologicky rozebírá jednotlivé spisy, které mají k *anamnēsis* vztah.

Do této chvíle autorka diferencovala pro čtenáře nauku o *anamnēsis*

¹⁵ K tomu srv. Plótinosa, *Enn.* IV,6(41),3.

¹⁶ Platón, *Phaedr.* 275a4–5.

¹⁷ Tamt., 275a3–4.

¹⁸ K tomu Plótinosa, *Enn.* V,8(31),4.

¹⁹ Tamt., IV,6(41),3,15–16.

zhruba následujícím způsobem: Vzpomínka se týká buď minulého vědění, nebo něčeho v duši stále přítomného, byť třeba pouze latentně. V obou případech je výsledkem rozpomenutí aktuální duševní obsah, kterým může být buď věc sama, nebo pouze nějaký její obraz. Dále rozpomínání samotné může být chápáno buď jako pořádací či jednotící proces, nebo jako přechod od potence k aktu. A nakonec rozpomínky může být duše schopna buď sama, nebo jen s vnější pomocí, ať už je takovým vnějším impulsem smyslový vjem, správně vedený rozhovor či světlo Intelktu.

Jak autorka v průběhu výkladu ukazuje, Augustin v různých svých dílech postupně zvažuje všechny tyto možnosti. Obohacuje je ale o specificky křesťanský pohled, přičemž si nově klade otázku po poznání Boha a po jeho roli v anamnetickém procesu.

Z podrobného popisu ve *Význáních* víme, že Augustin prošel ke svému obrácení ke křesťanství dramatickou cestou. Je mu proto důvěrně znám jak stav, kdy Boha neznal, tak i stav, ve kterém se k Bohu vztahuje jako k něčemu známému. Jak ho ale mohl poznat, pokud Bůh nebyl obsahem jeho duše? A tím jistě nebyl, vždyť jak by mohl být, sám nestvořený, v něčem stvořeném (71)? Menónova eristická námitka se zdá opět zaznívat v plné síle.

Jak pečlivě dokumentuje Lenka Karfíková, Augustinovo řešení spočívá v reinterpretaci Plótinova pojetí iluminace. Jeho věčná *ratio*, která v *anamnésis* plní přibližně úlohu Plótinova Intelktu (48), se postupně mění ve vnitřního učitele, kterým je Kristus

(56), až je nakonec ztotožněna s Bohem samotným (79). Touto změnou také *ratio* přestává být nejnuitnějším obsahem duše, ale je povýšena nad ni a do duše dosahuje pouze její světlo, v němž lze jinak temné duševní obsahy shromáždit k poznání (68).

Podobně jak to autorka zdůrazňovala již u Plótina (38), i zde je ovšem nutno rozlišit dva významy tohoto vyjádření: Něco jiného znamená vidět obsahy duše osvětlené tímto světlem, a opět něco jiného vidět věci jako obsahy tohoto světla samého, tedy v Augustinově případě jako obsahy, jež jsou duši bytostně vnější, jakkoli jsou s ní sourodé (75).

Právě touto Augustinovou modifikací ale přináší uvedené rozlišení pro pojetí *anamnésis* cosi zásadně nového: Objektem vzpomínání nyní nemusí být obsahy duše, ať už získané v minulosti či vždy latentně přítomné, ba dokonce ani duše sama, ale stává se jím právě toto světlo, které je sice v duši vždy přítomno aktuálně,²⁰ ale zároveň není jejím vlastním obsahem.

Augustin nechce toto rozpomenutí chápat jako nahodilé či zcela závisující na Boží milosti, a proto nechává toto božské světlo do duše vtisknout obraz své *liber lucis*, knihy věčných morálních zákonů. Právě tento vtisk, jak Lenka Karfíková upozorňuje, má skrze odkazování na svůj zdroj anamnetickou sílu, díky které se duše může na toto světlo samo rozpomenout (78).

Právě náhledem světla samého pak duše dospívá k poznání Boha. Oproti Plótinovi a jeho uvědomění si sebe jako Intelktu však k tomuto náhledu nestačí aktivita samotné duše, „oproš-

²⁰ Či snad je naopak duše vždy přítomna v tomto světle (76).

tění se od všeho“. I když si na světlo duše rozpomene a pokouší se do něj hledět, „tápe pro svou slabost a nestačí na to“.²¹ K plnému zření, nakolik je ho duše schopna, musí být – zřejmě tímto světlem samým – vytržena, teprve pak nachází Boha v něm samém, nad sebou (70).

V závěru knihy Lenka Karfíková shrnuje své pojetí Augustinova vývoje: Rigidní plátinismus, který pracuje s představou trvalého nahlížení inteligibilních obsahů, je nahrazen specifickou verzí platónské *anamnésis*, která pravděpodobně počítá s časově pojatou preexistencí duše a v níž jsou objektem vzpomínání obsahy svobodných umění chápány jako minulé vědění. Později se Augustin znovu přimyká k Plótinovi, tentokrát je však jeho přístup diferencovanější a obohacený o zkušenost slabosti duše. Předměty vzpomínání, a tedy duševními obsahy, se nyní stávají spíše pouhé vtisky, obrazy věcí, zatímco vzpomínání samotné se více podobá „shánění věcí dohromady“ než náhledu (88). Věci samy pak duše může poznávat jen natolik, nakolik je k nim vytržena díky „nepochopitelné božské milosti“ (89).

Kdybychom ovšem měli knihu číst výhradně prizmatem takto představené teze o Augustinově vývoji, nemuseli bychom se cítit plně uspokojeni. Dokazování, že se pojetí myslitele vskutku mění, je nevděčná práce vyžadující detailní argumentaci, jež by vysvětlo-

vala, proč jsou jednotlivá pojetí neslučitelná, resp. proč je hypotéza vývoje plausibilnější než například poukaz na pouhou změnu důrazu. Nakolik ovšem o Augustinových postojích soudíme na základě pasáží interpretovaných v recenzované knize, lze si představit, že by bylo možné jednotlivé fáze vývoje jeho myšlení smířit a chápat Augustina, pokud jde o danou problematiku, stále jako dědice novoplatonismu, jemuž je cizí časové chápání *anamnésis*. Autorka například odkazuje na pasáž z Augustina,²² v níž je zvažována možnost, že duše před společenstvím s tímto tělem žila jakýsi jiný život kdesi na „Božím tajném místě“²³ (52). Zde se však nabízí interpretace nikoli časová, ale ontogenetická, analogická Plótinově vyprávění o vstupu duši do těl.²⁴ Ani pasáž,²⁵ kterou Lenka Karfíková uvádí jako doklad Augustinova pojetí *anamnésis* jakožto vzpomínání na minulé vědění (49), nemusí nutně působit nepřekonatelné obtíže: V daném kontextu ji lze pochopit jako prosté vyjádření ústupu stále přítomných duševních obsahů do latence. A konečně, co se týče problému, zda jsou v paměti věci samy, nebo pouze jejich vtisky (78), může vhodně posloužit plátinovské rozlišení *logů* a idejí. Obsahy svobodných umění, jak je v sobě Augustin nachází jako věci samy, jsou patrně – díky své diskursivité a díky tomu, že mohou být zmnoženy – spíše *logy* než ideje. V určitém smyslu jsou tedy jak věcmi samými (oproti fantasmatům

²¹ Augustin, *De Gen. litt.* XII,31,59.

²² Augustin, *De lib. arb.* I,12,24.

²³ Tamt., III,20,57.

²⁴ Srv. Plótinos, *Enn.* IV,8(6),4.

²⁵ Augustin, *Ep.* 7,1,2.

získaným ze smyslů), tak pouhými obrazy (ve vztahu ke svým ideálním archetypům). Při naznačených interpretačních volbách by se Augustin jevil stále jako novoplatonik.

Naproti tomu zcela přesvědčivě se autorce podařilo doložit vývoj spočívající v postupném poklesu Augustinovy důvěry ve vlastní schopnosti duše a ve zvyšujícím se důrazu na Boží milost. Od mudrce, který stále nahlíží inteligibilní skutečnosti, se tak Augustin posunuje k vizi zbloudilé duše, která v sobě jen těžko shromažďuje byt' jen pouhé otisky těchto skutečností a vždy jí hrozí zapomnění. Ani to však nedokáže sama, nýbrž potřebuje pomoc spočívající v osvětlení vlastních obsahů Božím světlem.

Zdůrazněme však, že předestřené tvrzení o Augustinově vývoji není hlav-

ním přínosem knihy, ale spíše rámcem pro detailní rozvržení možných podob *anamnésis*, jak je nacházíme u tří autorů jmenovaných v názvu práce. Autorka detailně mapuje přínosy a úskalí načrtnutých konceptuálních možností a také výhody a nevýhody jednotlivých interpretačních voleb. Fakt, že se Lenka Karfíková zdržuje jednoznačných soudů, že často dospívá k „pralesu otázek“ (71) a že si nevybírám některou z možných interpretací, se pro takový projekt jeví jako zásadně pozitivní. Badatel zabývající se nejen problematikou *anamnésis*, ale i příbuznými tématy, například paměti či pojetím samotné duše, tak v knize získává nedocenitelného průvodce pro svou práci.

Samuel Zajiček

Rudolf Kučera FILOSOFICKÉ KOŘENY POLITICKÉHO ROZHODOVÁNÍ

Ústí nad Labem (Filozofická fakulta
Univerzity Jana Evangelisty Purkyně)
2014, 204 str.

O knize Rudolfa Kučery *Filosofické kořeny politického rozhodování* se rozhodně nedá říct, že je málo ambiciózní. Autor si klade za úkol provést čtenáře dějinami demokracie a poukázat na její hodnotové a ideové základy. Nejde mu tedy pouze o to, jakou podobu měly různé historické demokracie, ale především o to, co za nimi v jednotlivých případech stálo a stojí.

Kniha je napsána čtivě a svižně a již z prvních stránek je zřejmá nejenom její základní ambice, nýbrž také „nepřítel“, vůči němuž se autor ve zbytku knihy bude vymezovat. Jím je „vědecký totalitarismus“, „empirická politologie“, tzv. Rejstřík informací o výsledcích (RIV) a důraz na „impakt“ v současném akademickém světě (9–12).¹ Je nutno podotknout, že pro autora se tyto tři fenomény skutečně slévají do jednoho. RIV a důraz na impakt jsou jenom symptomem ideové prázdnoty empirické politologie, která „své možnosti pochopení současných politických událostí, které by bylo přínosem pro poznání a jednání, již téměř vyčerpala“ (10). Hodnotově neutrální zkoumání demokracie opírající se o její technické stránky, které empi-

rická politologie provozuje, sice může podle autora vyprodukovat velké data-sety a množství publikací uznatelných v RIVu, avšak skutečnému světu nikdy nemůže porozumět – taková ambice je „hybris rozumu“ (12). Víra v možnosti technického uchopení politiky stojí podle autora rovněž za totalitarismem a v současnosti i za „řízenými demokraciemi“ putinovského střihu. Ty také představují jediné ideově vyprázdňenou a technokratickou iluzi vládnutí bez hodnot.

Proti těmto tendencím se autor snaží postavit analýzu filosofických zdrojů současné demokracie, jejího ideového a historického kontextu a hodnotového ukotvení. V první polovině knihy proto autor postupuje víceméně historicky. Začíná analýzou řecké a římské demokracie, aby na ni navázal komentářem k politickému vývoji v Americe, Francii a Anglii v 18. a 19. století. Právě v rámci těchto úvah jsou identifikovány základní prvky demokratického vládnutí a rovněž nebezpečí, která jsou s tímto způsobem vlády spojena.

Základem demokracie je dle autora politická reprezentace, vycházející „z filosofického vidění světa člověka, v němž je každý nezávislou a svéprávnou osobností“ (19). Občané rozhodují většinou, přičemž si jsou politicky rovni. Právě tento způsob vlády byl klíčovou inovací řeckého světa. Byl tím, co umožnilo Řekům úspěšně se bránit proti orientálním tyraním. Demokratické rozhodování řecké *polis* se přitom opíralo o silné předpoklady. Tím nejdůležitějším z nich byla „poli-

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

tická jednota společenství“ (49). Řekové neznali rozdělení moci a rovnováhu mezi jednotlivými institucemi. Demokratické shromáždění rozhodovalo o všem a jeho vůle byla vůlí celku. Lid byl proto v pravém slova smyslu suverénní.

