

# REFLEXE 53

OBSAH • INHALT • CONTENTS

EDITORIAL • Vorwort • Editorial

(3–4) ..... Tereza Matějčková

STUDIE • Studien • Articles

(5–40) ..... Milan Sobotka

*Humova stopa v Kantově filosofii*  
Humes Spur in der Philosophie Kants  
Humean Undertones in Kant's Philosophy

(41–56) ..... Jan Palkoska

*Mathesis universalis a universální metoda u Descarta*  
*Mathesis universalis* und die universale Methode bei Descartes  
*Mathesis universalis* and the Universal Method in Descartes

(57–80) ..... Jiří Chotaš

*Kant o sebepoznání člověka*  
Selbsterkenntnis des Menschen bei Kant  
Self-Knowledge of Man in Kant

(81–97) ..... Jindřich Karásek

*Přítomnost v nepřítomnosti. Schelling v předmluvě k Fenomenologii*  
*ducha aneb metafora absolutna jako noci*  
In der Abwesenheit anwesend. Schelling in der Vorrede zur  
*Phänomenologie des Geistes*. Zur Metapher des Absoluten als Nacht  
Present in the Absence. Schelling's Preface to the *Phenomenology of*  
*the Spirit*, or The Metaphor of the Absolute as Night

(99–112) ..... Martin Vrabec

*Schellingovy úvahy o zlu*  
Schellings Gedanken über das Böse  
Schelling on the Evil

Ivan Landa ..... (113–138)  
*Hegelova metafyzika božího vtělení a její kritika*  
Hegels Metaphysik der Inkarnation und ihre Kritik  
Hegels Metaphysics of Incarnation and Its Criticism

Karel Novotný ..... (139–155)  
*Pohyb života a svět. O fenomenologii a metafyzice světa*  
*u Jana Patočky*  
Die Bewegung des Lebens und die Welt. Über die Phänomenologie  
und Metaphysik der Welt bei Jan Patočka  
The Life-Movement and the World. On Jan Patočka's Phenomenology  
and Metaphysics of the World

Jürgen Stolzenberg ..... (157–169)  
*Heidegger a Husserl o čase*  
Heidegger und Husserl über Zeit  
Heidegger and Husserl on Time

TEXTY • Texte • Texts

Immanuel Kant ..... (171–174)  
*Ze Sömmeringa: O orgánu duše*

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Jan Maršálek ..... (175–193)  
*Ztracené punctum Rousseauova Eseje o původu jazyků.*  
*Poznámky k českému překladu a dobrým důvodům,*  
*pro které chybují*

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Jakub Marek, *Leporello* (T. Matějčková) ..... 195  
Jakub Jinek (vyd.), *Platónova Obrana Sókrata* (V. Sůkup) ..... 203  
Barbara Cassin, *Éloge de la traduction* (E. Wolf) ..... 210

Vážený čtenáři,

Milan Sobotka se v roce 2017 dožívá významného jubilea. Redakce se proto rozhodla věnovat druhé číslo tohoto ročníku časopisu *Reflexe* jeho oslavě. Autoři této *Reflexe* jsou proto Sobotkovi žáci či badatelé zabývající se tématy, která jsou oslavenci blízká.

Jan Patočka označil Milana Sobotku za „osvojovatele tradic“. Sobotka, jenž se stal zprostředkovatelem myšlenkového odkazu německé klasické filosofie, byl na Filosofické fakultě Karlovy university v tomto směru činný od padesátých let minulého století. Poté, co bylo Janu Patočkovi v roce 1949 zapovězeno dále učit a později i veřejně působit, vyšel jeho překlad výboru ze Schellingova díla právě pod jménem Milana Sobotky. Vůbec poprvé se tak český čtenář mohl setkat se Schellingovou pozdní filosofií. V 60. letech přispěl Sobotka k oživení studia filosofie v Československu, jehož svědectvím byly nové české překlady klasických děl včetně Hegelovy filosofie. Hned na počátku pohnutého desetiletí vychází Patočkův překlad *Fenomenologie ducha* a později i třísvazková *Dějiny filosofie*, přičemž obě díla jsou opatřena Sobotkovou předmlouvou.

Sobotka ve svých vlastních pojednáních zdůrazňuje převratnost idealistického pojetí člověka, jenž v této tradici již není chápán ani jako Boží odlesk, ani jako součást přírody, ale jako bytost, která se završuje vlastní činností. V souladu s tímto pojetím zdůrazňuje ve své první samostatné monografii *Člověk a práce v německé klasické filosofii* z roku 1964, že dějiny filosofie dosud zažily dvojí přechod: od bytí k vědomí a od vědomí k praktickému rozumu. Tento druhý přechod spadá vjedno s „objevem“ práce v novověké filosofii, přičemž hlavní zásluhu připisuje Sobotka právě Hegelovi. Ten zdůraznil, že myslet se člověk učí oklikou přes objekty, které jsou produkty jeho práce.

Sobotka se však postupně odklání od interpretů Hegelovy filosofie, kteří spatřují v člověku původce veškerého smyslu. Tím odmítá marxistické interpretace, které vyzdvihují práci jako výlučný zdroj smyslu, ale i Patočkovo – podle Sobotkových slov – antropologizující čtení Hegelovy filosofie. V této rehabilitaci metafyzických témat spatřujeme svébytnost Sobotkova přístupu. V době silících postmetafyzických snah přeložit Hegela do pragmatického slovníku hájí Sobotka klasická filosofická a explicitně metafyzická témata. Ve své stati *Co je Fenomenologie?*, kterou Sobotka publikoval v roce 2007, při příležitosti dvoustého výročí vydání *Fenomenologie ducha*, poznamenává: „Hegelova filosofie není výmysl filosofa, je to skutečnost ducha vytvořená duchem, dovršením

života ducha, který potřeboval ke svému uskutečnění přírodu a dějiny, ale ve svém uskutečnění, tj. ve svém sebezpoznání, již není přírodou. Je to život Boží, který záleží v myšlení myšlení... ale je to život Boží, který má za sebou vážnost, bolest, trpělivost a práci záporná.“ Proti atheis-tickým interpretacím francouzské tradice ztělesněné především Alexandrem Kojèvem, aktivistickým a revolučním čtením marxistickým, ale rovněž proti současným pragmatickým přístupům hájí Sobotka nečasové metafyzické motivy. V tomto důrazu spatřujeme paradoxní novost So-botkova přístupu i vyjádření vlastního životního tíhnutí.

*Tereza Matějčková*

## HUMOVA STOPA V KANTOVĚ FILOSOFII

Milan Sobotka

*Se vzpomínkou na Milana Machovce*

## Úvod

Práce o Kantově teorii „představy“ se dnes zabývají rozvinutím významu „představy“ u Reinholda, příp. dalších Kantových následovníků.<sup>1</sup> Přitom ustupuje do pozadí, že nikoli Reinhold a další Kantovi následovníci, ale již Kant dovršuje cestu novověké filosofie k jistotě jejího východiska tím, že pojal představu jako základní fenomén filosofie bez ohledu na to, zda je, či není výsledkem vlivu vnější skutečnosti. Kant považuje rozdíl vědomí předmětu a vědomí sebe sama za rozdíl uvnitř vědomí (je to rozdíl „vnějšího“ a „vnitřního smyslu“).<sup>2</sup> V tom se setkává s Hudem, který analyzuje percepci jako základní fenomén mysli, bez ohledu na to, zda je, či není výsledkem vlivu vnějšího předmětu, tvořivé síly mysli nebo vlivem původce všeho, jak sám říká.<sup>3</sup> Byl to David Hume, který v kartesiánské tradici jistoty subjektu myslícího sama sebe vidí v představě mysli východisko filosofie a který, na rozdíl od Descarta či Locka, ji chápe nikoli jako prezentaci vnějšího předmětu, nýbrž jako autonomní entitu, která je jedinou původní a nepochybnou daností, z níž může filosofie vycházet.

Učiníme-li východiskem filosofie subjekt, jak to činí novověká filosofie, položíme tím důraz na to, co je dáno poznávajícímu subjektu, na představy. Protože představy jsou nám dány v souvislé zkušenosti, je nutné zkoumat i celou zkušenost jako průběžnou jistotu. To učinil již Locke, který považuje pojmy substance a kauzality za jednotící prvky

---

<sup>1</sup> Srv. M. Bondeli – A. Lazzari (vyd.), *Philosophie ohne Beynamen*, Basel 2004, str. 21 n.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, A 22, B37, str. 55.

<sup>3</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 155.

naši zkušenosti.<sup>4</sup> Substance a kauzalita nejsou smyslové dojmy, jsou to výtvoři rozvažování, které by ovšem nevznikly, kdyby se nám počítky nepodávaly ve stálé souslednosti a následnosti, na niž si zvykneme. Pojmy substance a kauzality spíše jen „sankcionují“<sup>5</sup> tento obvyklý průběh smyslových dojmů. Locke je ovšem ještě přesvědčen, že naše smyslové dojmy jsou vyvolávány vnějšími předměty.

Na Locka navazuje Hume, který rovněž vychází ze „souvislosti a stálosti“<sup>6</sup> impresí, jež jsou stavebními kameny zkušenosti, přičemž podobnost, soumeznost (contiguity) a kauzalita jsou tou „jemnou silou“<sup>7</sup>, která sjednocuje jednoduché ideje v ideje složité. Naši zkušenost dále sjednocují ideje substance a modů jako souborů jednotlivých idejí, které jsou sjednoceny obrazností. Rozbor vrcholí výkladem belief, „víry“, která provází naše impresie, a osobní identity. Nejdůležitější stránkou tohoto výkladu je teze, že belief, jíž přikládáme impresím a idejím, sjednoceným paměti a zvykem, význam vnějšího světa, není nějaký význam navíc, že jeho povahu nelze vůbec hledat v tomto směru, nýbrž že je to pocit, feeling či sentiment,<sup>8</sup> který nutně provází impresie.

Svou koncepcí autonomie percepce, jimž možná odpovídá, ale možná neodpovídá něco za jejich hranicemi, aniž by to na autonomním statusu percepce cokoli měnilo, způsobil Hume v německé filosofii revoluci v pojetí noetického subjektu. Až do té doby se pokládalo za samozřejmé, že naše smyslové představy jsou „ideové obrazy“, tj. že se vztahují k vnější realitě. „Ideové obrazy“, „obrazové ideje“,<sup>9</sup> jimiž nás obdaňuje náš „duševní orgán“<sup>10</sup> z podnětu vnějšího předmětu, byla charakteristikou smyslových představ ve *Filosofických aforismech* Ernsta Platnera, které Kant používal jako kompendia ke svým přednáškám.

Platner však v době Kantovy *Kritiky čistého rozumu* nebyl představitelem převládajícího pojetí. Tím byl spíše, jak můžeme soudit podle názoru muže, s nímž vede rozhovor Friedrich H. Jacobi ve spise *Idealismus a realismus* (1787), Johann N. Tetens, autor práce *O obecné*

<sup>4</sup> R. Brandt, *John Locke*, in: O. Höffe (vyd.), *Klassiker der Philosophie*, München 2008.

<sup>5</sup> Tamt., str. 364.

<sup>6</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 271.

<sup>7</sup> Tamt., str. 76.

<sup>8</sup> D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, vyd. A. Flew, La Salle (Ill.) 1994, str. 91.

<sup>9</sup> E. Platner, *Philosophische Aphorismen*, Leipzig 1784, str. 42.

<sup>10</sup> Tamt.

*spekulativní filosofii a Filosofických pokusů o lidské přirozenosti a jejím vývoji* (1776–1777). Na Tetense, který zná Huma, poukazuje již termín „počítke“, Empfindung, na jehož příčinu ve vnějším světě usuzujeme. Tetens hned na začátku své práce o spekulativní filosofii uvádí Humovu metaforu o mysl jako „divadelní scéně“,<sup>11</sup> ovšem chápe ji dualisticky. Zatímco Hume chce příměrem vyjádřit, že mysl je cosi jako projekční plátno, na němž se objevují percepce, mluví Tetens o „řadě idejí, která se nám jeví jako scéna v nás, nikoli jako řada věcí mimo nás“. Proto rozlišuje „zkoumání představ“ a „filosofii o objektech“.<sup>12</sup>

Ale na tom lze právě určit význam Jacobiho pojetí, které bychom mohli označit za „revoluční“, kdyby nebyl Jacobiho předešel Kant svou *Kritikou čistého rozumu*. Kant zde začíná tím, že jsou nám „dány“ prostřednictvím „smyslovosti předměty“<sup>13</sup> a že „neurčený předmět empirického názoru se nazývá jev“.<sup>14</sup> Dnešní interpret mluví o „takzvaných předmětech“, na něž je zaměřeno myšlení v našem poznání.<sup>15</sup> Ale od tohoto humovského, jak se domníváme, začátku, který je pak důrazně potvrzen ve 4. paralogismu prvního vydání *Kritiky*, kde Kant mluví o tom, že vnější předměty, jichž jsme si vědomi, nejsou věci o sobě, nýbrž jen „představy“, „jichž si můžeme být bezprostředně vědomi tak jako každé jiné představy“,<sup>16</sup> ale jichž jsme si vědomi jako vnějších věcí, pokračuje Kant výkladem „transcendentálního předmětu“ ve smyslu nám neznámého základu našich jevů „vnějšího smyslu“. Kant tedy přechází od humovského začátku ke zkoumání vnějšího základu jevů naší mysli. Výsledkem tohoto zkoumání je teze, jíž si všímá Jacobi, že „tytéž předměty musíme být s to, ne-li rovnou poznávat, tedy alespoň myslet jako věci o sobě“.<sup>17</sup> To se promítá do Úvodu k druhému vydání *Kritiky*, kde Kant mluví o „předmětech, které podněcují (rühren) naše smysly a samy ... vyvolávají představy...“.<sup>18</sup> Tím je původní humovské východisko

<sup>11</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 330.

<sup>12</sup> J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Berlin 1913, str. 4 n.

<sup>13</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 19, B 33, str. 53.

<sup>14</sup> Tamt., A 20, B 34, str. 54.

<sup>15</sup> R. Brandt, *Transzendente Ästhetik, §§ 1–3*, in: G. Mohr – M. Willaschek (vyd.), *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft* (Klassiker Auslegen, 17/18), Berlin 1998, str. 83.

<sup>16</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 378, str. 548.

<sup>17</sup> Tamt., B XXVI, str. 24.

<sup>18</sup> Tamt., B 1, str. 33.

zastřeno. Nebyl to Kant, ale Jacobi, který mohl Němce seznámit s podstatou Humova myšlení.

Jacobi vychází z vysvětlení našeho vědomí vnějšího světa jako charakteristiky „jevu“. Naše představy se nám jeví jako vnější svět. To je „slepá jistota“ podmíněná naší přirozeností.<sup>19</sup> „Rozhovor“, jak zní podtitul Jacobiho knihy, začíná zmínkou o tom, že Jacobi je stíhán výtkou z „nepodmíněné slepé víry“.<sup>20</sup> Rozhovor se záhy stočí k Humovi, protože Jacobi svému návštěvníku vysvětluje, že původcem slova „víra“ (belief) je Hume. Jacobi toho využívá k polemice se dvěma články v *Allgemeine Literatur-Zeitung*, v jejichž duchu návštěvník prohlašuje, že „pocítuje“ (empfindet), že s ním Jacobi sedí a mluví.

Jacobi nechává návštěvníka reprodukovat myšlenky z uvedeného článku: „Nevěřím, že mám tělo a že mimo nás a jiné myslící bytosti jsou jiná tělesa, nýbrž pocítujeme sebe samotné, pocítujeme své tělo a jiná tělesa mimo nás a usuzujeme na myslící bytosti mimo nás.“<sup>21</sup> Na Jacobiho otázku po povaze onoho pocítování odpovídá návštěvník, že Jacobi není předmětem jeho pocítování, ale vnější příčinou jeho pocítování.<sup>22</sup> „Vy jste si vědom počítku a v tomto počítku jiného počítku, jímž pocítujete, že tento počítek je příčinou onoho (prvního – M. S.) počítku; a to dohromady vytváří představu, která obsahuje něco, co nazýváte předmětem? Odkud víte, že počítek příčiny, počítek skutečného předmětu, je mimo váš počítek?“<sup>23</sup> Skutečně: proč nám nepostačuje počítek věci jako takový, proč za ním předpokládáme příčinu, což Jacobi vyjadřuje myšlenkou, že v počítku jsme si vědomi jiného počítku? Jacobi se odvolává na Huma, sice nikoli na jeho *Pojednání*, ale na jeho *Zkoumání*, v jehož 5. oddíle je sumarizována nauka o belief z *Pojednání*.<sup>24</sup> Hume přitom nevyklučuje, že naše percepce jsou vzbuzovány vnějším zdrojem, ale těžiště jeho výkladu spočívá v teorii, že předmětný smysl percepce je vysvětlitelný čistě imanentně. Mysl příkládá silným a živým percepčním – impresím (a v některých případech i idejím)<sup>25</sup> význam vnějších

<sup>19</sup> F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in: *týž, Werke*, II, Leipzig 1815, str. 143.

<sup>20</sup> *Tamt.*, str. 138.

<sup>21</sup> *Tamt.*, str. 148.

<sup>22</sup> *Tamt.*

<sup>23</sup> *Tamt.*, str. 142.

<sup>24</sup> D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Moural, Praha 1996, str. 80.

<sup>25</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 193, 364. D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 85.



předmětů, ačkoli existenci vnějších předmětů není schopna dokázat. To je ona filosofická revoluce, s níž nás Jacobi seznamuje.

Jacobi nyní shrnuje nauku o belief, protože v ní vidí klíč k Humově i Kantově filosofii a protichůdné stanovisko ke své vlastní filosofii. Jacobi se přitom opírá o předpoklad, že „existuje vnímání v nejpřísnějším smyslu, v němž se vyjevuje, zjevuje (offenbaren) vnější skutečnost“, zatímco podle Kanta „představy znázorňují jen sebe samy“.<sup>26</sup> Podle Kanta svými smysly člověk dostává „jen představy, které se ovšem mohou vztahovat na předměty o sobě existující a nezávislé na těchto představách, které však neobsahují nic z toho, co náleží předmětům existujícím nezávisle na představách“.<sup>27</sup> Jacobiho vlastní stanovisko je tomu protikladné, ale Jacobi dává najevo, že jde o filosofický objev. Je to situace obdobná jeho výkladu Spinozovy filosofie, kde sice Jacobi vystupuje proti Spinozovi, ale zároveň objevuje jeho filosofický význam.

S pojmem belief je spojen status našich představ jako jevu. Jacobi při jeho výkladu navazuje na obtíž definovat přesně belief:

„Tato rozmanitost výroků, která se může zdát velmi nefilosofickou, má jediné ten účel, aby byl označen onen akt duše, v němž reálně nebo to, co je za ně považováno, nabývá více přítomnosti, více váhy pro rozvažování a větší vliv na vášně a obraznost než to, co je vymyšleno. Je zbytečné přít se o slova, jsme-li ve věci zajedno. Obraznost má vládu nad svými představami; může je mísit všemi možnými způsoby a měnit; může vytvářet vymyšlené předměty se všemi okolnostmi místa a času; může nám je stavět před oči s úplným vzezřením pravdy... Protože však přesto obrazotvornost s touto mohutností to nikdy nemůže dovést tak daleko, aby způsobila víru, je jasné, že víra nezáleží ve zvláštní přirozenosti nebo řádu představ, nýbrž ve způsobu jejich vnímání (Wahrnehmung) a v tom, jak jsou pociťovány. Přiznávám, že je nemožné tento druh vnímání dokonale objasnit..., ale právě vlastní slovo pro to je víra, výraz, jemuž každý v obyčejném životě rozumí. A filosofie nemůže dokázat víc, nýbrž musí zůstat u toho, že víra je něco duší pociťovaného, co odlišuje přítakání skutečnu a jeho představu od výmyslů obrazotvornosti. Tím nabývají

---

<sup>26</sup> F. H. Jacobi, *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, in: *týž, Werke*, II, str. 36.

<sup>27</sup> *Tamt.*, str. 35.

ony představy váhy a vlivu, nabývají větší vážnosti, pronikají duši a stávají se vládnoucím principem našich jednání.<sup>28</sup>

Všimněme si důsledně imanentistického rázu tohoto výkladu představ, jimž přičítáme význam skutečnosti – mít více váhy a vlivu, zajímat nás více než pouhé fikce, stát se vedoucím principem našich jednání. Jacobi zde vystihuje ducha Humova skepticismu.

Prvním krokem je teze, že to, čeho jsme si vědomi, nejsou vnější předměty, nýbrž jevy, že naše poznání je jevení v modu, „jako by“ jeho předměty byly vnější skutečnosti. Druhým krokem je zdůraznění, že vědomí existence vnějších předmětů nezáleží ve zvláštní ideji,<sup>29</sup> která by přistupovala k impresi předmětu a vyvolávala náš souhlas s jejím předmětným pojetím. Belief záleží pouze v pocitu, jímž mysl přitakává (assent)<sup>30</sup> svým impresím. Hume přitom v *Pojednání*<sup>31</sup> i ve *Zkoumání*<sup>32</sup> říká, že slova „sentiment“ či „feeling“ nevyjadřují přesně povahu „víry“, ale že není schopen podat její přesnější popis. Jacobi parafrázuje: „V čem tedy spočívá rozdíl mezi představovat si (sich einbilden) a vírou? Naprosto ne ve zvláštní představě, která by byla spojena s představou toho, co se nám vnucuje jako skutečné a pravdivé...“<sup>33</sup> Konečně třetím krokem je neodvoditelnost „reálna nebo toho, co je za ně považováno“.<sup>34</sup>

Na tom je založen pojem jevu. Z toho, že existence vnějších věcí je nanejvýš domněnkou, vyplývá, že věci se nám „jeví jako (existující) mimo nás“.<sup>35</sup>

„Že by však tyto věci přesto nebyly pouhými jevy v nás, nebyly pouhými určeními našeho vlastního já, a v důsledku toho neexistovaly jako [pouhé – M. S.] představy něčeho mimo nás, nýbrž že by se – jako představy v nás – vztahovaly na skutečně vnější, o sobě existující jsoucna a pocházely od nich: proti tomu lze vznést nejen pochybnosti,

28 F. H. Jacobi, *David Hume, oder Idealismus und Realismus*, str. 162 n.

29 Tamt., str. 159.

30 D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 376.

31 Tamt., str. 353.

32 D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 81.

33 F. H. Jacobi, *David Hume, oder Idealismus und Realismus*, str. 152.

34 Tamt., str. 159.

35 Tamt., str. 143.

ale bylo také mnohokrát dokázáno, že tyto pochybnosti nemohou být vyvráceny rozumovými důvody v přísném slova smyslu.<sup>36</sup>

Jenže s tím se rozchází Kantova teze z vydání B *Kritiky čistého rozumu*, podle níž by bylo nesmyslné, aby jev existoval bez něčeho, co se jeví.<sup>37</sup> Jacobi považuje tuto větu a celou nauku o věci o sobě za vykloubení *Kritiky čistého rozumu* z transcendentálního idealismu, jak Kantovo stanovisko – v souhlasu s Kantem – nazývá. S tímto předpokladem by celý transcendentální idealismus zanikl, a proto musí jeho vyznavač nechat onen předpoklad padnout a nesmí ani chtít považovat za pravděpodobné, že existují věci, které bychom byli s to nějakým způsobem vnímat.<sup>38</sup> Pokud to chce učinit pravděpodobným, pokud tomu chce věřit i jen vzdáleně, musí vystoupit z transcendentálního idealismu a upadnout do skutečně nevyslovitelných rozporů.<sup>39</sup> Transcendentální idealismus je stanovisko „transcendentální nevědomosti“,<sup>40</sup> říká Jacobi v příloze *O transcendentálním idealismu*.

Jacobi uznává za Kantovo autentické stanovisko verzi z vydání A. V konfrontaci se svým stanoviskem dokazuje, že Kant je subjektivistata – „naše celé poznání není než vědomí spojených určení našeho vlastního já“.<sup>41</sup> Látku našich představ tvoří jen „počitek, modifikace našeho já“.<sup>42</sup> Rozvažování je pouhé spojování smyslových představ, proto mu nenáleží hodnota druhého zdroje našeho poznání. V souvislosti s tím Jacobi kritizuje Kantovo odvození kategorií z logické funkce soudů. Ale i kdyby uznal funkce soudů, které se objektivizují v kategoriích, za legitimní zdroj poznání, neměnilo by to nic na jeho stanovisku, které měří Kanta tím, zda umožňuje přístup k předmětům o sobě. Protože rozvažování je jen prodloužením smyslovosti, je smyslovost – spolu s obrazovtorností<sup>43</sup> – podle Kanta základem všeho našeho poznání. Všechno naše poznání je podmíněno smyslovostí a zaměřeno na smyslovost „naprosto

---

<sup>36</sup> Tamt., str. 143.

<sup>37</sup> F. H. Jacobi, *Vorrede, zugleich Einleitung*, str. 35. Ke Kantově tezi viz *Kritika čistého rozumu*, B XXVI, str. 24.

<sup>38</sup> F. H. Jacobi, *David Hume, oder Idealismus und Realismus*, str. 309.

<sup>39</sup> Tamt., str. 310.

<sup>40</sup> Tamt.

<sup>41</sup> Tamt., str. 406.

<sup>42</sup> F. H. Jacobi, *Vorrede, zugleich Einleitung*, str. 39.

<sup>43</sup> Tamt., str. 32.

pouze jako prostředek<sup>44</sup>, říká Jacobi odvolávaje se na transcendentální estetiku.<sup>45</sup>

Jacobi uznává, že Kant zná i „vzmach“ filosofie, která překračuje smyslovost směrem k idejím,<sup>46</sup> ale zároveň Kantovi upírá možnost poznat něco z inteligibilního světa. Kant sice tomuto poznání zajistil „prázdné místo“ ve své spekulativní filosofii, ale toto prázdné místo musí zůstat nevyplněno, protože u Kanta není jasné, proč může praktický rozum dojít dále než rozum spekulativní. Jacobi se přitom odvolává na *Novou kritiku rozumu* (*Neue Kritik der Vernunft*) Jakoba F. Frieše.<sup>47</sup> Z toho vyplývá, že filosofie jako „věda překračující oblast smyslovosti“<sup>48</sup> není u Kanta možná.

Protože Jacobi neuznává roli kategorií v našem poznání, jeví se mu smysl „transcendentálního idealismu“ jen v tom, že poznáváme jevy a nikoli vnější věci, nicméně že je poznáváme s vědomím, že jsou to vnější věci. Je to Kantův pojem „skeptického idealismu“ ze 4. paralogismu: „Skeptický idealismus je tedy jediné útočiště, které nám zbývá, totiž chopit se ideality všech jevů, kterou jsme v transcendentální estetice prokázali...“<sup>49</sup> Skeptický idealismus Kant ztotožňuje s „transcendentálním idealismem“: „Pro tento transcendentální idealismus jsme se vyslovili hned na začátku“,<sup>50</sup> tj. v transcendentální estetice:

„*Transcendentálním idealismem* všech jevů rozumím nauku, podle níž je [jevy – M. S.] všechny považujeme za pouhé představy, a nikoli za věci samy o sobě, a podle níž jsou čas a prostor jen smyslovými formami našeho názoru, a nikoli pro sebe danými určeními nebo podmínkami objektů jako věcí samých o sobě.“<sup>51</sup>

Že stanoviskem transcendentálního idealismu, které Kant staví proti „transcendentálnímu realismu“, je Humova filosofie, Kant neříká. Hume je mu příkladným představitelem skepticizmu.<sup>52</sup> Všechny odkazy

44 Tamt.

45 I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 29, str. 53.

46 F. H. Jacobi, *Vorrede, zugleich Einleitung*, str. 30.

47 Tamt., str. 24.

48 Tamt., str. 30.

49 I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 378, str. 553.

50 Tamt., A 370, str. 548.

51 Tamt., A 369, str. 547–548.

52 Tamt., B 19, str. 45.

na Huma (jde ještě o poukaz u syntetických vět *a priori*<sup>53</sup> a na pojem kauzality v *Prolegomenech*)<sup>54</sup> se vztahují k problému transcendentalismu, k němuž Hume ukázal Kantovi cestu, ač sám mu byl vzdálen. Hume ukázal, že zdánlivě zcela objektivní vztah může být založen v subjektu.

Kant blíže rozebírá transcendentální idealismus takto: Transcendentální idealismus je empirický realismus – přiznává hmotě skutečnost. Uznává hmotu v jejích podobách a proměnách – ovšem pouze jako jev, tj. jako představy, jichž jsme si bezprostředně vědomi. Může sice „připustit, že příčinou našich vnějších názorů je něco, co může být mimo nás, ale není to předmět, jaký rozumíme pod představou hmoty a tělesných věcí“.<sup>55</sup> Transcendentální předmět jako skutečný základ jevů je nám neznámý, nelze o něm nic říci, mluvit můžeme pouze o „empirickém předmětu, který se nazývá vnějším, pokud si ho představujeme v prostoru, a vnitřním, pokud si ho představujeme pouze v časovém vztahu, prostor a čas se však nacházejí pouze v nás“.<sup>56</sup> Protože výraz „mimo nás“ je dvojnásobný – označuje věc, která existuje odděleně od nás, stejně jako věc, která patří k našemu vnějšímu názoru –, bude Kant v případě empirického realismu mluvit o věcech, které se nacházejí v prostoru, nikoli však mimo prostor jako formu našeho vnímání.

Pro empirický realismus v Kantově smyslu platí, že 1) vjem je představou skutečnosti, 2) že tato skutečnost je představována v prostoru a 3) že jako skutečně platí jen to, co je v něm představováno. Oproti Humovi využívá Kant té přednosti němčiny, že slovo „představovat“ (vorstellen) a „představa“ (Vorstellung – Humovo perception) jsou ze stejného slovního kořene. „Toto vnímání představuje tedy (abychom pro tentokrát zůstali jen u vnějších názorů) něco skutečného v prostoru.“<sup>57</sup>

Kant tedy – stejně jako Jacobi – považuje transcendentální idealismus za filosofii jevení, přičemž čas a prostor jsou formami nazírání, v němž se jevy prezentují. Ale Kant odtud právě v té části *Kritiky*, která následuje po vysvětlení transcendentálního idealismu, přechází k výkladu předmětného smyslu našich představ a k analýzám transcendentálního předmětu jako onoho „něčeho“, co musí stát za empirickým předmětem, tedy k „věci o sobě“. Kant nepřechází k teorii „věci o sobě“, která „existuje

<sup>53</sup> Tamt., B 128, str. 106.

<sup>54</sup> I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice*, přel. J. Kohout – J. Navrátil, Praha 1972, str. 44.

<sup>55</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 372, str. 549.

<sup>56</sup> Tamt., A 373, str. 549.