Suverénní většinové rozhodování se však podle autora „váže na jistou společenskou homogenitu a především pak politickou jednotu“ (54). Jestliže hlasující občané netvoří silný politický celek hledící na veřejné blaho, vzniká riziko tyranie většiny. Francouzská revoluce a vývoj, který po ní následoval, je silným varováním, že tato možnost je v rozštěpených společnostech vždy otevřená. Nelze vyloučit, že politická špička vzešlá z demokratického hlasování bude vydávat své zájmy za obecnou vůli, přičemž situace může lehce sklouznout až k teroru, jaký rozpoutali jakobíni.

Druhým rizikem demokracie je podle autora využití jejích mechanismů k nastolení sametového despotismu a v konečném důsledku k potlačení demokracie samotné. Autor tu analyzuje příklad Francouzské revoluce v roce 1848. Vnitřně rozdělená francouzská společnost té doby nebyla schopná demokraticky najít smířlivé politické řešení svých problémů. Výsledkem byl bonapartismus Napoleona III., jež autor definuje jako „systém osobní vlády, který je schopný překlenout rozdělení společnosti a vytvořit jediné mocenské centrum“ (71). Odhaluje tak slabinu demokratických režimů, kterou pak využil také fašismus, se strašlivými důsledky pro evropský kontinent a celý svět.

Jak autor upozorňuje, právě v těchto krizích demokratické vlády se uka-

zuje její klíčový problém. Ten spočívá v možném antagonismu mezi obecným a partikulárním dobrem a mezi společenskou jednotou na jedné straně, a její možnými rozštěpeními na straně druhé. V řecké *polis*, která je politicky jednotná a existuje v ní silné povědomí o společném dobru, může demokratický systém fungovat příkladně. To nicméně není situace replikovatelná v moderních společnostech. Ty nutně obsahují silné partikulární zájmy a výrazná politická štěpení. Jednoduchá numerická většinová volba typu „vítěz bere vše“ je proto přinejlepším nevhodná, a přinejhorším dokonce nebezpečná, jak ukázal příklad francouzských revolucí z let 1789 a 1848.

Současné teorie demokracie proto čelí výzvě, aby nabídly takovou konceptualizaci, která bude citlivá k pluralismu a bude reflektovat rozdělení populace na různé segmenty. Kučera proto analyzuje filosofii Johna Stuarta Milla, kterého považuje za průkopníka této vize politického uspořádání. Mill „ukázal, že podstatou politiky není jen konflikt zájmů, nezakládá se jen na konkurenci a boji. Je také založená na hledání a nalézání konsensu, na dohodách v základních otázkách společnosti“ (79). Vítěz tedy nebere vše – podstatnou otázkou demokracie je zastoupení menšin a jejich pozitivní hlas při formování politického společenství a jejího směřování. Otázka, jak dosáhnout numerické většiny, se mění v otázku participace všech segmentů populace. Klíčovým slovem se stává dohoda, konsensus.

Analýzou Millových myšlenek začíná druhá polovina knihy, v níž politologické hledisko převažuje nad hlediskem historickým. Základem

této části textu je myšlení Arenda Lijpharta, jehož dva zkrácené články jsou integrované do proudu argumentace. Lijphart navazuje na Milla a tvrdí, že proporční koaliční vláda je v konečném důsledku věrnější demokratickým ideálům reprezentace nežli jednoduché, většinové zastoupení. Proto rozvíjí teorii tzv. „konsociační demokracie“. Tu Kučera přejímá a považuje ji za klíčovou. Dokonce tvrdí, že „teorie konsociační demokracie je jedinou současnou teorií demokracie, která je jejím prokazatelně uskutečnitelným typem“ (134).

Konsociační teorie se zakládá na „odmítnutí většinového rozhodování“ (134). Jejím základem není politický boj o to, která ze zúčastněných stran přehlasuje ty ostatní, ale snaha o politickou jednotu. Jejimi příklady v současnosti jsou Irák, Bosna nebo Belgie. Tyto země jsou rozdělené permanentními společenskými bariérami, které jsou národní, náboženské nebo etnické. Úspěšná demokratická vláda proto musí tyto společenské tenze překonat. Základem není získat numerickou většinu – ta je v hluboce rozdělených zemích zbytečná, protože, jak autor upozorňuje, vláda většiny nad menšinou může jedině přispět k eskalaci napětí, které by mohlo skončit občanskou válkou. Cílem politiky se stává dohoda zástupců všech relevantních politických sil a vláda pomocí konsensu.

Kučera dále argumentuje, že v současnosti jsou typicky většinové demokracie jednoznačně na ústupu (159). Státy stále více preferují koaliční vlády, proporční systém voleb či decentralizaci. To podle autora ukazuje na jednoznačnou tendenci ve prospěch širokého konsensu na úkor politiky,

jíž dominuje zvolená většina. Většinová politika totiž vyžaduje homogenizovanou politickou kulturu, která v dnešních politických společnostech často neexistuje. Základem současné demokracie proto není hlasování a snaha dosáhnout numerické převahy v parlamentu. Je jí naopak snaha o reprezentaci různých zájmů existujících ve společnosti a o konsensus mezi nimi.

V poslední kapitole se autor snaží zkratkovitě rozvinout ještě jedno dělení demokracií: dělení na demokracie zavedené a křehké (171). V křehkých (fragilních) demokraciích nejsou demokratické instituce ještě natolik etablované. To se podle autora projevuje zejména v nezdravém propojení moci politické a ekonomické. Ve fragilních demokraciích je politická soutěž sabotována neprůhledným střetem zájmů byznysu a jednotlivých politických aktérů.

Kučerova kniha je zajímavá v několika ohledech. Představuje pokus o skutečně interdisciplinární uchopení povahy a problémů demokratických režimů. Historická analýza např. římských kurií a jejich role se střídá s politologickými typologiemi demokratických zřízení, s komentářem k současné české i zahraniční politice či s filosofickými úvahami o suverenitě či reprezentaci. Výsledkem je projekt, který má ambici překročit úzké mantinely těchto disciplín a nabídnout čtenáři komplexní pohled na danou problematiku.

Další předností knihy je fakt, že autor neváhá vstoupit do střetu a formulovat své myšlenky ostře, odvážně a bez zbytečné snahy o neutrální výklad. Kniha je tak protkána výroky

typu „pro Milla byla klíčovým pojmem svoboda, po níž údajně každý člověk bytostně touží, což byla typická liberální iluze“ (84). I když s citovaným závěrem osobně nesouhlasím, polemická povaha knihy je její jednoznačnou předností.

Problematika demokratických režimů bezesporu představuje pozoruhodné téma, přičemž nelze pochybovat o erudici, o níž se autor při jeho zpracování opírá. Nejsem si však jistý, zdali hlavní argument knihy může obstát v kritické reflexi. Pokud správně rozumím, autor se snaží ukázat, že většinové rozhodování v dnešních pluralitních společnostech nemůže fungovat, protože jejich efektivní správa vyžaduje reprezentaci a zapojení numerických menšin a jejich podíl na správě věci veřejných. Proto má být konsociační demokracie „jedinou současnou teorií demokracie, která je jejím prokazatelně uskutečnitelným typem“ (134).

Tento argument je možné držet až do momentu, kdy do něho vstoupí konsociační demokracie. Právě její analýza v knize zaujímá (pro mě nepochopitelně) prominentní místo. Konsociační demokracie, jak autor samotný ukazuje na příkladu Iráku (150–155), jsou specifickým typem politického uspořádání v zemích, kde existují permanentní a hluboké rozdíly mezi jednotlivými segmenty populace. Dalšími konsociačními demokraciemi uváděnými autorem jsou Bosna nebo Belgie. Situace v těchto zemích je definovaná národnostními nebo náboženskými rozepřemi. Potřeba zavést konsociační demokracii nastává v okamžiku, kdy mezi jednotlivými segmenty populace hrozí alespoň potenciálně konflikt, který může rozvrátit samotné politic-

ké společenství. Právě v této situaci je nutné, aby všechny relevantní politické síly spolupracovaly a tradiční role opozice byla eliminována. V tomto okamžiku je prvek většinového rozhodování plně nahrazen snahou o konsensus.

Zcela tedy chápu potřebu konsociační demokracie ve vnitřně rozvrácených společnostech. Proto také její teorie představuje nesporně zajímavou politologickou kategorii. Pokud však jde o filosofické kořeny demokracie, její přínos mi uniká. Jestliže se autor snaží hájit tvrzení, že v současné politice má hledání konsensu klíčový význam, potom nevidím žádný důvod analýzu konsociační demokracie vůbec do knihy zahrnovat – jedná se o extrémní příklad konsensuálního rozhodnutí vhodný pro vyhocené situace ve vnitřně rozdělených společnostech.

Je však možné, že autor se snaží hájit silnější tvrzení, totiž že téměř každá moderní společnost je tak hluboce politicky rozdělená, že nějaká verze konsociačního modelu se stává nutností. Tato pozice mi dokonce připadá interpretačně pravděpodobnější. Autor například tvrdí, že Česká republika „přestává být homogenním národním státem a v důsledku stále rostoucí polarizace společnosti se její politická struktura začíná rozpadat ve dvou směrech: na chudé a bohaté a na starší a mladší generaci“ (167). Tento rozpad proto motivuje přechod od většinové vlády k vládě konsensuální.

Pokud je však teze knihy postavená takto radikálně, neobstojí. Příklady rozhodování širokým konsensem, jež autor uvádí, jsou totiž založené na spolupráci silných a teritoriálně – při-

nejmenším do jisté míry – oddělených skupin: Vlámů a Valonů; Srbů, Chorvatů a bosenských Muslimů; nebo Kurdů, šiitů a sunnitů. To je situace, která v České republice a ani ve velké většině současných etablovaných demokracií jednoduše nenastává. K intenzivním názorovým střetům samozřejmě dochází. Z toho ale nevyplývá nutnost tyto střety systematicky konsensuálně překonávat. Populace České republiky a většiny demokratických zemí jistě je sociálně, nábožensky, vzdělanostně a jinak stratifikovaná. Aliance se však s každou otázkou mění (dělí se názory na evropskou integraci, církevní restituce či ochranu životního prostředí podle opozic „bohatí a chudí“, resp. „starší a mladší“?). Proto nevznikají permanentní menšiny se separatistickými sklony. A i když nastolíme otázku, která je sociologicky polarizační – např. pokud by „město“ a „vesnice“ nominovaly svého prezidentského kandidáta –, situaci lze stále řešit většinově, protože vítězství jednoho a prohra druhého nemají zásadní dopady na existenci daného politického společenství.

Kučera má jistě pravdu v tom, že stále méně států zapadá do politologické kategorie čistě většinových demokracií (tam, kde dominuje exekutiva, soupeří dvě strany, přičemž volby probíhají většinově v jednomandátových obvodech). S nástupem koaličních vlád proto vzniká nutnost kompromisů a politického vyjednávání mezi stranami ohledně zájmů, které reprezentují. Lze se však ptát, je-li tento posun nějak zásadní a kvalitativní a má-li jasný dopad na filosofické kořeny politického rozhodování. Autor nemůže tvrdit, že ve většinovém systému nemá kom-

promis a consensus svou roli. I ve většinových demokraciích mezi sebou navzájem soupeří frakce hlavních stran, které jsou odkázané na konsensuální rozhodování a kompromisy. Na druhé straně i koaliční vlády nutně reprezentují jenom některé zájmy, přičemž ty ostatní jsou zatlačeny do opozice a přehlasovány většinou, která vznikla. Hledání numerické většiny pomocí kompromisů a konsensu je fundamentální součástí demokratického rozhodování. Oba tyto faktory jsou nutné (pokud nenastanou skutečně extrémní podmínky jako v Iráku nebo Bosně, které vyžadují souhlas všech). Jestliže tedy Kučera argumentuje ve prospěch konsensu a proti numerické většině, prezentuje demokracii v pokřiveném světle. Hlavní argument knihy proto neobstojí, i když autor průběžně, při formulaci argumentu, dospívá k některým zajímavým závěrům.

V knize se však vyskytují i některé další problémy, nesouvisející s jejím hlavním argumentačním tahem. Jeden z nich se týká faktu, že Rudolf Kučera téměř zcela ignoruje anglosaskou politickou teorii. Okolnost, že se autor soustředí na německý intelektuální prostor, je samozřejmě v pořádku – je to legitimní rozhodnutí. Přesto samotné téma po zahrnutí alespoň některých anglosaských myslitelů vysloveně volá. Kniha např. obšírně komentuje otázku většinového rozhodování a dotýká se problémů americké demokracie (97–98 *a passim*). O klíčové charakteristice americké demokracie spočívající v silném ústavním soudu a právu na soudní přezkum (judicial review) však nepadne téměř ani zmínka. Přitom je to právě tato brzda většinového rozhodování, která brání zájmy menšin

i bez toho, aby se tyto menšiny musely podílet na politickém rozhodování formou širokého souhlasu. Silný soudní přezkum se zdá být jasnou alternativou k onomu typu konsensu, pro nějž argumentuje autor. O Ronaldu Dworkinovi, který tuto teorii slavně a s velkou filosofickou erudicí vypracoval, nicméně kniha mlčí.

Kučera také podle mého názoru ne vždy dobře integruje jednotlivé analýzy, spadající do různých oblastí, v jeden interdisciplinární celek. Kniha má relativně dobře definované téma a základní tezi, kterou se snaží hájit. Text se také dobře čte na mikroúrovni, kdy je v každém odstavci zřejmé, co je předmětem analýzy, případně co se autor snaží ukázat. Problém však nastává na úrovni kapitol a větších částí textu. Často není jasné, kam autor míří a proč se rozhodl na daném místě změnit téma a pokračovat vysvětlením nějaké jiné otázky. Například ve druhé kapitole je výklad povahy řeckých demokracií z neznámých důvodů přerušen diskusí o Machiavellim a jeho pojmu *virtú* (32–33). Rozprava o nutnosti politické jednoty u většinového rozhodování je přeřata analýzou přirozených práv u Grotia a Locka (50–52). Analýza suverenity u Hobbesa a Bodina (104–111), která zaujímá prominentní místo v kapitole o základech konsensuálního rozhodování, je následována výkladem Montesquieua a jeho koncepcí universální spravedlnosti, který do kapitoly s příslušným tématem rovněž nezapadá. Samozřejmě je možné, že tyto výklady hrají v proudu argumentace nějakou roli, a proto patří tam, kde jsou. Potíž však spočívá v tom, že autor neposkytuje jasné vysvětlení těchto možných

propojení, přičemž čtenář sám je není schopen identifikovat.

Tato nejasnost ve směřování argumentace pak má za následek, že autorova shrnutí vlastního výkladu, objevující se na počátku nebo konci kapitol, občas působí překvapivě. V první větě třetí kapitoly např. autor tvrdí, že „v závěru předchodí kapitoly bylo ukázáno, že většinové rozhodování se váže na jistou společenskou homogenitu a především na politickou jednotu“ (54). To je silný závěr. Pokud by byl pravdivý a obstojně vyargumentovaný, znamenalo by to omezení většinového rozhodování na nepluralitní státy – a tedy praktickou nemožnost většinového rozhodování v současných společnostech. Nejsem si ale vůbec jistý, jestli argument předchodí kapitoly, jenž je přerušen právě výkladem Lockova a Grotiova pojetí přirozených práv a jenž není ve svých konturách zcela jasný, může takto silný závěr ospravedlnit.

Podobně autor ke konci knihy tvrdí, že „jednou ze základních tezí mé práce je, že demokracie je úzce spjata s hospodářským rozvojem, bez něhož se stává křehkou a zranitelnou“ (174). To je opět silná a obecná teze. Bohužel jsem ani po vícenásobném čtení knihy nebyl schopen identifikovat místo anebo místa, která by toto tvrzení mohla ospravedlnit.

Mou poslední výtkou je technická stránka knihy. Opakovaně se vyskytují problémy s citováním literatury. Na str. 27 autor referuje teorii Adama Swifta („Swift ve své knize o politické filosofii vymezuje...“), přičemž z textu se čtenář nedozví, o kterou Swiftovu knihu o politické filosofii se jedná. Odkaz jednoduše chybí. Jinde autor

dokonce cituje (!) Alexise de Tocquevilla (63) a Victora Huga (68–69), taktéž bez reference. To jsou již relativně hrubá porušení akademických konvencí.

Řečeno souhrnně, kniha Rudolfa Kučery *Filosofické kořeny politického rozhodování* je jednoznačně zajímavým příspěvkem k české politické filosofii. Je psaná ostře a nebojí se kontroverze. Čtenáře proto může pro-

vokovat – tak jako provokovala mě. Má ovšem své problematické stránky. Zejména autorova argumentace nedrží dobře pohromadě, takže text nakonec představuje spíše soubor jednotlivých, parciálních analýz, historických výkladů či argumentů. To nicméně neznamená, že kniha není ve svých částech přínosná a inspirativní.

Matej Cibik

Ondřej Lánský JE TŘEBA ZAVRHNOUT LIBERALISMUS?

Praha (Filosofia) 2015, 220 str.

Kniha Ondřeje Lánského se zabývá „kritikou liberalismu na pozadí kritické teorie uznání, přičemž v mnohém se opírá o dekoloniální myšlení vzešlé především z kulturně-civilizačního okruhu Jižní Ameriky“ (12).¹ Snaha autora kritizovat současný filosofický liberalismus a nabídnout alternativy je však v konečném důsledku neúspěšná a kniha jako celek je nepřesvědčivá. V této recenzi se pokusím vysvětlit, proč je předložena kritika Johna Rawlse (jako čelního představitele současného liberalismu) neoprávněná a proč jsou nabízené alternativy liberalismu spíše cvičením v utopickém myšlení než seriózní analýzou současných společností.

Argument recenzované knihy spočívá ve třech krocích. V prvním autor vychází z teorie uznání Axela Honnetha a analyzuje dnešní politickou situaci z hlediska „sociálního ocenění“. Dochází k názoru, že současné kapitalistické společnosti jsou fixované na princip výkonu a úspěchu na trhu, který jim znemožňuje rozvinout alternativní vzorce uznání založené na solidaritě. Další krok ještě vyostřuje předcházející argument. Autor dochází k názoru, že i levicový liberalismus Johna Rawlse je teorií ospravedlňující kapitalistický étos úspěchu, nerovnos-

ti a utlačování, a to navzdory svému ostentativnímu zaměření na rovnost a solidaritu. Autor tvrdí, že progresivní liberální myšlení je „z určitého úhlu pohledu vlastně velice rozvinutou a ‚rafinovanou‘ formou legitimizace donucování a utlačování“ (14). V posledním kroku se autor snaží vystavět alternativu k liberalismu a kapitalismu, kterou je „étos osvobození“, jak ho nachází v latinskoamerickém politickém myšlení. Ten podle autora nahrazuje kolonialismus atlantické modernity solidárním jednáním. Filosofie osvobození odmítá falešný liberální universalismus ve prospěch otevřenosti druhému člověku, který může být radikálně jiný.

První třetina knihy se pohybuje v kontextu myšlení Axela Honnetha. Autor v ní předkládá analýzu „klíčových vzorců rozdělování sociálního ocenění v současném kapitalismu“ (55–86), přičemž sociální ocenění definuje jako „rozdělování dílčích dober a statků, které jsou důležité pro autonomní rozvinutí životních příležitostí“ (49). Hlavním obsahem této části je genealogie struktur sociálního ocenění v západních společnostech za posledních dvě stě let. Autor nijak neskrývá své ideologické preference: Dějiny západní společnosti se v jeho očích jeví jako vítězný pochod ekonomického neoliberalismu, vůči němuž se kniha následně kriticky vymezuje. Autor konstatuje, že v západních společnostech dnes dominuje princip výkonu a úspěchu na trhu, přičemž na solidaritu jako normativně atraktivnější vzorec sociálního ocenění nezbyvá místo.

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

„Solidarita jakožto forma rozdělování sociálního ocenění není v současné společnosti nijak silně zastoupena“ (65). Jako hodnota je dokonce solidarita „strukturálně a historicky protisystémová“ (69).

Politika současných západních společností je podle autora omezena na trh a výkon. Konstatuje, že v současné uspořádání je politické vyjednávání „z hlediska své legitimacy omezeno na otázku, co je výkon. Toto nastavení způsobuje, že je v atlantických společnostech vytlačováno mimo politickou diskusi zpochybnění principu výkonu jako celku a nastolování otázek možných alternativních vzorců. Politika v tomto smyslu funguje tak, že systémově legitimní diskuse se pohybuje pouze v intencích interpretace výkonu“ (84). Autor tedy tvrdí, že neoliberalismus pohltil naše společnosti natolik, že v politickém diskursu už není možné obhajovat jiné než tržní hodnoty. Západní společnosti jako celek dospívají k „refeudalizaci“ (85).

Je až zarážející, že se autor nad platností svých výroků ani jednou nepozastaví. Čtenář by čekal, že tak radikální „konstatování“ o povaze současných společností budou alespoň nějak fakticky či analyticky podepřena. Autor opakovaně spekuluje o upadající/neexistující solidaritě kapitalistických společností a kniha budí silný dojem, že všechny aspekty evropského sociálního státu byly demontovány nejpozději v osmdesátých letech minulého století. Lánský však neposkytuje na podepření své „sociologické analýzy“

(50) ani jeden věrohodný údaj. Přitom sociální výdaje současných společností se podle OECD pohybují blízko historického maxima, ve většině evropských zemí na úrovni 20–30 % HDP.² Tvzení, že „solidarita není dnes nijak silně zastoupena“, že je „protisystémová“ a že „politika se děje pouze v mezích interpretace výkonu“, jsou v případě zemí, které dávají víc než polovinu svého rozpočtu na sociální účely (což jsou všechny západoevropské země), jednoduše nepravdivá. Bylo by samozřejmě možné předložit nuancovanější argumenty o částečné erozi některých aspektů sociálního státu v osmdesátých letech anebo v období po finanční krizi v roce 2008. To však autor nedělá. Teze o absolutní dominanci neoliberalismu v současných společnostech jsou podepřeny pouze několika anekdotami (!) o práci finančních makléřů z bestselleru *Cityboy* od G. Andersona (81–82, 87).

Postulování nesolidárního a pouze na výkon zaměřeného neoliberalismu jako hlavní charakteristiky západní civilizace slouží jako základ analýzy levicového liberalismu Johna Rawlse. Autor se snaží ukázat, že Rawlsův důraz na rovnost a solidaritu je pouze fiktivní. V konečném důsledku totiž i levicový liberalismus vede k neoliberalismu a vykořisťování. Jinými slovy, cílem autorovy interpretace je demonstrovat, že progresivní liberalismus dělá přesný opak toho, co tvrdí, a namísto obhajování rovnosti svou legitimizací kapitalismu ospravedlňuje útlak. Podle Lánského je Rawlsův li-

² Srv. <https://www.oecd.org/els/soc/OECD2014-Social-Expenditure-Update-Nov2014-8pages.pdf>, staženo 13. 8. 2016. Viz také https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=SOCX_AGG, staženo 13. 8. 2016.

beralismus ve svých klíčových aspektech totožný s neoliberalismem, který je totožný s „otroctvím“ (99–100).