<sup>57</sup> Tamt., A 374, str. 550.

odděleně od nás“,<sup>58</sup> svévolně, jak mu to vytýká Jacobi, když říká, že Kant odvozuje „věc o sobě“ z pouhého pojmenování<sup>59</sup> (jevy předpokládají něco, co se jeví). Jacobi přitom poukazuje na předmluvu k 2. vydání *Kritiky čistého rozumu*.<sup>60</sup>

## Transcendentální dedukce, transcendentální apercce

Abychom mohli vysvětlit Kantovu teorii zpředměťování našich představ, musíme se seznámit s teorií transcendentální dedukce kategorií a transcendentální apercce, tj. sebevědomí. V následujícím výkladu se omezíme na význam sebevědomí ve smyslu transcendentální apercce, i když jsme si vědomi toho, že Kantova teorie sebevědomí obsahuje další aspekty vědomí sebe sama (vztah smyslové a intelektuální stránky sebevědomí), které byly v pokantovské filosofii různým způsobem vykládány, rozvíjeny i zpochybňovány.<sup>61</sup> Transcendentální dedukce kategorií má podat důkaz kategorií jako osnovy empirické složky naší zkušenosti – tato osnova do ní vnáší nutnost – způsobem, který je zvláště přesvědčivý: dosvědčením jejich platnosti je průběh vědomí, v jehož každém okamžiku jsem si schopen uvědomit: „já jsem.“ Při tomto výkladu necháváme stranou otázku předlogické konstituce já před vztahem k vnější zkušenosti<sup>62</sup> a omezujeme se na souvislost vnější zkušenosti a vědomí sebe sama, kterou Kant nejlépe vyjádřil ve „Vyvrácení idealismu“: „... dokázat, že naše vnitřní, pro Descarta nepochybná zkušenost, je možná jen za předpokladu vnější zkušenosti.“<sup>63</sup> Výklad „já jsem“ a personální identity vědomí je subjektivní stránkou transcendentálního dějství, jehož objektivní stránkou je transcendentální dedukce kategorií. Průběh vědomí sám by byl neustále proměnlivý a „v... proudu vnitřních jevů“ by nemohl poskytnout žádné „stálé a trvalé já“,<sup>64</sup> kdyby jeho empirická složka, obrácená zevně, nebyla řízena neúchylnou zákonitostí,

<sup>58</sup> Tamt., A 373, str. 550.

<sup>59</sup> F. H. Jacobi, *Vorrede, zugleich Einleitung*, str. 36.

<sup>60</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XXVI, str. 24.

<sup>61</sup> Srv. K. Gloy, *Bewusstseinstheorien*, Freiburg i. Br. – München 1998, str. 161 n.

<sup>62</sup> Srv. M. Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung: Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*, Basel 2006, str. 46.

<sup>63</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 275, str. 182.

<sup>64</sup> Tamt., A 107, str. 524.

s níž vědomí sjednocuje smyslový názor. Vědomí identické aktivity při zvýznamňování a sjednocování smyslové rozmanitosti v nutnou a předmětnou zkušenost je základem personální identity vědomí. Sjednocování smyslového názoru ve zkušenost, která je zkušeností o předmětech, jež jsou substancemi a jejichž časová posloupnost je podmíněna kategorií kauzality, probíhá ve třech stupních, které Kant probírá ve vydání A následovně: prvním stupněm je transcendentální aprehenze, schopnost „projít a shrnout představu“.<sup>65</sup> Shrnutí jednotlivé představy v představu jako jednotku, k níž mohou být připojeny další jednotky, aby mohla vzniknout „smyslová rozmanitost“, je prvním krokem syntézy našich představ, které by bez syntéz tvořily jen zmatené pole dojmů. Na rozdíl od Huma je spojení předchozího s následným v naší mysli podmíněno nejen asociativně, nýbrž především jednotou záměru, jehož cílem je uskutečnit zkušenostní poznání. Proto jsou stupně smyslového sjednocování zkušenosti podřízeny kategoriím.

Druhou syntézou je „reprodukce v obraznosti“, schopnost reprodukovat minulý průběh představ. V obou případech jde o syntézy, které se odehrávají ve smyslovosti a které by připustil i anglický empirismus, s nímž se Kant konfrontuje. Je přece základní myšlenkou Lockova a Humova empirismu, že myšlenka nutného spojení mezi předchozím jevem mysli a jevem následujícím je produktem zvyku, že vždycky určité události následují po sobě, tak jako je pojem substanciality výrazem zvyku, že se určité jevy vyskytují „vedle sebe“. Ale Kant hned na začátku výkladu „syntézy reprodukce“ poznamenává, že podmínkou toho, aby představy, „které po sobě často následovaly nebo se doprovázely“, vedly ke zvyku a očekávání téhož průběhu v budoucnosti, je „neměnnost pravidla tohoto průběhu“.<sup>66</sup> Tím poukazuje na transcendentální dedukci.

Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů je dokazována prostřednictvím transcendentální apercepce, tedy teorie, že pouze nutný průběh obsahů vědomí zaručuje stálost a trvalost já. Výklad transcendentální dedukce se prolíná s výkladem transcendentální apercepce, která však transcendentální dedukci přesahuje,<sup>67</sup> protože posledním slovem v jejich vztahu je personální identita. Nedostatečně stálé a trvalé já, které Kant přičítá anglickému empirismu, se nazývá „vnitřní smysl nebo

<sup>65</sup> Tamt., A 99, str. 521.

<sup>66</sup> Tamt., A 100, str. 521.

<sup>67</sup> H. Hoppe, *Die transendentale Deduktion in der ersten Auflage*, in: G. Mohr – M. Willaschek (vyd.), *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, str. 165 n.

empirická aperccepe“.<sup>68</sup> Tím Kant dává najevo svou kritiku anglického empirismu, který vyvozuje vědomí sebe sama ze zvyku na pravidelný průběh asociativně spojených smyslových dojmů.<sup>69</sup> Vztah empirické zkušenosti a personálně identického já u Kanta se dnes formuluje jako „intencionální“<sup>70</sup> oblouk (ve směru k poznání zkušenostních předmětů), v němž se uskutečňuje transcendentální aperccepe.

Zvyk na empirický průběh zkušenosti nemůže zaručit nepodmíněnou jednotu vědomí, nýbrž jen rozptýlené, „mnohobarevné já“.<sup>71</sup> Personální identita je možná jen tehdy, je-li tu podmínka, která předchází veškerou zkušenost a která jí – jako zkušenost nutnou – činí možnou. Tuto podmínku splňuje já tím, že smyslový názor „myslí“, tj. že na něj aplikuje své logické funkce, které se tím stávají kategoriemi, jež zvýznamňují a sjednocují empirické danosti názoru v empirickou zkušenost. Kategorie jsou pojmy předmětu vůbec, jejichž pomocí je názor předmětu určen vzhledem k některé z „logických funkcí souzení“.<sup>72</sup> „Já myslím“ znamená: 1) zvýznamňují veškerou empirickou zkušenost vzhledem k logickým funkcím myšlení; 2) protože zákonitou souvislost představ vytvářím prostřednictvím logických funkcí svého „já“, mohu si být „vědomí identity funkce, pomocí níž jednota aperccepe spojuje rozmanitost synteticky v jeden poznatek“. V následující větě používá Kant příslovce „zároveň“ (zugleich) o vztahu syntézy všech jevů zkušenosti k „vědomí identity sebe sama“:

„Původní a nutné vědomí identity sebe sama je tedy zároveň vědomím právě tak nutné jednoty syntézy všech jevů podle pojmů [tj. podle kategorií, objektivizovaných logických funkcí – M. S.], tj. podle pravidel.“<sup>73</sup>

Nyní Kant přistupuje k dalšímu důležitému bodu své transcendentální teorie, podle něhož je „předmět“, jehož jsme si při empirické představě vědomí, významem, který k ní přistupuje, jestliže jde o nutnou zkušenost. Kant podle Humova vzoru zastává názor, že přesvědčení o realitě či existenci věcí mimo nás není důsledkem další představy, nýbrž že jde o to,

<sup>68</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 107, str. 525.

<sup>69</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 337.

<sup>70</sup> H. Hoppe, *Die transzendente Deduktion*, str. 172.

<sup>71</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 134, str. 110.

<sup>72</sup> Tamt., A 294, B 351, str. 229, B 128, str. 107.

<sup>73</sup> Tamt., A 108, str. 525 (překlad upraven).



že naše empirická zkušenost má předmětný smysl. Výklad, jehož historický význam pro německý idealismus nelze přecenit,<sup>74</sup> začíná v A 103 explikací toho, co znamená pojem (předmětu). Kant nazývá pojmem souhrnnou představu předmětu, která vznikne přidáváním dalších představ a která je syntetizována kategoriemi. Kant přitom poukazuje na identitu vědomí, „jedno vědomí“, které spojuje rozmanitost „postupně nazíranou a pak také reprodukovanou... v jednu představu“,<sup>75</sup> rozumí se představu věci. Jedno vědomí (výraz se v následující větě opakuje) znamená, že je to identické „já myslím“, které shrnuje více dřívějších vjemů, jež našemu vědomí poskytly části nebo dílčí aspekty pojmu nějaké věci. Kant přitom poznamenává, že by bylo chybné považovat „jevy“ za předměty – jevy „samy o sobě... nesmějí být pokládány za předměty (existující mimo představivost)“.<sup>76</sup> Tím je připraven úderný závěr: „Co se tedy rozumí tím, když se mluví o předmětu, který odpovídá poznání, a je proto také od něj odlišný?“ Podle Kanta lze snadno pochopit, že tento předmět není žádná vnější entita, nýbrž že to je význam, který k našemu „pojmu“ přistupuje, „protože kromě našeho poznání nemáme přece nic, co bychom proti tomuto poznání mohli klást jako něco, co mu odpovídá“.<sup>77</sup>

Blíže Kant tento význam „předmětu“ osvětluje větou, kterou o 16 let později bude parafrázovat Johann G. Fichte ve svém *Druhém úvodu do vědosloví*:

„... předmět je považován za něco, co nedovoluje, aby naše poznatky byly nahodilé nebo libovolné, nýbrž co vyžaduje, aby byly *a priori* jistým způsobem určeny. Mají-li se totiž vztahovat k předmětu, musí se ve vztahu k němu navzájem nutně shodovat, tj. musí tvořit tu jednotu, která vytváří pojem předmětu.“<sup>78</sup>

<sup>74</sup> E. Cassirer komentuje Kantovu myšlenku takto: „Neboť ne proto, že existuje svět věcí, existuje pro nás – jako jeho otisk či obraz – svět poznatků a pravd, nýbrž protože existují nepodmíněně jisté soudy – soudy, jejichž platnost není závislá na jednotlivém empirickém subjektu, který je klade, ani na zvláštních empirických a časových podmínkách, za nichž jsou kladeny –, existuje pro nás řád, který je třeba označit nejen jako řád impresí a představ, nýbrž jako řád předmětů.“ Cassirer si však nevšimá vztahu vydání A a vydání B *Kritiky čistého rozumu*. Srv. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, str. 158 n.

<sup>75</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 103, str. 523.

<sup>76</sup> Tamt., A 104, str. 523.

<sup>77</sup> Tamt., A 105, str. 524.

<sup>78</sup> Tamt., A 104–105, str. 523 n. Srv. J. G. Fichte, *O pojmu vědosloví, Druhý úvod do vědosloví, Pokus o nové podání vědosloví*, přel. J. Karásek, Praha 2008, str. 41.

Aby nebylo mýlky, říká Kant v následující větě, že „ono x, jež jim [představám – M. S.] odpovídá... není pro nás ničím“ (tj. není transcendentním předmětem). „Říkáme pak, že poznáváme předmět, když jsme v rozmanitosti názoru způsobili syntetickou jednotu.“<sup>79</sup> Tento „předmět“ nazývá Kant „něčím vůbec“,<sup>80</sup> resp. „oním x“<sup>81</sup> nebo také „transcendentálním předmětem“.<sup>82</sup> „Čistý pojem tohoto transcendentálního předmětu,“ dodává Kant, „je skutečně ve všech našich poznacích stále týmž x.“<sup>83</sup>

V dalším textu uvádí Kant příklad toho, že myslet předmět znamená sjednotit rozmanitost názoru podle pravidel: konstrukci trojúhelníku podle pravidla, jímž sjednocuje jeho myšlené predikáty. Pojem trojúhelníku je jen příkladem toho, že „předmět“ vzniká na základě pravidla. Na základě toho můžeme nyní lépe pochopit předchozí výklad o „syntetické jednotě zkušenosti“. Ve funkci syntézy zkušenosti se uskutečňuje transcendentální apercepce, která jevy „nejen činí nutně reprodukovatelnými“, nýbrž určuje „tím i předmět jejich názoru, tj. pojem něčeho, v čem nutně souvisí“. <sup>84</sup> O něco dále Kant vysvětluje důrazněji: „Jevy nejsou věcmi o sobě, nýbrž představami, které mají... svůj předmět. Ten tedy... můžeme... nazvat neempirickým, transcendentálním předmětem x.“<sup>85</sup> Tamtéž vysvětluje, že pojem „transcendentálního předmětu“ není názorný a netýká se „ničeho jiného než oné jednoty, která musí být shledána v rozmanitosti poznatku...“.

Kant odlišuje od „transcendentálního předmětu“ „empirické pojmy“ naší zkušenosti, které nabývají „objektivní realitu“<sup>86</sup> (mají předmětný význam) tím, že jsou produktem sjednocování zkušenosti kategoriemi, jež jsou opět objektivací logických funkcí myšlení, jak jsme viděli. Kategorie „jsou tedy i základními pojmy, jimiž vůbec myslíme k jevům objekty, a mají proto apriorně objektivní platnost“.<sup>87</sup>

<sup>79</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 105, str. 524.

<sup>80</sup> Tamt., A 104, str. 523.

<sup>81</sup> Tamt., A 105, str. 524.

<sup>82</sup> Tamt., A 109, str. 525.

<sup>83</sup> Tamt., A 109, str. 526.

<sup>84</sup> Tamt., A 108, str. 525.

<sup>85</sup> Tamt., A 109, str. 525.

<sup>86</sup> Tamt., A 109, str. 526.

<sup>87</sup> Tamt., A 111, str. 527.

Na základě této teorie předmětu může nyní Kant prohlásit: „Apriorní podmínky možné zkušenosti jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti.“<sup>88</sup>

Ve výkladu zpředmětňující funkce kategorie kauzality, který následuje, užívá Kant místo slova „předmět“ slova „událost“<sup>89</sup>, protože jde o procesy. Událost není něco, co by následovalo po nějaké jiné události nahodile, v tom případě by to vědomí pojímalo jako pouhé následování (Folge), nýbrž co následuje nutně podle zákona kauzality. Odtud Kant přechází k úvaze o údajné podivnosti názoru, že by se příroda měla řídit subjektivním principem, principem apercepce:

„Uvážíme-li však, že tato příroda není o sobě ničím víc než souhrnem jevů, že tudíž není žádnou věcí o sobě, nýbrž jen určitým množstvím představ myslí, pak se nebudeme divit, že ji spatřujeme pouze v transcendentální apercepci, v oné jednotě, díky níž se jedinečně může nazývat objektem veškeré možné zkušenosti, tj. přírodou.“<sup>90</sup>

„Řád a pravidelnost v jevech, které nazýváme *přírodou*, do nich tedy vnášíme sami, a ani bychom je v nich nemohli nalézt, kdybychom je do nich my nebo přirozenost naší myslí původně nevložili.“<sup>91</sup>

Kant nyní mluví o rozvažování a míní tím kategorie jako objektivizace toho, že subjekt myslí názory:

„Rozvažování... není pouze mohutností vytvářet si pravidla na základě srovnávání jevů; rozvažování je samo zákonodárstvím pro přírodu, tj. bez něj by vůbec neexistovala příroda, tedy syntetická jednota rozmanitosti jevů podle pravidel.“<sup>92</sup>

A poté se Kant vrací k úvodu své úvahy:

„Jakkoli přehnaně a nesmyslně to snad zní, říkám-li, že rozvažování samo je pramenem přírodních zákonů, a tedy pramenem formální

---

<sup>88</sup> Tamt., A 112, str. 527.

<sup>89</sup> Tamt., A 113, str. 527.

<sup>90</sup> Tamt., A 114, str. 528.

<sup>91</sup> Tamt., A 125, str. 533.

<sup>92</sup> Tamt., A 126, str. 534.

jednoty přírody, je takové tvrzení přece jen správné a přiměřené svému předmětu, totiž zkušenosti.<sup>93</sup>

Ve druhé analogii zkušenosti se Kant rovněž zabývá výkladem zpředmětnění jevů v empirické předměty.<sup>94</sup> Při výkladu kategorie kauzality bude sledovat přeměnu vědomí následnosti určitých jevů ve vědomí objektu jako účinku předchozího děje. Aby zdůraznil rozdíl objektivního prožívání následnosti (Folge) od objektivního významu následného děje jako účinku, používá Kant příklad aprehenze. Procházím-li v aprehenzi jednotlivé části domu, mohu začít odspoda nebo shora, zleva nebo zprava. Uvědomuji si, že jsem to já, který tyto úkony vykonává. Naproti tomu aprehenze následnosti dvou dějů se mění v objektivní průběh, v průběh reálných věcí, resp. událostí, když přistoupí jistota, že po něčem bude následovat to, co po něm vždy následuje:

„... nikdy, ani ve zkušenosti, nepřipisujeme následování (nějaké události, když se děje něco, co zde předtím nebylo) objektu – a neodlišujeme tuto následnost od subjektivního postupu naší aprehenze – kromě případu, kdy má toto následování za základ pravidlo, které nás nutí pozorovat toto pořadí vjemů spíše než nějaké jiné, ba ... je to vlastně toto donucení, které teprve umožňuje představu sukcese v objektu.“<sup>95</sup>

Je to přechod od následování (Folge) dvou dějů a donucování (Nötigung) myslí k vědomí objektivního průběhu těchto dějů, jímž se dosavadní představy stávají empirickými předměty nebo objektivními událostmi. Kantův rozdíl mezi subjektivním donucením a „sukcesí objektu“ odpovídá Humeovu rozdílu mezi determinací myslí, která je ještě subjektivní (je to „nucení myslí“),<sup>96</sup> a „nutným spojením předmětů“.<sup>97</sup>

Za touto změnou je průběh představ pod pravomocí kategorie jako „pravidla“. Charakteristické je použití slovesa „nutí“ a „nucení“ – tím je vyjadřována ještě subjektivní dimenze prožívání – na rozdíl od „nutnosti“, jíž se vyznačuje objektivní význam událostí chápaných jako (objektivní) „příčina“ a „účinek“.

<sup>93</sup> Tamt., A 127, str. 535.

<sup>94</sup> Tamt., A 233, str. 162.

<sup>95</sup> Tamt., A 196, B 242, str. 166 (překlad upraven).

<sup>96</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 245.

<sup>97</sup> Tamt.

Nyní Kant podtrhuje svůj rozdíl od Huma – aprioritu kategorie, která podrobuje smyslové danosti nutnosti. Zdá se sice, říká Kant, že jsme k objektivnímu významu představ přivedeni srovnáváním našeho užívání rozvažování při uvědomování si toho, co je zároveň a co následuje. Rovněž se zdá, že pozorování případů následnosti nás přivedlo k tomu, že jsme si vytvořili pojem příčiny.<sup>98</sup> Ale takový pojem příčiny by byl jen empirický a neměl by bezpodmínečnou platnost, protože by byl založen pouze induktivně.

„S pojmem příčiny se to ale má stejně jako s jinými čistými představami a priori (např. prostorem a časem), které můžeme vyjmout ze zkušenosti jako jasné pojmy jen proto, že jsme je do zkušenosti vložili.“<sup>99</sup>

Pouze když je následnost dějů založena v neúchylném pravidle podmíněném kategorií, vzniká zkušenost, v níž následnost vnímáme jednoznačně jako určenou objektem – příčinou, která má za následek jiný objekt – účinek. Aby podtrhl apriorní význam pravidla, podle něhož se to, co následuje, stává „účinkem“ (Wirkung),<sup>100</sup> mluví Kant dokonce o „zásadě dostatečného důvodu“, podle níž určitá událost vždy nutně následuje po své podmínce.<sup>101</sup> Jiným způsobem vyjádření je formule o jednoznačném „časovém umístění“:

„Jakmile však vnímám, nebo předjímám, že v této následnosti je vztah k předchozímu stavu, z něhož představa vyplývá podle pravidla, pak se něco představuje jako událost, nebo jako něco, co se děje, tj. poznávám předmět, který musím dosadit v čase na určité místo, které mu po předchozím stavu nemůže být přiděleno jinak.“<sup>102</sup>

Jiný výraz, jak vyznačit objektivní význam toho, co mezi našimi představami předchází nebo následuje, je slovo „korelát“, „který se ... vztahuje k této události, jež je dána, jako k tomu, co následuje, určujícím způsobem a nutně ji se sebou spojuje v časové řadě“.<sup>103</sup> „Předmět“, „objekt“,

<sup>98</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 195, B 241, str. 245.

<sup>99</sup> Tamt., A 196, B 241, str. 166.

<sup>100</sup> Tamt., A 202, B 247, str. 169.

<sup>101</sup> Tamt., A 201, B 246, str. 168.

<sup>102</sup> Tamt., A 198, B 243, str. 167 (překlad upraven).

<sup>103</sup> Tamt., A 199, B 244, str. 167 (překlad upraven).

„událost“, resp. „korelát“ toho, co nutně v časové řadě předchází nebo následuje – to jsou výrazy označující objektivní význam představ umístěných do časové řady podle „pravidla“, tj. (v tomto případě) podle kategorie kauzality.<sup>104</sup>

## Kantova kritika racionální psychologie

Jako autor výkladu já z transcendentální apercepce se Kant musel střetnout s racionální psychologií, jednou ze tří tzv. speciálních metafyzických věd (patří sem ještě racionální kosmologie a racionální teologie). Racionální psychologie vykládala „já myslím“ jako projev duševní substance. Toto střetnutí s racionální psychologií je předmětem tzv. paralogismů čistého rozumu. I zde musíme uvést, že Kanta v kritice substanciálního pojetí duše předešel Hume. Kantova polemika se substanciálním pojetím duše v racionální psychologii je paralelou k Humově kritice substanciálního pojetí duše, výklad je však sofistikovanější, je zaměřen proti konkrétním teoriím (zatímco Humův výklad vyplývá obecně z jeho skeptické pozice) a hlavně jde o transcendentální teorii. Podle Huma stojí za přesvědčením o osobní identitě, kterou metafyzika vykládá prostřednictvím substance, asociativní sjednocení percepčí. Tak jako vnějším předmětům připisujeme totožnost, třebaže nejsou než jednotlivými percepčemi,<sup>105</sup> které proběhly v čase, a díky jejich podobnosti, kauzalitě a soumeznosti (contiguity)<sup>106</sup> je spojujeme a vytváříme si iluzi jejich nepřetržitého trvání<sup>107</sup> a – v dalším kroku – jejich existence oddělené od nás<sup>108</sup> (a tím je činíme předměty), tak si také k průběhu percepce v mysli přinášíme princip, který spojuje jejich jednotlivé případy. Ve skutečnosti je však já pouze „svazek či soubor“<sup>109</sup> percepčí, mezi nimiž žádné reálné pouto neexistuje.<sup>110</sup>

„Abychom odstranili přerušování [percepce – M. S.], předstíráme tímto způsobem trvalou existenci percepce našich smyslů, a abychom

<sup>104</sup> Tamt.

<sup>105</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 331.

<sup>106</sup> Tamt., str. 337.

<sup>107</sup> Tamt., str. 294.

<sup>108</sup> Tamt., str. 291.

<sup>109</sup> Tamt., str. 329.

<sup>110</sup> Tamt., str. 336.

skryli variaci [mezi zdánlivě totožnými percepcemi – M. S.], uchylujeme se k pojmu duše, já a substance.“<sup>111</sup>

Hume pokračuje výkladem osobní identity ze sklonu k zaměňování podobných vztahů mezi percepcemi. Vedle zvyku zde působí obrazotvornost, takže si „snadno představujeme cosi neznámého a záhadného“,<sup>112</sup> co spojuje jednotlivé percepcce. Důležité je, že vědomí osobní identity není bezprostřední a přímé (vzniká z reflexe nad průběhem percepcí) a že je pouze fiktivní, podobné identitě připisované rostlinám a živočichům.<sup>113</sup>

Kantova transcendentální teorie odstraňuje fiktivnost já ve prospěch pevné vazby. Kromě toho vykládá já nikoli z objektivního průběhu percepcí, nýbrž z „já myslím“,<sup>114</sup> které (jakožto transcendentální apercepcce) „všechny pojmy“ (rozumí se empirické pojmy, předměty zkušenosti) „doprovází“.<sup>115</sup>

Podle Kanta tkví v poznání toho, co je já, paradoxní obtíž. Záleží v tom, že já jako „transcendentální subjekt“, jako zdroj myšlenek, má být postiženo myšlenkami, které jsou jeho predikáty.<sup>116</sup> To, co je prvotní, má být poznáno tím, co je druhotné. Je to „nepřijemnost“, „nepohodlnost“ (Unbequemlichkeit), jíž se nelze zbavit. Ale Kant zároveň naznačuje řešení – já není představa, která by označovala nějaký objekt, nýbrž je to „forma představy vůbec, pokud má být nazvána poznatkem“.<sup>117</sup> Jde o to, že já nepoznáváme stejným způsobem, jakým funguje naše poznání v případě předmětů zkušenosti. Modus jeho poznání je zcela jiný. Poznateľné není tak, že bychom se k němu obraceli jako k předmětu, nýbrž tak, že je poznáváme jako akt konstituce všech předmětů, jak víme z teorie transcendentální apercepcce. Naopak jako předmět, a to jako předmět v doslovném, objektivním významu, nikoli jen jako předmět zkušenosti, chce já-duši poznat racionální psychologie. Ta podle Kanta „vydává stálý logický subjekt myšlení za poznání reálného subjektu inherence“.<sup>118</sup>

Ve vydání A pokračuje Kant podrobným rozbořem paralogismů, proto je budeme dále sledovat. Kantovy charakteristiky „nepohodlnosti“ při

<sup>111</sup> Tamt., str. 331.

<sup>112</sup> Tamt.

<sup>113</sup> Tamt., str. 330.

<sup>114</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 346, B 405, str. 256.

<sup>115</sup> Tamt., A 346, B 404, str. 256.

<sup>116</sup> Tamt.

<sup>117</sup> Tamt.

<sup>118</sup> Tamt., A 350, str. 538.

výkladu já si povšiml Hegel v *Logice* a komentuje ji uštěpačně, vysmívá se tomuto Kantovu slovu.<sup>119</sup> Ale celá Kantova polemika s racionální psychologii se odehrává jako výklad racionální psychologie a jeho vlastní protipozice, takže úvodní charakteristika „nepříjemnosti“ má spíše charakterizovat racionální psychologii.

Podle Kanta já ve funkci logického subjektu neznamena nic věčného, nic reálného. Je to pouhý „transcendentální subjekt“, jehož tajemství odhaluje Kantova analýza transcendentální apercepce. Kanta spojuje s racionální psychologii aprioristická pozice: Racionální psychologie chce čistě racionálně, tedy a priori, odvodit základní charakteristiky já, které chápe jako substanci, a proto pojímá tyto charakteristiky jako věčné vlastnosti substance. Podle Kanta jsou to ideální určení nepředmětného já konstituovaného transcendentální apercepí.

Z toho podle Kanta vyplývá, že o druhém já si mohu učinit představu pouze na základě vlastního sebevědomí, nikoli jako o předmětu, který je vůči mně vnější. Mé vědomí o druhých vzniká přenesením mého vědomí na jiné subjekty. Racionální psychologie chce naopak odhalovat přirozenost myslících bytostí na základě předmětných vlastností (jako je vlastnost jednoduchosti), které nelze apodikticky přičíst myslícím bytostem.<sup>120</sup>

Vedle toho, že racionální psychologie pojímá já věčně, dopouští se ve svých důkazech chyby, kterou logikové nazývají *figura dictionis*, sofisma ve způsobu řeči. Záleží v tom, že ve vyšší premise se užívá též kategorie v obecném významu a v nižší premise a závěru v konkrétnějším významu. Pojem substance ve vyšší premise je „intelektuálním pojmem“, který má smysl bez podmínky smyslového názoru (vše, co doopravdy je, je substancí), zatímco v nižší premise je použit „empiricky vzhledem k duši, která byla pod tuto podmínku [že je substancí – M. S.] subsumována“.<sup>121</sup>

Racionální psychologie považuje „já myslím“, na němž je fakticky založena její „moudrost“, za „vjem existence“,<sup>122</sup> za „vědomí sebe sama jako existujícího“.<sup>123</sup> Ale podle Kanta je to chybný předpoklad, žádný takový původní vjem (*Wahrnehmung*) vlastní existence (kartesiánské

<sup>119</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vyd. G. Lasson, II, Hamburg 1968, str. 414.

<sup>120</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 347, B 405, str. 256.

<sup>121</sup> Tamt., A 402, str. 565.

<sup>122</sup> Tamt., A 347, B 405, str. 256.

<sup>123</sup> Tamt., A 348, B 406, str. 257.



*cogito, ergo sum*) neexistuje. Vědomí sebe není původní vjem, je to, jak víme, jistota, že já (já myslím) „musí moci doprovázet všechny mé představy“. <sup>124</sup> Z tohoto chybného východiska postupuje racionální psychologie k tvrzení, že já je trvalý názor, v němž se střídají myšlenky. To je duše jako substance racionální psychologie. Ve skutečnosti žádný takový názor já neexistuje, i když já („já myslím“) je obsaženo ve všech myšlenkách jako možnost uvědomit si sebe sama. <sup>125</sup> Trvalost já, kterou racionální psychologie vysvětluje substancialitou duše (ze substanciality duše vyplývá, že „ani nevznikám, ani nezanikám přirozeným způsobem“), <sup>126</sup> vyplývá ve skutečnosti z neustálých syntéz našeho vědomí, k nimž je provokováno smyslovými názory. Proto je další charakteristikou, k níž Kant ve své analýze sebevědomí dospívá, že „nikoli vědomí určujícího, nýbrž jen vědomí určitelného já... (dá-li se rozmanitost spojit podle... jednoty apercepce v mysli), je objektem“ <sup>127</sup> našeho zkoumání.

Ale Kant nezanedbává ani to, že já musí zároveň určovat, tj. syntetizovat své smyslové názory. To se zdá být dokonce intencí našeho já při syntéze názorů, jak o tom svědčí pojmenování já jako „hybatele“ (Vehikel). <sup>128</sup>

Kant poté přechází k druhému paralogismu, paralogismu jednoduchosti duše. Je to důkaz vztahující se k „absolutní jednotě subjektu“ <sup>129</sup> jako podmínce „možnosti každé myšlenky“. <sup>130</sup> Důkaz jednoduchosti duše jako podkladu její trvalosti sahá k Platónovu *Faidónu*. Je zajímavé, že Platónem je inspirována i Kantova námitka proti důkazu trvalosti duše z Mendelssohna spisu *Phädon* ve vydání B: podle Kebéta může duše v řadě svých fází metempsychózy posléze vyhasnout. <sup>131</sup> Podle Kanta Mendelssohn opomenul, že duše může být pozměněna ne sice dělením (to je vyloučeno její jednoduchostí), ale postupným ubýváním sil, opomenul tedy hledisko duše nejen jako extenzivní, ale i intenzivní veličiny. <sup>132</sup>

<sup>124</sup> Tamt., B 131, str. 108.

<sup>125</sup> Tamt., A 350, str. 538.

<sup>126</sup> Tamt., A 349, str. 537.

<sup>127</sup> Tamt., B 407, str. 257 (překlad upraven).

<sup>128</sup> Tamt., A 348, B 406, str. 257.

<sup>129</sup> Tamt., A 353, str. 538.

<sup>130</sup> Tamt., A 353, str. 540.

<sup>131</sup> Srv. G. Reale, *Základní témata, struktura a klíčové pojmy Platónova Faidónu*, in: *Reflexe*, 47, 2014, str. 11 n.

<sup>132</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 415, str. 261.