Konkrétní kritika Rawlse se v recenzované knize soustředí na dva aspekty jeho díla: uvažování za „závojem nevědomosti“ a postoj k materiální rovnosti.³ Pokud jde o první uvedenou figuru, Rawls ve snaze artikulovat konsensus ohledně uspořádání společnosti žádá, aby bylo abstrahováno od specifík sociální situace, náboženství a koncepce dobrého života občanů: Tím má být dosaženo tolerantního sociálního státu. Autor pak Rawlsovi vyčítá, že „závoj nevědomosti“ vymezuje tak, aby výsledky uvažování, jež je na této figurě založeno, zůstaly v mezích liberálnědemokratického státu. Rawlsova teorie je tedy podle autora „snahou o artikulaci a podporu buržoazního pojetí práva a buržoazního demokratického státu“ (115), což je výrazem „liberální blokace morálního pokroku“ (116, kurziva autorova). Závoj nevědomosti neumožňuje zneuznáním skupinám „ustanovit transformační jednání, které by převracelo staré sociální struktury a zakládalo struktury nové“ (119). Hlavní autorovou výčitkou v tomto bodě je, že Rawlsova teorie neumožňuje vzpouru utlačovaných vůči liberálnědemokratickému státu a nastolení „morálního pokroku“. Rawls tedy chybí v tom, že není marxista, ale liberál, což autor knihy vnímá jako zásadní nedostatek. Pro osoby s nemarxistickým světonázorem je ovšem poněkud těžké se s touto argumentační linií ztotožnit.

Druhá hlavní autorova kritika vychází z argumentů G. A. Cohena a je zaměřená na Rawlsův „princip diference“. Ten říká, že nerovnosti ve společnosti jsou ospravedlnitelné jen pokud, pokud z nich mají výhody ti nejhůře postavení. Tento princip spravedlnosti se opírá o relativně jednoduchý psychologický vhléd. Rawls se domnívá, že společnost s přísně rovnostářskou distribucí by nedostatečně motivovala své členy k vyššímu výkonu, což by vyústilo ve zhoršení kvality života pro všechny. Nerovnosti motivují k vyššímu výkonu s vidinou odměny za odvedenou práci. Z této snahy pak (například přes systém daní) mají prospěch i ti nejhůře postavení.⁴

Lánský tvrdí, že psychologický vhléd z předchozího odstavce „odpovídá sobeckému charakteru kapitalisticky formované společnosti“ (125). Rawlsova teorie je podle něj nestabilní, protože se na jedné straně snaží o spravedlivou společnost založenou na zlepšování postavení těch nejhudobnějších, přičemž na druhé straně „ospravedlňuje nerovnost na základě lidského sobectví“ (127). Ve skutečně morálně přijatelné pospolitosti motivované solidaritou by přitom talentovaní produktivní jedinci nepotřebovali motivaci nerovného ocenění. Jelikož jsou schopni pracovního výkonu, kterýlepší postavení všech, nic jim nebrání tento výkon podávat i z altruistických důvodů, které jsou jako jediné morálně ospravedlnitelné. Pokud odmítnou plně zapojit svůj talent pro společnou věc bez nároku na odměnu, konají jako

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971, zejm. kap. II a III.

⁴ J. Rawls, *Justice as Reciprocity*, in: *týž, Collected Papers*, Cambridge (Mass.) 1999, str. 203.

únosci dětí, kteří neoprávněně přišli do silné vyjednávací pozice (protože si svůj talent nijak nezasloužili) a kteří nyní odmítají vydat unesené děti bez výkupného – tedy bez nerovné odměny (124).

Tato kritika Rawlse je neoprávněná, protože směřuje dvě různé věci – zdůvodnění principů spravedlnosti a psychologické předpoklady, na nichž je teorie spravedlnosti zbudována. Domnívám se (spolu s Rawlsem), že je možné vystavět spravedlivou společnost i v situaci, kdy všichni její členové nejsou dokonale altruističtí. Dokonce jsem silně přesvědčen o tom, že právě tento typ teorie spravedlnosti je jediný možný. Politická teorie, která operuje s dokonalým altruismem dokonale spravedlivé společnosti (jež pak může být přísně rovnostářská), je marným cvičením v utopickém myšlení. Obvinění, že Rawls „legitimizuje sobectví“, jež vede k „sociálním ne-spravedlnostem a strádání“, není na místě. Každá funkční politická teorie musí mít realistickou koncepci lidské motivace. Částí této koncepce lidské motivace je i to, že například studenti si občas přivydělávají při studiu, aby si mohli koupit nové kolo. Bez tohoto „sobeckého“ zájmu by jednoduše zůstali doma (čimž by stát přišel o příjem z daní z kola i z práce, a studenti by tak „poškodili“ ty, již potřebují podporu, která by z těchto daní mohla být financována). Jednání studentů z tohoto příkladu není produktem „sobeckého charakteru kapitalisticky formované společnosti“. Představuje dějinnou konstantu lidské motivace,

kteřou každá politická teorie musí vzít v potaz.⁵

Poslední třetina recenzované knihy se věnuje myšlenkovému proudu, který autor považuje za alternativu liberalismu: filosofii osvobození Enriquea Dussela.⁶ Autor analyzuje především dva její aspekty. Negativně je filosofie osvobození prezentována jako zavrnutí „koloniálního myšlení“, „atlantické modernity“ či universalistického liberalismu ve prospěch typu myšlení, které bude citlivější ke zkušenosti koloniálně zneuznaných vrstev. Pozitivně ji autor analyzuje jako radikální otevřenost vůči jinakosti druhého.

Hlavním prvkem, od něhož je potřebné se osvobodit, je podle autora dominance evropského pseudouniversálního způsobu uvažování. Za ním se skrývá pohled na svět reprezentovaný bílými muži, který nedává prostor pro jinakost – a pokud ano, přiřazuje jí podřadné postavení. Universální kategorie prezentované koloniálním myšlením nemohou zachytit specifika individuální zkušenosti vymykající se vládnoucí vrstvě. Myšlení proto potřebuje být lokalizované. Platí, že „*jsem v tom místě, odkud myslím*“ (173, kurziva autorova). Filosofie osvobození proto „odkazuje k celoplanetární potřebě vytvořit takovou formu reflexe společnosti, která zohlední všechny významné civilizační okruhy a příslušné formy reflexe života a společnosti“ (137), ale přitom nebude diktovat jednotné kategorie.

Pozitivním etickým odkazem filosofie osvobození je „důsledné přijetí exteriority druhého“ (188) inspirované

⁵ Rawls hovoří o „concessions to human nature“ (tamt.).

⁶ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México 1977.

Lévinasem. Autor se ztotožňuje s Dussellem, který hlásá co nejširší otevření se zkušenosti zneuznání a rozvinutí étosu jednání založeného na solidaritě. V nejradikálnější formulaci píše, že „v ontologickém smyslu je nutné být připraven substituovat sám sebe pro dobro druhého – tedy vlastně být ochoten zemřít – ve jménu trans-ontologického, tj. ve jménu toho, co překračuje rozdílné kultury a kontexty“ (170). Základem hledání všelidských východisek je tedy „sebeopotlačení“ (170).

Oba klíčové aspekty filosofie osvobození jsou hluboce problematické. Obzvlášť to platí o negativním aspektu, kdy autor odmítá „utlačovatelský“ liberální universalismus ve prospěch lokalizovaného myšlení. Pokud souhlasíme s autorem, že je potřeba promýšlet možnosti zlepšení dobrého života pro všechny „nikoli mimo sociální skutečnost... ale v jejím rámci“ (199), pak dojdeme k *přesně opačnému závěru*, než hlásá recenzovaná kniha. *Skutečných bojů o uznání* dnes probíhá celá řada: Vedou je například čínští disidenti a Tibetané proti centrální autokratické vládě, feministky třetího světa proti tradičnímu patriarchátu, ateisté nebo homosexuálové v muslimském světě vůči násilím vynucované konformitě. Utlačovatelem zde však není liberalismus, je jím právě „lokální myšlení“. Čínští komunisté rádi argumentují „čínskými specifikami“ ohledně lidských práv, obhájci ženské obřízky argumentují tradicemi a všichni diktátoři se brání západnímu imperialistickému „vměšování se“ při kritice jejich často brutálního jednání. Nejúčinnější zbraní utlačovaných a zneuznaných je přitom právě liberální universalismus – názor, že jsou jis-

té standardy, které by měli dodržovat všichni a které jsou zhruba totožné s liberální demokracií. Dobrým příkladem tohoto typu jednání byla v Československu Charta 77, která se odvolávala na mezinárodně uznávaná pravidla při kritice poměrů v normalizační ČSSR.

Postoj autora je naivní v tom smyslu, že sice kritizuje liberalismus a jeho standardy jako necitlivé k lokálním specifikám a kulturám, ale v argumentaci za zavržení těchto standardů si neuvědomuje prudké a nesmiřitelné hodnotové konflikty představ o dobrém životě *uvnitř* oněch kultur, nemluvě o konfliktech mezi nimi. Neexistuje perspektiva, která „zohlední všechny civilizační okruhy“. Naší jedinou nadějí je budovat politické standardy, které se co nejméně opírají o metafyzická nebo náboženská přesvědčení, aby byly alespoň do jisté míry přijatelné pro všechny (což je mimochodem hlavní motivace Rawlsova liberalismu). Alternativou liberalismu v mimoevropských zemích proto není solidární altruistická revoluce. Když liberálnědemokratické režimy ve třetím světě selžou, následkem není méně útlaku. Zpravidla ho bývá víc právě proto, že když se jedna konkrétní představa o dobrém životě („komprehenzivní doktrína“) chopí moci, má okamžitou ambici potlačit všechny s ní neslučitelné elementy. Vyrovňávání se s pluralismem je proto jednou z hlavních motivací a snad nejčastějším zdůvodněním současného liberalismu. Je překvapivé, že autor tento aspekt dnešní situace politických společností vůbec nereflektuje. Jeho apel na „otevření prostoru pro komprehenzivní doktríny“ (198) úplně ignoruje fakt, že etické a politické představy

různých náboženství, vrstev a tradic jsou v nesmířitelném rozporu.

Pokud jde o vysvětlení pozitivního aspektu filosofie osvobození, autor kolísá mezi vágností a irealitou. Ve vágnějších pasážích recenzovaná kniha spekuluje o „radikálním překročení panujícího systému“ (189), jež by spočívalo v „důsledném přijetí exteriority druhého“ (188). Co to přesně znamená v konkrétním etickém jednání jednotlivce, však autor téměř vůbec nepopisuje. Povaha politického systému, který by měl nahradit liberalismus, zůstává nejasná, protože politické dopady „osvobození“ nejsou v knize nijak konkrétněji uchopeny. Autor má jistě pravdu v tom, že společnost skládající se z empatických jedinců schopných vnímat problémy druhých by byla lepší společností než ta, kterou máme teď. Tento vhled však není a nemůže být alternativou k liberální politické filosofii.

Konkrétní příklady, které autor poskytuje na ilustraci praktické dimenze jím předkládané teorie, jsou „squattig“ (190) a „komunitní zahrádničení“ (191). Právě v nich se podle něj demonstruje „*komunismus základní linie*“ (191, kurziva autora), který dostává současný politický systém pod tlak. Tato argumentační linie mi připadá přímo paradoxní, protože musí být zřejmé, že tyto aktivity nepředstavují politickou alternativu k současnému systému. Komunitní zahrádky nemohou představovat plnou náhradu zemědělství a rozšíření squattingu není alternativou lidského spoluzití v moderních městech. Autor pracuje s příklady spolupráce úzké komunity, která funguje organicky, a proto nepotřebuje formální pravidla

(každý každého vidí, pozná a může ho napomenout, když se jeho jednání vymkne skupinovému „étosu“). Avšak tato forma spolupráce by nefungovala už při koordinaci aktivit jedné tisícovky lidí, nemluvě o moderních společnostech čítajících desítky milionů obyvatel. Kniha proto navzdory své ambici neposkytuje realistickou alternativu politických institucí liberálně-demokratického státu.