Kant se k tomuto argumentu vrací v úvaze o rozdílu abstraktního pojmu jednoduchosti a jednoduchosti reálné. Jakkoli věrohodně zní důkaz jednoduchosti naší myslící substance, přece je na místě zásadní pochybnost. V abstrakci oddělují pohybovou sílu svého těla od jeho jiných vlastností, ale z toho nevyplývá, že mé tělo je jen tato síla. Podobně v abstrakci činíme myšlení jednoduchou představou a na základě toho předpokládáme věc, v níž má být obsaženo pouze myšlení.<sup>133</sup> Proto platí: „Trvalost duše jako pouhého předmětu vnitřního smyslu ... zůstává ... nedokazatelná...“<sup>134</sup>

V racionální psychologii byla ze substantiality a trvalosti duše vyvozována její numerická identita čili personalita (totožnost duše „v celém čase, jehož jsme si vědomi“).<sup>135</sup> Kant proti tomu staví identitu nás samých jako „průběžné spojení prostřednictvím apercepce“.<sup>136</sup> „Identitu osoby lze tedy nevyhnutelně nalézt v mém vlastním vědomí.“<sup>137</sup> Dodává k tomu: „... potud je tento pojem [osobní identity sebe sama – M. S.] nutný a dostatečný také pro praktické používání.“<sup>138</sup> To ukazuje, že Kant od začátku koncipuje svou „logickou identitu“ já s ohledem na praktickou filosofii, kde nabude svůj pravý význam. Místo substanciálního pojetí duše já jako transcendentální apercepce otevřená morálnímu jednání.

Z formulací typu: „Přesto můžeme nechat větu *Duše je substance* zcela dobře platit“<sup>139</sup> nebo „Stejně jako lze podržet pojem substance a jednoduchého, lze podržet i pojem personality, pokud je pouze transcendentální“<sup>140</sup> nelze vyvozovat, že Kant má blízko k racionální psychologii, jak soudí Karl Ameriks ve svém komentáři k paralogismům ve vydání A. Shovívavost k racionální psychologii je slovní: důraz je na tom, že já musí být pojato transcendentálně a že až tehdy, když jsme si vědomi této zásadní změny v pojetí já, můžeme použít – spíše metaforicky – těchto pojmů. Ameriks se však domnívá, že jde o reálnou blízkost, která vyplývá z toho, že pozadím Kantova pojetí je „fyzická monadologie“

<sup>133</sup> Tamt., A 784, B 812, str. 261.

<sup>134</sup> Tamt., B 415, str. 261.

<sup>135</sup> Tamt., A 364, str. 545.

<sup>136</sup> Tamt., A 366, str. 546.

<sup>137</sup> Tamt., A 362, str. 544.

<sup>138</sup> Tamt., A 350, str. 538, A 365, str. 546.

<sup>139</sup> Tamt., A 350, str. 538.

<sup>140</sup> Tamt., A 365, str. 546.

leibnizovsko-wolffovské školy.<sup>141</sup> Říká-li Ameriks, že je překvapující, že Kant kritizuje materialismus spíše než to, co je chybného na typicky racionalistické tezi o substancialitě a jednoduchosti duše, pak to není důsledek Kantovy přízně projevované vůči racionální psychologii, nýbrž doklad Humova vlivu na Kanta. Vždyť Kantova polemika s „materialismem“ ve smyslu teze vnějšího světa jako by byla vystřižena z Humova *Pojednání*.<sup>142</sup> Ostatně Kant sám se na tomto místě hlásí ke „skeptickému idealismu“,<sup>143</sup> resp. k „transcendentálnímu idealismu“.<sup>144</sup>

Čtvrtý paralogismus – paralogismus ideality – se týká vztahu duše k vnějším předmětům. Rozdíl mezi duší a tělem, stejně jako rozdíl mezi duší a vnějším světem, je rozdílem substancí. Jak může jedno působit na druhé, jak mohou vnější věci vyvolat v duši své duševní obrazy a jak může duše působit navenek, je tedy obtížný problém.

Kantovo řešení tohoto problému je inspirováno Humovou kritikou dualismu našich percepce a vnějších předmětů. Především nelze pochopit, jak by představy mohly být účinky pohybu vnějších těles, které nemohou způsobit nic než změny v prostorových vztazích. Nelze pochopit, jak by naše myšlenky mohly být účinky působení, které se týká vztahů

„místa, pohybu, tvaru či prostorových určení vůbec, a my tudíž zcela ztrácíme vodítko příčin, pokud jde o účinky, které by se měly ukázat ve vnitřním smyslu jako těmito příčinami vyvolané. Měli bychom však uvážít, že tělesa nejsou předměty o sobě, jež jsou nám přítomny, nýbrž pouhý jev kdovíjakého neznámého předmětu, že pohyb není účinkem této neznámé příčiny, nýbrž pouze jevem jejího vlivu na naše smysly, že tedy oba tyto jevy nejsou něčím mimo nás, nýbrž pouze představami v nás, a tudíž ... že pohyb sám (a tudíž i hmota, která se jeho prostřednictvím činí poznatelnou) je pouhou představou“.<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> K. Ameriks, *The Paralogisms of the Pure Reason in the First Edition*, in: G. Mohr – M. Willaschek (vyd.), *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, str. 377.

<sup>142</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 333.

<sup>143</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 377, str. 552.

<sup>144</sup> Tamt., A 378, str. 553.

<sup>145</sup> Tamt., A 387, str. 557.

## Sumárně:

„Všechny těžkosti, které se týkají spojení myslící přirozenosti s hmotou, pocházejí... bez výjimky pouze z oné ... dualistické představy, že hmota jako taková není jevem, tj. pouhou představou myslí...“<sup>146</sup>

To je velmi podobné Humově kritice „dvojí existence“ percepce, tj. jejich vědomí jako takových a jako předmětů.<sup>147</sup>

Tím je zároveň řečeno, v jakém smyslu je Kantovo řešení antimaterialistické. Kant zdůrazňuje, že budeme-li studovat svou duši po vodítku zkušenosti a nikoli spekulativně jako racionální psychologie, nedospějeme sice k poznání za hranicemi zkušenosti (to bylo ovšem v racionální psychologii falešným „vychloubáním“), ale přece dojdeme k užtku srovnatelnému s tím, který sledovala racionální psychologie. Jde totiž o to, aby bylo naše já uchráněno hrozby materialismu. Spočívá-li nebezpečí materialismu v tom, že naše já bude vyloženo z hmoty, pak v Kantově výkladu apercepce je taková myšlenka vyloučena. Není možné, aby bylo zrušeno myšlení, byla-li by odstraněna hmota; naopak, byla-li by odstraněna myslící substance, musel by „odpadnout celý tělesný svět, který není ničím jiným než jevem ve smyslovosti našeho subjektu...“.<sup>148</sup> O tom, že Kantovo „vyvrácení materialismu“ spočívá v poukazu na to, že matérie je pouhý jev v našem já, a tedy na Huma, jsme už mluvili.

Při vši podobnosti Kantových a Humových rozborů musíme ovšem zdůraznit, že Kantova polemika se substanciálním pojetím duše je vedena ze stanoviska apriorně založené zkušenosti a apercepce, která zaručuje totožnost a nepřetržitost individuální zkušenosti v čase, zatímco Hume klade proti substanciálnímu pojetí duše asociativní sjednocení percepce „bez jakékoli dokonalé jednoduchosti či identity“.<sup>149</sup> Říká-li Kant, že osobní vědomí je možné i po smrti, i když na základě jiného než smyslového názoru,<sup>150</sup> je to jen logický důsledek jeho teorie. Je myslitelné, aby transcendentální předmět, který je hypotetickou příčinou vnějších jevů, ale „který vůbec neznáme ani o něm nezískáme žádný pojem“, působil

<sup>146</sup> Tamt., A 391, str. 559.

<sup>147</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 288.

<sup>148</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 383, str. 555.

<sup>149</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 379.

<sup>150</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 394, str. 561.

i „před začátkem tohoto druhu smyslovosti, díky němuž se nám něco jeví v prostoru“,<sup>151</sup> a ovšem také poté:

„... názor, že duše může po zrušení veškerého společenství s tělesným světem ještě pokračovat v myšlení, by se pak ohlásil v této formě: kdyby měl přestat existovat ten druh smyslovosti, jímž se nám transcendentální a nyní zcela neznámé předměty jeví jako hmotný svět, není tím ještě zrušen veškerý jejich názor a je docela dobře možné, že neznámé předměty jsou myslícím subjektem nadále poznávány, i když ovšem již nikoli jako tělesa.“<sup>152</sup>

Názor je podmínkou myšlení, ale je možné, že po smrti máme jiný než časoprostorový názor.

Poté, co Kant vyslovil tuto provokativní tezi, brání se proti těm, jimž se bude zdát tato myšlenka jako příliš extrémní: ať vznáší námitky proti této možnosti kdokoli, „o absolutní a vnitřní příčině vnějších a tělesných jevů toho... ví právě tak málo jako já či někdo jiný“.<sup>153</sup>

„Nemůže se tedy odůvodněně tvářit, že ví, v čem záleží skutečnost vnějších jevů za nynějšího stavu (za života), tudíž ani, že po něm (po smrti) přestane existovat podmínka veškerého vnějšího názoru nebo také myslící subjekt sám.“<sup>154</sup>

Naproti tomu Hume si nedovede představit, že by člověk mohl po smrti „vnímat něco jednoduchého a trvajících, co nazývá svým já“.<sup>155</sup> Kant tím dokazuje, že jeho výklad z apercepce je s to splnit to, co bylo hlavním záměrem substanční teorie.

## Regulativní užívání rozumu

Poté co Kant vyložil, jak vzniká předmětný význam našich představ vnějšího smyslu, přistupuje k úvahám v tom směru, že jejich předmětný

<sup>151</sup> Tamt., A 393, str. 560.

<sup>152</sup> Tamt., A 394, str. 560–561 (překlad upraven). Srv. K. Ameriks, *The Paralogisms of Pure Reason*, str. 388.

<sup>153</sup> Tamt., A 394, str. 561.

<sup>154</sup> Tamt., A 394, str. 561 (překlad upraven).

<sup>155</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 329.

význam může být podmíněn rovněž vlivem „nám zcela neznámého [vnějšího – M. S.] předmětu“.<sup>156</sup> Tyto úvahy nejsou zradou na „transcendentálním idealismu“, jak míní Jacobi, nýbrž vyplývají i z důsledného uplatnění skeptického stanoviska. Je-li skeptickým stanoviskem, že naše představy nemusejí mít vnější zdroj, pak je na místě i skepse vůči této skeptické myšlence: nemůžeme u nich vyloučit vnější podnět. To říká i Hume<sup>157</sup> a je na tom vidět, že jde jen o provádění důsledného skepticizmu. V souhlase s touto skeptickou motivací přechází Kant velmi opatrně ke zkoumání, zda existuje transcendentní základ jevů.

Začíná otázkou prostoru. U otázky, „*jak je v myslícím subjektu... možný vnější názor, totiž názor prostoru (jeho vyplnění, tvar a pohyb)*“, můžeme pouze poukázat na „... mezeru svého vědění“, kterou „nemůžeme nikdy vyplnit“, nýbrž jen „označit“, a to „tím, že vnější jevy připišeme transcendentálnímu předmětu...“.<sup>158</sup> Kant vyvozuje nejprve zápornou stránku tohoto stanoviska: „... nikoho nenapadne, aby to, co jednou uznal za pouhou představu, považoval za vnější příčinu.“<sup>159</sup> „Transcendentální předmět“ (nyní ve smyslu vnějšího zdroje našich představ vnějšího smyslu) je méně než hypotéza, je to jen označení: *hic sunt leones*. Nicméně podle Kanta tázání po tom, zda vnější jevy nemají svůj základ mimo vědomí, je legitimní. Přijmeme-li totiž vnější jevy jen jako fakta vědomí, opomenuli jsme se tázat po jejich „možnosti“.<sup>160</sup> Tázeme-li se, jak jsou jevy možné, nemůžeme otázku po jejich vnějším podmínění vyloučit. Poté následuje pozitivnější formulace: „překročíme-li však jejich hranici [tj. pojetí vnějších předmětů jako jevů – M. S.], stane se pojem transcendentálního předmětu nutným.“<sup>161</sup>

V transcendentální dedukci znamenal ovšem „transcendentální předmět“ předmětný smysl empirického pojmu. Kant používá pojem transcendentálního předmětu dvojím způsobem. Novým významem termínu dává Kant najevo, že přechází k pozitivnější interpretaci vztahu poznání k vnější skutečnosti. V dalším postupu se ukáže, že Kant sám zastává stanovisko „idejí“, ne však jako nejvyšších metafyzických pomyslů, které se vztahují k nadsmyslovým předmětům – duši, celku světa a Bohu – třem centrům celkovosti světa a jeho smyslu –, nýbrž jako

<sup>156</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 394, str. 561.

<sup>157</sup> D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, str. 155.

<sup>158</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 393, str. 560 (překlad upraven).

<sup>159</sup> Tamt., A 390, str. 559.

<sup>160</sup> Tamt., A 393, str. 560.

<sup>161</sup> Tamt.

vodítek „regulativního“ poznání přírody. To se vyznačuje nikoli adekvací, jako tomu bylo v metafyzickém pojetí idejí, nýbrž přibližováním k pravdě prostřednictvím hypotetických rozvrhů přírody. Formálním kritériem regulativního poznání je jednota, systémovost a *impetus* k neustálému rozšiřování poznání. Z tohoto hlediska, jimž vrcholí *Kritika čistého rozumu*, se ukáže její humovské východisko jen jako *prooimion* cesty našeho poznání ke stanovisku, které jediné je v soulase s povahou našeho poznání přírody. Tak jako je tomu v novověké vědě, ani Kantovým stanoviskem není skepse k poznání, proti níž svědčí už jeho neustálý progres, ale rezignace na status absolutní pravdy ve prospěch neustálého přibližování se k ní, aniž kdy může být dosažena. Zkušenostně vykazatelnou funkcí idejí je pořádání našich poznatků, které ideje „zaměřují k jednomu určitému cíli“,<sup>162</sup> a ideje „slouží k tomu, aby jim byla opatřena kromě nejvyššího rozšíření i ta největší jednota“.<sup>163</sup> Jednota, systémovost a neustálé rozšiřování poznatků jsou důsledkem „imanentního“<sup>164</sup> užití transcendentálních idejí. Imanentní užití je protichůdné transcendentnímu užití v metafyzice, kdy se ideje vztahovaly k transcendentním nadmyslovým předmětům. Zároveň však plní – při škrtnutí nadmyslových předmětů a za podmínky autonomie subjektu – podobný účel: díky idejím „poznání nezůstává pouze nahodilým agregátem, nýbrž stává se systémem vzájemně propojeným podle nutných zákonů“.<sup>165</sup>

Ideje jsou pojmy nepodmíněných základů tří oblastí skutečnosti. Mají pořádkový význam, neboť jsou to zároveň pojmy absolutních syntéz svých oblastí.<sup>166</sup> Metafyzika podle Kanta hypostazovala ideje v transcendentní předměty,<sup>167</sup> a to navzdory tomu, že sestup k nepodmíněnému je podmíněn transcendentálně – „neboť podmíněné se sice ... vztahuje k nějaké podmínce, ale nikoli k nepodmíněnému“.<sup>168</sup> Proto se nepodmíněné „nevyskytuje ve zkušenosti, nýbrž jen v ideji“.<sup>169</sup> Metafyzika tedy nerespektuje transcendentální založení idejí. Je-li nepodmíněné

<sup>162</sup> Tamt., A 644, str. 395.

<sup>163</sup> Tamt.

<sup>164</sup> Tamt., A 643, str. 394.

<sup>165</sup> Tamt., A 645, B 673, str. 396.

<sup>166</sup> Tamt., A 327, B 383, str. 245.

<sup>167</sup> Tamt., A 580, B 608, str. 362.

<sup>168</sup> Tamt., A 308, B 364, str. 236. Srv. M. Sobotka, *Kant a metafyzika*, in: V. Leško – Z. Plašienková (vyd.), *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*, Košice 2009, str. 19.

<sup>169</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 409, B 436, str. 271.

produktem transcendentálního podmínění, pak se rýsuje jiné řešení, totiž teorie regulativní funkce idejí.

Teorie regulativního používání idejí je uvedena tímto výrokem:

„Tvrdím tedy, že transcendentální ideje nikdy nemají takové konstitutivní použití [tj. nemohou utvořit pojem předmětu – M. S.], aby jejich prostřednictvím byly dány pojmy určitých předmětů, a v případě, že jim tak rozumíme, jsou to pouze rozumářské (dialektické) pojmy. Na druhé straně ale mají výborné a nepostradatelné regulativní použití, totiž zaměřují rozvažování [rozvažovací poznání – M. S.] k jednomu určitému cíli, k němuž se sbíhají paprsky směru všech jeho pravidel do jednoho bodu, který – ačkoli je to pouze idea (*focus imaginarius*) ... , přesto slouží k tomu, aby jim opatřil kromě největšího rozšíření i tu největší jednotu.“<sup>170</sup>

Kant zdůrazňuje, že poznání vedené idejemi, které nazývá rozumovými pojmy, protože jsou pilíři celkovosti poznání, není s to vytvořit žádné zkušenostní pojmy. Ty mohou být vytvářeny pouze rozvažováním na základě látky, kterou poskytuje smyslovost.<sup>171</sup> Vztah rozumu – idejí a rozvažovacích zkušenostních pojmů je vztahem „účelného navedení“ (*zweckmäßige Anstellung*, v českém překladu přeloženo chybně jako „účelné přizpůsobení předmětu“)<sup>172</sup> empirických pojmů k cíli, jímž je jednota, systematičnost a celistvost poznání.

Kant se důsledně snaží o paralelu mezi starou filosofií a novou transcendentální filosofií. Charakteristickým rysem staré filosofie bylo „povznesení“ (*Aufschwingen*) k vyššímu poznání, než jaké dává zkušenost. Toto poznání vzestupuje od „popisného zkoumání popisné stránky světového řádu k jeho architektonickému spojení z hlediska účelů, tj. podle idejí“.<sup>173</sup> Metafyzicky odůvodněný vzlet ducha k celistvému pochopení světa, které musí překročit zkušenost, přirovnává Kant k pokroku od pouhého „slabikování“ knihy světa k jejímu souvislému „čtení“.<sup>174</sup> Vzlet ducha k celistvosti, při níž se musí překročit zkušenost, zůstává v transcendentální filosofii zachován jediným způsobem, který je

<sup>170</sup> Tamt., A 674, B 692, str. 395.

<sup>171</sup> Tamt., A 310, B 367, str. 237.

<sup>172</sup> Tamt., A 644, B 672, str. 395.

<sup>173</sup> Tamt., A 318, B 375, str. 241.

<sup>174</sup> Tamt., A 314, B 391, str. 239.



oprávněný, protože rekurs k nepodmíněnému, tj. idejím, je podmíněn transcendentálně.

Projekt poznání, jehož úběžník není zkušenostní povahy a který metafyzika naplňovala teorií nadmyslových předmětů, je podle Kanta řešitelný jedině transcendentální teorií. „Spekulativní zájem“<sup>175</sup> se v poznání řídí svými „maximami“, jež nejsou „objektivními principy“ (tj. nejsou založeny ve zkušenosti, nedají se z přírody „vyčíst“), nýbrž jsou vodítky poznání k jednotě, systematickosti a dalšímu rozšiřování poznatků. Nicméně stejně jako v metafyzice je to poznání „sloužící rozumu“ (zu Gunsten der Vernunft),<sup>176</sup> tj. celistvému poznání, které překračuje zkušenost.

Teorie regulativního poznání je formulována obecně, jako by platila pro poznání všech tří oblastí skutečnosti, ale ve skutečnosti může být využita pouze pro poznání přírody. Já či duše je vysvětlena z transcendentální apercepce a nejde o poznání hypotetické, nýbrž naprosté.

Poznání Boha opět není možné, jak Kant dokládá vyvrácením ontologického, kosmologického a fyzikoteologického důkazu. Všechny tři důkazy podle Kanta porušují zásadu, že myšlenková nutnost neimplikuje nutnost věcnou. Nutnost a nahodilost jsou jen subjektivními principy rozumu.<sup>177</sup>

Provedení tohoto úkolu je střízlivé a Kant se v něm osvědčuje jako metodolog novověké přírodovědy, a to v rozporu se svou pověstí filosofa, který popírá, že bychom věci opravdu poznávali, jako metodolog pozitivního smyslu poznání, jímž aproximativně pronikáme do jejího nitra. Na rozdíl od ní se však domnívá, že její postupy jsou zakotveny v transcendentálních idejích, tedy konceptech celkovosti, které regulativně vedou naše poznání. Pouze vedou, jak víme. Kant si je vědom toho, že novověká filosofie nepracuje s konceptem metafyzicky předzjednané harmonie mezi řádem bytí a řádem myšlení, nýbrž s konceptem autonomie subjektu, která se projevuje tvorbou hypotéz jako prostředku zkoumání a jejich potvrzením nebo vyvrácením experimentem. Podle Kanta provádí novověká věda stejný experiment zkoušky a vyvrácení ve svém neustálém postupu.<sup>178</sup>

Kant vychází ze stanoviska, že to, co spojuje různá odvětví novověké vědy, je jednota metody, již se věda řídí. Ta je určena zřetelem k systematické jednotě poznatků, které nemohou být pouhým agregátem, nýbrž strukturovanou jednotou, založenou na vztahu obecnosti,

<sup>175</sup> Tamt., A 666, B 694, str. 406.

<sup>176</sup> Tamt., A 649, B 677, str. 398.

<sup>177</sup> Tamt., A 616, B 644, str. 380. Srv. H. Vaihinger, *Die Philosophie des als ob*, Berlin 1919, str. 611.

<sup>178</sup> Tamt., B XVIII, str. 20.

zvláštnosti a jedinečnosti, ale pojatých jinak, než tomu bylo ve starověké vědě. Obecně – ať už jako reálná entita nebo jako vlastnosti – není dáno, nýbrž je přijato hypoteticky a nikoli definitivně. V dalším svém vývoji věda ověřuje, zda následky, které mají z něho vyplývat, skutečně z něho vyplývají, a příp. zpřesňuje, nebo dokonce zavrhne hypoteticky přijaté obecně a navrhně nové. Hypoteticky přijaté obecně je „pouhá idea“ (tj. není to entita, která by byla dána), u níž se zkouší, zda z ní vyplývají zvláštní případy, které jsou jisté – a potom se usuzuje na obecnou platnost pravidla pro případy, které dány nejsou.<sup>179</sup> Proto patří k pojmu regulativnosti poznání postup k dalším poznatkům.

Hypotetické stanovení obecně, jemuž Kant říká „pravidlo“ nebo „záhada“ (Grundsatz), je podkladem sjednocení všech poznatků v „systematickou jednotu“. „Prubířským kamenem“ pravdivosti pravidla je, zda je tento úkol schopno splnit. Poté Kant opětovně zdůrazňuje, že i když pravidlo vyhovuje tomuto kritériu, neznamená to, že by bylo definitivně přijato. Pravidlo je

„pouze *projektovanou jednotou*, na niž se nemáme dívat jako na danou o sobě, nýbrž pouze jako na problém. Tato jednotu slouží k tomu, abychom našli pro rozmanité a zvláštní používání rozvažování princip a jim toto užívání vedli i v případech, které nejsou dány, a činili je tak souvislým“.<sup>180</sup>

Ideje, jimiž „pomáháme rozvažovacímu poznání“ k tomu, aby bylo maximálně rozšířeno, jsou hypoteticky navrhované projekty obecnosti, jak systematicky sjednotit rozvažovací poznatky.

Pro Kanta je vůdčí ideou systematického poznání vztah homogennosti, specifikace a afinity. Není tomu tak, že by tyto rozumové pojmy byly z přírody čerpány,<sup>181</sup> nýbrž spíše se „dotazujeme“ přírody podle těchto idejí (projektů) „a považujeme své poznání za nedostatečné tak dlouho, dokud jim příroda neodpovídá“.<sup>182</sup> Poté dává Kant příklad: sotva existuje čistá země, čistý vzduch:

„Přesto potřebujeme jejich pojmy (tedy ty, které mají – co se úplně čistoty týče – svůj původ jen v rozumu), abychom náležitě určili podíl, který má každá z těchto přírodních příčin na jevu, a tak převádíme

<sup>179</sup> Tamt., A 647, B 675, str. 396.

<sup>180</sup> Tamt., A 647, B 675, str. 397 (překlad upraven).

<sup>181</sup> Tamt., A 645, B 673, str. 396.

<sup>182</sup> Tamt., A 646, B 674, str. 396.

všechny látky na zeminy (takříkajíc na pouhou tíži), na soli a hořlaviny (jako na sílu), a konečně na vodu a vzduch jako na hybatele (jako by na stroje, pomocí nichž ty předchozí působí), abychom vzájemné chemické účinky oněch látek vysvětlili podle ideje mechanismu.<sup>183</sup>

Vzhledem k tomu, že jde o poznání překračující zkušenost, nazývá Kant toto poznání rozumovým.

Je potřebou nebo zájmem rozumu, aby vytvořil z poznatků systematickou jednotu, aby nezůstaly pouhým agregátem. Rozum základní formu systému nečerpá (nevyčte) ze zkušenosti, nýbrž stanoví ji hypoteticky a v dalším zkoumání ji koriguje. Je dáno zvláštní a hledáme obecné ke zvláštnímu jako důsledku obecného. Takovým způsobem hypostazujeme rody přírody (nikoli pouze biologické, nýbrž i rody-obecniny ve smyslu uvedeném v příkladech). Tak se realizuje zájem rozumu na poznání.

V dalším Kant postupuje od pravidel či zásad systému k principu systému, tj. k ideji celku poznatků. Zároveň Kant zdůrazňuje metaforou „dotazování přírody“, že přecházíme od toho, co platí jen „subjektivně a logicky“,<sup>184</sup> k tomu, co platí objektivně a vyjadřuje povahu věcí samých. „Pomáháme“ rozvažování tam, „kde samo nedospívá k pravidlům“, abychom zjednali různosti jeho pravidel „soulad pod jedním principem“.<sup>185</sup>

Nyní Kant zdůrazní, že rozum se svými hypotetickými návrhy, jak uvést poznatky v systematickou jednotu, by nemohl uspět, kdyby nebyl veden transcendentálně. Transcendentální vedení znamená, že tuto systematickou jednotu poznatků můžeme v určité míře postulovat „*a priori*“,<sup>186</sup> aniž bychom se mýlili.

Kant propracovává myšlenku, že není možný logický rozvrh systému přírody, který by poznatky sjednocoval pouze kvůli rozumovému zájmu na systematické jednotě, a že naopak je tento rozvrh možný jen tak, že v tomto rozvrhu se projevuje příroda sama. Regulativní vedení našeho poznání jde přírodě vstříc, i když se s ní nikdy zcela nesetká.

U druhého příkladu reduktivního postupu<sup>187</sup> (pojmu síly) říká Kant: „Na první pohled vykazují projevy jedné a téže substance takovou

---

183 Tamt. (překlad upraven).

184 Tamt., A 648, B 676, str. 397.

185 Tamt.

186 Tamt.

187 Srv. R. P. Horstmann, *Der Anhang zur transzendentalen Dialektik*, in: G. Mohr – M. Willaschek (vyd.), *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, str. 527.

nestejnorodost<sup>188</sup>, že předpokládáme téměř tolik sil této substance, kolik se projevuje účinků. Kant opět ukazuje, že postup k základní síle<sup>188</sup> není jen „ekonomickou zásadou rozumu“ (rozumí se zásadou sjednocení poznatků), nýbrž že tento postup, při němž je náš rozum veden transcendentálně, je i „vnitřním zákonem přírody“.<sup>189</sup> Třetím příkladem je eliptická dráha planet, která se takto změnila z kruhové dráhy prostřednictvím „nekonечných mezistupňů“.<sup>190</sup> „Tak dospíváme pod vedením oněch principů k tvarové jednotě rodů těchto drah, tím ale dále k jednotné příčině všech zákonů jejich pohybu (totiž ke gravitaci)...“<sup>191</sup> Kant opakuje: „S ohledem na něj [na zákon rozumu – M. S.] musíme proto předpokládat systematickou jednotu přírody jako naprosto objektivně platnou a nutnou.“<sup>192</sup> „Přirozenost věcí sama poskytuje látku k rozumové jednotě.“<sup>193</sup>

Systém našeho poznání přírody není tedy jen logický a subjektivní, nýbrž je ve shodě s povahou přírody. Rozum v něm nevystupuje zcela autonomně, nýbrž je podmíněn transcendentálně. „Podivuhodným způsobem“ je transcendentální základ poznání přírody ukryt v metodologických poučkách přírodovědy, aniž o tom jejich uživatelé vědí.<sup>194</sup> Jde o tyto zásady: „Jsoucná by se neměla množit, pokud k tomu nejsme nuceni“<sup>195</sup> – to je zásada homogenity přírodních jsoucen – a „rozmanitost jsoucen by neměla být umenšována bez uvážení“.<sup>196</sup> Zatímco první zásada se vztahuje k homogenitě jsoucen, vyjadřuje druhá zákon specifikace. Různost species se nesmí potlačovat. „Třetí zákon,“ říká Kant, „sjednocuje ony dva tím, že i při největší rozmanitosti přece jen předepisuje stejnorodost, a to stupňovitým přechodem od jednoho k druhému, což naznačuje určitý druh příbuznosti různých větví, pokud všechny vyrazily z jednoho kmene.“<sup>197</sup>

Kant zdůrazňuje, že při hledání homogenosti, specifikace a afinity jde spíše o „pravidla“, která rozum ukládá rozvažování, aby tímto

<sup>188</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 648, B 677, str. 398.

<sup>189</sup> Tamt., A 650, B 678, str. 398.

<sup>190</sup> Tamt., A 662, B 690, str. 405.

<sup>191</sup> Tamt., A 663, B 691, str. 405.

<sup>192</sup> Tamt., A 651, B 679, str. 399 (překlad upraven).

<sup>193</sup> Tamt., A 652, B 680, str. 399.

<sup>194</sup> Tamt., A 651, B 679, str. 399.

<sup>195</sup> Tamt., A 652, B 680, str. 399.

<sup>196</sup> Tamt., A 656, B 684, str. 401.

<sup>197</sup> Tamt., A 660, B 688, str. 403.

způsobem postupovalo.<sup>198</sup> Výsledkem je apriorní stanovení horizontu, v němž „nejvyšší pojem“ „zahrnuje pod sebou veškerou rozmanitost jako rody, druhy a poddruhy“.<sup>199</sup> „Všechny rozmanité rody jsou jen částmi jednoho jediného svrchovaného a obecného rodu.“<sup>200</sup> Kant opětovně poukazuje na „školská pravidla“ a opakuje, že těmito pravidly je zachycována samotná příroda, že nejde o rozvrh oktrojovaný přírodě zvnějšku. Kant o těchto pravidlech říká, že se „nedoporučují“ jen svou vhodností, nýbrž že vyjadřují povahu přírody samé. „... posuzují úspornost základních příčin, rozmanitost účinků a odtud plynoucí příbuznost článků přírody samé o sobě jako přiměřené rozumu a odpovídající přírodě.“<sup>201</sup>

Kant přitom mluví o „rozšiřování“<sup>202</sup> našich poznatků, i když ovšem nikoli za hranice zkušenosti. „Rozum předpokládá rozvažovací poznatky, které jsou nejprve aplikovány na zkušenost, a hledá podle idejí jejich jednotu, která jde mnohem dál, než kam může zkušenost dosáhnout.“<sup>203</sup> Toto „dál“ znamená, že zkušenost je jimi – ve svých mezích – zdokonalována dalšími poznatky a spojována systematickým uspořádáním. Dále Kant zdůrazňuje, že poznání se může těmito principy řídit „jen jakoby asymptoticky, tj. jen se jim přibližovat, aniž by se jich kdy dosáhlo“.<sup>204</sup> Jako „syntetické věty a priori“ mají „objektivní, i když neurčitou platnost“<sup>205</sup> a slouží jako heuristické zásady. Zde Kant používá slovo „idea“ pro zákony jednoty, rozmanitosti a afinity v jejich ideální podobě, která se v přírodě nevyskytuje, ale již se naše zkoumání blíží.<sup>206</sup>

Empirické užívání rozumu následuje tyto „ideje“ jen asymptoticky“, tj. řídí se jimi, aniž kdy úkol poznat přírodu zcela splní.<sup>207</sup> V tom smyslu jde o ideje jako ideální úběžníky poznání přírody.