Recenzovaný text je však poučný ve dvou obecnějších ohledech: Ukazuje mezery „angažované“ filosofie a také bídu současného radikálního myšlení. Ondřej Lánský jako angažovaný filosof nijak neskrývá své politické preference a jeho kniha na žádném místě nepředstírá ideologickou neutralitu. Čtenáři je vždy jasné, že autor vychází z radikálně levicových marxistických pozic a že jeho cílem je zavrhnout liberalismus a kapitalismus. Takto silné ideologické vyhranění má však negativní dopad na komplexitu předkládané analýzy. Levicový liberalismus, ekonomický neoliberalismus, kolonialismus, kapitalismus a otroctví jsou vnímány jako symptomy jednoho a téhož fenoménu, přičemž text uvedené termíny užívá zaměnitelně. Jako by jejich ztotožnění mělo čtenáři přijít samozřejmé. Tato strategie má za následek, že předkládaná kritická analýza je často hrubá a spíše připomíná pamflet psaný pro ideově stejně vyhraněné jedince.

Příkladem stinné stránky autorovy angažovanosti je způsob, jakým se vypořádává s „pozitivním působením liberálních myšlenek v rovině rovné úcty osob“ (41). Autor několikrát (41, 111) okrajově zmíní, že liberalismus je snad z velké části progresivní silou zlepšující život v lidských společnos-

tech. Vždy však následuje prohlášení, že tyto pozitivní stránky stojí mimo záběr textu. Autor tedy postupuje následujícím způsobem: Nejprve položí otázku, zda „je třeba zahrnout liberalismus“, následně odmítne diskutovat o jeho pozitivních stránkách (ačkoli je okrajově přizná) a následně liberalismus zavrhne. Tento postup není pouze metodologicky problematický, je na hranici kognitivní disonance.

Druhý obecnější vhled, který kniha poskytuje, se týká bídy současného radikálního myšlení. Při všech autorových snahách pozitivně vykreslit svou vizi společnosti je čtenáři jasné, že se nejedná o žádnou, byť jen trochu ucelenou teoretickou představu. Autorovi nejde o inkrementální změny

současného systému, neargumentuje pro rozsáhlejší sociální stát, větší regulace bank či efektivní globální zdaňování nadnárodních korporací. Chce transformativní jednání, rozchod se systémem. Jak by měla vypadat alternativní společnost, se však nedozvíme. Po kolapsu marxistických představ o vládě proletariátu z 19. a z první poloviny 20. století (které způsobily obrovské lidské utrpení a ukázaly se jako chybné) stoupenci tohoto hnutí tápají v hledání představy společnosti, která by neopakovala staré chyby. Cílem je radikální „něco“. Ovšem jakou má mít podobu a jak k němu dospět, zůstává nejasné.

Matej Cibik

Sarah Broadie
NATURE AND DIVINITY
IN PLATO'S TIMAEUS

Cambridge (Cambridge University Press) 2012, 305 str.

Během téměř dvou a půl tisíce let, kdy je Platónův dialog *Timaios* vykládán, se ustavila řada témat a přístupů, skrze něž lze k tomuto komplikovanému dílu přistupovat. Přestože je obtížné nalézat nová východiska a argumentovat pro nové interpretace, je kniha Sarah Broadieové *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* velmi originálním interpretačním počinem. Tato originalita je jak důvodem pro to zabývat se uvedenou monografií detailněji, tak důvodem problematičnosti některých autorčiných úvah.

Knihou neprochází jedna centrální otázka či interpretační teze strukturuující všechny části. Jedná se spíše o soubor sedmi víceméně samostatných studií, z nichž některé vznikly přepracováním již dříve vydaných časopiseckých článků. Jednotlivé studie mívají sice dominantní téma, avšak Broadieová probírá zároveň i celou řadu přidružených otázek, a tak je vždy výsledkem bohatý myšlenkový terén. V recenzi se budu soustředit pouze na hlavní linii každé studie.

První kapitola se zabývá otázkou, jaký filosofický důvod má v *Timaiovi* demiurgova oddělenost od světa. Tuto oddělenost není dle Broadieové možno odvysvětlit, ale je nutno ji chápat jako

důležitý prvek Timaiovy kosmologie (7).¹ Pokud bychom totiž demiurga nechápali odděleně, přijdeme o některé zásadní charakteristiky světa. Podle Broadieové existují dvě možnosti, jak demiurga nechápat jako odděleného od světa, obě tyto možnosti však vedou k nepřijatelným důsledkům. Kdyby rozum, který svět pořádá, byl imanentní látce, z níž se svět skládá, přišli bychom o jednotu světa, a tím o jeho nejlepší stav. Látka je totiž roztroušená v prostoru, a rozum imanentní látce by tak byl rovněž roztroušený, tzn. ani by sám nebyl jednotný, ani by nejednotil svět (16). Druhou možností by byla totožnost rozumu, který pořádá svět, s rozumem světové duše. V tomto případě by však Platón nemohl připsat individuálním duším odpovědnost za jejich život. Demiurg totiž tvoří mnohé části světa, zatímco duše světa má pouze jeden „předmět“, na který působí, tělo světa, a proto duše světa nemůže tvořit individuální duše (je totiž vztahem jedna ku jedné). Identita rozumu pořádajícího svět a rozumu světové duše by tak zamezila vzniku skutečně individuálních duší, neboť duše světa nemůže být ve vztahu k ničemu jinému nežli ke svému tělu – duše „jednotlivců“ by za této situace nebyly ničím více než částmi světové duše (19–21).

Oddělenost demiurga a světa Broadieová vykládá výhradně z perspektivy světa a jeho charakteristik. Takovýto přístup ke zkoumaným otázkám – vykládat příčiny vzniku světa skrze jejich vztah ke světu a jeho jednotlivým aspektům – je přítomen i v řadě jiných kapitol a ve svých komentářích se po-

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

kusím ozřejmit jistou jednostrannost takového postupu. Broadieová si primárně klade otázku po oddělenosti demiurga od světa a nikoli otázku po oddělenosti světa od demiurga, a tím pádem zdůvodňuje demiurgovu oddělenost na základě charakteristik světa. Jakkoli je tento způsob vysvětlení bezpochyby v *Timaiovi* přítomný, v řadě ohledů není dominantní – na svět se máme dívat primárně z perspektivy demiurga a nikoli na demiurga z perspektivy světa (*Tim.* 29e1 nn.). „Kosmocentrismus“ Sarah Broadieové pak, domnívám se, nechává stranou klíčové ohledy Timaiovy nauky, které k adekvátnímu pochopení oddělenosti demiurga, respektive světa, nutně patří, především vztah demiurga a vzoru, jemuž se autorka záměrně nevěnuje. Jelikož jsou však demiurg a vzor velmi silně propojeni – poprvé se objevují v Timaiově řeči společně (*Tim.* 28a6–b1), i demiurg je jistým vzorem pro svět (*Tim.* 29e2–3) –, je tematizace jejich vztahu pro pochopení oddělenosti demiurga od světa klíčová. Nejde tedy o to, že by perspektiva světa nebyla relevantní, ale nelze ji uplatňovat samostatně: Jak svět, tak demiurg mají být primárně uchopováni skrze svůj vztah k věčně jsoucímu vzoru.

Druhá studie se snaží ukázat důvod skrytý za Timaiovou zdánlivě řečnickou otázkou: Který vzor použil demiurg při tvorbě světa – stále totožný, nebo vzniklý (*Tim.* 28c5–29a2)? Důležitost použití věčně jsoucího vzoru se podle autorky ukáže, pokud promyslíme druhou variantu. Svět stvořený podle vznikajícího, tj. smyslově vnímatelného vzoru by jako celek nemohl být předmětem kosmologických úvah. Smyslovým vnímáním totiž nepozná-

váme celek světa, ale vždy jen jeho části. Vzniklému vzoru, podle nějž bychom mohli uvažovat i o našem světě jako celku, se pak rovněž nemůžeme přiblížit, neboť smyslovým vnímáním, jímž vzniklé uchopujeme, můžeme vnímat jen to, co je uvnitř našeho světa – k ničemu jinému smyslové vnímání nedosáhne (31–32). Stvoření našeho světa podle věčně jsoucího vzoru je tak jedinou možností, jak můžeme uvažovat o našem světě jako celku – pouze stvoření podle věčně jsoucího vzoru zakládá možnost kosmologie (33). Mírou kosmologických úvah je pak pravděpodobnost, neboť tento svět poznáváme, nakolik je podobný svému vzoru. Pravděpodobný výklad, jímž je nutně každá kosmologie, však není pravděpodobný ve všech svých částech stejně – nacházejí se v něm jak části, které jsou nezpochybnitelné (např. náš svět je nejlepší z toho, co je vzniklé), tak řada částí, které připouštějí vylepšení.

Otázku, které se Broadieová věnuje v první kapitole, si Timaios explicitně neklade. Otázku diskutovanou v druhé kapitole Timaios naopak explicitně zodpovídá na řádcích 28c5–29b1. Podle Timaiosa je vzorem světa věčně jsoucí vzor, protože svět je nejkrásnější a demiurg nejlepší. Možnost kosmologie a obecně racionální úvahy o světě pak jistě ke kráse světa patří a v tomto smyslu není možné s autorkou nesouhlasit, když uvádí uchopitelnost světa jako důvod toho, že svět byl stvořen podle věčně jsoucího vzoru. Domnívám se však, že obdobně by bylo možno upozornit i na další aspekty krásy světa – např. na jeho kompletnost a vnitřní provázanost – a bylo by třeba strukturované pochopit dobrotu

demiurga, abychom učinili zadost Timaiově vlastní odpovědi. Cílem Broadieové však není primárně pochopit Timaiovu vlastní odpověď na otázku, kterou spolu s ním řeší, ale najít věrohodnou perspektivu, z níž bude otázka po výběru vzoru dávat smysl. Jakkoli pak perspektivu, již autorka nabízí, pokládám za zajímavou a nosnou, postrádám v této kapitole větší snahu pochopit a vytěžit Timaiovu vlastní odpověď.

Vztahem kosmologie a metafyziky se zabývá třetí studie, v níž si Broadieová klade otázku, zda je správné číst *Timaia* primárně jako kosmologický výklad, do něhož je metafyzika jakousi vstupní branou, nebo jako cestu k metafyzice, jež vede skrze kosmologii. Ačkoli podle autorky některá místa dialogu svědčí pro druhou variantu, první varianta je podepřena silnějšími argumenty: Deklarovaným cílem Timaiovy řeči je vznik světa; kosmologie je sice popsána jako cesta k něčemu dalšímu, tím dalším však není metafyzika, ale ideální obec v pohybu; Timaiův popis fenoménů tohoto světa jde daleko za rámec toho, co je potřebné pro výstup k metafyzice; a konečně, Timaios explicitně popírá, že by kosmologické zkoumání mohlo být cestou k principům veškerenstva (61). Pro autorku přitom není rozlišení mezi metafyzickým a kosmologickým čtením pouze otázkou důrazů, ale má velký dopad na pochopení toho, jaký vzor vyžaduje a předkládá Timaiova řeč. Dle Broadieové totiž není správné chápat vzor v *Timaiovi* jako příklad, jehož kopírováním vzniká svět, ale je spíše plánem či návodem pro stvoření světa (73–74). Tento plán čerpá svůj smysl z produktu, kterým náš svět je,

a nemá jiná samostatná určení. Z hlediska epistemologie i kosmogonie je tedy v *Timaiovi* vzor podřízen světu.