Zásady afinity a specifikace, stejně jako zásada kontinuitní hierarchie, jsou spíše maximami (tj. připouštějí subjektivní preferenci té či

<sup>198</sup> Tamt., A 657, B 685, str. 402.

<sup>199</sup> Tamt., A 659, B 687, str. 403.

<sup>200</sup> Tamt.

<sup>201</sup> Tamt., A 661, B 689, str. 404.

<sup>202</sup> Tamt., A 673, B 701, str. 410.

<sup>203</sup> Tamt., A 662, B 690, str. 404.

<sup>204</sup> Tamt., A 663, B 691, str. 405.

<sup>205</sup> Tamt., A 664, B 692, str. 405.

<sup>206</sup> Tamt., A 664, B 692, str. 404.

<sup>207</sup> Tamt., A 663, B 691, str. 405.

oné zásady) než principy vědeckého uspořádání ve zcela objektivním významu. Kant poukazuje na to, že se při charakteristice rostlin, zvířat a lidí nebo i minerálů uplatňuje spíše náklonnost vědce k afinitě nebo specifikaci než „nahlédnutí objektu“.<sup>208</sup> To je způsobeno tím, že stejnorodost i specifikace rodů a druhů má stupně, které nelze a priori určit. Principem nemůže být udán přesný stupeň afinity nebo specifikace, proto má princip či maxima spíše heuristický význam. Předměty zkušenosti nejsou těmito zásadami čistého rozumu „určovány“, ale tyto zásady alespoň naznačují „postup, pomocí něhož se může stát empirické a určité zkušenostní užití rozvažování samo se sebou úplně souladným, a to tak, že je, *nakolik je to možné*, uvedeno v soulad s principem průběžné jednoty...“.<sup>209</sup>

Na konci 1. oddílu „Dodatku k transcendentální dialektice“ ještě Kant upřesňuje, že pro obě strany (pro tu, která sleduje rozmanitost, i pro tu, která sleduje jednotu) „je předmět skryt příliš hluboko, než aby mohly mluvit na základě poznání přirozené povahy objektu“.<sup>210</sup> Tato výhrada znamená jen tolik, že sjednoceným použitím maxim poznání je pravda oddalována „tak dlouho, až je nalezen prostředek, jak sporné zájmy sjednotit a rozum v tomto bodě uspokojit“.<sup>211</sup>

Konečně Kant konfrontuje použití zmíněné metody, resp. „maxim“ poznání s ryzím empirismem – zásadu afinity, která sjednocuje zásadu homogenity, a zásadu specifikace, nelze získat pozorováním:

„Naproti tomu metoda, která podle takového principu hledá v přírodě řád, a maxima nahlížet takový řád jako založený v přírodě vůbec, i když zůstává neurčeno, kde nebo jak daleko, je ovšem oprávněným a výborným regulativním principem rozumu. Tento princip však sahá příliš daleko, než aby se mu mohly zkušenost nebo pozorování vyrovnat.“<sup>212</sup>

V 2. kapitole „Dodatku k transcendentální dialektice“, nazvané „O konečném záměru dialektiky lidského rozumu“, přechází Kant k idejím ve vlastním smyslu. Říká, že jsou nám „uloženy přirozeností našeho

<sup>208</sup> Tamt., A 667, B 695, str. 407.

<sup>209</sup> Tamt., A 666, B 694, str. 406.

<sup>210</sup> Tamt., A 667, B 695, str. 407.

<sup>211</sup> Tamt., A 668, B 696, str. 407.

<sup>212</sup> Tamt., A 668, B 696, str. 408 (překlad upraven).

rozumu“,<sup>213</sup> který nutně směřuje k jednotě, protože jsou to pojmy „nepodmíněné syntetické jednoty všech podmínek vůbec“.<sup>214</sup> Charakteristika úběžníků všeho našeho poznání tedy zůstává stejná jako u principů či maxim vědeckého poznání přírody, ale ideje jsou nejzazší, absolutní úběžníky našeho teoretického poznání.

Kant potom přechází k výkladu schematizace idejí v předmětu theologické, kosmologické a fyzikotheologické ideje – ale to je již zcela jiná problematika.

Ukázali jsme, že Kant – v rozporu s Jacobiho podezřením – nepřechází od stanoviska transcendentálního idealismu, tj. stanoviska předmětu jako pouhého „jevu“ naší mysli, k teorii transcendentálního předmětu a posléze k metodologii poznání přírody svévolně, nýbrž velmi konsekventně. Na rozdíl od Huma, který reprezentuje stanovisko filosofie řídící se požadavkem přísné jistoty bez zřetele k reálné situaci poznání své doby, postoupil Kant k pojetí filosofie jako *organa* přírodovědného poznání, ovšem respektující novověkou autonomii subjektu a způsob poznání pomocí hypotéz. To je předznamenáno citátem z Baconova *Velikého obnovení věd*, kterým Kant uvádí druhé vydání *Kritiky čistého rozumu*. To ovšem znamená, že Kantův pojem jevu prochází od úvodních partií *Kritiky čistého rozumu*, kde se Kant zdá shodovat s Humem (jak si povšiml Jacobi), obloukem k protichůdnému pojetí. Kant sám říká, že vyšel z teze, že nemůžeme poznat „žádný předmět jako věc samu o sobě, nýbrž jen... jako jev“,<sup>215</sup> ale uvedená logika jej přivedla ke stanovisku, že „tytéž předměty musíme být s to ... alespoň *myslet* jako věci samy o sobě“.<sup>216</sup> Tím Kant v širším kontextu, než je jednotlivý důkaz,<sup>217</sup> řeší „skandál filosofie“<sup>218</sup> podle něhož nelze dokázat existenci věcí mimo nás. Celá *Kritika čistého rozumu* poskytuje apagogický důkaz teze světa.<sup>219</sup>

<sup>213</sup> Tamt., A 669, B 672, str. 408.

<sup>214</sup> Tamt., A 334, B 391, str. 248.

<sup>215</sup> Tamt., B XXVI, str. 23.

<sup>216</sup> Tamt., B XXVI, str. 24.

<sup>217</sup> Ten Kant podává na dvou místech – v B XL (str. 29–30) a ve „Vyvrácení idealismu“ (B 275, str. 183). Důkaz záleží v určitelnosti našeho já něčím trvalým, co přistupuje zvnějšku.

<sup>218</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XL, str. 29.

<sup>219</sup> Ve shodě s touto tendencí článku odkazujeme průběžně na vydání A, resp. A i B tam, kde se shodují; na vydání B odkazujeme jen ve výjimečných případech, které vyplynuly ze souvislosti.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser erörtert die Schrift *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in der Jacobi die Bedeutung Humes für die Philosophie untersucht. Kant stimmt mit Hume darin überein, dass der Gegenstand der Erkenntnis nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung aufzufassen ist. Der Unterschied des Bewusstseins vom Gegenstand und des Bewusstseins von uns selbst erweist sich als Unterschied des „äußeren“ und „inneren“ Sinnes. Der Begriff der Erscheinung macht jedoch in Kants *Kritik* einen Bogen von der ursprünglichen Auffassung zu einer entgegengesetzten, nach der wir dieselben Gegenstände, deren wir uns als Erscheinungen bewusst sind, auch als Dinge an sich, d.h. als reale, denken müssen. Die Hauptrolle in dieser Entwicklung kommt dem Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ zu.

## SUMMARY

The author deals with the text *David Hume on Faith, or Idealism and Realism* where Jacobi estimates the signification of Hume for philosophy. Kant agrees with Hume's claim that the object of knowledge is not to be perceived as thing-in-itself, but rather as appearance. The difference between the consciousness of object and the consciousness of ourselves manifests itself as the difference between the "outer" and the "inner" sense. However, the concept of appearance evolves in Kant's *Critique* from the initial to the opposite conception according to which we have to think the objects, we are conscious of as appearances, also as things-in-themselves, that is, as real. The key role in this development plays the concept of the "transcendental object".



# MATHESIS UNIVERSALIS A UNIVERSÁLNÍ METODA U DESCARTA

Jan Palkoska

Descartův projekt disciplíny zvané *Mathesis universalis*,<sup>1</sup> představený kusým způsobem v Pravidle IV *Regulae ad Directionem Ingenii* (*Pravidel pro vedení rozumu*),<sup>2</sup> nepřestává přitahovat zájem badatelů. Jediná pasáž, v níž Descartes kdy o *Mathesis universalis* hovoří<sup>3</sup> – Pravidlo IV, AT X, 374.16–379.13 –, totiž tvoří závěrečný úsek Pravidla IV, jehož výchozí poučka zní, že „ke zkoumání pravdy věci je nutná metoda“,<sup>4</sup> což se zdá zakládat předpoklad, že ohlášený projekt *Mathesis universalis* má co do činění s Descartovým projektem universální metody.<sup>5</sup> A vzhledem

<sup>1</sup> Jak by měl ukázat následující výklad, existují dobré důvody pro to, aby tento výraz zůstal nepřeložen. Zachovávám Descartův zvyk psát tento výraz s velkým písmenem na začátku, poupoštím však od tradiční záměny (která se u Descarta samozřejmě zdaleka neomezuje na slovo *universalis*) „u“ za „v“ v dochovaných rukopisných verzích textů *Pravidel pro vedení rozumu*. K problematice pramenné báze tohoto textu viz G. Crapulli, *Introduction*, in: R. Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii: Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version Hollandaise du XVIIème siècle*, vyd. G. Crapulli, The Hague 1966, str. xi–xxxviii.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*. Za standardní edici lze stále ještě považovat verzi v *Œuvres de Descartes*, vyd. Ch. Adam – P. Tannery, I–XI, Paris 1897–1913, X (= AT X), str. 359–469, přestože zejména v případě *Pravidel* se jedná o edici kontroverzní (jak se na některých příkladech ukáže níže). Překlady všech pasáží z tohoto spisu, stejně jako i všech ostatních citací, jsou mé vlastní.

<sup>3</sup> Paulův a Tanneryho „Index général“ uvádí pod heslem *Mathesis universalis* (AT XII, str. 84) ještě některé další nepřímé výskyty, z nichž nejdůležitější je odkaz k Pravidlu VI (AT X, str. 384–385) a k *Rozpravě o metodě*, část 2 (AT VI, str. 19–20). Je zvláštní, že autoři zde opomíjejí zásadní místo z Pravidla XIV (AT X, str. 450–452) a celé Pravidlo XVIII.

<sup>4</sup> Pravidlo IV (AT X, str. 371).

<sup>5</sup> Descartův projekt universální metody musí zůstat v této studii v mnoha ohledech neanalyzovaný. Knihy a studie, které se tématu universální metody u Descarta věnují, jsou následující: Ch. Serrus, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris 1933; L. Beck, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, Oxford 1952, kap. 18; P. Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*, Oxford 1980, kap. 4–5; D. Flage – C. Bonnen, *Descartes and Method: A Search for a Method in Meditations*, London 1999; J. Palkoska,

k tomu, že navzdory Descartově silné rétorice zůstává celková povaha i konkrétní podoba universální metody, která je podle Descartových vlastních vyjádření při díle v jeho matematickém, přírodovědeckém i metafyzickém myšlení,<sup>6</sup> velmi nejasná a kontroverzní, představuje tedy *Mathesis universalis* jednu z *prima facie* nadějných možností, jak problematiku Descartovy universální metody rozklíčovat. Cílem předkládané studie je zjistit, zda a v jakém smyslu může Descartova *Mathesis universalis* těmto interpretačním záměrům vskutku posloužit. Při pokusu o jeho dosažení se nechám vést otázkou, co přesně Descartes výrazem *Mathesis universalis* míní a jak se tento Descartův projekt vztahuje nebo může vztahovat k jeho projektu universální metody objevování.

V moderním bádání vykrytalizovaly tři hlavní linie interpretace toho, co Descartes míní výrazem *Mathesis universalis* v Pravidle IV.<sup>7</sup> Lze je charakterizovat tvrzeními, že *Mathesis universalis* je koextenzivní (I) s obecnou algebrou jako fundamentální disciplínou na poli matematiky; (II) s matematickou artikulací materiální reality; anebo (III) s universální metodou objevování.<sup>8</sup> Vzhledem k tomu, že matematika ve formě obecné algebry má podle Descarta představovat paradigma

---

*The a priori in the Thought of Descartes: Cognition, Method and Science*, Newcastle 2017, kap. 4.

<sup>6</sup> Viz zejm. R. Descartes, *Dopis Mersennovi*, in: *ATI*, str. 349; *Dopis Vatierovi*, *ATI*, str. 559–560; *Dopis neznámému adresátovi*, in: *ATI*, str. 370.

<sup>7</sup> Množství publikací k tématu od druhé poloviny 19. století do současnosti je ohromující, a není prostor věnovat se jim zde jednotlivě. Soustředím se na několik výkladových návrhů, které jsou všeobecně považovány za zásadní a bezprostředně umožňují vyjasnit mé vlastní stanovisko. Rozsáhlou bibliografii příspěvků k tématu do r. 1980 poskytuje F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*, str. 74, pozn. 1 a J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis: 1619–28*, in: S. Gaukroger (vyd.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex 1980, str. 80–81, pozn. 1–2. Pokud jde o důležité příspěvky po r. 1980, lze uvést alespoň P. Kraus, *From Universal Mathematics to Universal Method: Descartes's Turn in Rule IV of the Regulae*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, str. 159–174; Ch. Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, Dordrecht 2003, kap. 4, § 3 a kap. 8, § 1.; J. L. Doyle, *How (not) to study Descartes' Regulae*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 2009, str. 3–30.

<sup>8</sup> Různé podoby (I) jsou hájeny především v L. Liard, *La méthode et la mathématique universelle de Descartes*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 10, 1880, str. 569–600; J.-P. Weber, *La Constitution du texte des Regulae*, Paris 1964, kap. 1; J. Mittelstrass, *The Philosopher's Conception of Mathesis Universalis from Descartes to Leibniz*, in: *Annals of Science*, 36, 1979, str. 593–610; P. Kraus, *From Universal Mathematics to Universal Method*; Ch. Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, kap. 4, § 3; interpretace (II) je představena in: J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis*; a výklad (III) je hájen především

uplatňování universální metody objevování,<sup>9</sup> obnáší zjevně každá z uvedených interpretací určité obecné implikace ohledně vztahu *Mathesis universalis* a Descartovy universální metody, přinejmenším v případě interpretací (I) a (II) lze nicméně tyto implikace dále specifikovat rozličnými způsoby. Budu hájit výkladovou linii (I) a pokusím se prokázat, že (II) a (III) jsou sice *prima facie* rozumné alternativy, je však namístě je odmítnout ve prospěch (I). Za tím účelem nejprve důkladněji představím výklad (I), který chci hájit, a podám argumenty na jeho podporu. Poté představím výklady (II) a (III), uvedu některé argumenty podávané v jejich prospěch a pokusím se ukázat, proč je třeba tyto výklady nakonec odmítnout. Na závěr podám svoji odpověď na otázku po vztahu Descartovy *Mathesis universalis* k jeho projektu universální metody.

Ústřední pasáž obsahující prakticky vše, co Descartes kdy výslovně říká o *Mathesis universalis*, zasluhuje ocitovat v úplnosti:<sup>10</sup>

„Když mne tyto myšlenky [o stopách opravdové *mathesis* v Pappovi a Diofantovi a o současné podobě algebry] přivedly od studia jednotlivostí v aritmetice a geometrii ke zkoumání jakési obecné *mathesis*, ptal jsem se nejprve, co přesně tím jménem všichni míní a [A] proč se jako o částech *mathesis* mluví nejen o uvedených dvou naukách, ale také o astronomii, hudbě, optice, mechanice a mnohých dalších matematických naukách. Nestačí zde přihlédnout k původu slova: protože totiž jméno *mathesis* znamená totéž co <latinské> *disciplina*, nazývaly by se <i jiné nauky> matematikou stejným právem, jako samotná geometrie. [B] Také vidíme, že každý, kdo byt' i jen zavadil o školní práh, zcela bez obtíží rozliší v naskýtajících se oborech ty, které náležejí k *mathesis*, a ty, které náležejí k dalším naukám. Když jsem to uvážil pozorněji, zjistil jsem nakonec, že k *mathesis* se vztahují výhradně ty, v nichž se zkoumá uspořádání a míra, přičemž nezáleží na tom, zda se taková míra nachází v číslech, tvarech, hvězdách, zvucích, nebo v nějakém jiném předmětu; [C] že tudíž musí být nějaká obecná věda, jež by vysvětlovala vše, nač se lze ptát ohledně

v J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise*, Paris 1975, §§ 10–11 a v F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*.

<sup>9</sup> Otázka, v jakém smyslu má být tato paradigmatická funkce realizována, je spleťtější a nejasnější, než by se na první pohled zdálo, a nemohu se jí zde podrobně zabývat. Pro rozvinutější výklad viz J. Palkoska, *The a priori in the Thought of Descartes: Cognition, Method and Science*, oddíl 3.1.1.

<sup>10</sup> Velká písmena v hranatých závorkách doplňují pro lepší přehlednost následujícího výkladu.

uspořádání a míry, aniž by se <řád a míra> připisovaly jakékoli speciální matérii; a že tato věda se označuje nikoli přejatým, nýbrž starobylým a zavedeným výrazem *Mathesis universalis*, protože je v ní obsaženo vše, díky čemu se i o dalších vědách říká, že to jsou části matematiky.<sup>11</sup> ... [D] [J]ejí jméno je všem známo a všichni chápou, čím se zabírá, a to dokonce i když se jí nevěnují...<sup>12</sup>

Descartes, jemuž jde o nalezení opravdové *mathesis*, která by se díky své „dokonalé průzračnosti a snadnosti“<sup>13</sup> mohla stát paradigmatickým jistotou ve vědách, se tedy nejprve v [A]<sup>14</sup> snaží určit, co mají společného všechny jednotlivé nauky souborně nazývané *mathematicae* (jako reprezentativní příklady jsou uvedeny složky pythagorejského *quadrivia* společně s optikou a mechanikou), protože právě díky tomuto hledanému společnému jsou správně charakterizovány jako „náležející k *mathesis*“ či jako „části *mathesis*“.<sup>15</sup> V [B] pak hledaný společný rys identifikuje se „zkoumáním uspořádání a míry“ a v [C] uvádí disciplínu, jejímž vlastním předmětem je „vše, nač se lze ptát ohledně uspořádání a míry, aniž

<sup>11</sup> Otázka správného překladu tohoto místa, a dokonce i správné podoby samotné původní latinské verze, je kontroverzní způsobem, který je vysoce relevantní pro téma této studie. Viz k tomu níže, zejm. pozn. 56.

<sup>12</sup> Pravidlo IV (*AT X*, str. 377–378).

<sup>13</sup> Tamt., str. 377.

<sup>14</sup> Odtud dále odkazují velká písmena v hranatých závorkách k příslušně označeným úsekům naposledy citované pasáže.

<sup>15</sup> Adam a Tannery vnesli do výkladu úseku [A] velký zmatek tím, že se oproti rukopisům rozhodli vložit čárku mezi slova *complures* a *Mathematicae* ve výrazu *quare non modo jam dictæ, sed Astronomia etiam, Musica, Optica, Mechanica, aliaque complures, Mathematicæ partes dicantur* (*AT X*, str. 377,13–16; mé zvýraznění), takže příslušný český překlad by oproti uvedenému zněl „proč se jako o částech matematiky mluví nejen o uvedených dvou naukách, ale také o astronomii, hudbě, optice, mechanice a mnohých dalších naukách“. Souhlasím s F. Van De Pittem (viz *Descartes's Mathesis Universalis*, str. 66–67 a 77, pozn. 28; za tento důležitý výkladový bod vděčím právě tomuto autorovi), že ačkoli je taková emendace zjevně motivována snahou opravit porušený text (protože před nebo za slovem *partes* schází jméno v genitivu), jde zcela proti smyslu celé pasáže, který říká, že *complures Mathematicae* mají být označeny jako *partes (Matheseos)*. Toto podle mne přirozené čtení nachází oporu i ve výpiskách A. Bailleta z *Pravidel*, přetištěných v *AT X*, str. 484 (mé zvýraznění): „Les pensées qui lui vinrent sur ce sujet, lui firent abandonner l'étude particulière de l'Arithmétique & de la Géométrie, pour se donner tout entier à la recherche de cette Science générale, mais vraie & infaillible, que les Grecs ont nommée judicieusement *MATHESIS*, & dont toutes les *Mathématiques* ne sont que des parties.“

by se <řád a míra> připisovaly jakékoli speciální matérii“, a přiřazuje jí název *Mathesis universalis*.

Tento obecný popis dění v citované pasáži představuje společnou bázi všech tří konkurenčních výkladů (I), (II) a (III). Zásadním sporným bodem, který ostře odděluje interpretace (I) a (II) na jedné straně od interpretace (III) na druhé straně, je pak otázka, zda „uspořádání a míra“, jejíž zkoumání je v [B] identifikováno jako hledaný společný rys, díky němuž jednotlivé *mathematicae* náležejí k *mathesis*, odkazuje k témuž jako „uspořádání a míra nepřípsané jakékoli speciální matérii“, které jsou v [C] identifikovány jako vlastní předmět *Mathesis universalis*. Interpretační linie (I) a (II) implikují kladnou odpověď, linie (III) pak odpověď zápornou.

Mám za to, že kladnou odpověď lze podepřít následujícími přesvědčivými argumenty. Za prvé, Descartes v [A] v rámci hledání společného rysu všech matematických disciplín uvažuje o původním významu řeckého slova „μάθησις“, které původně znamenalo úkon nebo proces učení, postupem času se však začalo užívat ve významu „něčeho naučeného“, čemuž odpovídá latinské slovo *disciplina* (odvozené od *discere*, tj. učit se).<sup>16</sup> Tuto etymologickou ekvivalenci však Descartes ihned zavrhne jako neúnosně široké vymezení hledaného společného rysu, díky němuž všechny *mathematicae* právem spadají do oblasti *mathesis*, protože – jak poznamenává – potom by za *mathematicae* platilo cokoli, co se lze naučit.<sup>17</sup> Tento postup zavazuje Descarta k tomu, aby výraz „*mathesis*“ spojoval (přinejmenším v [A] a [B]) s rysem náležejícím všemu, co platí za *mathematicae*, a – což je nyní klíčové – výhradně tomu, na rozdíl od všech ostatních oblastí možného vědění. Následkem toho odkazuje „uspořádání a míra“ v [B] ke společnému předmětu veškerých možných *mathematicae*, a výhradně k jejich společnému předmětu. Dále platí, že (i) úvahy v [A] a [B] Descartes provádí bezprostředně po ohlášení záměru zkoumat „jakousi obecnou [*generalis*] *mathesis*“ (AT X, 377.11);<sup>18</sup> že (ii) na začátku úseku [C] nejprve charakterizuje *Mathesis universalis*, již zamýšlí vzápětí uvést na scénu, jako „obecnou [*generalis*] vědu“;<sup>19</sup> že

<sup>16</sup> Spoléhám se zde na lingvistické poznámky v F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*, str. 63.

<sup>17</sup> I na tomto místě (AT X, str. 377.17–19) je text bohužel porušený (srv. AT X, str. 377, pozn. b). Pro naše účely je ovšem podstatné, že podaný výklad Descartovy argumentace je obecně přijímán i kritiky interpretačních linií (I) a (II).

<sup>18</sup> Mé zvýraznění slova „obecnou“.

<sup>19</sup> AT X, str. 378.4–5. Mé zvýraznění.

(iii) k vlastnímu předmětu této obecné vědy odkazuje výrazem „uspořádání a míra“, tj. stejným význačným výrazem, jaký užívá už v [B]; a že (iv) k přechodu od [B] k [C] užívá spojku „tudíž“ [*proinde*], přičemž [B] a [C] od sebe odděluje pouze středník. To vše nasvědčuje kontinuitě co do tématu a odkazování natolik silně, že to již samo o sobě ustavuje silnou presumpci proti čtení (III), které tuto kontinuitu popírá.

Pro takovou presumpci však mluví i další argumenty. V druhé polovině úseku [C] Descartes tvrdí, že *Mathesis universalis* je „starobylý a zavedený výraz“,<sup>20</sup> a v [D] dodává, že „jméno [této vědy] je všem známo a všichni chápou, čím se zabírá, a to dokonce i když se jí nevěnují“.<sup>21</sup> Je tedy nabíledni, že Descartes zamýšlí užívat výraz *Mathesis universalis* zavedeným způsobem, odkazujícím k tehdy běžnému pojetí vlastního předmětu *Mathesis universalis*. Zdaleka nejvýznamnějším dobovým proponentem zavedeného úzu, na nějž zde Descartes podle všeho naráží, je pak vlámský matematik Adriaan Van Roomen.<sup>22</sup> Ten v jednom ze svých spisů uvádí *Mathesis universalis* způsobem, který se velmi podobá Descartově expozici v *AT X*, 377–378:

„Geometrii a aritmetice je společná věda, která pojednává kvantitu obecně jakožto měřitelnou. ... Existuje totiž jistá matematická věda, společná aritmetice a geometrii, k níž se vztahují vlastnosti všech kvantit, neboť poměr je společný všem kvantitám, nejen abstraktním, jako jsou čísla a velikosti, ale také konkrétním, jako jsou časy, zvuky, hlasy, místa, pohyby, síly... Tvrzení <této společné vědy> a jejich důkazy... přísluší k *Mathesis universalis*... Pojmenujme tuto vědu *první matematika* či *první mathesis*...“<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *AT X*, str. 378.7–8.

<sup>21</sup> *AT X*, str. 378.17–18.

<sup>22</sup> Vazby mezi Van Roomenem a Descartem podrobně a přesvědčivě mapuje Ch. Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, str. 267–70. Historii pojmu a termínu *Mathesis universalis* od 16. století dále podává v klasické studii G. Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome 1969.

<sup>23</sup> A. Van Roomen, *Apologia pro Archimede ad Clariss. virum Iosephum Scaligerum*, In *Archimedis circuli dimensionem Expositio & Analysis. Exercitationes cyclicæ contra Iosephum Scaligerum, Orontium Finæum et Raymarum Ursum*, in *decem dialogos distinctæ*, 19–55, Würzburg (*sic*; ve skutečnosti publikováno v Ženevě) 1597, str. 22–23.

Zásadní je nyní, že Van Roomen v jednom ze svých ústředních spisů *Universae mathesis idea*<sup>24</sup> jednoznačně tvrdí, že první *mathesis* je vědeckou variantou disciplíny označené jako „všeobecná matematika“ (*Universa mathematica*), přičemž toto označení odkazuje, stejně jako *mathesis* u Descarta v úseku [B], k nejvyššímu rodu v rámci vědy o kvantitě,<sup>25</sup> jehož rozsah pokrývá veškeré matematické disciplíny:

„Soubor matematických disciplín zahrnuje jak ty, které jsou opravdovou matematické, tak ty, které lze označit jako kvazi-matematické. Opravdová *matematika* je jednak řídicí neboli prvotní, jednak pomocná neboli mechanická. Řídicí matematika se zaměřuje na zkoumání o kvantitách a je dvojího druhu – čistá a nečistá neboli smíšená. Čistá matematika zkoumá čistou neboli inteligibilní kvantitu. Smíšená matematika zkoumá smíšenou neboli smyslovou kvantitu. Čistá <matematika> je opět dvojí – všeobecná [*universalis*] a speciální. Všeobecná je ta, která se zabývá veškerou kvantitou, totiž *logistika a první mathesis* – ta první jako nástroj vědy, ta druhá jako věda. Speciální <matematika> je také dvojí, a to *aritmetika a geometrie* ...“<sup>26</sup>

První *mathesis* je tedy pro Van Roomena vědou a je *universalis* v tom smyslu, že – podobně jako u Descarta v Pravidle IV – „se zabývá veškerou kvantitou“, a u Van Roomena jednoznačně spadá do domény čisté matematiky, takže rozhodně v žádném ohledu nepřekračuje hranice matematiky. A protože stejné místo vymezují pro *Mathesis universalis* i všichni ostatní myslitelé, které snad mohl mít Descartes v [D] na zřeteli, lze opět uzavřít, že „uspořádání a míra nepřipsané jakékoli speciální matérii“ v úseku [C] je koextenzivní s „uspořádáním a mírou“ v [B].

Tento závěr konečně nachází oporu i v následující pasáži z Cartova dopisu Isaacu Beeckmanovi:

„Mám-li Ti zcela otevřeně vyjevit, oč usiluji, tak mi jde nikoli o Lullovu *Ars brevis*, nýbrž o zbrusu novou vědu, v níž by bylo možno řešit veškeré otázky, které kdy mohou být kladeny v rámci libovolného rodu kvantity, jak spojitě, tak nespojitě.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> A. Van Roomen, *Universae mathesis idea, qua mathematicae universim sumptae natura, praestantia, usus et distributio brevissime proponuntur*, Würzburg 1602.

<sup>25</sup> Viz tamt., str. 3.

<sup>26</sup> Tamt., str. 14–15.

<sup>27</sup> *AT X*, str. 156–157.



Popis hledané „zbrusu nové vědy“ v této pasáži souhlasí s popisem *Mathesis universalis* ve výše citované Van Roomenově *Apologia pro Archimede*. A Descartes výslovně říká, že všeobecnost ohlášené vědy je relativní vůči doméně kvantit, „jak spojitých, tak nespojitých“.

Je-li takto prokázáno, že Descartes označuje jako *Mathesis universalis* disciplínu v rámci domény matematiky, není těžké ukázat, že projekt *Mathesis universalis* v Pravidle IV s největší pravděpodobností spadá vjedno s jeho projektem obecné algebry. Pro naše účely postačí soustředit se na fakt, že klíčovým momentem Descartovy převratné koncepce obecné algebry jakožto matematické analýzy je pojmání závislosti obecných kvantit relevantních pro daný problém na bázi jejich postavení v řadách spojitých úměr a vyjadřování takto uchopených vztahů úměrnosti v algebraických rovnicích.<sup>28</sup> Právě s ohledem na tuto koncepci Descartes ke konci Pravidla XIV nabízí následující klasifikaci „vztahů čili úměr“ mezi kvantitami:<sup>29</sup>

„Jsou... jen dva rody věcí, které jsou navzájem porovnávány, mnohosti a velikosti ... Je třeba si nyní uvědomit, že všechny vztahy, které mohou nastávat mezi jsoucný téhož rodu, spadají do dvou tříd: jde buď o uspořádání, nebo o míru.“<sup>30</sup>

Dvě třídy „vztahů čili úměr“ v kontextu ustavení podmínek obecného algebraického pojednávání kvantit – uspořádání a míra – přesně odpovídají tomu, co Descartes v Pravidle IV určil jako vlastní předmět *Mathesis universalis*. A identifikaci projektu *Mathesis universalis* s projektem obecné algebry u Descarta potvrzuje i důležitá pasáž z 2. části *Rozpravy o metodě*:

„Viděl jsem, že přestože se předměty [všech jednotlivých věd, jež se souhrnně nazývají matematickými] liší, všechny tyto [jednotlivé vědy] se shodují v tom, že neuvažují o ničem jiném než o různých vztazích či poměrech, které se v jejich předmětech nacházejí, a domníval jsem se proto, že bude lepší zabývat se pouze těmito poměry obecně a klást je výhradně v těch předmětech, které by mi

<sup>28</sup> Detaily Descartovy koncepce se zde nemůžeme zabývat. Podrobněji k tomu viz např. J. Palkoska, *The a priori in the Thought of Descartes*, oddíl 3.2.2–3.

<sup>29</sup> O tom, že kontextem citované klasifikace je vskutku projekt obecné algebry, svědčí předcházející úseky Pravidla XIV, zejm. *AT X*, str. 440.16–27; 441.21–29; 447.13–21.

<sup>30</sup> *AT X*, str. 450–451.



umožňovaly poznávat tyto poměry co nejsnáze... Také jsem si uvědomoval, že k jejich poznání jsem někdy potřeboval uvažovat o každém zvlášť, jindy si je jen zapamatovat, anebo jich pojmut několik naráz, a domníval jsem se proto, že mám-li o nich lépe uvažovat zvlášť, měl bych je pojímat jakožto úsečky...; avšak že mám-li si je zapamatovat, anebo jich pojmut několik naráz, bude zapotřebí, abych je vyjádřil co možná nejkratšími znaky...<sup>31</sup>

V druhé polovině pasáže mluví Descartes nade vší pochybnost o své obecné algebře, a první polovina se co do tématu i struktury nápadně podobá ústřední pasáži *AT X*, 377–378. To umožňuje s velkou mírou jistoty uzavřít, že „vztahy či úměry“ v právě citované pasáži jsou koex-tenzivní s „uspořádáním a mírou“ v *AT X*, 378 a že kontext, v němž jsou pojednávány, je kontext obecné algebry.

Obraťme se nyní k výkladové linii (II), jejímž nejvýznačnějším zastáncem je John Schuster.<sup>32</sup> Schuster souhlasí se zásadním bodem, který jej přibližuje k výkladu (I) a staví ho do ostrého protikladu vůči výkladu (III), totiž že pole působnosti *Mathesis universalis* nepřekračuje hranice matematiky.<sup>33</sup> Na druhou stranu ovšem Schusterův výklad stojí na zásadní tezi, která je s (I) neslučitelná, totiž že vlastní předmět Descartovy ohlášené *Mathesis universalis* jsou v konečném důsledku veškeré tělesné představy či obrazy (*images*), platicí za rozlehlé míry (*mensurae*) vzhledem k nějakému parametru (*dimensio*), vzhledem k němuž lze o rozlehlých předmětech uvažovat jako o měřitelných pomocí rozlehlých předmětů.<sup>34</sup> Podle Schustera tak do rozsahu působnosti *Mathesis universalis* nakonec spadá nejen aritmetika a geometrie, ale také to, co Schuster nazývá „fyziko-matematika“, tj. více či méně specializované fyzikální disciplíny, nakolik připouštějí matematickou artikulaci.<sup>35</sup> Místo toho tedy,

<sup>31</sup> *AT VI*, str. 20.

<sup>32</sup> Viz zejm. J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis*. Sám Schuster považuje za prvního průkopníka svého čtení Jacoba Kleina; srv. J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, přel. E. Brann, New York 1992<sup>2</sup>, zejm. str. 197–203. Kleinova kniha vyšla původně v němčině v letech 1934 a 1936. Schuster svoji interpretaci poprvé představil ve své disertaci *Descartes and the Scientific Revolution, 1618–1634: An Interpretation* (disertace Princeton 1977).

<sup>33</sup> Viz zejm. J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis*, str. 43.

<sup>34</sup> Viz tamt., str. 65–72. Koncepci *dimensio* přejímá Schuster z Descartova Pravidla XIV (*AT X*, str. 447).

<sup>35</sup> Viz J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis*, str. 65–66; 71; 79. Schuster uvádí jako příklady hudební teorii, hydrostatiku a mechaniku.

aby jako vlastní předmět *Mathesis universalis* identifikoval nejobecnější společné rysy všech jednotlivých matematických disciplín – jak tomu chce výklad (I) –, identifikuje Schuster tento předmět se sjednocením předmětů všech jednotlivých matematických disciplín, nakolik příslušné míry uplatňované v jednotlivých disciplínách připouštějí traktování na bázi algebraické analýzy.<sup>36</sup>

Schuster ukazuje, že tato koncepce je výsledkem Descartovy snahy o legitimitaci jeho raného projektu *Mathesis universalis* tím, že „předmětům všeobecné matematiky poskytne ontologické osvědčení a ukáže, v čem přesně spočívá jistota operací v rámci všeobecné matematiky“.<sup>37</sup> Druhý z uvedených záměrů – ustavení jistoty operací – vyústil podle Schustera do koncepce základních algebraických operací jako reprezentovaných „logistikou rozlehlých symbolů“, tj. určitými konkrétními tělesnými představami,<sup>38</sup> získanými abstrakcí z jednotlivých materiálních věcí a zpracovávanými veskrze průzračným způsobem v představivosti.<sup>39</sup> A první z uvedených „legitimizačních“ záměrů – poskytnutí ontologického osvědčení – podle Schustera vyústilo do Descartova pokynu převést

„to, o čem chápeme, že to platí o velikostech obecně, na ten druh velikosti, který je v naší představivosti vykreslován ze všech nejsnáze a nejrozlišeněji; tím je však reálná rozlehlost tělesa, u níž se abstrahuje od všeho kromě toho, že má tvar...“.<sup>40</sup>

Nechci rozporovat, že Schuster tematizuje zásadní uzlové body Descartových snah o ustavení epistemologických podmínek provozování matematiky a jak epistemologických, tak ontologických podmínek matematického traktování materiální reality. Mám nicméně za to, že Schusterovi se nepodařilo náležitě prokázat, že tyto uzlové body je na místě chápat jako realizaci Descartova raného projektu *Mathesis universalis* představeného v Pravidle IV. *Prima facie* je totiž dokonce možné argumentovat pro to, že uvedené uzlové body *nelze* vykládat tak, jak navrhuje Schuster: viděli jsme, že *Mathesis universalis* je v Pravidle IV charakterizována

<sup>36</sup> Viz zejm. tamt., str. 71–72.

<sup>37</sup> Tamt., str. 59.

<sup>38</sup> V *Pravidlech* jde o úsečky a pravoúhelníky, v *Rozpravě o metodě* a v *Geometrii* již pouze o úsečky.

<sup>39</sup> Viz J. Schuster, *Descartes' Mathesis Universalis*, str. 64–65.

<sup>40</sup> Pravidlo XIV (*AT X*, str. 441).

jako věda, „jež by vysvětlovala vše, nač se lze ptát ohledně uspořádání a míry, *aniž by se <řád a míra> připisovaly jakékoli speciální matérii*“.<sup>41</sup> Schusterův návrh je s touto charakterizací v přímém rozporu, neboť naopak přiřazuje k *Mathesis universalis* tolik „speciálních matérií“, kolik je měr přístupných matematickému zacházení. Protože neexistuje žádný přímý textový doklad o tom, že by Descartes citovanou charakteristiku v pozdějších fázích *Pravidel* revidoval a začal výrazem „*Mathesis universalis*“ označovat to, co by Van Roomen a další nazývali *universa Mathesis*,<sup>42</sup> je zjevně na Schusterovi, aby tuto textovou presumpci vyvrátil nějak nepřímo.

Jediný Schusterův pokus v tomto směru spočívá v tom, že klade podstatnou vazbu mezi – na jedné straně – Descartovým pojmáním jistých produktů tělesné představivosti jako nepostradatelných nástrojů, jež jsou čisté chápavosti nápomocny, aby se vyvarovala určitých chybných ontologických extrapolací způsobených směřováním abstraktivních operací opominutí (*omissio*) a vyloučení (*exclusio*), a mezi – na druhé straně – určitými produkty tělesné představivosti, totiž těmi, jež mají co činit s abstrahovanou rozlehlostí oplývající tvarem,<sup>43</sup> jako (nepostradatelnými?) nástroji, jež jsou nápomocny čisté chápavosti při operacích týkajících se velikostí obecně. Avšak nakolik dohlížím, žádná taková podstatná vazba mezi obojím nenastává: jedna věc je tvrdit, že nemá-li čistá chápavost sejít na scesti při provádění operací s obecnými kvantitami, musí být příslušné ideje doprovázeny určitými tělesnými představami – totiž představami úseček, popř. pravouhelníků – odvozenými z abstrahované rozlehlosti mající tvar, a úplně jiná věc je tvrdit, že mají-li se prokázat pravdy matematiky související s obecnými kvantitami, je třeba zajistit si určité tělesné představy – tentokrát rozlehlé míry relativně k parametrům – odvozené opět z abstrahované rozlehlosti mající tvar. Druhé z těchto tvrzení může platit, i když neplatí první, a *vice versa*. Uzavírám tedy, že Schusterovi se nepodařilo doložit radikální rozšíření

<sup>41</sup> *AT X*, str. 378; mé zvýraznění.

<sup>42</sup> Na Schusterovo latentní směřování dvou oborů, které Van Roomen a další striktně oddělovali, totiž *universalis mathesis* a *universa mathesis*, správně upozorňuje Ch. Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, str. 201–202. Jde o směřování všeobecnosti ve smyslu atributu disciplíny, jejímž předmětem je společná část předmětů všech ostatních matematických disciplín, a všeobecnosti v kolektivním smyslu, tj. jakožto atributu souboru, který je sjednocením všech předmětů všech jednotlivých matematických disciplín. Viz též G. Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome 1969, str. 8.

<sup>43</sup> Ve smyslu výše citované pasáže z Pravidla XIV (*AT X*, str. 441).

rozsahu předmětů *Mathesis universalis*, které je pro jeho výklad rozhodující, a že jeho interpretační návrh (II) je tudíž třeba odmítnout.

Přejdeme nyní k výkladové linii (III) a sledujme, zda si povede lépe. Ústřední teze této linie zní, že program *Mathesis universalis* v Pravidle IV je koextenzivní nejen s programem obecné algebry, nýbrž s programem dokonale universální metody objevování. Budu se soustředit na zřejmě nejvlivnější a také nejjasněji podanou verzi načrtnuté pozice v textech Jeana-Luca Mariona a Fredericka Van De Pitteho.<sup>44</sup>

Marion má za to, že jakkoli se disciplína, již Descartes označuje jako *Mathesis universalis*, zabývá tím, co je společné všemu matematickému, její vlastní předmět se neomezuje pouze na matematicko. Podle Mariona je tomu tak proto, že Descartova *Mathesis universalis* se zabývá „nematematickou matematicností matematicka“<sup>45</sup> a jako taková není disciplínou v rámci matematiky (jak je tomu např. u Van Roomena), nýbrž jedná se spíše o „jedinou vědu produkující všeobecnou jistotu způsobem, který je rovnomocný v nekonečnu indiferentních předmětů“, což je věda, již podle Mariona náleží označení „obecná metoda“.<sup>46</sup> Marion tak tvrdí, že v Descartových rukách – na rozdíl od Aristotela, Prokla či Jamblicha – se *Mathesis universalis* emancipuje od toho, co Marion nazývá „všeobecná matematika“ (mathématique universelle) a co podle všeho spadá vjedno s první *mathesis* jakožto nejbližším druhem rodu čisté matematiky ve Van Roomenově výše citované klasifikaci;<sup>47</sup> „všeobecná matematika,“ píše Marion, „může zůstat všeobecnou jen tak, že zůstane matematickou; *Mathesis universalis* se stává všeobecnou jen díky tomu, že už není pouhou matematikou.“<sup>48</sup> Uspořádání a míra, které podle výkladových

<sup>44</sup> Budu vycházet z J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise*, Paris 1975; a z F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, str. 154–174; reprint in: G. Moyal (vyd.), *René Descartes: Critical Assessments*, I, London 1991, str. 61–79; cituji dle stránkování této přetištěné verze. Van De Pitte (*Descartes's Mathesis Universalis*, str. 61 a str. 74–75, pozn. 1–2) označuje za první proponenty variant přítomné výkladové linie následující autory: P. Boutroux, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes* (Paris 1900); E. Cassirer, *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung* (Stockholm 1939); J. Beck, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae* (Oxford 1952); a A. Balz, *Descartes and the Modern Mind* (Hamden 1967).

<sup>45</sup> J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise*, str. 62 a 64; veškeré překlady pasáží z Marionova a Van De Pitteho textu jsou mé vlastní.

<sup>46</sup> Tamt., str. 62.

<sup>47</sup> A. Van Roomen, *Universae mathesis idea*, str. 14–15; citováno výše, str. 47.

<sup>48</sup> J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise*, str. 64.

linií (I) a (II) náležejí výhradně do oblasti matematiky, se podle Mariona stávají východiskem další řady odstupňovaných abstrakcí, během nichž původně kvantitativní kategorie uspořádání a míry překračují oblast matematiky a jsou pojednávány analogickým způsobem, jehož hraničním případem je pojetí uspořádání a míry jako nejobecnějších hledisek při určování „jsoucna, nakolik je jsoucí“.<sup>49</sup>

Marion podle všeho předkládá tuto interpretaci jako určitou spekulativní možnost integrovanou do širšího rámce jeho dekonstrukční hermeneutiky uplatňované na Descartův text. Van De Pitte z Mariona výslovně vychází, předváděnou výkladovou linií však zásadně obohacuje jednak tím, že vyjasňuje souvislost mezi marionovsky interpretovanou *Mathesis universalis* a universální metodou, jednak – což je ještě důležitější – tím, že uvádí přímou argumentaci ve snaze vypořádat se s bezprostředním historickým kontextem Descartovy koncepce *Mathesis universalis*.

Podle Van De Pitteho má Descartova údajná koncepce *Mathesis universalis* jakožto překračující hranice matematiky zdroj v tom, že Descartes bere vážně dva úzce související závazky implikované ve Van Roomenově pojetí první *mathesis*: za prvé, že *Mathesis universalis* se k předmětům a principům všech ostatních matematických věd má stejně, jako se první filosofie má k předmětům a principům všech ostatních věd – totiž tak, že zahrnuje jejich předměty a dokazuje jejich principy;<sup>50</sup> a za druhé, že jelikož je *Mathesis universalis* charakterizována tímto způsobem, je soběstačná (self-contained) v tom smyslu, že její vlastní principy náležejí výhradně jí samotné.<sup>51</sup> Podle Van De Pitteho Descartes postřehl, že tyto dva závazky vzaté společně jsou neslučitelné s chápáním první *mathesis*, a potažmo *Mathesis universalis*, jako druhu v rámci matematiky:

„Je-li první *mathesis* pojímána jako nejzákladnější principy týkající se kvantity, stále je nutné brát v úvahu principy, které jediné vysvětlují, jak to, že otázky týkající se kvantity vůbec vyvstávají. ... Tradice tak [podle Descarta] stojí tváří v tvář dilematu: buď je první *mathesis* druhem v rámci matematiky – a v tom případě není soběstačná ..., protože se musí vztahovat k ještě základnějším principům; anebo je

<sup>49</sup> Tamt., str. 66.

<sup>50</sup> Srv. A. Van Roomen, *Apologia pro Archimede*, str. 23.

<sup>51</sup> Srv. A. Van Roomen, *Universae mathesis idea*, str. 20–21.

soběstačná..., a tedy mimo matematiku, protože logicky předchází všem otázkám týkajícím se kvantity.<sup>52</sup>

Proto je Descartes podle Van De Pitteho ochoten klást zásadní rozlišení

„mezi uspořádáním a mírou, nakolik se vztahují ke kvantitě, a na druhé straně mezi základnějšími principy uspořádání a míry, které jsou logicky dřívější a spadají mimo matematiku. V prvním případě jde o *mathesis*, v druhém případě o *Mathesis universalis*“.<sup>53</sup>

I podle Van De Pitteho samého je jednou z Descartem uvažovaných možností, jak předložené dilema vyřešit, omezení dosahu požadavku soběstačnosti *Mathesis universalis* jen na oblast matematiky. Právě takto se k věci staví Van Roomen a většina jeho zainteresovaných současníků.<sup>54</sup> Hlavní problém Van De Pitteho argumentace tkví podle mého názoru v tom, že se mu (nakolik dohlížím) nedaří nezávislým způsobem prokázat, že Descartes toto standardní dobové řešení uvedeného dilematu skutečně odmítá, a přichází namísto toho s „marionovskou“ koncepcí *Mathesis universalis*. Nelze popřít fakt, že jakmile padne rozhodnutí čist Pravidlo IV optikou právě představené výkladové linie, lze většinu toho, co se píše o *Mathesis universalis*, interpretovat podobně hladce a soudržně jako na pozadí čtení v intencích výkladové linie (I). Ukázal jsem nicméně, že v Pravidle IV jsou pasáže, jejichž výklad silně podporuje linii (I) a jde proti linii (III); a naproti tomu ani v Pravidle IV ani jinde v Descartových textech nenacházím žádnou pasáž, která by jednoznačně podporovala (III) a šla proti (I). Vezme-li se do úvahy textová báze spolu s přímým historickým kontextem Descartova pojednání *Mathesis universalis*, je proto nakonec na místě upřednostnit (I) před (III).<sup>55</sup>

<sup>52</sup> F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*, str. 64.

<sup>53</sup> Tamt., str. 68.

<sup>54</sup> Viz G. Crapulli, *Mathesis universalis*, kap. 7; Ch. Sasaki, *Descartes's Mathematical Thought*, str. 356.

<sup>55</sup> Van De Pitte má za to, že dané břímě dokazování může unést. Upozorňuje, že na konci úseku [C] byl v edici Adama a Tanneryho vypuštěn ampersand mezi *scientiae* a *Mathematicae* navzdory tomu, že je přítomen jak ve verzi A, tak ve verzi H Pravidel, a tvrdí, že je-li ampersand znovu vepsán, je celou pasáž třeba číst nikoli tak, že „v *Mathesis universalis* ... je obsaženo vše, díky čemu se o ostatních vědách říká, že jsou částmi matematiky“ (F. Van De Pitte, *Descartes's Mathesis Universalis*, str. 69), nýbrž spíše tak, že „v *Mathesis universalis* ... je obsaženo vše, díky čemu se o ostatních vědách včetně matematických říká, že to jsou její části“ (tamt.). Je-li

Pokusil jsem se prokázat, že existují dobré textové i historické důvody pro výkladovou linii (I), podle níž je Descartův projekt *Mathesis universalis* koextenzivní s jeho projektem obecné algebry jako fundamentální disciplíny na poli matematiky. Tato interpretace nicméně bohužel implikuje, že chceme-li nějak rozklíčovat a informativně popsat povahu Descartem ohlašované universální metody, je přihlížení k Descartovu projektu *Mathesis universalis* k ničemu. Nejde ani tak o to, že tento projekt podle navržené interpretace spadá vjedno s projektem obecné algebry – zdá se totiž, že právě obecná algebra slouží Descartovi jako vzorový příklad universální metody při díle a jako taková může při explikaci Descartovy universální metody dobře posloužit. Spíše jde o to, že zatímco pasáže, v nichž Descartes píše o své obecné algebře, vrhají na pasáže, v nichž Descartes píše o *Mathesis universalis*, nezanedbatelné světlo, opačně tomu tak zřejmě není. Chceme-li se dobrat podstaty Descartovy universální metody, je tedy snad načase spekulace o povaze Descartova projektu *Mathesis universalis* opustit a obrátit se jinam.<sup>56</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Ziel der Studie ist die Beurteilung der Annahme, dass das von Descartes angekündigte Projekt einer *Mathesis universalis* zur Erläuterung des unklaren und kontroversen Projekts einer universalen Denkmethode sowie zum Verständnis des generellen Begriffs der menschlichen Rationalität behilflich sein kann. Der Verfasser untersucht drei generische und sich selbst widersprechende Interpretationen dessen, was Descartes mit seiner

---

pasáž vskutku správné číst takto, pak Van De Pitte přichází se silným argumentem pro výklad (III): nakolik by všechny matematické vědy platily za části *Mathesis universalis*, nemohla by *Mathesis universalis* platit za druh v rámci matematických disciplín. Souhlasím s Van De Pittem, že k vypuštění ampersandu není žádný dobrý důvod. Mám nicméně za to, že opravená (vlastně restaurovaná) latinská podoba (*quoniam in [Mathesi vniversalij] continetur illud omne, propter quod aliae scientiae & Mathematicae partes appellantur*) připouští i jiné čtení, které je v dokonalém souladu s (I) a v rozporu s (III), totiž „v *Mathesis universalis* ... je obsaženo vše, díky čemu se i o dalších vědách říká, že to jsou části matematiky“. Nejde mi o to dokázat za každou cenu, že mnou navržené čtení je přiměřenější než čtení Van De Pitteho. Postačuje mi držet, že jde o rovnocenné alternativy; tím se totiž neutralizuje jediný přímý textový argument pro zrušení výše ustavené presumpce pro čtení (I), který u Van De Pitteho nacházím.

<sup>56</sup> Tato studie vznikla v rámci plnění grantového projektu GA ČR 16–12624S *Pojetí pojmu v kontextu moderního myšlení*.

*Mathesis universalis* meinte, und zieht Schlüsse hinsichtlich des Bezugs von *Mathesis universalis* und des Projekts einer universalen Methode. Keineswegs ist die *Mathesis universalis* mit dem Projekt einer mathematischen Artikulation der materiellen Wirklichkeit oder einer universalen Denkmethode deckungsgleich. Eher ist sie eine weitere Bezeichnung von Descartes' spezifischem Begriff einer allgemeinen Algebra als der fundamentalen Disziplin auf dem Felde der Mathematik. In Anbetracht dessen sind die Aussichten auf eine Klärung der universalen Methode Descartes' mithilfe des Begriffs „*Mathesis universalis*“ düster.

## SUMMARY

The aim of the study is to assess the merits of a common assumption that the project of *Mathesis universalis*, announced by Descartes in Rule IV of his *Regulae*, could shed light on Descartes's notoriously unclear and controversial project of universal method of cognition, and by implication on his general notion of human rationality at work. The strategy is to consider three generic and mutually conflicting interpretations of what exactly Descartes meant by *Mathesis universalis* in the *Regulae*, and to draw consequences concerning the professed connection between *Mathesis universalis* and the project of universal method in Descartes. I argue that far from being co-extensive with either the project of mathematical articulation of material reality or the project of universal method of discovery, *Mathesis universalis* is just another name for Descartes's peculiar notion of general algebra as the fundamental discipline in the field of mathematics; and that this being so, the prospects of clarification of universal method in Descartes via his notion of *Mathesis universalis* are dark.



## KANT O SEBEPOZNÁNÍ ČLOVĚKA

Jiří Chotaš

Kantova nauka o sebepoznání člověka je považována za jednu z nejtemnějších a nejobtížnějších částí jeho filosofie.<sup>1</sup> Je tomu tak proto, že je založena na teorii vnitřního smyslu, jehož prostřednictvím člověk nazírá sebe sama. Poznává se však pouze tak, jak se sám sobě jeví, a nikoli tak, jak je sám o sobě. Člověk tak je v teoretickém ohledu při poznávání sebe sama podřízen stejným podmínkám, jakým podléhá poznání přírody.

V kantovském bádání se lze s ohledem na Kantovu nauku o sebepoznání člověka setkat s různými názory. Jedni badatelé popírají, že se Kantovi podařilo problém sebepoznání uspokojivě vyřešit.<sup>2</sup> Druzí jsou přesvědčeni, že jeho nauku je třeba odmítnout, protože spočívá na předpokladu tzv. „dvojí afekce“, a tedy na mechanistické nauce o poznání, kterou nelze hájit.<sup>3</sup> A třetí skupina badatelů je toho názoru, že v Kantových spisech, nepublikovaných rukopisech a v opisech jeho přednášek lze nalézt hned tři různé koncepce empirického sebepoznání.<sup>4</sup> Další komplikace způsobuje okolnost, že Kant sám tuto nauku v žádném svém spise uceleně nezformuloval. Jeho poznámky na toto téma jsou spíše příležitostné a neuspokojivé.

Přesto se v následujících řádcích chceme o rekonstrukci Kantovy nauky o sebepoznání člověka pokusit. Omezíme se při tom na druhé vydání *Kritiky čistého rozumu*, ve kterém je tato nauka rudimentárně načrtnuta.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Viz H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*, New Haven – London 1983, str. 255.

<sup>2</sup> M. C. Washburn, *Did Kant Have a Theory of Self-Knowledge?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, str. 40–56.

<sup>3</sup> D. Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Hildesheim – Zürich – New York 1985, str. 35.

<sup>4</sup> H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996, str. 214–244, zvl. str. 244.

<sup>5</sup> Ke Kantovým analýzám sebevědomí a sebepoznání v jeho dalších spisech viz J. Chotaš, *Pojem „vědomí sebe sama“ v Antropologii v pragmatickém ohledu*, in: J. Hill – J. Karásek (vyd.), *Pojem vědomí: jeho jednota a rozmanitost*, Praha

Navíc má toto vydání tu výhodu, že Kant v něm již předjímá svou praktickou filosofii a důsledky, které z toho pro sebepoznání člověka plynou. Nejprve však vyložíme rozdíl mezi pojmovými dvojicemi: „jev – věc o sobě“ a „phaenomenon – noumenon“. Musíme nejprve objasnit způsob, jimiž si podle Kanta člověk může být dán jako předmět.

## 1. Jev a věc o sobě; phaenomenon a noumenon

Kant shrnuje sebepoznání člověka do věty: „poznáváme svůj vlastní subjekt jen jako jev, a nikoli tak, jak je sám o sobě.“<sup>6</sup> Jak této větě rozumět?

V *Kritice čistého rozumu*, v části nazvané „Transcendentální estetik“, Kant ukázal, že prostor a čas jsou pouhými formami naší smyslovosti a že nenáleží věcem samým o sobě. Prostor je „pouhá forma všech jevů vnějších smyslů, tj. subjektivní podmínka smyslovosti a jen za této podmínky se pro nás vnější názor stává možným“.<sup>7</sup> Obdobně i pro čas platí, že je pouze „formou vnitřního smyslu, tj. formou nazírání nás samých a našeho vnitřního stavu“.<sup>8</sup> Jestliže prostor a čas nenáleží věcem o sobě, pak vše, co se v prostoru a čase jeví, nemůže být věcí samou o sobě (Ding an sich selbst), ale je jen jevem (Erscheinung).<sup>9</sup> U obou těchto pojmů se na chvíli zastavme.

---

2017, str. 63–76. Ve stati se nezmiňujeme o Henrichově kritice Kantovy teorie sebevědomí, protože naším tématem není výklad geneze subjektu myšlení a vědomí jeho identity. Více o této problematice čtenář nalezne v četných Henrichových textech, např. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: týž – H. Wagner (vyd.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1966, str. 188–232.

<sup>6</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, str. 120 (B 156). V závorce uvádíme též stránkování prvního (= A), příp. druhého (= B) vydání. Překlad bez dalšího upozornění na některých místech upravujeme.

<sup>7</sup> Tamt., str. 59 (A 26/B 42).

<sup>8</sup> Tamt., str. 64 (A 33/B 49).

<sup>9</sup> Toto tvrzení ponecháváme bez důkazu. Vyvrací se jím však námitka Friedricha H. Jacobiho, že Kant v *Kritice čistého rozumu* nedokázal, proč je nutné přijmout předpoklad „věci o sobě“. Jacobi v této souvislosti píše: „Musím připustit, že mě tato okolnost při studiu Kantovy filosofie zdržovala ne právě málo, takže jsem musel v jednotlivých letech za sebou začínat studovat *Kritiku čistého rozumu* vždy znovu, protože jsem byl neustále zmatený z toho, že bez tohoto předpokladu do systému nevstoupím a s oním jsem v něm nemohl zůstat.“ F. H. Jacobi, *Über den transcendentalen Idealismus*. Příloha ke spisu *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1815), in: týž, *Werke*, vyd. F. Roth – F. Köppen, II, Darmstadt 1815, str. 304.

Gerold Prauss svou knihou *Kant und das Problem der Dinge an sich* způsobil v 70. letech v kantovském bádání senzaci, když poukázal na to, že Kant nechápal spojení „o sobě“ („an sich“) ve výrazu „věc o sobě“ (Ding an sich) *adjektivně*, ale *adverbiálně*. Výraz „věc o sobě“ je eliptickým vyjádřením slovního spojení „věc pojednávána sama o sobě“ (Ding an sich selbst betrachtet).<sup>10</sup> Spojení „o sobě“ ve výrazu „věc o sobě“ se týká *metodického ohledu* (*respectus*), z něhož mohu o jedné a téže věci (Ding, lat. *ens*) uvažovat. Jeden a tentýž ontický předmět mohu totiž pojímat ve vztahu k smyslům, jak se mi jeví, a tehdy jej nazývám jevem, anebo jej mohu pojímat v abstrakci od způsobu, jak se mi jeví, a tehdy jej nazývám věc o sobě. Praussův výklad rozdílů mezi „věcí o sobě“ a „jevem“ byl přijat do sekundární literatury pod názvem „hledisko dvou ohledů“ (two-aspect view).<sup>11</sup>

S ohledem na termín „jev“ (Erscheinung) rozeznává Kant dva různé druhy jevu: jev ve vnějším smyslu a jev ve smyslu vnitřním.<sup>12</sup> Jestliže Kant mluví o jevu jednou jako o „představě“ a jindy jako o „předmětu představy“, pak toto vyjádření znamená, že v prvním případě je jev totéž co představa, zatímco ve druhém případě je jev identický s předmětem představy. Jev jako představa je jevem ve vnitřním smyslu – byť mohl být původně jevem ve vnějším smyslu – a jev jako předmět představy je jevem ve vnějším smyslu.

Proti pojmové dvojici „jev – věc o sobě“ staví Kant ve svých spisech jinou pojmovou dvojici, totiž „phaenomenon a noumenon“. V *Kritice čistého rozumu*, v kapitole „O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena“, čteme:

„Jevy, jsou-li jako předměty myšleny podle jednoty kategorií, se nazývají phaenomena. Přijímám-li však věci, které jsou pouze

<sup>10</sup> G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1977<sup>2</sup>, str. 20.

<sup>11</sup> G. Zöller, *Main Developments in Recent Scholarship on the Critique of Pure Reason*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 1993, str. 454. Praussův výklad v sobě skrývá eleganci umožňující vyhnout se při interpretaci Kantovy filosofie *noumenalismu* a *fenomenalismu*. Noumenalismus spočívá v tvrzení, že existují dva ontologicky odlišné typy věcí o sobě (tj. Já o sobě a věci o sobě); fenomenalismus oproti tomu hlásá, že všechny jevy jsou pouze představami závislými ve svém bytí na lidské mysli. Pro literaturu k oběma těmto směrům rozšířeným v kantovském bádání viz tamt., str. 455.