Jak uvádí sama Broadieová, kosmologický důraz Timaiia není spornou naukou – Timaios se věnuje převážně světu, jeho příčinám a jeho částem. Značně kontroverzním je až pojetí vzoru, které autorka Timaiovi přičítá. Její tvrzení, že vzor je v Timaiovi třeba chápat ve vztahu ke světu jakožto návod pro jeho stvoření, jde proti tradiční interpretaci, podle níž je vzor samostatný a jeho smysl není redukovatelný na tvoření světa. Návod bez realizace totiž postrádá smysl, vzor je však představován jako svébytná oblast (věčně jsoucí, stále totožná), u níž se spíše klade otázka po arbitrárnosti jejího napodobení nežli otázka po jejím samostatném smyslu. Abychom chápali, čím svět je, musíme chápat jeho vztah ke vzoru. Abychom však chápali vzor, nemusíme, alespoň nikoli primárně, chápat jeho vztah ke vznikajícímu světu. Broadieová uznává, že Timaios pronáší i výroky, které vyjadřují samostatnost vzoru, avšak považuje je v zásadě za Platónův omyl – nedomyslel, k jakému pojetí vzoru ho takovéto výroky zavazují (73). Jakkoli chápu potřebu promýšlet smysl světa a jeho stvoření i z jiné perspektivy, nežli je perspektiva tvoření napodobeniny podle vzoru, napodobeniny, která je ze své povahy méně dokonalá nežli vzor, autorčiny úvahy, domnívám se, postupují příliš rychle k příliš radikálním závěrům. V rámci vyzdvihování svébytnosti světa v *Timaiovi* autorka potlačuje svébytnost vzoru – to však, domnívám se, není ani jediná možnost pro pochopení samostatného smyslu světa (svět může doplňovat vzor, po-

dle nějž je stvořen, o nový a na vzor neredukovatelný smysl), ani tím není učiněno zadost mnoha Timaiovým výrokům o povaze vzoru.

Ve čtvrté kapitole se autorka snaží vysvětlit důležitost smrtelných bytostí v rámci celku světa. Tuto problematiku specifičtěji uchopuje pomocí otázky po významu vtělení rozumu do smrtelného živočicha. Podle autorky je zřejmé, že vtělení rozumu není důsledkem chyby či selhání – jak by se mohlo zdát z mýtu o vzozataji a dvojspřeží z *Faidra* –, ale je vetknuto do mnoha částí Platónovy kosmologie: K tomu, aby svět byl vnímatelný, což je jeho základní charakteristika, je třeba smrtelných bytostí schopných vnímání; bohové tvoří smrtelná těla s ohledem na to, že v těchto tělech bude rozumná duše; duše je před svým vtělením připravována na vstup do těla (91, 107). Co podstatného však světu přináší fakt, že rozum je vtělen do smrtelného těla jako do nepřátelského prostředí a že mu jsou dány prostředky, aby se v tomto nepřátelském prostředí nemusel nadobro ztratit? Proč bohové stvořili takovouto nemoc a zároveň dali člověku lék proti ní? Podle autorky by bez vtělení rozumu do smrtelného těla nebyl možný specifický způsob vlády rozumu – ten způsob, který lze charakterizovat jako sebe-vývoj rozumu (90). Tento sebe-vývoj pak vytváří zcela novou oblast etického a kulturního vývoje, který je podstatně odlišný od přírodních procesů. Přírodní procesy se totiž dějí vždy stejně, zatímco člověk se v oblasti etiky a kultury za stejných okolností stejně nerozhoduje. Bez vtělení rozumu do smrtelných těl by tato oblast vlády rozumu neexistovala (106).

Sebe-vývoj rozumu jako důvod existence smrtelných bytostí obdařených rozumem je, domnívám se, nosný koncept. Úvahu Sarah Broadieové by snad bylo možné rozšířit následujícím způsobem. Existence smrtelných živočichů je v *Timaiovi* zdůvodňována prostřednictvím faktu, že ve vzoru, jehož je svět napodobeninou, je přítomen nejen rod bohů, ale i trojí rod smrtelných bytostí. Aby smrtelné bytosti vznikly, nesmí být stvořeny pouze demiurgem, neboť pak by se rovnaly nesmrtelným bohům. Na jejich vzniku se musí zásadním způsobem podílet i bohové. Smrtelné bytosti jsou proto stvořeny jako duše vtělené do smrtelného těla – přičemž nesmrtelnou část jejich duše tvoří demiurg, zatímco smrtelné části duše i celé tělo tvoří demiurgem stvoření bohové – a jako takové činí tyto bytosti svět kompletním (*Tim.* 41b7–e4). Perspektiva rozumu je sice pro smrtelné bytosti vůdčí, neměli bychom však přehlížet celkovost Timaiova zdůvodnění existence smrtelných bytostí. V ní nejde pouze o vystavění podmínek pro specifický život rozumu – pro život rozumu ve smrtelném těle –, ale jde rovněž o co nejlepší stav tělesného, který je dle Timaiových vlastních slov vždy lepší s rozumem nežli bez něj (*Tim.* 30b1–6). Jakkoli je tato perspektiva na některých místech potlačována a na tělo smrtelných bytostí je pohlíženo jako na služebnictvo uzpůsobené vládě rozumu (*Tim.* 44d3 nn.), uzpůsobování tělesného skrze připojení rozumu je v *Timaiovi* rovněž velmi vlivný způsob popisu vzniku světa, a je potřeba ho při úvahách o smyslu smrtelných bytostí zohlednit.

Pátá kapitola je věnována především rámcovému Kritiovu vyprávění

(*Tim.* 20d7–26e1) a jeho významu. Hlavní výkladová strategie této rozsáhlé studie je založena na argumentu *ex silentio*. Ze skutečnosti, že Kritias nezmiňuje bitvu u Marathónu, která byla v době sepsání dialogu *Timaios* považována za příklad slavného athénskému vítězství, Broadieová za pomoci několika podpůrných argumentů vyvozuje, že příběh o athénském vítězství nad Atlantidou je fikcí a že je koncipován tak, aby na čtenáře dialogu jako fikce působil. Z napětí mezi fikčním bojem s Atlantidou a skutečnou, ale zamlčenou bitvou u Marathónu pak Broadieová vyvozuje několik interpretačních tezí o správnosti idealizování historických, či pseudohistorických událostí.

Šestá studie je věnována otázce, jaký význam v *Timaiovi* přísluší živlům a látce obecně. Autorka upozorňuje, že na rozdíl od *Faidóna*, ve kterém látka nemá funkci příčiny, ale pouze nutné podmínky, je látka v *Timaiovi* jako příčina uznána, byť jako příčina pomocná (176). Bez látky tak nelze plně pochopit příčiny jednotlivých jevů ve světě: například vidění není možné dostatečně popsat jako funkční strukturu uchopitelnou v abstraktních termínech a realizovatelnou v různých materiálech. Pochopení příčin vidění zahrnuje pochopení ohně a jeho role (181). Pokud však má látka takovýto vliv na podobu světa, co zaručuje, že umožní vznik nejlepšího možného

světa? Aby látka nestála v cestě nejlepšímu uspořádání, *Timaios* dokazuje její nesamostatnost a spřízněnost se vzorem pomocí konceptu třetího rodu (234). Látka totiž není ničím samostatným, ale je třetím rodem určeným na základě vzoru, je obrazem vzoru. Smyslem třetího rodu tak není řešit obecné problémy vztahu idejí a vznikání, ale její smysl je specificky kosmologický, má totiž ukázat poddajnost látky vůči nejlepšímu možnému uspořádání. Ostatní charakteristiky třetího rodu nejsou podle autorky podstatné (241–242).

Třetí rod, nutnost a prekosmické vznikání jsou koncepty, které hrají v *Timaiovi* klíčovou roli, zatímco v jiných dialozích se buďto nevyskytují vůbec, nebo jsou probírány podstatně méně podrobně. Role těchto prvků v rámci tvoření nápodoby věčně jsoucího vzoru je předmětem mnoha kontroverzí,² přičemž Broadieová zastává v tomto kontextu poněkud překvapivé stanovisko. Jednak totiž tvrdí, že bez popisu látkovosti a pouze z účelu (funkce) našeho světa nepochopíme dostatečně náš svět, zároveň však upozorňuje, že látka neklade tvoření světa žádný odpor, tj. neomezuje nejlepší napodobení věčně jsoucího vzoru. Standardní interpretace vyzdvihující význam látky (případně třetího rodu či nutnosti) přitom pracuje s tím, že látka je důležitá právě proto, že vytváří jisté limity, které napodobení vzoru nemů-

² Viz např. A. Gregory, *Aristotle and Some of His Commentators on Timaeus' Receptacle*, in: R. W. Sharpless – A. Sheppard (vyd.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, str. 29–47. D. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Cambridge (Ind.) 1997 (repr.), str. 159–177.

že překročit.³ Jak přesně ony dvě teze, které Sarah Broadieová zastává a které nejdou tradičně ruku v ruce, drží dohromady, však není z kapitoly jasné.

Má druhá poznámka k této kapitole se týká interpretační perspektivy, s níž jsme se v knize setkali již dříve. Tak jako v první a třetí studii vykládala autorka z perspektivy světa demiurga a vzor, v této studii vykládá z perspektivy světa třetí rod a tvrdí, že ten je pouze jakýmsi rétorickým nástrojem, jehož prostřednictvím Platón ukazuje poddajnost látky vůči nejlepšímu možnému uspořádání. Tuto interpretaci nepovažuji za udržitelnou. Třetí rod je totiž konstitutivní pro vznikání, je matkou a chůvou všeho vznikání, a vznikání, tj. i látka, je na třetím rodu závislé. Domnívám se tedy, že nelze, jak činí Broadieová, takovému popisu třetího rodu upozadit, odejmout jim kosmologické a ontologické významy a učinit je pouhým nástrojem výkladu.

Poslední, sedmá kapitola se zabývá otázkou, která je v souvislosti s *Timaiem* diskutována pravděpodobně nejvíce: Je třeba vykládat Timaiův popis vzniku světa doslovně, nebo nikoli? Pokud bychom odstraněním proto-historického popisu (čas vzniká až se světem, a proto se nejedná o historii, ale o jakousi proto-historii) ztratili nějaký podstatný rys světa, je třeba, jak se autorka domnívá, přijmout doslovný výklad popisu vzniku světa. Broadieová uvádí tři rysy světa, nad nimiž se z této perspektivy zamýšlí. Jak popis vzniku světa z neuspořádaného materiálu, tak popis tvoření

světa v několika postupných fázích lze podle ní vyložit bez předpokladu, že jde o popis reálného vzniku světa, aniž bychom přitom nutně přišli o nějaké obsahově relevantní určení světa (249–255). V případě dokončení božského utváření světa před nějakou dobou však jde o rys, který není jen záležitostí způsobu výkladu (διδασκαλίας χάριν), ale nese s sebou důležitý obsah, který není možno vyjádřit odlišně. Tento rys popisu vzniku světa totiž odděluje božskou zakládající aktivitu a přirozený běh světa, do kterého bůh již nezasahuje. Pokud bychom tento rozměr výkladu odebrali, přišli bychom buďto o božské záložení světa, nebo o koncepci, podle níž příroda a jednotlivé živé bytosti vedou samy své činy. Jakkoli tedy některé části Timaiova výkladu podporují nedoslovný výklad vzniku světa, tento důležitý ohled svědčí, podle autorky, pro výklad doslovný.

S autorkou nelze než souhlasit, že samostatnost přirozeného běhu světa je součástí úmyslu, s nímž demiurg svět tvoří. Zatímco nesmrtelné bytosti tvoří demiurg sám tak, že jim náleží dokonalý kruhovitý pohyb, vytváření smrtelných bytostí má dvojí původ – jejich nesmrtelnou část tvoří demiurg sám, smrtelné části pak vytvářejí nesmrtelní bohové, neboť demiurg sám nemůže nic smrtelného stvořit. Samostatnost světa je tak součástí demiurgova záměru realizovaného jak přímo, tak zprostředkovaně. Tato samostatnost pak, domnívám se, stojí na některých základních strukturách, které svět sám

³ Viz např. G. R. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, in: *The Philosophical Review*, 59, 1950, str. 147–163.

nevytváří ani neudržuje. Vše tělesné je závislé na stabilitě základních trojúhelníků, vše duševní pak na stabilitě směsi totožnosti, různosti a jsočnosti. Co tuto stabilitu základních struktur zajišťuje? Nebylo by třeba chápat samostatnost světa tak, že v něm demiurg udržuje tyto základní struktury stále, a tím umožňuje relativní samostatnost života světa? Není přiměřenější Timaiově nauce i některým explicitním výrokům z dialogu považovat jisté stálé demiurgické působení za nutnou podmínku určité samostatnosti světa? Je zřejmé, že mnoho míst dialogu hovoří velmi explicitně o ukončení některých demiurgových činností (např. *Tim.* 36d8–e1,42e5–7, 53b1–5). Systematická úvaha o samostatnosti světa, kterou Broadieová předkládá, však zdá se mi, otevírá prostor nejen pro doslovné čtení vzniku světa, ale i pro úvahu o podmínkách samostatnosti světa a jejich příčinách.