<sup>12</sup> Např. „Neurčený předmět empirického názoru se nazývá jev.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 54 (A 20/B 34). K uvedenému rozlišení termínu „jev“ viz M. Baum, *The B-Deduction and the Refutation of Idealism*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 25, 1986, str. 90.

předměty rozvažování, a přesto mohou být jako takové dány názoru, i když ne smyslovému ..., nazývaly by se takové věci noumena (intelligibilia).<sup>13</sup>

Z citované pasáže vyplývá, že fenomén (phaenomenon) je jevem myšleným podle jednoty kategorií. Kant ovšem tvrdí, že lze uvažovat i předměty, jež jsou „dány“ pouze prostřednictvím rozvažování, a takové předměty pak nazývá noumena či intelligibilia (tj. jako předměty pouze myšlené). Jak však rozumět samotné pojmové dvojici „phaenomenon – noumenon“?

Veškerou oblast předmětnosti rozděluje Kant na předměty nazývající se fenomény a na předměty nazývající se noumena. O rozdílu mezi fenoménem a noumenem pak píše:

„V našem pojmu je nicméně již obsaženo, že když určité předměty jako jevy nazýváme smyslovými jsoucnými (phaenomena), odlišujeme způsob, jak je nazýváme, od jejich uzpůsobenosti samé o sobě, takže *buď* právě tyto předměty co do této uzpůsobenosti, i když ji v nich přímo nenazýváme, *nebo* i jiné možné věci, které vůbec nejsou objekty našich smyslů, klademe jakožto předměty myšlené pouze rozvažováním jakoby proti oněm a nazýváme je rozvažovacími jsoucnými (noumeny).“<sup>14</sup>

A rovněž:

„smyslovým jsoucným sice určitě odpovídají rozvažovací jsoucná, ale mohou existovat i rozvažovací jsoucná, k nimž naše smyslová nazírací mohutnost nemá vůbec žádný vztah.“<sup>15</sup>

Kant v první pasáži říká, že určité předměty nazýváme jevy, pokud tyto předměty odlišujeme od jejich povahy samé o sobě. Tento způsob pojmání věcí či předmětů jako jevů jsme výše poznali jako „hledisko dvou

<sup>13</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 203 (A 248). Distinkce „jev – věc o sobě“ se týká způsobu *danosti* předmětů, zatímco distinkce *phaenomenon – noumenon* způsobu, jakým jsou předměty *myšleny*. Je zřejmé, že „věc o sobě“ je způsob *danosti* předmětu, o kterém – při abstrakci od lidské smyslovosti – nemůžeme nic vědět. Vysvětlení důvodů, proč Kant zastává tento mysterianismus, ponecháváme na jinou příležitost.

<sup>14</sup> Tamt., str. 205 (B 306, zvýraznil J. Ch.).

<sup>15</sup> Tamt., str. 207 (B 308 n.).

ohledů“. Jak je z citované pasáže zřejmé, není však tento způsob jediným, jak lze pojmovou dvojici „phaenomenon – noumenon“ chápat. Pojem „noumena“ může také znamenat, že určité možné věci klademe jako předměty myšlené pouze rozvažováním. Z citovaného úryvku vyplývá, že Kant chápe pojmovou dvojici „phaenomenon – noumenon“ nejen jako dvojici vyjadřující „hledisko dvou ohledů“, ale i jako dvojici vyjadřující hledisko dvou ontologicky rozdílných druhů věcí neboli „hledisko dvou druhů věcí“.<sup>16</sup>

Kantův výklad pojmové dvojice „phaenomenon – noumenon“ se však komplikuje jeho rozlišováním všech noumen na noumena v negativním smyslu a na noumena ve smyslu pozitivním. Pod pojmem „noumenon v negativním smyslu“ rozumí Kant: „nějakou věc, která není objektem našeho smyslového názoru, když od svého způsobu nazírání této věci abstrahujeme.“<sup>17</sup> Jako „noumenon v pozitivním smyslu“ se nazývá „objekt nějakého nesmyslového názoru, když předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a jehož možnost ani nejsme s to nahlédnout“.<sup>18</sup> Pojem „noumenon v negativním smyslu“ není – jak soudím – problematický a lze si pod ním představit například předmět vnímaný smysly, abstrahujeme-li od způsobu jeho nazírání. Pojem „noumena v pozitivním smyslu“ je ovšem pro běžnou představu obtížný, protože Kant pod ním rozumí člověka jako určeného zákonem svobody (a nikoli určeného zákony přírody). Pojem „noumena v pozitivním smyslu“ má důležitý význam pro předpoklad transcendentální svobody vůle a pro možnost mravního zákona.<sup>19</sup>

Kantova teorie sebepoznání tak v sobě skrývá obtíž, že člověk je v ní popisován v různých významech slova předmět. Pokud jde o sebepoznání člověka v teoretickém ohledu, pak je v ní člověk chápán jako jev (tj. jak si je „dán“ ve vnitřním smyslu). Je-li tento jev myšlen podle jednoty kategorií, pak si je člověk fenoménem.<sup>20</sup> Pokud však abstrahujeme od své smyslové přirozenosti, myslíme se jako noumenon v negativním

<sup>16</sup> Baum označuje obě rozdílná chápání distinkce „jev – věc o sobě“ jako „hledisko dvojího ohledu“ (double-aspect view) a jako „hledisko dvou druhů věcí“ (two-species-of-things-view). Viz M. Baum, *The B-Deduction and the Refutation of Idealism*, str. 89 n.

<sup>17</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 206 (B 307).

<sup>18</sup> Tamt.

<sup>19</sup> Srv. M. Baum, *The B-Deduction and the Refutation of Idealism*, str. 89.

<sup>20</sup> O různých ohledech, ve kterých lze člověka podle jednoty kategorií tematizovat, pojednává Kant zvláště v kapitole o paralogismech ve druhém vydání *Kritiky*. Viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 257 n. (B 407–409). Z řečeného plyne,

smyslu. A jak jsme uvedli, v praktickém ohledu se může člověk myslet jako noumenon v pozitivním smyslu. Vyzbrojeni těmito rozlišeními můžeme nyní přikročit ke Kantově nauce o sebepoznání člověka.

## 2. Sebepoznání člověka jako sebeafekce

Kant popisuje způsob, jímž mohu poznávat předměty (ale i sám sebe), pomocí nauky o afekci. Tato nauka je v jeho spisech obsažena jen v rudimentární podobě a již od počátečních dob recepce Kantovy filosofie se stala předmětem četných sporů. Předmět těchto sporů lze shrnout do otázek: Co se jakoby dotýká našich smyslů? Co na nás působí či co nás afikuje? Je to „věc o sobě“, „jev“, anebo obojí? Kantovští badatelé na tyto otázky odpovídají v zásadě trojím možným způsobem:

1. Nejrozšířenější je názor, že jsme afikováni věcmi o sobě.<sup>21</sup> Pro tento názor lze nalézt oporu v řadě pasáží z Kantových děl.<sup>22</sup> Pokud ho ovšem přijmeme, musíme připustit, že Kant si sám odporuje, protože afekce věcmi o sobě popírá princip kauzality a zásadu nepoznatelnosti věcí o sobě.

2. Méně početná skupina badatelů je přesvědčena, že jsme afikováni jevy.<sup>23</sup> I tento názor lze doložit pasážemi z Kantových děl.<sup>24</sup> Pokud jej přijmeme, podléhá afekce kauzalitě obdobně jako každý jiný přírodní proces a nepoznatelnost věcí o sobě tím zůstává nedotčena. Na případnou námitku, že Kant přesto v některých kontextech o afekci věcmi

---

že výrazy „jev“ (Erscheinung) a „fenomén“ (*phaenomenon*) nejsou pro Kanta synonymní.

<sup>21</sup> Např. F. H. Jacobi, *Über den transcendentalen Idealismus*, str. 301 nn.; B. Erdmann, *Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, Leipzig 1878, str. 19; W. Sellars, „... this I or he or it (the thing) which thinks ...“. *Immanuel Kant. Critique of Pure Reason (A 346; B 404)*, in: týž, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht 1974, str. 75 nn.; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, str. 170–174.

<sup>22</sup> Pro seznam těchto pasáží viz E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, str. 28–37.

<sup>23</sup> Např. J. G. Fichte, *Druhý úvod do vědosloví (1797)*, přel. J. Karásek, Praha 2008, str. 81 n.; pro bibliografické údaje, z nichž vyplývá, že Cohen a jeho žáci byli stoupenci názoru, že jsme afikováni jevy, viz E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, str. 44 n.; H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, str. 255 nn.

<sup>24</sup> Např. „Účinkem předmětu na představivost, pokud jsme jím afikováni, je počitek.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 54 (A 19 n./B 34).

o sobě výslovně mluví, lze odpovědět, že podobně jako u pojmu „věc o sobě“ jde o eliptické vyjádření. Dobrý důkaz pro tvrzení, že jsme afikováni jevy a nikoli věcmi o sobě, poskytl významný německý badatel Erich Adickes, který ve své kritice Hermanna Cohena poukázal na dvojznačnost kontextů, ve kterých Kant uvádí, že jsme afikováni buď věcmi o sobě, nebo jevy.<sup>25</sup>

3. Potíže s Kantovou naukou o afekci vedla některé jednotlivé badatele k formulaci paradoxní teorie, že Kant zastává tzv. dvojitou afekci – tj. i prostřednictvím „jevu“ i prostřednictvím „věci o sobě“. Autorem této teorie je Hans Vaihinger a jejím hlavním stoupencem byl na sklonku svého života již zmíněný Erich Adickes.<sup>26</sup> Podle těchto interpretů „věci o sobě“, jež jsou v logicko-teleologických vztazích, afikují mé „já o sobě“ prostřednictvím afekce mimo čas.<sup>27</sup> „Já o sobě“ tvoří z těchto vztahů svět jevů, jenž má formu časově-prostorového řádu. Jevy tohoto světa působí jako podněty na smyslové orgány mého empirického já. Empirické já odpovídá na tuto afekci počítky, které jsou prostřednictvím kategorií spojovány do jednoty předmětů vnímání.

Spor mezi kantovskými interprety nelze jednoduše rozhodnout. Domnívám se, že pravdu má ta skupina badatelů, která se domnívá, že nás afikují jevy. Svě tvrzení mohu doložit jen nepřímou, a sice pomocí výkladu Kantovy nauky o sebeafekci.

Kant se zmiňuje o sebeafekci Já v *Kritice čistého rozumu* pouze ve dvou pasážích, a to v „Obecných poznámkách k transcendentální estetice“ a v § 24 „Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů“. Obě tyto pasáže jsou doplňkem druhého vydání *Kritiky čistého rozumu*. První pasáž zní následovně:

„Nejen že představy *vnějších smyslů* v něm [tj. ve vnitřním smyslu] tvoří vlastní látku, jíž zaplňujeme svou mysl, nýbrž čas, do něhož tyto představy klademe a který předchází dokonce i jejich vědomí

<sup>25</sup> Viz E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, str. 44 n.

<sup>26</sup> H. Vaihinger, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Freiburg i. Br. – Tübingen 1882, str. 145 nn.; Adickes považuje Kantovu teorii dvojí afekce dokonce za klíč k jeho teorii poznání. Viz název jeho spisu: E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929. Nověji považuje pouze Sturma za samozřejmé, že Kant byl zastáncem teorie dvojí afekce. Viz D. Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, str. 35.

<sup>27</sup> Viz E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, str. 58 n.

ve zkušenosti a je jakožto formální podmínka základem způsobu, jak je v mysli klademe, obsahuje již vztahy následnosti, současnosti a toho, co je současně s následností (trvalost).<sup>28</sup>

Nejprve se zde dočítáme, že představy vnějších smyslů tvoří ve vnitřním smyslu vlastní látku, kterou zaplňujeme mysl. Tato věta by mohla svádět k domněnce, že vnitřní smysl nemá svou vlastní rozmanitost.<sup>29</sup> Znamenalo by to, že bychom nebyli schopni například žádných pocitů a afektů. Víme ovšem, že „temné“ představy mohou mít vliv na pocit slasti a žádací mohutnost člověka, aniž bychom jejich prostřednictvím něco poznávali.<sup>30</sup> Věta o představách vnějších smyslů jako vlastní látce vnitřního smyslu pouze tvrdí, že představy vnějšího smyslu jako nevědomé či temné představy – to vše jsou pro Kanta synonymní pojmy – se stávají představami vnitřního smyslu. Tento proces popisuje Kant v citované pasáži dále jako proces kladení (Besetzen), jehož apriorní podmínku tvoří čas.

V jakém smyslu je však čas apriorní podmínkou procesu kladení? Kant v citované pasáži říká, že čas již obsahuje vztahy následnosti, současnosti a trvalost. Nemůžeme se zde pouštět do podrobností, avšak čas, o němž Kant v citovaném úryvku mluví, je nikoli formou názoru, ale formálním názorem. Rozdíl mezi oběma pojmy vysvětluje Kant v následující pasáži: „Prostor představovaný jako předmět... obsahuje více než pouhou formu názoru, obsahuje totiž shrnutí rozmanitosti, která je dána podle formy smyslovosti, do jedné názorné představy, takže forma názoru dává pouze rozmanitost, zatímco formální názor poskytuje jednotu představy.“<sup>31</sup> Čas jako formální názor si představujeme pomocí prostorové analogie jako časovou přímkou, při které odhlížíme od prostorového vztahu částí přímky (tj. vztahů „vedle sebe“) a chápeme je jako vyjadřující časové vztahy (tj. vztahy „po sobě“). Proto může Kant říci, že čas již obsahuje poměr či vztah bytí-po-sobě (tj. sukcesi), vztah současného bytí (tj. simultaneitu) a vztah toho, co je současně s následností (tj. trvalost). Z modelu času jako přímky vysvítá, že časové určení bez odkazu k prostorovému

<sup>28</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 73 (B 67). K výkladu pasáže srv. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, str. 264.

<sup>29</sup> Tak soudí např. Allison, viz tamt., str. 259 n.

<sup>30</sup> Viz Kantův dopis Marcusi Herzovi z 26. května 1789, in: *AA XI*, str. 52. Kantovy spisy (vyjma překladů do češtiny) a jeho rukopisnou pozůstalost cituji podle vydání I. Kant, *Gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, I nn., Berlin 1902 nn. (= *AA*). Římská číslice udává číslo svazku.

<sup>31</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 122 (B 160 pozn.).



určení je nemyslitelné. Bez odkazu k pevně dané škále (např. k ciferníku na hodinkách) nemohu totiž jednotlivé časové události datovat. K určení změny (tj. k přechodu jedné události ze stavu A do stavu non-A) potřebuji něco trvalého, vůči čemu mohu změnu vnímat. Toto trvalé však – jak později uvidíme – nemohu ve vnitřním smyslu nalézt. Čas jako formální názor obsahuje tedy již poukaz na vnější názor. Výše zmiňovaná pasáž nevyjadřuje nic jiného než to, že veškeré vědomí představ ve vnitřním smyslu je podmíněno časem. Kant pak dále pokračuje:

„To však, co může jakožto představa předcházet před každou myšlenkovou činností, je názor, a jestliže ten neobsahuje nic než vztahy, je formou názoru, která – jelikož nepředstavuje nic kromě případu, kdy je něco kladeno v mysli – nemůže být ničím jiným než způsobem, jak je mysl afikována svou vlastní činností, totiž tímto kladením své představy, a tedy sama sebou, tj. je vnitřním smyslem co do jeho formy.“<sup>32</sup>

V předchozí citované pasáži o sebeafekci jsme poznali, jakým způsobem čas *a priori* podmiňuje vnímání veškeré empirické rozmanitosti představ. Nyní se dozvídáme, jak z podmíněnosti veškerého vnímání časem vyplývá, že mysl je při tomto určování pasivní, a nikoli aktivní. Jak to-  
muto tvrzení rozumět?

Vyjdeme od Kantova mnohoznačného pojmu „mysl“ (Gemüt, lat. *animus*). V § 24 spisu *Antropologie z pragmatického hlediska* čteme, že „mysl si představujeme jako pouhou schopnost pociťovat a myslet“.<sup>33</sup> Pojem myslí tedy v sobě spojuje receptivitu (tj. smyslovost) a spontaneitu (tj. rozvažování). Říká-li Kant, že mysl je afikována svou vlastní činností, a tedy sebou samou, pak toto určení znamená, že spontaneita myslí afikuje její receptivitu. Forma názoru není při této afekci ničím jiným než způsobem, jímž je vnitřní smysl určován co do své formy rozvažo-

<sup>32</sup> Tamt., str. 73 n. (B 67 n.) Viz též Kantův rukopisný dodatek: „V prostoru jsou samé vnější, zatímco ve vnitřním smyslu samé vnitřní vztahy; absolutno chybí.“ Tamt., str. 213, pozn. 208 (Dodatek k A 265).

<sup>33</sup> I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, str. 161. Kant používá v dané pasáži pojem „mysl“ (Gemüth, lat. *animus*), a to proto, aby se vyhnul metafyzickým implikacím pojmu duše (Seele, lat. *anima*). V Kantových poznámkách k Sömmeringovu spisu *Über das Organ der Seele* (AA XII, str. 32; česky: *Ze Sömmeringa. O orgánu duše*, přel. T. Koblížek, viz níže v tomto čísle časopisu, str. 171–174) z roku 1795 pak čteme: „Myslí chápeme pouze *schopnost (animus)* syntetizující dané představy a působící jednotu empirické apercepce, nikoli ještě substancí (*anima*), co do její, od matérie zcela odlišné, povahy, od níž pak abstrahuje.“

váním, totiž kladením představy časových vztahů do smyslovosti. Jak tato sebeafekce – tj. afekce vnitřního smyslu rozvažováním – probíhá, uvidíme vzápětí. Proč je však mysl při tomto určování pasivní? Lidské, diskursivní rozvažování si žádnou rozmanitost není schopno dát, a musí ji proto hledat ve smyslech.<sup>34</sup> Z toho vyplývá, že pokud forma smyslu podmiňuje veškeré vnímání rozmanitosti, nemohu si být empirické rozmanitosti představ vědom nijak jinak než pod podmínkou času, a tedy prostřednictvím smyslovosti, protože čas je formou vnitřního smyslu. Vnitřní zkušenost – jako sjednocení jednotlivých empirických obsahů vědomí – je možná pouze pod podmínkou, že v představě času uvádím představy vnějšího smyslu do jednoty vědomí – tj. stávám se jich vědom jako svých představ.

V § 24 *Kritiky čistého rozumu* nazvaném „O aplikaci kategorií na předměty smyslů vůbec“ Kant mj. pojednává o otázce, jak si lze proces kladení časových vztahů do smyslovosti představit blíže. Uvádí zde:

„Nemůžeme si myslit žádnou přímku, aniž bychom ji v myšlenkách *vedli*, žádnou kružnici, aniž bychom ji *opsali*, nedokázali bychom si vůbec představit tři rozměry prostoru, aniž bychom z téhož bodu *spustili* tři kolmice, a dokonce bychom si nedokázali představit ani čas, kdybychom při *vedení* přímky (která má být vnější obraznou představou času) nesledovali pouze činnost syntézy rozmanitosti, jež pomocí sukcesivně určujeme vnitřní smysl, a tím sledujeme sukcesí tohoto určení.“<sup>35</sup>

Představa přímky, kružnice, a dokonce i představa prostoru a času je v citované pasáži spojena s činností syntézy rozmanitosti, pomocí níž sukcesivně určujeme vnitřní smysl. Jak tomuto tvrzení rozumět? Z postulátů eukleidovské geometrie vyplývá, že mohu určité pojmy (např. pojem přímky, kružnice, koule) konstruovat v názoru *a priori* prostřednictvím obrazotvornosti (Einbildungskraft, lat. *imaginatio*). Pojem vystupuje v této konstrukci v roli pravidla (Regel), jež udává, jak má být rozmanitost čistého názoru sjednocena. Aktem konstrukce či sestrojením

<sup>34</sup> „Rozvažovací schopnost, v níž by byla prostřednictvím sebevědomí zároveň dána veškerá rozmanitost, by *nazírala*; naše [rozvažovací schopnost] může jen *myslit* a názor musí hledat ve smyslech“ (B 135; upravený překlad). K rozdílu mezi lidskou, diskursivní rozvažovací schopností a hypotetickou božskou nazírající rozvažovací schopností viz I. Kant, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek – W. Hansel, Praha 2015<sup>2</sup>, str. 229 n. (§ 76).

<sup>35</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 119 (B 154).

pojmu se dotyčnému pojmu dostává bytí (Dasein). Vezmeme-li si například pojem kružnice, pak tento pojem říká, že kružnice je rovinná čára, jejíž všechny body mají od středu stejnou vzdálenost. Mám-li kružnici sestrojít, musím pomocí kružítko opsat rovinnou čáru splňující danou podmínku. Bez důkazu ponechávám tvrzení, že mechanický nákras kružnice v empirickém názoru předpokládá jako svůj vzor (Muster) konstrukci pojmu kružnice v názoru čistém.<sup>36</sup> Obdobně jako konstruuji přímku a kružnici, mohu podle Kanta konstruovat i *pojmem* prostoru a času.

Soustředíme se pouze na konstrukci pojmu času. Kant v pasáži citované výše říká, že bychom si čas nemohli představit, „kdybychom při vedení přímky ... nesledovali pouze činnost syntézy rozmanitosti, jejíž pomocí sukcesivně určujeme vnitřní smysl, a tím sledujeme sukcesi tohoto určení“.<sup>37</sup> Určení času jako pojmu se stane srozumitelnější, pokud přihlédneme k následujícímu vysvětlení:

„Pohybem jako činností subjektu (nikoliv jako určením nějakého objektu), a tedy syntézou rozmanitosti v prostoru, když od rozmanitosti v prostoru abstrahujeme a sledujeme pouze činnost, kterou určujeme *vnitřní smysl* podle jeho formy, je tak dokonce pojem sukcese teprve vytvářen. Rozvažování tedy ve vnitřním smyslu *nenalézá* již nějaké hotové spojení rozmanitosti, nýbrž *vytváří* je tím, že vnitřní smysl afikuje.“<sup>38</sup>

Rozvažovací schopnost nenalézá ve vnitřním smyslu spojení rozmanitosti, protože forma vnitřního názoru, jíž je čas, obsahuje sice čistou rozmanitost, avšak tato rozmanitost postrádá jednotu. Rozvažování samo vytváří spojení rozmanitosti ve vnitřním smyslu, a to tím, že vnitřní smysl afikuje co do jeho formy. Afekce vnitřního smyslu co do jeho formy znamená, že rozvažování klade do smyslovosti představu časových

---

<sup>36</sup> K bližšímu výkladu vztahu mezi čistým a empirickým názorem jakož i ke Kantovu pojmu konstrukce viz jeho recenzi časopisu *Philosophisches Magazin* (vyd. J. A. Eberhard), nazvanou *Über Kästners Abhandlungen* (O Kästnerových pojednáních), in: *AA XIII*, str. 410–423, a Kantovu poznámku ke spisu *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (O objevu, jímž má být všechna nová kritika čistého rozumu pomocí jedné starší učiněna postradatelnou), in: *AA VIII*, str. 191 n.

<sup>37</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 119 (B 154).

<sup>38</sup> Tamt., str. 119 n. (B 154 n.)

vztahů. Bez důkazů ponechávám tvrzení, že z těchto vztahů je nejdůležitější vztah následnosti neboli sukcese.<sup>39</sup>

Jak však vztah časové následnosti ve vnitřním smyslu vzniká? Co znamená Kantovo záhadné tvrzení, že pojem sukcese vzniká ve vnitřním smyslu pohybem subjektu, a nikoli určováním objektu? Jeho úvaha ve výše citované pasáži vychází z představy času jako časové přímky. Víme, že o věcech poznáváme *a priori* jen to, co do nich sami vkládáme.<sup>40</sup> Čas proto nelze na objektech v prostoru takřikajíc odečíst, ale představa času má svůj původ v subjektu, resp. přesněji řečeno v jeho činnosti (Handlung). O této činnosti Kant v citované pasáži říká, že je „syntézou rozmanitosti v prostoru, když od rozmanitosti v prostoru abstrahujeme a sledujeme pouze činnost, kterou určujeme *vnitřní smysl* podle jeho formy“.<sup>41</sup> Syntéza rozmanitosti v prostoru znamená, že si určitou rozmanitost představujeme jako sjednocenou do prostorové přímky, jejíž všechny části jsou vedle sebe. Pokud abstrahujeme od prostoru – tj. od jejich prostorového určení neboli vztahů „vedle sebe“ –, vytváříme *pohybem bodu po přímce* jednotlivé časové úseky, které jsou ve vztahu po sobě. Časová – a právě tak ani prostorová – přímka se neskládá z jednotlivých bodů jako svých částí, ale vzniká teprve zastavením pohybu bodu na přímce.<sup>42</sup> Toto zastavení znamená, že jsem si v určitém časovém okamžiku  $t_1$  vědom představy A. Opětovným pohybem po přímce vědomí představy A ztrácím a stávám se v okamžiku  $t_2$  vědom představy B. Pojem sukcese neznámá nic jiného než vědomí, že představa B v okamžiku  $t_2$  je odlišná od představy A z okamžiku  $t_1$  (tj. je představou non-A). K tomu, abych si mohl být dvou představ A a B vědom jako následujících po sobě, musím vnímat změnu, kterou představa A podstupuje: její přechod z bytí do nebytí. Pouze tak mohu říci, že po představě A *následuje* představa B neboli non-A. V poznámce k výše citované pasáži Kant povahu syntézy umožňující pojem sukcese vysvětluje: „Pohyb jako *opisování* určité dráhy v prostoru je čistý *actus* sukcesivní syn-

<sup>39</sup> Odpověď na otázku, jak spolu souvisejí jednotlivé mody času – tj. sukcese a simultaneita –, nalezne čtenář v *Kritice čistého rozumu*, v oddíle nazvaném „Analogie zkušenosti“; viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 153–178 (A 176–218/B 218–264). K výkladu tzv. první a druhé analogie viz H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, str. 199–234.

<sup>40</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 20 (B XVIII).

<sup>41</sup> Tamt., str. 120 (B 155).

<sup>42</sup> Ke Kantovu tvrzení, že prostor a čas se neskládají z bodů a okamžiků jako svých jednoduchých částí, ale že tyto části teprve vznikají omezením původní celkové představy prostoru a času, viz tamt., str. 288 (A 440/B 468).

tézy rozmanitosti ve vnějším názoru vůbec prostřednictvím produktivní obrazotvornosti a patří nejen do geometrie, nýbrž dokonce i do transcendentální filosofie.<sup>43</sup> Syntézou, která je zodpovědná za sjednocování rozmanitosti představ i bez jejich přítomnosti ve smyslech, je syntéza produktivní obrazotvornosti.<sup>44</sup>

Z čeho však vyplývá, že člověk se může poznat jen jako jev, a nikoli jak je sám o sobě? Odpověď na tuto otázku obsahují obě výše citované pasáže o sebeafekci. Z první pasáže vyplývá, že veškeré lidské vnímání je podmíněno časem.<sup>45</sup> Jestliže je však veškeré naše vnímání takto podmíněno, pak je veškeré naše vnímání smyslové, protože jak Kant v „Transcendentální estetice“ ukázal, nemáme jiné formy než čas a prostor, jejichž prostřednictvím bychom mohli věci nazírat.<sup>46</sup> Z druhé pasáže plyne, že čas můžeme vnímat pouze prostřednictvím časové přímky.<sup>47</sup> Toto tvrzení znamená, že časové vztahy si můžeme představit pouze v analogii s prostorovými vztahy (viz prostorový model časové přímky popsany výše). Protože však bylo o prostoru v „Transcendentální estetice“ ukázáno, že je pouhou subjektivní formou naší smyslovosti, můžeme jeho pomocí nazírat věci ne tak, jak jsou samy o sobě, ale jen tak, jak se nám jeví. Vzhledem k tomu, že představa času je možná pouze prostřednictvím představy prostoru – jak jsme právě vysvětlili –, můžeme i my sami sebe nazírat ne tak, jak sami o sobě jsme, ale jen tak, jak se sobě jevíme.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Tamt., str. 120 (B 155 pozn.).

<sup>44</sup> „Pokud je obrazotvornost spontaneitou, nazývám ji občas také *produktivní* obrazotvorností, a odlišuji ji tak od obrazotvornosti *reproduktivní*, jejíž syntéza je podřízena pouze empirickým zákonům, totiž zákonům asociace, a která proto nepřispívá ničím k vysvětlení možnosti poznání *a priori*, a proto nepatří do transcendentální filosofie, nýbrž do psychologie.“ Tamt., str. 118 (B 152). Výklad Kantova pojetí obrazotvornosti nalezne čtenář např. v knize H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen 1970 (1930<sup>1</sup>), str. 14.

<sup>45</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 73 n. (B 67 n.)

<sup>46</sup> Tamt., str. 59–62, 64–66 (A 26–30/B 42–45; A 32–36/B 49–53).

<sup>47</sup> Tamt., str. 119 (B 154).

<sup>48</sup> Pokud mohu soudit, není Kantova nauka o sebepoznání člověka zatížena *psychologismem*. Kant sám poukazuje na rozdíl mezi svou naukou o sebepoznání a tím, jak se člověk poznává prostřednictvím introspekce (viz tamt., str. 120; B 156 n.). Tento druhý typ poznání mu slouží jen jako ilustrace jeho pojetí, nikoli jako důkazní prostředek. Rozdíl mezi oběma způsoby poznání lze snad vyjádřit tak, že Kant ve své nauce o sebepoznání člověka formuluje *epistemické podmínky*, za nichž je lidské poznání (a sebepoznání) možné, než že by se dovolával dobových představ o lidských schopnostech.

### 3. Vnitřní a vnější zkušenost

V předchozím výkladu jsme shrnuli Kantovu teorii sebepoznání člověka do věty, že poznáváme svůj vlastní subjekt jen jako jev, a nikoli tak, jak je sám o sobě. Jako hlavní argument jsme uvedli tvrzení, že veškeré naše vnímání je podmíněno časem, a tedy smyslovostí. Kantův argument je ovšem platný pouze za předpokladu, že čas sám není vlastností věcí o sobě. Pokud by byl totiž čas vlastností věcí o sobě, poznávali bychom sice všechny ostatní věci prostřednictvím vnějšího názoru jen jako jevy, avšak nás samé bychom prostřednictvím vnitřního názoru mohli poznat jako věc o sobě. Je tedy třeba ukázat, jaký je vztah mezi vnitřním a vnějším názorem, anebo jinak řečeno, jak spolu souvisí vnitřní a vnější zkušenost.

Důkazu vztahu mezi vnitřním a vnějším smyslem se Kant věnuje v druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* v oddílu nazvaném „Vyvrácení (materiálního) idealismu“.<sup>49</sup> Na poslední chvíli před vydáním spisu v roce 1787 byla k tomuto důkazu v předmluvě připojena obšírná poznámka obsahující textovou emendaci.<sup>50</sup> Jak si Kant vztah mezi vnitřním a vnějším smyslem představuje?<sup>51</sup>

Před vlastním důkazem, jímž se materiální idealismus popírá, Kant nejprve rozlišuje dva druhy materiálního idealismu. Prvním z nich je tzv. *dogmatický idealismus* spočívající v tvrzení, že existence předmětů v prostoru mimo nás není možná. Jako zastánce tohoto idealismu je uveden George Berkeley, jenž „prohlašuje prostor se všemi věcmi, k nimž patří jako jejich neoddělitelná podmínka, za něco, co je samo o sobě nemožné, a proto má i všechny věci v prostoru za pouhé fikce“.<sup>52</sup> Berkeley podle Kanta předpokládá, že prostor je věcí o sobě, z čehož vyplývá, že

<sup>49</sup> Tamt., str. 183–185 (B 274–279).

<sup>50</sup> Tamt., str. 29 n. (B XXXIX–XLI).

<sup>51</sup> Ve vydání *Kritiky čistého rozumu* z roku 1781 je vyvrácení materiálního idealismu věnován tzv. čtvrtý paralogismus v oddílu nazvaném „Transcendentální dialektika“ (viz tamt., str. 546–554 [A 366–380]). Tuto kapitolu spolu s částmi kapitoly „Dedukce čistých rozvažovacích pojmů“ (viz tamt., str. 519–536 [A 95–130]) Kant pro druhé vydání spisu v roce 1787 kompletně přepracoval. Oddíl nazvaný „Vyvrácení materiálního idealismu“ se tak přesunul do části nazvané „Postuláty empirického myšlení vůbec“ (viz tamt., str. 178 nn. [A 218 nn./B 265 nn.]). Pro důvody, jež Kanta k tomuto přepracování vedly, viz L. Gäbe, *Die Paralogismen der reinen Vernunft in der ersten und in der zweiten Auflage von Kants Kritik*, disertace Marburg 1954, str. 108–133.

<sup>52</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 183 (B 274).

všechny věci, pro které tvoří podmínku jejich existence, jsou pouhými fikcemi. Přijmeme-li totiž předpoklad prostoru jako věci o sobě, nelze nahlédnout dvojí: 1. Jak mohou předměty smyslů existovat nezávisle na našich smyslech (tj. jako věci o sobě)? A dále: 2. Jak lze o předmětech našich smyslů tvrdit něco více než jen to, že jsou to předměty našich smyslů? Skutečnost, že se představy vnějších smyslů nacházejí v nás, ještě nic neříká o tom, zda jim neodpovídá něco, co je mimo nás (např. věc o sobě). Přestože zde nemůžeme zabíhat do podrobností, uveďme, že tzv. první argument o prostoru v části nazvané „Transcendentální esteti-ka“ obsahuje právě důkaz, jak určité představy – či přesněji řečeno po-čítky – se na něco mimo nás vztahovat mohou.<sup>53</sup> Dogmatický idealismus tedy na otázku, jak spolu souvisí vnitřní a vnější zkušenost, neposkytuje odpověď, protože pojem vnější zkušenosti vůbec nezná.

Druhým druhem materiálního idealismu je tzv. *problematický idealis-mus* spočívající v tvrzení, že existence předmětů v prostoru mimo nás je nedokazatelná. Stoupenecm tohoto typu idealismu je údajně Descartes, jenž „prohlašuje za nepochybné jen jediné empirické tvrzení... , totiž: Já jsem“.<sup>54</sup> Problematický idealista nic netvrdí o tom, zda prostor je věcí o sobě či nikoli, a pouze zastává názor, že existenci předmětů mimo nás nelze dokázat bezprostřední zkušeností. Podle této nauky jsme vždy vystaveni pochybnosti, zda našim představám vnějších věcí vskutku také nějaké vnější věci odpovídají. Například sen spočívá právě v předsta-vách vnějších věcí, jež mají původ v nás samých. Jestliže chceme pro-blematický idealismus vyvrátit, musíme prokázat, že „o vnějších věcech máme i zkušenost, a nikoli jen fantazijní představu“, neboli musíme do-kázat, že „i naše vnitřní, pro Descarta nepochybná zkušenost je možná jen za předpokladu vnější zkušenosti“.<sup>55</sup> Vlastní Kantův důkaz sestává z poučky, z důkazu a ze tří poznámek, které mají vysvětlující charakter. Soustředme se nejprve na poučku. Říká se v ní:

„Pouhé, avšak empiricky určené vědomí mé vlastní existence doka-  
zuje existenci předmětů v prostoru mimo mne.“<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Tamt., str. 56 (A 23/B 38). K rozboru tohoto důkazu viz J. Ebbinghaus, *Kants Lehre von der Anschauung a priori*, in: G. Prauss (vyd.), *Kant*, Frankfurt a. M. 1973, zvl. str. 57–60.

<sup>54</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 183 (B 274).

<sup>55</sup> Tamt. (B 275).

<sup>56</sup> Tamt.

Poučka obsahuje tezi, o níž není zřejmé, co znamená. Přesto je z ní ale na první pohled patrné, jakým způsobem bude Kant při vyvrácení problematického idealismu postupovat. Jestliže nauku o problematickém idealismu lze shrnout do tvrzení: „Jedině jistá je vnitřní zkušenost, vnější zkušenost je nejistá“, pak Kant tvrdí: „Dokonce již sama vnitřní zkušenost dokazuje, že vnější zkušenost je jistá.“ Přijímá tedy předpoklad problematického idealisty (tj. větu: „vnitřní zkušenost je jistá“), a jeho důkaz<sup>57</sup> sestává z kroků, jejichž cílem je odůvodnit tvrzení, že sám výchozí předpoklad má vnější zkušenost za svou podmínku. Kantův důkaz sestává z polysylogismu. První sylogismus zní následovně:

„Jsem si vědom své existence jako určené v čase. Každé časové určení předpokládá něco *trvalého* ve vnímání. Toto trvalé ale nemůže být něčím ve mně, protože má existence v čase může být určena teprve tímto trvalým. Vnímání tohoto trvalého je tedy možné jen prostřednictvím nějaké *věci* mimo mne, a nikoli prostřednictvím pouze *představy* nějaké věci mimo mne.“<sup>58</sup>

V citované pasáži Kant nejprve říká, že „jsem si vědom své existence jako určené v čase“. Jak této větě rozumět? Na jednu stranu má představa času svůj základ ve mně, a na stranu druhou jsem si údajně vědom svého Já v čase. Není mezi těmito tvrzeními zjevný rozpor? Kant je přesvědčen, že nikoli. Povaha představy času nás totiž nutí, abychom se myslili ve dvojím významu: jako subjekt myšlení (v němž má představa času svůj základ) a jako objekt vnímání ve vnitřním smyslu (jako empiricky určené vědomí v čase). Čas je ve mně a já jsem v čase. Čím je tato obojetnost představy času dána? V Reflexi č. 5655 z let 1788–1789 čteme:

„To – že jsem v čase, jenž je přesto pouhý vztah ve mně, následně že *continens* je *contentum* a já jsem v sobě samém – již naznačuje, že se myslím ve dvojím významu.“<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Kant tvrdí, že jeho důkaz je jediným možným důkazem reality vnějšího jevu. Tento důkaz je transcendentálním důkazem (srv. tamt., str. 470 [A 787/B 815]). Ke Kantově teorii důkazu a k její interpretaci u Strawsona (jako tzv. „transcendental argument“) viz M. Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein (Ts.), str. 173–210.

<sup>58</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 184 (B 275).

<sup>59</sup> I. Kant, *AA XVIII*, str. 314.



Čas jako „pouhý vztah ve mně“ jsme v předchozí kapitole naší studie poznali jako vztah sukcese představ, jehož prostřednictvím se jich stávám vědom. V tomto ohledu má představa času svůj základ ve mně, protože já jsem tím, kdo představu vztahů do smyslovosti klade. Na druhou stranu „jsem v čase“, protože jsem si vědom stavů své mysli jako procesu sjednocování jednotlivých představ, jichž se stávám vědom. Formu sjednocování přítom tvoří čas jako forma názoru. Jestliže Kant říká, že jsem si vědom své existence jako určené v čase, pak toto tvrzení neznámá nic jiného, než že jsem si vědom stavů své mysli jako sjednocených do syntetické jednoty (vnitřní) zkušenosti. Kant neříká, že k důkazu existence předmětů mimo mne dostačuje pouhé vědomí mé vlastní existence, avšak že toto vědomí musí být empiricky určeno. Pouhé vědomí mé vlastní existence je neurčeným empirickým názorem neboli vjemem.<sup>60</sup> Tento vjem znamená, že jsem si vědom pouze jedné určité představy. Například nyní jsem si vědom kmene stromu a poté jeho listů. K empiricky určenému vědomí mé existence v čase je však třeba, abych jednotlivé vjemy pojímal v syntetické jednotě. (Např. „Nejprve vnímám kmen stromu, a poté vnímám jeho listy.“) Jen tak může vzniknout (vnitřní) zkušenost.

Vlastní důkaz existence předmětů mimo mne se opírá o tvrzení, že „každé časové určení předpokládá něco trvalého ve vnímání“.<sup>61</sup> Toto trvalé je něčím, co mi umožňuje vnímat veškerou změnu (*Veränderung*) a vůči čemu mohu určovat veškerou střidu (*Wechsel*) představ. Kant v této souvislosti formuluje dvě tvrzení: jedno slabší a jedno silnější. Slabší tvrzení říká, že „toto trvalé ... nemůže být něčím ve mně, protože má existence v čase může být určena teprve tímto trvalým“.<sup>62</sup> Silnější tvrzení pak obsahuje textová emendace z předmluvy k druhému vydání spisu: „Toto trvalé však nemůže být názorem ve mně. Všechny určující důvody mé existence, které lze ve mně nalézt, jsou totiž představami a jako takové vyžadují samy něco trvalého, co je od nich odlišné a ve vztahu k čemu by mohlo být určeno jejich střídání; toto trvalé vyžaduje tedy i má existence v čase, v němž se střídají.“<sup>63</sup> Rozdíl mezi oběma tvrzeními je na první pohled zřejmý: slabší tvrzení pouze vylučuje možnost, že hledané trvalé je něčím ve mně, zatímco silnější tvrzení obsahuje požadavek, že hledané nemůže být ve mně *názorem*, a to názorem

---

<sup>60</sup> Viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 265 (B 422 pozn.).

<sup>61</sup> Tamt., str. 184 (B 275).

<sup>62</sup> Tamt.

<sup>63</sup> Tamt., str. 29 (B XXXIX).

vnitřním. Kantovo tvrzení se stane srozumitelnější, pokud přihlédneme k Reflexi č. 6311 z roku 1790:

„Čas sám sice trvá, ale nemůže být sám vnímán, tudíž musí existovat něco od něj odlišného, na čem můžeme pozorovat střidu v čase. Toto trvalé nemůžeme být my sami, jelikož jsme právě jako předmět vnitřního smyslu určení časem; trvalé proto může být kladeno pouze do toho, co je dáno skrze vnější smysl. Možnost vnitřní zkušenosti tedy předpokládá realitu vnějšího smyslu.“<sup>64</sup>

Realita vnějšího smyslu je tím, co činí vnitřní zkušenost možnou. Toto zjištění lze vyjádřit také tak, že věc (Ding) mimo mne – tj. ve vnějším smyslu – činí možným vnímání toho, co je trvalé. Právě tolik však tvrdí závěrečná věta Kantova prvního sylogismu citovaného výše.

Druhý sylogismus Kantova důkazu, jímž má být vyvrácen materiální idealismus, zní:

„Určení mé existence v čase je tedy možné jen prostřednictvím existence skutečných věcí, které vnímám mimo sebe. Vědomí v čase je však nutně spojeno s vědomím možnosti tohoto časového určení: Je tedy nutně spojeno i s existencí věcí mimo mne jako s podmínkou časového určení, tj. vědomí mé vlastní existence je zároveň bezprostředním vědomím existence jiných věcí mimo mne.“<sup>65</sup>

Podle Kanta je „vjem ... jediným znakem skutečnosti“.<sup>66</sup> O nějaké věci, ať již jsem to já sám nebo nějaká věc odlišná ode mne, mohu říci, že je skutečná, pouze když ji vnímám. Říká-li tedy Kant v citované pasáži, že „určení mé existence v čase je... možné jen prostřednictvím existence skutečných věcí“, pak toto tvrzení znamená, že bez vztahu k počítkům tvořícím matérii názoru si dokonce nemohu být vědom ani sebe jako bytosti určené v čase. To, že skutečné věci vnímám, mi umožňuje, abych odlišil skutečnost (Wirklichkeit) od snů a stavů šílenství. V obou posledně jmenovaných stavech mám totiž prostřednictvím obrazotvornosti fantazijní představu (Einbildung), nikoli však počitek (Empfindung). V Reflexi č. 6313 z roku 1790 o vztahu mezi možností časového určení, tím, co trvá, a předměty vnějšího smyslu čteme:

<sup>64</sup> I. Kant, *AA XVIII*, str. 611.

<sup>65</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 184 (B 275 n.).

<sup>66</sup> Tamt., str. 182 (A 225/B 273).

„Současné bytí A a B si nelze bez toho, co je trvalé, vůbec představit. Neboť všechna aprehenze je vlastně sukcesivní. Pokud se ale sukcese nemá dít pouze kupředu od A k B, nýbrž také (jak často si přejí) dozadu, od B k A, je nutné, aby A trvalo. Představy smyslů, A a B, musejí tedy mít nějaký jiný důvod než ten, který je ve vnitřním smyslu, ale přesto v nějakém smyslu, čili ve vnějším smyslu; tudíž předměty vnějších smyslů musejí existovat.“<sup>67</sup>

Existence předmětů vnějších smyslů je nutná, pokud má být vnitřní zkušenost možná. Z pohybu bodu na časové přímce vyplývá, že sukcese je pohybem vnímání kupředu (aufwärts) od představy A, jíž jsem si byl vědom, k představě B, jíž se teprve stávám vědom. Kdyby představa A přestala trvat, nemohl bych si jí být při vnímání dozadu (rückwärts), tj. od B k A, vědom jako identické představy s představou vnímanou před chvílí. Prostřednictvím obrazotvornosti – jako schopnosti představovat si předmět i bez jeho přítomnosti ve smyslech – sice mohu v paměti *vědomí* představy A podržet, avšak nemohu zaručit, že vnímaná představa A bude identická s představou A vnímanou před chvílí. Mohla by být pouze identická s tou představou, kterou mám o představě A v paměti. Bez trvalosti tedy nelze myslit žádné současné bytí představ.<sup>68</sup>

#### 4. Sebepoznání v praktickém ohledu

Poté co jsme se seznámili s Kantovou teorií sebepoznání v teoretickém ohledu, obraťme se ještě alespoň stručně ke Kantově teorii sebepoznání člověka v ohledu praktickém. Kant o tomto druhu sebepoznání v *Kritice čistého rozumu* píše:

<sup>67</sup> I. Kant, *AA XVIII*, str. 614.

<sup>68</sup> Kantovo bližší určení toho, co trvá, ponechávám stranou. Kant rozlišuje trvání (Dauer) od trvalosti (Beharrlichkeit). Trvání je omezeno pouze na ohraničenou dobu, zatímco trvalost znamená „existenci ve veškerém čase“ (I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 160 [A 185/B 228]). Trvalost není empirickým pojmem, ale schématem kategorie substance, tj. apriorním časovým určením (viz tamt., str. 134 [A 144/B 183]). V rozmanitosti empirického názoru jí odpovídá hmota (Materie). Materialitu hmoty vytváří její neprostupnost (Undurchdringlichkeit). K bližšímu vymezení trvalosti viz M. Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, str. 98.

„Jedině člověk, který jinak poznává celou přírodu pouze prostřednictvím smyslů, *poznává sebe sama i prostřednictvím pouhé apercepce*, a sice v jednáních a vnitřních určeních, která nemůže vůbec počítat k smyslovým dojmům, a je ovšem sám sobě jednak fenoménem, jednak ale – totiž s ohledem na jisté mohutnosti – pouze inteligibilním předmětem, poněvadž jeho jednání nelze vůbec počítat k receptivitě smyslovosti. Tyto mohutnosti nazýváme rozvažováním a rozumem.“<sup>69</sup>

Citovaná pasáž se zdá svědčit ve prospěch teze, že noumenální poznání Já je možné, protože jak jinak máme rozumět Kantově větě, že člověk „poznává sebe sama i prostřednictvím pouhé apercepce“, a to nezávisle na smyslech? Jaké poznání zde má Kant na mysli? V Předmluvě k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* však čteme:

„Pokud se má v těchto vědách [tj. v matematice a fyzice] uplatnit rozum, musí v nich být něco poznáno *a priori*. *Rozumové poznání se pak může ke svému předmětu vztahovat dvojím způsobem*: buď že tento předmět a jeho pojem (který musí být dán odjinud) pouze určuje, nebo že ho také uskutečňuje. První způsob je teoretickým rozumovým poznáním, druhý rozumovým poznáním praktickým.“<sup>70</sup>

Veškeré poznání lze podle Kanta rozdělovat na poznání teoretické a praktické. Teoretické poznání spočívá v souzení o předmětu, v němž subsumujeme smyslový názor pod pojem, jenž předmětu odpovídá. Tím se z předmětu stává určený předmět.<sup>71</sup> Praktické poznání rozumu uskutečňuje určitý účel (Zweck), a tím uskutečňuje svůj předmět. Člověk jako smyslová bytost poznává celou přírodu – i sám sebe – prostřednictvím smyslů, a je si sám pro sebe smyslovým předmětem neboli fenoménem. Kausalita jeho libovůle (Willkür) jako fenoménu je podřízena bez výjimky zákonům přírody. Člověk je však prostřednictvím svého rozumu (či přesněji řečeno vůle [Wille])<sup>72</sup> sám pro sebe i inteligibilním

<sup>69</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 344 (A 546 n./B 574 n.; zvýraznil J. Ch.).

<sup>70</sup> Tamt., str. 16 (B IX n.; zvýraznil J. Ch.).

<sup>71</sup> Pro bližší výklad rozdílů mezi neurčeným předmětem (např. pojmem „černý člověk“) a aktem jeho určování (např. soudem „člověk je černý“) viz Kantův dopis Jakobu Sigismundu Beckovi z 3. 7. 1792. *AA XI*, str. 333.

<sup>72</sup> Kant ve svém příručním exempláři první *Kritiky* ke slovům „To, že má rozum kauzalitu“ doplňuje: „tj. že je příčinou skutečnosti svých objektů. Tato kauzalita se nazývá vůle. V transcendentální filosofii ale od vůle abstrahujeme.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 345 (*AA XXIII*, str. 50).

předmětem neboli noumenem. V tomto ohledu člověk poznává sám sebe jako mravní bytost, která se podřizuje zákonu svobody neboli mravnímu zákonu. Poznání v praktickém ohledu však naše poznání ve spekulativním ohledu nijak nerozšiřuje. Kant v citované pasáži poukazuje pouze na to, že apercpece je propriem člověka, jímž se odlišuje od všech ostatních bytostí v přírodě.<sup>73</sup>

Kant vysvětluje spojení obou kauzalit u člověka v nauce o jeho dvojím charakteru. O pojmu „charakter“ Kant v *Kritice čistého rozumu* píše: „Každá působící příčina musí mít určitý *charakter*, tj. zákon své kauzality, bez něhož by vůbec nebyla příčinou.“<sup>74</sup> Pojem charakteru udává, jakým zákonem se kauzalita působící příčiny řídí. Veškerý charakter lze rozdělit – s ohledem na oblast, které se týká – na charakter empirický a inteligibilní. *Empirický charakter* u subjektu smyslového světa udává, jak jsou jeho jednání určena jakožto jevy a jak spolu veskrze souvisejí podle stálých přírodních zákonů. Co do svého empirického charakteru je smyslový subjekt jakožto jev podřizen zákonům přírody a není ničím jiným než součástí smyslového světa. Subjektu smyslového světa však můžeme s ohledem na jeho mohutnost zvanou rozum přiznat též *inteligibilní charakter*.<sup>75</sup> Jeho prostřednictvím je jednajícím subjekt sice příčinou jednání jakožto jevů, avšak sám není jevem. Co do svého inteligibilního charakteru není jednajícím subjekt podřizen podmínkám času, řídí se pouze mravním zákonem. Pro vztah mezi oběma typy charakteru platí, že empirický charakter je jevem (*Erscheinung*) charakteru inteligibilního.<sup>76</sup> O vztahu mezi oběma typy charakteru Kant píše:

„inteligibilní charakter by sice nikdy nemohl být bezprostředně poznán, protože vnímat dokážeme jen to, co se jeví, ale přece jen by

<sup>73</sup> Tento motiv rozvíjí Kant na začátku své *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *AA VII*, str. 127. K jeho výkladu viz J. Chotaš, *Pojem „vědomí sebe sama“ v Antropologii v pragmatickém ohledu*, str. 67 n.

<sup>74</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 340 (A 539/B 567). Pojem charakteru v *Kritice čistého rozumu* je tedy odlišný od jeho běžného významu, v němž „charakter“ chápeme jako povahový rys.

<sup>75</sup> Ve spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* je nauka o obou charakterech člověka – charakteru empirickém (*virtus phaenomenon*) a inteligibilním (*virtus noumenon*) – dále rozvinuta (viz I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 88 [*AA VIII*, str. 47]). Inteligibilní charakter si člověk dává inteligibilním skutkem (intelligibele Tat), zatímco empirický charakter skutkem smyslovým (sensible Tat) (viz tamt. str. 80 pozn.).

<sup>76</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 341 n. (A 541/B 569).

musel být v souladu s empirickým charakterem myšlen, stejně jako musíme jevům vůbec klást v myšlenkách za základ transcendentální předmět, třebaže o něm, co je sám o sobě, nic nevíme.<sup>677</sup>

Inteligibilní charakter tedy zůstává tak jako transcendentální předmět „skryt“ za sférou jevů, ačkoli je v jistém ohledu jejich příčinou. Tento charakter nemůžeme nikdy *poznat*, protože smyslový názor je tím, prostřednictvím čeho nám může být předmět jediné dán, a můžeme jej pouze *myslit*. Přesto je však myšlenka inteligibilního charakteru nutná, protože jinak bychom jedinácímu subjektu nemohli žádná jednání přiřítat (zurechnen). Myšlenka inteligibilního charakteru ale neznamená, že jedinácímu subjektu jako noumenu v pozitivním smyslu vskutku určitá jednání přiřítat můžeme. O této otázce Kant píše:

„Vlastní moralita jednání (odměna a vina) – dokonce i moralita našeho vlastního chování – nám... zůstává zcela skryta. *Otázky naší odpovědnosti se mohou týkat jen empirického charakteru.* Kolik z toho je čistým účinkem svobody a kolik je třeba připsat na vrub pouhé přírodě a nezáviněné vadě temperamentu, nebo jeho šťastné podobě (*merito fortunae*), nemůže nikdo zjistit, a proto ani zcela spravedlivě posoudit.“<sup>678</sup>

Z citované pasáže vyplývá, že nám zůstává skryto, zda naše jednání jsou čistým účinkem svobody, či zda jsou determinována přírodními zákony. Nemůžeme proto nikdy s konečnou platností rozhodnout otázku, zda naše jednání bylo zapříčiněno kauzalitou ze svobody či kauzalitou podle zákonů přírody. Úvahu o dvojím zákonodárství v jednom a tomtéž člověku Kant shrnuje následovně:

„Ať se jedná o předmět pouhé smyslovosti (příjemné), anebo o předmět čistého rozumu (o dobré), rozum neustoupí tomu důvodu, který je dán empiricky, a nepodřídí se řádu věcí, jak se představují v oblasti jevu, nýbrž vytváří si s úplnou spontaneitou svůj vlastní řád podle idejí, jimž přizpůsobuje empirické podmínky, a podle nichž dokonce prohlašuje za nutná jednání, která se přesto *nestala* a možná ani nestanou. U všech nicméně předpokládá, že rozum by mohl mít vzhledem

<sup>77</sup> Tamt.

<sup>78</sup> Tamt., str. 347 (A 551/B 579 pozn.)

k nim kauzalitu, neboť bez toho by neočekával od svých idejí účinky ve zkušenosti.<sup>79</sup>

Kantovu teorii sebepoznání člověka v teoretickém ohledu můžeme shrnout tak, že člověk se poznává pouze jako smyslová bytost, a to ve vztahu k jiným skutečným předmětům, které může v přírodě kolem sebe vnímat. Kant netvrdí, že člověk je vždy schopen rozlišit, které z těchto předmětů jsou skutečné a které jsou smyšlené, ale pouze to, že „vnitřní zkušenost vůbec je možná jen prostřednictvím vnější zkušenosti vůbec“.<sup>80</sup> Člověk se tedy v teoretickém ohledu poznává pouze tak, jako poznává ostatní jsoucna v přírodě. Sebeoznání člověka není u Kanta archetypem poznání přírody – jako je tomu například u Descarta –, ale spíše je tomu naopak: tak jak člověk poznává přírodu, poznává i sám sebe jako součást přírody.

Kantova teorie sebepoznání člověka v ohledu praktickém pak obsahuje podobný závěr. Jednající člověk jedná podle svého empirického charakteru, tj. podle toho, jak byl vychován a jaký má temperament, avšak jen nepřímo může usuzovat na příčinu svého jednání. Přesto však Kant považuje za důležité, aby bylo možné jednání jednajícího člověka považovat za jeho vlastní, a proto rozvíjí myšlenku inteligibilního charakteru. Na tento charakter můžeme však podle Kanta usuzovat vždy pouze nepřímo, a to prostřednictvím empirického charakteru a jeho projevu v reálném světě. I v praktickém ohledu se tak člověk poznává pouze z účinků svého jednání ve smyslovém světě, a nikoli jak je sám o sobě, tj. jako noumenon v pozitivním smyslu.<sup>81</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser vertritt die These, dass laut Kant die Selbsterkenntnis des Menschen sehr begrenzt ist. In theoretischer Hinsicht erkennt sich der Mensch auf gleicher Art, wie er andere Gegenstände in der Natur erkennt. In praktischer Hinsicht erkennt sich der Mensch aus den Wirkungen, die seinen Handlungen in der Sinnenwelt folgen und von denen aus er lediglich indirekt auf ihre Ursache schließt. Zwar schreibt Kant dem

<sup>79</sup> Tamt., str. 345 (A 548/B576).

<sup>80</sup> Tamt., str. 185 (B 279).

<sup>81</sup> Článek vznikl v rámci řešení výzkumného záměru Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i.

Menschen einen intelligiblen Charakter zu, dieser bleibt ihm aber unbekannt. In beiden Hinsichten erkennt sich der Mensch nur so, wie er sich erscheint, und nicht so, wie er an sich selbst ist.

## SUMMARY

The author argues that for Kant man's self-knowledge is very limited. From the theoretical point of view, a man knows himself only in the same way as he knows other objects in nature. From the practical point of view a man knows himself according to the effects of his actions in the sensible world and, only indirectly, makes a conclusion about their cause. Kant ascribes to man an intelligible character, but this character remains hidden to him. From both points of views, therefore, a man knows himself only in the way as he appears to himself, and not as he is in himself.



## PŘÍTOMNOST V NEPŘÍTOMNOSTI

### Schelling v předmluvě k *Fenomenologii ducha* aneb metafora absolutna jako noci

Jindřich Karásek

V předmluvě k *Fenomenologii ducha* existují textové pasáže, které jsou podle standardní interpretace Hegelovou implicitní kritikou Schellingovy identitní metafyziky absolutní substance, implicitní proto, že Schelling zde není výslovně zmíněn. Tento typ vztahu k jinému mysliteli lze označit jako „přítomnost v nepřítomnosti“. V duchu této interpretace lze říci, že Hegel shrnuje svou kritiku pomocí dvou metafor. První z nich se pokouší vystihnout interní strukturu a povahu absolutní substance. Vychází z toho, že absolutní substance je pojata jako *naprostá identita* subjektivního a objektivního momentu. Absolutno je proto podle této metafory pojato jako „noc, ve které jsou všechny krávy černé“.<sup>1</sup> Pojmový význam této metafory je tedy ten, že koncepce absolutní substance jako absolutní identity subjektivní a objektivní neumožňuje dostát rozmanitosti, diferenciaci a konkrétní určitosti jevového světa, a to jak světa přírody, tak světa objektivního ducha. Druhá metafora míří na absolutní substanci jako na východisko identitního filosofického systému v podobě námitky, že se v něm začíná bezprostředně absolutním věděním jako „z pistole“.<sup>2</sup> Problém spatřuje Hegel již v tom, a právě v tom, že absolutno je východiskem, nikoliv teprve závěrečným výsledkem celého systému. Třetím bodem Hegelovy kritiky je pojem intelektuálního názoru. Tento bod souvisí bezprostředně s druhou uvedenou metaforou: stejně jako je výstřel z pistole jednorázovým okamžitým aktem, má být i absolutno v intelektuálním názoru uchopeno bezprostředním jednorázovým aktem. Absolutno má být uchopeno v pocitu či bezprostředně nazřeno. Identitní metafyzika absolutní substance si tak chce podle Hegela ušetřit namáhavou diskursivní pojmovou práci.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, III, Frankfurt a. M. 1986, str. 22. Český překlad: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 60. Patočka však překládá: „noc, v níž, jak se říká, je každá kočka černá“. Dále uvádíme odkaz na stránky českého překladu v závorkách.

<sup>2</sup> Srv. tamt., str. 31 (česky str. 66).

Hegel tak stejně jako před ním Kant kritizuje představu, že diskursivní pojmové myšlení lze nahradit intuicí, pocitem apod. Tuto kritiku ovšem Hegel rozšiřuje způsobem, s nímž by Kant již souhlasit nemohl. Tvrdí totiž, že absolutno lze prostřednictvím diskursivního pojmového myšlení nejen myslet, ale i poznat, či přesněji řečeno: právě proto, že lze absolutno myslet diskursivně pomocí pojmů, lze je poznat. Myslet v pojmech znamená podle Hegela poznat. Hegel tím ruší smysl Kantovy distinkce mezi myšlením a poznáním, a výrazně tím reviduje význam nejen intelektuálního, ale i smyslového názoru pro proces poznávání, jak o tom svědčí již dialektika smyslové jistoty jakožto první bezprostřední podoby vědomí ve *Fenomenologii ducha*.

Druhá metafora se zdá postihovat alespoň do určité míry Schellingův identitní systém, protože jeho východiskem je skutečně definice absolutní substance jakožto bezprostředního intuitivního poznání vlastní identity, byť tato substance prochází vývojem, jež sama iniciovala, takže je sice východiskem, ale také rezultátem systému. Lze však ukázat, že adresátem Hegelovy první kritické metafory není Schelling. A dále lze ukázat, že Schelling je v předmluvě k *Fenomenologii ducha* přítomně nepřítomný i v pozitivním smyslu. Svě první jenské spisy koncipuje Hegel pod dominantním vlivem právě Schellingovy identitní filosofie, a přestože je *Fenomenologie ducha* nesporně zcela samostatným a novátorským filosofickým výkonem, vliv Schellingova myšlení je patrný i zde, byť nikoliv na první pohled, a dokonce lze doložit, že by ho Hegel bez většího zaváhání připustil.

## I.

Vliv Schellingovy identitní metafyziky na raného jenského Hegela lze ukázat na tom, jak Hegel ve spisu *Víra a vědění (Glauben und Wissen)* z r. 1802 interpretuje Kantovo řešení hlavní kritické otázky: „Jak jsou možné syntetické soudy a priori?“ Hegel svou interpretaci shrnuje v této pasáži:

„Jak jsou možné syntetické soudy *a priori*? Tento problém nevyjadřuje nic jiného než ideu, že v syntetickém soudu jsou subjekt a predikát – subjekt jako zvláštní, predikát jako obecné, subjekt ve formě bytí, predikát ve formě myšlení –, tyto nestejnorodé [momenty] zároveň *a priori*, tj. *absolutně identické*. *Možností tohoto kladení je pouze rozum, jenž není ničím jiným než identitou těchto nestejnorodých momentů*. ... Tak Kant vpravdě vyřešil svou otázku: jak jsou

syntetické soudy *a priori* možné; jsou možné na základě původní *absolutní identity* nestejnorodého, ze které jakožto nepodmíněného se ona sama rozlišuje jakožto co do formy soudu se odděleně jevící subjekt a predikát, zvláštní a obecné.<sup>43</sup>

V pasáži se na dvou místech vyskytuje termín „absolutní identita“, tj. přesně ten termín označující v Schellingově identitní metafyzice pojem, jímž v tomto období svého myšlenkového vývoje definuje absolutní substanci. Tak v § 12 *Podání mého systému filosofie (Darstellung meines Systems der Philosophie)* z r. 1801, v prvním spisu identitně-filosofického období,<sup>4</sup> stanovuje Schelling tento obecně-ontologický princip: „Vše, co jest, je absolutní identita sama.“<sup>45</sup> Zohledníme-li navíc, co říká Schelling v následujících paragrafech, získáme hlavní teze, na nichž Hegel staví svou interpretaci. Nejprve v § 19 řekne: „Absolutní identita je pouze pod formou poznávání své identity se sebou samou. Neboť její poznávání je právě tak původní jako forma jejího bytí (§ 18), ba je to forma jejího bytí sama (tamtéž, Dodatek 1).“<sup>46</sup> Absolutní identita je základem všeho, co jest, přičemž její bytí je zároveň jejím poznáním. Poznáním se zde míní

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: S. Dietzsch (vyd.), *Kritisches Journal der Philosophie*, Westberlin 1985, str. 265, resp. 267 n. Kurziva J. K.