Kniha *Nature and Divinity* nemá jedno centrální téma. Jak jsem však již upozornil, v řadě studií využívá podobné výkladové východisko. Principy, které vysvětlují vznik a podobu našeho světa, Broadieová interpretuje právě z hlediska světa. Tímto prisma-tem tak vykládá demiurga, vzor i příjemkyni. V případě demiurga nejde autorka dále nežli právě k jeho vyličení z perspektivy světa (kap. 1). V případě

vzoru a příjemkyně však argumentuje pro pozici, podle níž je neadekvátní pohlížet na tato dvě témata jinak nežli z perspektivy jejich vztahu a přínosu pro vzniklý svět (kap. 2 a 6). Takovýto pohled je značně problematický. I v samotném *Timaiovi* klade Platón důraz na samostatnost vzoru a nesamostatnost vznikání, přičemž – jak se domnívám – autorčina interpretace, podle níž je vzor především návodem na vytvoření světa, převrací vlastní Timaiův důraz. Příjemkyně je podle Broadieové pouhým nástrojem k předvedení poddajnosti vznikání vůči nejlepšímu možnému uspořádání, nic více za ní hledat nemáme. Takovýto postoj, zdá se mi, nepřiměřeně umenšuje význam příjemkyně, který, jakkoli je v detailech nejasný, hraje celkovější roli v ontologickém rozvrhu prezentovaném v *Timaiovi*.

Kniha Sarah Broadieové není vhodným úvodem do problematiky Platónova *Timaiu*. Je nicméně velmi inspirativním čtením. Nikoli proto, že by výsledky, k nimž dospívá, bylo možno brát za bernou minci, ale díky tomu, že čtenáře nutí dívat se na text z dosti netradiční perspektivy a zahlédnout v něm i motivy, které v tradičnějších interpretacích povětšinou zůstávají stranou zájmu.⁴

Ondřej Krása

⁴ Tato recenze byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

PSEUDO-ARISTOTELIAN TEXTS IN MEDIEVAL THOUGHT

Mezinárodní konference, Cluj-Napoca, 28.–30. září 2016

Řekne-li se Aristotelés, vybaví se člověku zpravidla některé z jeho velkých filosofických děl, na nichž se zakládá jeho věhlas a která dodnes tvoří povinnou četbou každého studenta filosofie. Ve středověku, období Aristotelovy největší slávy a nejjintenzivnější recepce, tomu nebylo jinak. Kromě autentických děl – *Fyziky*, *Metafyziky*, *Nikomachovy Etiky*, *Politiky* a dalších – byla však tehdy *Filosofovi*, jak byl Aristotelés v té době označován, navíc připisována celá řada spisů a spisů pseudoepigrafického charakteru. O Aristotelově autorství některých z nich panovaly pochybnosti již tehdy, většinu z nich však z *Corpus aristotelicum* vyloučilo teprve kriticko-filologické aristotelské bádání 19. století, které dodnes tvoří základ našeho vymezení kánonu Aristotelových děl.

Za otce moderního bádání o pseudoepigrafech v rámci *Corpus aristotelicum* lze považovat Valentina Roseho, autora monumentální práce *Aristoteles Pseudoepigraphus*, vydané v Lipsku v roce 1863. Z četných badatelů, kteří na něj od té doby navázali, je třeba zmínit alespoň Martina Grabmanna a Lynna Thorndikea či v novější době Charlese Burnetta, Stevena Williamse, a hlavně Charlese B. Schmitta, tvůrce cenného katalogu latinských pseudo-aristotelik *Pseudo-Aristoteles Latinus: a Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle* (Londýn 1985). Bylo-li hlavním záměrem Valentina Roseho a dalších autorů 19. a počátku 20. století vymezit a popsat korpus děl mylně připisovaných Aristotelovi a oddělit je od jeho autentických spisů, přesunulo se těžiště zájmu v novějším bádání na otázky překladů a transmise pseudo-aristotelických spisů ve středověku a na problém jejich recepce ve středověkém myšlení a kultuře.

Právě posledně zmíněné otázky byly předmětem mezinárodní konference s názvem *Pseudo-Aristotelian Texts in Medieval Thought*, která se uskutečnila od 28. do 30. září 2016 v rumunské Kluži (Cluj-Napoca) a která byla zároveň letošní výroční konferencí *Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* (SIEPM). Organizátorem a hostitelem tohoto podnětného vědeckého setkání bylo *Centrum pro studium antické a středověké filosofie* při klužské universitě *Babeş-Bolyai*, které založil a vede průkopník filosofické medievistiky v Rumunsku prof. Alexander Baumgarten.

Předmětem prvních tří příspěvků byla středověká recepce snad nejpopulárnějšího středověkého pseudo-aristotelika *Secretum secretorum*. Tento původně arabský spis, vydávající se (nejspíše neprávem) za překlad řeckého originálu, byl v průběhu 12. a 13. století přeložen do latiny hned dvakrát. Jedná se o fiktivní Aristotelův dopis jeho žákovi Alexandru Velikému, obsahující vedle poučení o spravedlivé vládě a o panovníckých ctnostech také uvedení do fyziognomie a různá lékařská doporučení, jak si zachovat dobré zdraví. Kromě toho tu nechybí ani základní ponaučení o astronomii a alchymii.

William Duba (Fribourg) se ve svém příspěvku zaměřil na roli *Secretum secretorum* ve středověké theologické a filosofické diskusi o tom, zda lze Aristotela řadit mezi spasené (jejíž odraz nalezneme také v Dantově *Božské komedii*). Význam této diskuse (z moderního pohledu poněkud bizarní) v rámci středověké učené kultury pochopíme, uvědomíme-li si tehdejší až devótní chápání Aristotela jako *Filosofo* par excellence a vzoru všech filosofů. Zdá se, že v této atmosféře bylo Aristotelovo zařazení do nebeského pantheonu pro některé jeho křesťanské obdivovatele natolik důležité, že dokázali přimhouřit oči nad tím, že byl pohan a že z křesťanské perspektivy se v řadě otázek evidentně mýlil. Tento postoj zastával například významný raný recipient Aristotelových spisů, anglický fran-tiškán Roger Bacon († 1294), který s odvoláním na jednu pasáž ze *Secretum secretorum* tvrdil, že Aristotelés byl na konci svého života vzat do nebe. Ba co víc, svéráznou interpretací Aristotelova spisu *De caelo* se snažil doložit, že Aristotelés věřil v Nejsvětější Trojici, a byl tak vlastně křesťanem *avant la lettre*. Naopak jeho mladší spoluprátr, pařížský skotista Hugo de Novocastro († po r. 1322), tezi o Aristotelově spasení jednoznačně odmítal, přičemž poukazoval zejména na skutečnost, že Aristotelés nevěřil v nesmrtelnost lidské duše ani v další centrální nauky křesťanství nutné pro spásu.

Recepci *Secretum secretorum* ve středověkém politickém myšlení se zabýval António Rocha Martins (Lisabon). Ve svém příspěvku se pokusil ukázat vliv tohoto pseudo-aristotelického spisu na politickou filosofii Alberta Velikého († 1280), Tomáše Akvinského († 1274) a Aegidia Romana († 1316). Ti podle něj z tohoto pseudo-aristotelika převzali zejména myšlenku, že cílem vlády je ctnost a štěstí politické obce.

Trojici příspěvků o recepci *Secretum secretorum* uzavřela Pavlína Čermanová (Praha), která představila bohatou recepci tohoto textu ve středověkých Čechách. Spis se dostal do Čech poprvé již v polovině 13. století pravděpodobně prostřednictvím papežského legáta a olomouckého kanovníka Alberta Behaima († cca 1260), který jej během svého pobytu na Prvním lyonském koncilu (1245) opsal do svého *Memorialbuch*. S aktivní recepcí *Secretum secretorum* v českém prostředí se následně setkáváme jak v lékařských textech – objevuje se například v *regimen sanitatis* napsaném Albíkem z Uničova († 1427) pro Václava IV. –, tak v různých královských zrcadlech. Zde je třeba zmínit například spis kartusiána Michala z Prahy († 1401) *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum*, dokončený kolem roku 1378, a především česky psanou *Správovnu* Pavla Žídka († po 1471). Její autor, židovský konvertita ke katolictví, ji napsal pro husitského krále Jiřího z Poděbrad s úmyslem přimět jej k obdobné konverzi, jakou prošel kdysi sám. *Secretum secretorum* zde recipoval, aby vytvořil obraz ideálního panovníka, který žije v souladu s katolickou církví; stylizoval se přitom do role nového Aristotela radícího svému českému Alexandrovi. O popularitě tohoto pseudo-aristotelického spisu ve středověkých a raně novověkých Čechách konečně svědčí také jeho dva německé a tři staročeské překlady z tohoto období. První, nedochovaný český překlad pochází již ze 14. století, další dva si v 16. století objednali vrcholní představitelé české šlechty Jáchym z Hradce († 1565) a Vilém z Rožmberka († 1592).

Další pseudoepigraf připisovaný ve středověku Aristotelovi, pseudo-aristotelická *Physiognomonica*, představila Lisa Devrieseová (Leuven). Jedná se o krátký antický spisek o vztahu tělesné fyziognomie a charakterových vlastností člověka. Do latiny byl přeložen ve 13. století a dočkal se poměrně velkého rozšíření i aktivní recepcí, o čemž kromě 126 dochovaných opisů svědčí také existence několika středověkých komentářů a adaptací. Referentka se zaměřila na další, dosud neprobádaný doklad středověké recepcí tohoto drobného spisu: na marginální glosy ve středověkých opisech *Physiognomonik*.

Předmětem dalších dvou referátů byl pseudo-aristotelický *Liber de causis*, známý metafyzický spis o emanaci bytí z první příčiny, vycházející z Proklovy *Elementatio theologica*. Pseudoepigrafický charakter tohoto původně arabsky psaného, evidentně novoplatónsky laděného textu rozpoznal již Tomáš Akvinský – což mu však nijak nebránilo, aby jej ve své filosofii intenzivně recipoval. Julie Swanstromová (Armstrong State University) se ve svém referátu zaměřila na Tomášovu kritickou recepci nauky *Liber de causis* o druhotných příčinách. Jak vysvětlila, anonymní autor spisu chápe druhotné příčiny nejen jako nástroje, jimiž prvotní (božská) příčina zprostředkovává a uskutečňuje bytí, nýbrž připisuje jim nadto schopnost bytí samostatně dále působit. Tomáš Akvinský naopak, ve snaze uchovat závislost stvoření na Bohu, druhotným příčinám tuto schopnost samostatného působení bytí upírá a vidí v nich pouze zprostředkovatele bytí pocházejícího od prvotní příčiny.

Henryk Anzulewicz (Bonn) se zaměřil na pojetí a recepci *Liber de causis* v díle Alberta Velikého. Jak ukázal na příkladu Albertovy teorie intelektu, byl vliv tohoto pseudo-aristotelického spisu na Albertovo myšlení mnohem větší, než se mělo v dosavadním bádání za to. Pokud jde o otázku Aristotelova domnělého autorství, Albert je na rozdíl od svého žáka Tomáše Akvinského sice nikdy nepopřel, zároveň však nelze ani říci, že je bez výhrad přijal. Spíše se zdá, že považoval *Liber de causis* za jakousi kompilaci, zachycující nicméně autentické Aristotelovo myšlení.

Další pseudo-aristotelikum, antický geograficko-kosmologický traktát *De mundo*, a jeho středověká recepcí byly předmětem následujícího referátu, který přednesl Andrei Marince (Cluj). Drobný spisek pojednávající o světě a o Božím působení v něm byl ve středověku přeložen do latiny dokonce dvakrát a byl recipován jak ve filosofii, tak v teologii. Jak referent ukázal na příkladu komentářů k *Sentencím* Petra Lombardského od Thomase Bradwardina († 1349) a Andrease de Novocastro († cca 1400), našel tento pseudo-aristotelický text uplatnění například v tehdejší teologické diskusi o Božím způsobu poznání jednotlivin.

Původně arabský spis *De proprietatibus elementorum*, který byl ve 12. století pod Aristotelovým jménem přeložen do latiny, představila Monika Mansfeldová (Katowice). Ačkoli středověká recepcí tohoto pseudo-aristotelického přírodovědného kompendia zřejmě zůstala – alespoň v universitním prostředí – značně omezená, našlo si přece jen i tam své čtenáře a aktivní recipienty. Dokládá to například dosud nevydaná anonymní parafráze tohoto spisu z okruhu krakovské university, která se dochovala v rukopise 739 Jagellonské knihovny.

Filosoficko-botanický spis *De plantis*, pocházející od hellénistického peripatetického filosofa a historiografa Mikuláše z Damašku, avšak připisovaný ve středověku Aristotelovi, byl předmětem příspěvku Marileny Panarelliové (Lecce). Referentka se zaměřila zejména na recepci tohoto spisu v nejvýznamnějším středověkém komentáři k němu, v *De vegetabilibus* Alberta Velikého. Jak ukázala, projevil se zde vliv *De plantis* především v Albertově nauce o „duši“ rostlin a o tzv. „radikální vlhkosti“ (*humidum radicale*) a jejím významu pro konstituci a vývoj rostlin.

Evelina Mitevová (Kolín n. R.) se zamýšlela obecněji nad rolí a postavením pseudo-aristotelik v Albertových přírodovědných spisech. Jak vysvětlila, cílem tohoto možná nejvýznamnějšího středověkého recipienta Aristotelovy filosofie bylo vytvoření tzv. *scientia perfecta*, tedy jakési přírodovědné encyklopedie obsahující veškeré přírodovědné vědění. Albert za tímto účelem záměrně doplňoval „tematické mezery“ v Aristotelových autentických přírodovědných spisech texty pseudoepigrafickými, případně i vlastními. Díky tomuto svému encyklopedickému úsilí se pro pozdní středověk stal – stejně jako Aristotelés sám – synonymem přírodního filosofa; podobně jako jeho antickému předchůdci se mu pak také začaly připisovat různé pseudoepigrafické spisy. Nejznámější příklad představuje pseudo-albertovský spis *De secretis mulierum*, v pozdním středověku hojně čtený.

O středověké recepci dvou dalších antických pseudo-aristotelik, spisu *De inundatione Nili a Ekonomik*, pojednal ve svém příspěvku Pavel Blažek (Praha). První představuje stručný přírodovědný traktát o příčině každoročních záplav Nilu a podle některých moderních badatelů by mohl skutečně pocházet z pera samotného Aristotela; pseudo-aristotelské *Ekonomiky* (tak jak byly známy v nejrozšířenějším středověkém překladu od Duranda z Auvergne z roku 1295) jsou morálně-filosofickým pojednáním o domácnosti a manželství, složeným ze dvou různých (a různorodých) částí. Příspěvek byl zaměřen zejména na komentáře k těmto dvěma spisům, které – v přesvědčení, že se jedná o autentické Aristotelovy texty – na počátku 14. století napsal pařížský filosof a mistr pařížské artistické fakulty Bartoloměj z Brugg († 1356). Jak referent ukázal, Bartolomějovi se podařilo umnou exegezi „dokázat“ autenticky aristotelický původ i plně aristotelický charakter obou pseudoepigrafických textů, a tak je naplno integrovat do středověkého kánonu Aristotelových spisů.

Maria da Conceição Camps (Coimbra) se zabývala středověkou a raně novověkou recepcí pseudo-aristotelického přírodovědného spisu pojednávajícího o barvách *De coloribus*. Její referát sledoval, jak byla zde obsažená teorie o „pravých“ a „nepravých“ či pouze iluzivních barvách recipována v komentáři portugalského jezuita Manuela de Goise k *De anima* z roku 1598.

Pieter de Leemans (Leuven) se zabýval latinským překladem a rukopisnou recepcí pseudo-aristotelické *Epistula ad Alexandrum*, stručného didaktického spisku v epistolární podobě, obsahujícího (podobně jako *Secretum secretorum*) Aristotelovy rady Alexandru Velikému. Jak se referentovi prostřednictvím důkladné filologické analýzy podařilo přesvědčivě ukázat, nebyl (dosud nezná-

mým) autorem středověkého latinského překladu tohoto spisku nikdo jiný než slavný překladatel Aristotelových děl Vilém z Moerbeke († 1286). Třebaže byl spis hojně opisován a často jej nalezneme v rámci rukopisů obsahujících Aristotelova *opera omnia* (tzv. *corpora recentiora*), nebyl, zdá se, aktivně recipován.

Recepci pseudo-aristotelského spisu *Theologia Aristotelis* v díle židovského myslitele Maimonida († 1204) se zabývala Beate Ulrike La Sala (Berlin). Jak ukázala, recipoval Maimonides tuto arabskou parafrázi Plótinových *Ennead* zejména ve své emanační nauce, jejímž dalším významným zdrojem však bylo vedle *Theologia Aristotelis* dílo Al-Ghazáliho († 1111).

Tématem posledních tří příspěvků byl pseudo-aristotelský dialog známý pod názvem *Knihla o jablku, Liber de pomo*. Jedná se o adaptaci Platónova *Faidónu*, jejíž obsah tvoří platónsky laděný filosofický dialog umírajícího Aristotela s jeho žáky (Aristotelés přitom drží v ruce – odtud název spisu – voňavé jablko). V arabském prostředí vzniklý dialog byl později adaptován do hebrejštiny, z níž byl nakonec v polovině 13. století přeložen do latiny. Aristotelés v něm vystupuje jako platonizující myslitel, který (na rozdíl od některých svých autentických spisů) zastává stanoviska zcela kompatibilní s věroukou tří monotheistických náboženství – například jednoznačně hájí nesmrtnost lidské duše.

Gustavo Fernando Walker (Buenos Aires) se zaměřil na možné interpretace i středověkou recepci jedné poněkud enigmatické pasáže tohoto spisu, v níž Aristotelés přirovnává logiku ke štíru. Jedním z možných významů této pasáže (odpovídající pohledu na logiku, který známe i z jiných středověkých spisů) je tento: Stejně jako štír je zřepdu vřidný, vzadu však skrývá jedovatý ocas, tak i logika má obojaký charakter: tváří se jako užitečný nástroj argumentace (a také jím zpravidla skutečně je), zároveň však v sobě skrývá nebezpečí zneužití v podobě sofistiky a planého filosofování.

Abraham Melamed (Haifa) pojednal o hebrejské verzi *Liber de pomo* a poukázal na její význam při vzniku toho, co nazval „mýtem židovského Aristotela“. Podobně jako se křesťanští myslitelé středověku pokoušeli Aristotela „pokřesťanštit“ a uvést jeho nauku v soulad s křesťanským viděním světa, snažili se jej jejich židovští současníci „požidovštit“. Motivací tohoto úsilí středověkých, ale i raně novověkých židovských myslitelů bylo jednak sdílené přesvědčení, že všechno vědění má svůj prapůvod v tůře, a musí s ním tudíž být v souladu, jednak snaha legitimizovat v rámci židovství studium filosofie. Jak referent ukázal, *Liber de pomo* sehrál v této židovské reinterpretaci Aristotela významnou roli. Někteří židovští myslitelé (Abraham Mari z Lunelu, Chajim z Briviesi, Josef ibn Šem Tov) totiž tento spis použili jako hlavní důkaz, že se Aristotelés na smrtelné posteli zřekl svých mylných filosofických názorů a následoval praotce Abraháma konverzí k židovství.

Sérii přednášek uzavřela Ioana Curuțová (Cluj), která se ve svém referátu zaměřila na recepci *Liber de pomo* v sentenčních komentářích dvou pařížských theologů 14. století, Tomáše ze Štrasburku († 1357) a Godescalca z Nepomuku († cca 1369). Zatímco první z nich tento pseudo-aristotelský spis použil jako důkaz, že Aristotelés – navzdory svým autentickým spisům – věřil ve stvoření

světa *ex nihilo*, a tudíž zastával pravověrné stanovisko v souladu s křesťanskou vírou, druhý explicitně odmítl použít *Liber de pomo* v tomto smyslu.

Snažit se pojmenovat badatelský přínos této podnětné a zdařilé konference je možná předčasné a ukáže jej až recepcí chystaného sborníku. Jisté však je, že konference prohloubila v řadě dílčích aspektů naše poznatky o rozšíření a recepci pseudo-aristotelských spisů ve středověku. To platí, zejména pokud jde o jejich přítomnost v universitním prostředí a o jejich „učenou“ recepci ve spisech spekulativní filosofie a theologie. Zde se podařilo blíže určit postavení těchto spisů v rámci středověkého *corpus aristotelicum* a poukázat na dosud neznámé případy jejich využití v theologických a filosofických dílech. Celkově se však zdá, že konference nijak zásadně nerevidovala dosavadní stav poznání, podle kterého sehrávala pseudo-aristotelika v rámci středověké „učené“ recepcí Aristotela – ve srovnání s významem jeho velkých autentických spisů – vesměs marginální roli. Spíše tento pohled v zásadě potvrdila. Až na výjimky naopak zůstala na konferenci téměř opomenuta oblast *mimouniversitní* recepcí pseudo-Aristotela (např. v encyklopediích či šlechtickém prostředí), kde se zajisté nabízí široké pole pro další bádání. Právě vzhledem k intelektuálně nenáročnému, zábavně-poučnému charakteru řady pseudo-aristotelských spisů lze zde jejich recepci předpokládat ve zvýšené míře (jak ukazuje např. česká recepcí *Secretum secretorum*, představená Pavlínou Cermanovou). Jako jedno ze šťastných rozhodnutí organizátorů lze konečně vyzdvihnout rozšíření záběru konference o židovský a islámský kulturní okruh. Právě toto spojení studia křesťanské, židovské a islámské recepcí pseudo-Aristotela v rámci jedné konference (byť poslední dva kulturní okruhy na ní byly zastoupeny jen třemi příspěvky) se ukázalo jako velmi užitečné, protože umožnilo nahlédnout rozdíly i shody mezi způsoby recepcí pseudo-Aristotela v těchto třech monotheistických kulturách.

Pavel Blažek

OZNÁMENÍ

Oznamujeme čtenářům, že Petr Adámek poslal do redakce pro toto vydání *Reflexe* kritiku odpovědi Kamily Pavcovské *Bankéř Bulstrode a problém zodpovědnosti a sebeklamu* (viz *Reflexe*, 48, str. 149–161), již autorka reagovala na Adámkovu kritiku (viz *Reflexe*, 46, str. 145–157) jejího článku *Bankéř Bulstrode nečiní zlo úmyslně, případ sebeklamného provinění* (viz *Reflexe*, 44, str. 51–77). Adámek v této své další kritice tvrdí, že téma sebeklamného provinění je v podstatě pseudopro-

blém. Domníváme se, že čtenář může zvážit argumenty obou autorů a udělat si dostatečný obrázek o plausibilitě jimi zastávaných pozic již na základě textů a diskusních příspěvků otištěných ve zmíněných číslech *Reflexe*. Z tohoto důvodu a vzhledem k omezenému prostoru v našem časopise jsme se rozhodli odpověď Petra Adámka neuveřejnit a v debatě dále nepokračovat. Čtenář, který by měl v otázce sebeklamného provinění nadále nějaké nejasnosti, necht' se sám obrátit na Petra Adámka (petr_adamek@centrum.cz), který mu tuto svou další kritiku obratem pošle.