<sup>4</sup> Jak upozorňuje Xavier Tilliette, pojem intelektuálního názoru se v tomto spisu nevyskytuje, a Schelling je tomu dodatečně dokonce rád, neboť toto „kanonické“ pojednání se díky tomu vyhne Hegelově námitce v podobě metafory o výstřelu z pistole. Srv. X. Tilliette, *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, str. 273. Adjektivum „kanonické“ dává do uvozovek Tilliette, neboť o tomto spisu tvrdí, že je to nepodařený a ve spěchu sepsaný elaborát. Podíváme-li se na jiné Schellingovy spisy předmětného období, tj. na spisy z let 1801–1806, nelze s tím než souhlasit. Schelling nicméně, pokračuje Tilliette, má pro tento spis podobnou slabost jako rodič pro nejslabší ze svých dětí. A absence pojmu intelektuálního názoru v tomto spisu později Schellingovi nebrání v tom, aby intelektuální názor obhajoval jako neodstranitelný orgán filosofického vědění. Připomeneme-li si, že pojem intelektuálního názoru absentuje také ve Fichtově prvním vědosloví z let 1794–1795, ukáže se, že dva hlavní zastánci pojmu intelektuálního názoru v německé pokantovské filosofii měli k tomuto pojmu ambivalentní postoj, daný patrně strategickými důvody. Kant pojem intelektuálního názoru, jak známo, odmítal, a Hegel zaujme nejpozději od *Fenomenologie ducha* podobný postoj, kladoucí hlavní důraz na diskursivitu pojmu.

<sup>5</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Výbor z díla. Rané spisy*, přel. J. Patočka – M. Petříček, Praha 1990, str. 306.

<sup>6</sup> Srv. tamt., str. 308.

sebezpoznaní: absolutní identita „jest pouze pod formou poznávání své identity se sebou samou“.<sup>7</sup> Toto sebezpoznaní vlastní identity však předpokládá diferenciaci, jak Schelling konstatuje v § 21: „Absolutní identita nemůže nekonečně poznávat sebe samu, aniž by se nekonečně kladla jako subjekt a objekt.“<sup>8</sup> Aby se tedy mohla absolutní identita poznat ve své identitě, musí se diferencovat na subjekt na jedné straně, a na objekt na straně druhé. Tato věta je podle Schellinga zřejmě sama sebou, a to patrně proto, že každý akt poznání jako takový předpokládá diferenciaci na poznávající subjekt a poznávaný objekt. Konečně v § 22 se Schelling opře o subjekt-predikátovou strukturu: „V této větě [ve větě  $A=A$ ] je však jedno a totéž  $A$  kladeno na místo predikátu i subjektu.“<sup>9</sup> To lze interpretovat způsobem, který naznačuje Hegelova interpretace Kantova řešení hlavní kritické otázky: absolutní identita se v subjekt-predikátové struktuře diferencuje tak, že se v ní klade na subjektivní straně ve formě bytí a na predikátové straně ve formě myšlení, což znamená, že absolutní identita kladoucí sebe samu na subjektivní straně jako bytí se klade na predikátové straně jako myšlená sebou samou. Soud je tedy sebediferenciací absolutní identity na nestejnorodé momenty, subjekt a predikát.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Srv. tamt.

<sup>8</sup> Srv. tamt. Reinhard Lauth upozorňuje právem na to, že: „Nejdůležitější krok, jehož prostřednictvím získává Schelling diferencii, je ten, že toto poznání identity pojímá jako sebezpoznaní.“ To, co na začátku zavedl jako něco, čemu chybí bytí pro sebe, tak Schelling nyní pomocí tohoto bytí pro sebe domýšlí. Srv. R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1987, str. 30. Titul Lauthovy knihy není pochopitelně mině časově, nýbrž tak, že Hegel, jenž podrobuje Fichtovo vědosloví velmi ostré, avšak podle Lautha neoprávněné kritice ve spisu *Diference Fichtova a Schellingova systému filosofie z r. 1801* (celý titul v originále zní: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*), má být přiveden před opravdovou podobu Fichtova vědosloví a konfrontován s ním. Byť lze souhlasit s tím, že Hegelova kritika Fichtova vědosloví v tzv. *Spisu o diferencii* není oprávněná, a to už proto, že Hegel v té době neměl vědosloví prostudované, je třeba na druhou stranu říci, že mnohé Lauthovy formulace prozrazují jeho poměrně velkou averzi vůči Hegelovi, což není dobrý hermeneutický prostředek. O tom, že raný jenský Hegel je pod dominantním vlivem Schellingovy identitní koncepce, není pochyb. Lauth dokonce říká, že se musíme ptát, zda se Hegel od Schellinga v tomto období vůbec nějak odlišuje a zda Hegel nebyl jen, jak to formuloval Reinhold, Schellingovým „štitonošem“ (Schildknappe). Srv. R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, str. 12 n.

<sup>9</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Výbor z díla. Rané spisy*, str. 308.

<sup>10</sup> Schelling má zjevně na mysli analytickou propozici. Syntetické propozice ve formě „ $A$  je  $B$ “ jsou odvozeny z této základní analytické propozice pomocí pojmu pouhé kvantitativní diference subjektu a predikátu jakožto výrazů subjektivna

Touto absolutní identitou je jak pro Schellinga, tak Hegela rozum (Ver-nunft), a proto je definována jako absolutní sebepoznání.

Konrad Cramer ukazuje – poměrně překvapivě –, že Kant by mohl citované Hegelovy věty vskutku odsouhlasit jako výstižnou interpretaci svého řešení hlavní kritické otázky.<sup>11</sup> Naopak nesouhlasně by se Kant stavěl k této koncepci v okamžiku, kdy Hegel vtáhne do hry svou vlastní systematickou premisu, která je zcela klíčová pro jeho zralé pojetí ducha, totiž premisu, která hovoří o seberolišňování původní absolutní identity: v syntetickém soudu *a priori* se diferencuje původní absolutní identita na subjekt a predikát, na zvláštní a obecné, na bytí a myšlení.<sup>12</sup> Vzhledem k citovaným paragrafům z *Podání mého systému filosofie* je tedy zřejmé, že to byla Schellingova identitní metafyzika, kterou Hegel při své interpretaci Kanta aplikuje a která do Hegelovy interpretace vnáší moment disentu s Kantem. Je zřejmé, že Kantova transcendentální apercepce není entitou, o níž by mohlo platit, že se jakožto absolutní

---

a objektivna, jež jsou diferentními momenty absolutní identity. Termín „absolutní identita“ je poněkud matoucí, protože se zjevně jedná o takovou identitu, jež je interně strukturována diferencí. Oba tyto problémy se objevují v Hegelově interpretaci Kantova řešení hlavní kritické otázky. První problém má svůj původ u Kanta: syntetický soud *a priori* je nutným spojením subjektu a predikátu, jehož nutnost však nelze zdůvodnit principem sporu. Syntetický soud *a priori* tak sice vykazuje vlastnost analytické propozice, avšak vyžaduje zcela jiné zdůvodnění.

<sup>11</sup> Srv. K. Cramer, *Spekulatives Denken und synthetisches Urteil a priori*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51, 1997, str. 509. Cramer ukazuje, že Hegelovy věty lze převést na čtyři teze, s nimiž by Kant mohl souhlasit: (i) v syntetickém soudu *a priori* jsou subjekt a predikát nestejnorodé momenty; (ii) v syntetickém soudu *a priori* jsou subjekt a predikát nestejnorodé momenty potud, že subjekt je tím zvláštním a predikát tím obecným; (iii) v syntetickém soudu *a priori* jsou subjekt a predikát nestejnorodé momenty potud, že subjekt je ve formě bytí a predikát ve formě myšlení; (iv) v syntetickém soudu *a priori* jsou tyto nestejnorodé momenty původně identické. Srv. tamt., str. 514. Teze (iv) vyjadřuje základní problém spojený s Kantovou koncepcí syntetických apriorních propozic. Je patrné, že Schelling a Hegel z toho odvodili jeden ze základních problémů filosofie, totiž myslet substanci (= rozum) jako absolutní identitu, jež má přesto být interně diferencovaná na nestejnorodé momenty. Tento problém bychom mohli označit jako problém „netriviální identity“. Jako pokus o jeho řešení zavádí Schelling pojem indiference. Srv. *Podání mého systému filosofie* § 1: „Rozumem nazývám absolutní rozum čili rozum, pokud je myšlen jako naprostá indiference subjektivního a objektivního.“ (F. W. J. Schelling, *Výbor z díla*, str. 305). Pro Hegela, jak bylo patrné z citátů z *Viry a věděni*, je identita absolutní tehdy, je-li apriorní. Termín absolutní tak vyjadřuje původ, nikoliv strukturu.

<sup>12</sup> Srv. K. Cramer, *Spekulatives Denken und synthetisches Urteil a priori*, str. 535.

identita v syntetickém soudu diferencuje na subjekt a predikát, na bytí a myšlení. Navíc je touto absolutní identitou, tj. transcendentální apercepcí, rozum, který Hegel ve *Víře a věděni* identifikuje s transcendentální obrazotvorností.<sup>13</sup>

## II.

Lze doložit, že tuto myšlenku sebediferencující se identity podržuje Hegel i v předmluvě k *Fenomenologii ducha*. Doložit to lze na způsobu, jak Hegel interpretuje Fichtův teorém sebekladení. V jedné pasáži Hegel píše:

„Živá substance je dále bytí, které je vpravdě *subjekt*, či – což je totéž – je vpravdě skutečným jen potud, pokud je pohybem sebekladení čili zprostředkováním mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým [Sichanderswerden mit sich selbst]. Jakožto subjekt jest ryzí *jednoduchá zápornost*, a právě tím je rozdvojením jednoduchého či zdvojením vytvářejícím protiklad.“<sup>14</sup>

Substance je subjekt, a jako taková je živoucí a skutečná pouze jako neustálý pohyb kladení sebe sama. Tento pohyb interpretuje Hegel jako „zprostředkování sebezjinačení“. Tomu lze rozumět tak, že sebekladení je zároveň kladením jinakosti, tato jinakost je jinakostí sebekladoucí se substance, přičemž zprostředkování znamená návrat z této jinakosti zpět k sobě: „*zjinačení*, které musí být odvoláno – je zprostředkování.“<sup>15</sup> Jde o „reflexi v sebe, která se děje v jinakosti“<sup>16</sup> (Reflexion im Anderssein in sich selbst), a tím je rovnost (Gleichheit), tj. identita opět ustavena (wiederhergestellt). Identita, tj. jednoduchost, se tak sama rozdvouje, toto rozdvojení překonává a vrací se k sobě jako k identitě. Přesně tato struktura sebepohybu substance byla, jak jsme viděli, myšlena v Schellingově identitní koncepci. Schellingova absolutní substance poznává sebe samu tím, že se klade jako rozdvojená na subjekt a objekt, čemuž odpovídá v soudu rozdvojení na subjekt a predikát, a protože její sebepoznání je

<sup>13</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, str. 268 n. Hegel tak do určité míry předjímá Heideggerovu interpretaci transcendentální obrazotvornosti.

<sup>14</sup> Srv. týž, *Phänomenologie*, str. 23 (česky str. 61).

<sup>15</sup> Srv. tamt., str. 25 (česky str. 62).

<sup>16</sup> Srv. tamt., str. 23 (česky str. 61).

poznáním její identity (rovnosti se sebou), musí být rozdvojení opět vzato zpět. Tato substance tak neustále pulsuje oním pohybem sebezjinačení a jeho vzetí zpět, jímž se znovu ustavuje identita. Popíšeme-li tuto strukturu staticky, můžeme říci, že je identitou identity a neidentity.

Je tedy otázkou, zda metaforou noci, ve které jsou všechny krávy černé, může Hegel minit Schellinga. V souvislosti s touto metaforou mluví Hegel o „jednobarevném formalismu, který dochází toliko k rozdílu v látce, a to tím, že tento rozdíl je již připraven a známý“.<sup>17</sup> Tento formalismus je „beztvaré opakování téhož, aplikované zvenčí na různý materiál“.<sup>18</sup> Ať už Hegel kritizuje Schellinga za cokoliv, nemůže tímto jednobarevným formalismem minit jeho identitní filosofii. Manfred Frank i s odkazem na Jaspersovu knihu o Schellingovi<sup>19</sup> ukazuje, že samu metaforu noci přejímá Hegel od Schellinga. Schelling její pomocí kritizuje ty, kteří v podstatě absolutna nevidí nic než prázdnou noc a nedokáží v něm nic poznat. Frank dokonce upozorňuje na to, že i jiné Hegelovy metafory z předmluvy (např. metafora bakchantického reje) mají svůj původ u Schellinga. Tyto metafory se objevují v Schellingovu spisu *Další podání ze systému filosofie* z r. 1802, takže, zvažuje Frank, se zdá, že Hegel tento Schellingův spis používal při sepisování předmluvy. Rovněž identifikace substance a subjektu má svůj původ v tomto Schellingovu spisu.<sup>20</sup> Podle Xaviera Tillietta jsou např. teze, že pravdivým je celek, substance je také subjektem, nepravda je momentem pravdy, „vykovány v dílně identitní filosofie“.<sup>21</sup>

V této souvislosti je třeba zmínit Hegelovo užití metafory noci v encyklopedické logice. V 1. dodatku k § 24 ji Hegel aplikuje na pojem Já následujícím způsobem:

„Já je bytí-pro-sebe, v němž je všechno zvláštní překonáno a negováno, je to to poslední, jednoduché a čisté našeho vědomí. ... Já je tato prázdnota, toto receptaculum pro vše a cokoli, pro které vše je a které vše v sobě uchovává. Každý člověk je celý svět pohřbených představ

<sup>17</sup> Srv. tamt., str. 21 (česky str. 60).

<sup>18</sup> Srv. tamt. (česky str. 59).

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.

<sup>20</sup> Srv. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992<sup>2</sup>, str. 152 n., pozn. 6.

<sup>21</sup> Srv. X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, přel. S. Schaper, Stuttgart 2004, str. 163. Stejně jako Frank upozorňuje i Tilliette na to, že metaforu absolutna jako noci přejímá Hegel od Schellinga. Srv. tamt., str. 166.

v *temnotě Já*. Tak je Já všeobecnem, v němž se abstrahuje od všeho zvláštního, v němž je ale zároveň zahaleně obsaženo vše zvláštní.<sup>22</sup>

Slovo „temnota“ zvolil překladatel pro překlad slova „Nacht“ – „noc“.<sup>23</sup> Já je tedy nocí, jež je hrobem představ. Všechny představy jsou v něm stejně černé. Podíváme-li se však na text podrobněji, ukáže se, jak máme tomuto pohřbení rozumět. V Já se sice abstrahuje od všeho zvláštního, avšak vše zvláštní je v něm obsaženo zahaleně (verhüllt). To je pochopitelně opět metafora. Její smysl lze odhalit, když si všimneme, že Hegel pro pojmový popis této zahalenosti používá své charakteristické pojmy: Já v sobě vše zvláštní uchovává (aufbewahren) jako negované a překonané (aufgehoben). „Uchovávat“ je pro Hegela jeden z významů slovesa „aufheben“. Není to ovšem Hegelovo znásilnění jazyka. Hegel má pravdu, když v dodatku k § 96 konstatuje dvojí význam německého slovesa „aufheben“: „„Překonáním‘ rozumíme jednak zrušení, negování, a podle toho říkáme, např. že nějaký zákon, ustanovení atd. bylo zrušeno (aufgehoben). Dále však znamená ‚překonání‘ také *uchování*, a v tom smyslu říkáme, že něco bylo uchováno (aufgehoben).“<sup>24</sup> Představy tedy nejsou v noci Já zrušeny či škrtnuty, jako když se zruší – anuluje – nějaký zákon, nýbrž jsou v ní zároveň uchovány, jako když uchováváme máslo v ledničce.

Je sice možné, že Hegel zde používá metaforu noci jinak než v předmluvě k *Fenomenologii ducha*, ba je to dokonce pravděpodobné, protože pokud by bylo zvláštní obsaženo v absolutnu tak, jak jsou obsaženy představy v noci Já, nebylo by možné tvrdit, že všechny zvláštní věci by v něm byly stejně černé, tak jako nikdo neřekne, že ve své ledničce nedokáže odlišit máslo od mléka, šunky apod. Avšak právě: zeptáme-li se, jakým způsobem budou rozvinuty zvláštní věci z jejich zahalené přítomnosti v temnotě Já do jejich konkrétní zvláštnosti jasného dne, můžeme odpovědět, že se tak stane diferenciací Já samého, což se může podle

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, str. 74 n.

<sup>23</sup> „Ich ist das reine Fürsichsein, worin alle Besonderheiten negiert und aufgehoben sind, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewusstseins. ... Ich ist diese Leere, das Rezeptakulum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt.“ Srv. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit mündlichen Zusätzen, 1830) in: *Werke*, VIII, str. 83.

<sup>24</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Malá logika*, str. 184 n.



Hegelovy rané interpretace Kantovy odpovědi na hlavní kritickou otázku odehrávat v syntetických propozicích. Tato interpretace však, jak jsme výše upozornili, již není kantovská. Kurzivou zdůrazněná věta, podle níž je každý člověk „celý svět představ pohřbených v noci Já“, naznačuje, že Hegel v citované pasáži spojuje Kantův teorém Já, pro něž vše, co má Já moci poznat, musí být, a Já toto vše do sebe přijímá v aktech syntéz, s Leibnizovou koncepcí monády, která je celým světem, a vše, co je pro ni, se vynořuje z ní samé jako z noci, v níž je toto vše původně pohřbeno, tj. uchováno. Hegel tuto charakteristiku monády sám zdůrazňuje v § 194: v jednoduché jednotě monády „je veškerý rozdíl pouze ideální, nesamostatný. Zvenčí do monády nic nepřichází, monáda je v sobě celým pojmem a liší se jen podle jeho vlastního většího nebo menšího rozvinutí“.<sup>25</sup> V této souvislosti je třeba zmínit, že v dialogu *Bruno* z r. 1802 identifikuje Schelling strukturu absolutna, rozvinutou v *Podání mého systému filosofie*, totiž identitu subjektivna a objektivna s absolutním Já, jež je formou všech forem, či přesněji řečeno, absolutní Já je syn zrozený z absolutna, jenž je s ním stejně věčný a má s ním identickou podstatu (Wesen). Pokud bychom přijali, že absolutní Já je základem konečné subjektivity, mohli bychom říci, že můžeme absolutno poznat, neboť je již vždy „u nás“.<sup>26</sup> Tato charakteristická Hegelova teze z předmluvy k *Fenomenologii ducha* tak má svůj předobraz v Schellingově dialogu *Bruno*.

Hegelův náhled na problematiku Já se ovšem vyvíjí souběžně s tím, jak se vyvíjí jeho názor na Kanta. Od spíše odmítavého postoje raných jenských spisů až po poměrně afirmativní postoj ve *Vědě o logice*: „Patří k nejhlubším a nejsprávnějším náhledům, jež se nacházejí v *Kritice rozumu*, že *jednota*, jež tvoří *podstatu pojmu*, je poznána jako *původní syntetická jednota apercepce*, jako jednota onoho ‚Já myslím‘ neboli sebevědomí.“<sup>27</sup>

Pokud je naše interpretace správná, pak v logice pojímá Hegel sám Já jako noc, a to blíže v tom smyslu, že všechny zvláštní věci jsou v Já zavinuté či zahaleně obsaženy, a lze je z Já rozvinout na základě aktu jeho vlastní sebediferenciace. Ve výše uvedeném citátu Hegel mluvil o tom, že zvláštní je v Já obsaženo jako překonané, a tudíž uchované. To lze patrně interpretovat jednoduše tak, že zvláštní je přijato do všeobecnosti Já a proměněno ve svůj pojem, avšak v pojmu musí být zvláštnost zvláštního uchována, aby bylo možno odlišit jeden pojem od druhého.

<sup>25</sup> Srv. tamt., str. 323.

<sup>26</sup> K tomu srv. X. Tilliette, *Schelling*, str. 171.

<sup>27</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, in: *Werke*, VI, str. 254.

Tudíž ani v pojmy překonané zvláštní „věci“ nemohou být v Já obsaženy jako v té noci, ve které jsou všechny krávy černé. Zvláštní se tak jakožto pojem stalo obsahem Já, v němž je pohřbeno, tj. obsaženo tak, že na ně není zaměřena tematická reflexe Já. Opětovné rozvinutí zvláštního má potom charakter tematické reflexivní zaměřenosti na obsahy Já, a jelikož to jsou obsahy Já, znamená jejich tematické rozvíjení reflexivní sebediferenciaci Já samého. Můžeme tedy s Konradem Cramerem říci, že myšlenka sebediferencující se absolutní identity je charakteristická pro zralou Hegelovu filosofii.

Tento postup sebediferenciace odpovídá v předmluvě k *Fenomenologii ducha* myšlence, kterou Hegel staví proti monotónnímu či jednobarevnému formalismu, jenž v beztvarem opakování podrobuje vše absolutní ideji. Tato myšlenka říká, že šíře (Ausbreitung) zvláštního obsahu má být získána tím, že jedno a totéž se samo rozmanitým způsobem utváří (gestaltet).<sup>28</sup> Hegel ji rozvíjí dál v pojmu Já jako „moci negativna“ (Macht des Negativen), jehož imanentní pohyb spočívá v tom, že to, co je fixní, známé a upevněné, proměňuje v pojmy.<sup>29</sup> Zatímco tedy monotónní formalismus podrobuje zvláštní absolutní ideji, a připravuje ho tak o jeho zvláštní určitost – a proto pluralita zvláštního mizí v absolutnu jako v noci, ve které jsou všechny krávy černé –, je zvláštní v Já překonáváno, tj. uchováno v podobě pozvednuté na pojem, v němž se specifická určitost zvláštního neztrácí, nýbrž zachovává ve formě obecnosti.

V dodatku k § 103 encyklopedické logiky hájí Hegel Schellingovu myšlenku, kterou Schelling prezentuje již v *Podání mého systému filosofie*. Tato myšlenka říká, že mezi subjektem o objektem nemůže být kvalitativní, ale jen kvantitativní diference. Důvod je zřejmý: subjekt a objekt jsou jen momenty sebediferencující se absolutní identity, jež je na nich nezávislá a jež je v obou stejně nepodmíněná.<sup>30</sup> Právě o tuto myšlenku by se mohla opřít výhrada z monotónního formalismu: vše, co je, je na základě sebediferenciace absolutní identity, jež se liší na subjekt a objekt, a jelikož mezi nimi není kvalitativní, ale jen kvantitativní diference, je vše, co je, připraveno o svá kvalitativní určení, a je proto ponořeno do noci, ve které je mezi jednotlivými krávy pouze kvantitativní diference, takže mohou sice být větší nebo menší, ale jinak jsou všechny stejně černé. Hegel v uvedeném dodatku mluví o abstraktním rozvažování, jež považuje extenzivní velikost za jedinou formu kvantity,

<sup>28</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, str. 21 (česky str. 59).

<sup>29</sup> Srv. tamt., str. 37.

<sup>30</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Výbor z díla*, § 23, str. 308.

a neuznává intenzivní velikosti v jejich specifické určitosti.<sup>31</sup> A v této souvislosti řekne:

„Jestliže se mezi výtkami na adresu novější filozofie zvláště často vyskytuje předhůzka, že tato filozofie redukuje vše na identitu, a jestliže se jí proto také dostalo posměšného jména ‚filozofie identity‘, pak z našeho výkladu vyplývá, že právě tato filozofie požaduje, aby se rozlišovalo to, co je jak podle pojmu, tak podle zkušenosti odlišné.“<sup>32</sup>

Hegel má zjevně na mysli Schellingovu identitní filosofii, přičemž, jak patrně, toto označení bylo používáno Schellingovými odpůrci pejorativně. Z textu je zřejmé, že pozdní Hegel odmítá explicitně, že by výhradu z formalismu, jenž veškeré intenzivní velikosti, např. barvy, redukuje na extenzivní, a ruší je tak v jejich specifické odlišnosti, bylo možno vznášet smysluplně vůči Schellingově identitní filosofii. Nelze však vyloučit, že v roce 1806 smýšlel Hegel ještě jinak, a že tudíž monotónním formalismem přece jen míní Schellinga.

### III.

Otázkou tedy nyní je, zda má Hegel monotónním formalismem na mysli Schellingovu identitní filosofii. Když v předmluvě hovoří o „přírodně-filosofickém“ formalismu, pak se zdá, že se toto podezření jen potvrzuje. Hegel by měl konkrétně na mysli Schellingovu identitní koncepci přírody. Nejprve je však třeba upozornit na jednu z nejcharakterističtějších myšlenek *Fenomenologie ducha*, totiž na myšlenku, že substancí je třeba pojmut také jako subjekt, kterou, jak upozornili Manfred Frank a Xavier Tilliette, převzal Hegel od Schellinga. Po dlouhé pasáži, ve které popisuje postup přírodně-filosofického formalismu, ji Hegel dává do souvislosti se zmíněným procesem překonání zvláštního, jež je uchováním jeho specifické určitosti v živlu obecnosti pojmu, řečeno s Hegelem:

„Tím, že – jak shora vyjádřeno – substance jest o sobě subjektem, je vůbec veškerý obsah svou vlastní reflexí v sebe. Trvání či substance určitého jsoucna [Dasein] je rovnost sobě [Sichselbstgleichheit]; neboť

<sup>31</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Malá logika*, str. 196. Abstraktním rozvažováním má Hegel na mysli empiristickou přírodovědu.

<sup>32</sup> Srv. tamt., str. 196 n.

jeho nerovnost se sebou by byla jeho zrušením [Auflösung]. Rovnost sobě je však čirá abstrakce; abstrakce je však *myšlení*. Vyřknu-li slovo *kvalita*, říkám tím jednoduchou určenost; kvalitou se liší jedno jsoucno od jiného či je jedním jsoucnem; je pro sebe samo čili trvá touto jednoduchostí vůči sobě. Tím je však bytostně *myšlenkou*. V tom je obsaženo to, že bytí je myšlení; v tom je obsažena myšlenka, která, jak se zdá, uniká obvyklému nepojmovému<sup>33</sup> mluvení o identitě myšlení a bytí.<sup>34</sup>

Z hlediska sledovaného problému zde není podstatné ani tolik to, že základním výkonem substance jakožto subjektu je myšlení, jež je sebereflexí, na jejímž základě jsou specifické určitosti zvláštního pozvedávány na kategorie bytí (např. kvalita), a že jsoucno je pouze, pokud mu přísluší kategorie kvality, a že myšlenka je tedy bytím, nebo bytí myšlenkou, a že to, co neproblematickému mluvení o identitě bytí a myšlení uniká, je právě ona prostředkující sebereflexe, jež tuto identitu teprve ustavuje. Podstatné je trvání na soběrovnosti, tj. na identitě. Viděli jsme, že Schelling v *Podání mého systému filosofie* rozvinul, když ne stejnou, tedy alespoň velmi obdobnou představu: naprostá identita subjektivna a objektivna je základem všeho, co je; tato identita je zároveň identitou bytí a poznávání. Za tímto účelem musí identita procházet procesem sebediferenciace na subjekt a objekt, tj. to, co je v ní nejprve bezprostředně identické, musí aktem tematické sebereflexe odlišit, takže její identita se potom odehrává vztahem k jinakosti, neboli není statická, nýbrž je stálým děním či výkonem identifikace. Dále jsme upozornili na to, že ještě v *Dalších podáních ze systému filosofie* identifikuje Schelling tuto identitu jako absolutní Já. I Hegel ztotožňuje zmíněnou moc negativna s rozvažováním, a tedy s čistým Já: je to „energie myšlení, čistého já“.<sup>35</sup> Tudíž se vskutku potvrzuje, že Schelling již v r. 1801 pojímá substanci, základ všeho jsoucího, jako subjekt.

Když se nyní podíváme, co Hegel říká o přírodně-filosofickém formalismu, bude se jevit velmi nepravděpodobným, že by tím mohla být míněna Schellingova identitní metafyzika přírody. Přírodně-filosofický formalismus učí, že „rozvažování je elektřina, nebo že zvíře je dusík, nebo že se rovná jihu či severu atd“.<sup>36</sup> Aniž by bylo třeba to nějak zvlášť

<sup>33</sup> V originálu „begriffloses Sprechen“, což může znamenat také „nechápatící mluvení“. Míněno by potom bylo takové mluvení, které neví, o čem mluví.

<sup>34</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, str. 53 (česky str. 81).

<sup>35</sup> Srv. tamt., str. 36 (česky str. 69).

<sup>36</sup> Srv. tamt., str. 49 n. (česky str. 78).

dokládat na Schellingových textech předmětného období, je evidentní, že se spíše jedná o nezáměrnou parodii Schellingovy filosofie přírody, jejímž autorem pochopitelně není Hegel.

Kdo ale je jejím autorem? V dopise Schellingovi z 1. května 1807 Hegel píše, že jeho spis, tj. zjevně *Fenomenologie ducha*, je konečně hotový, tj. vydaný, avšak že vydání bylo spojeno s problémy a zmatky týkajícími se tiskařské práce, a proto Schellingovi ještě neposlal exemplář své knihy, což brzy učiní. Dodává, že je zvědavý, co Schelling řekne na ideu této první části systému, jež je úvodem, protože dále než k úvodu – *in mediam rem* – se ještě nedostal. Dále píše, že s podobou knihy sám není spokojen, a zejména velká neformnost (Unform) závěrečných částí je důsledkem toho, že redakční práce dokončoval o půlnoci před bitvou u Jeny. Dále se Hegel vyjadřuje o tom, co nás v naší souvislosti zajímá nejvíce: v souvislosti s předmluvou hovoří Hegel o plytkosti, která zejména s jeho, Schellingovými, formami provedla mnoho nesmyslů (Unfug) a jeho vědu (tj. filosofii) snížila na *holý formalismus*. V závěru dopisu považuje Hegel dokonce za nutné ujistit Schellinga o tom, že pokud by on – Schelling – ocenil pár stran jeho knihy, platilo by to pro něj víc, než kdyby s ní jiní byli spokojeni či nespokojeni jako s celkem, a že nezná nikoho jiného, od koho by si mohl přát uvedení své knihy publiku a soud o ní.<sup>37</sup>

Z tohoto celkového kontextu dopisu je patrné, že odkaz na holý formalismus není jen Hegelovou stylizací. Termín „holý formalismus“, jenž zjevně odpovídá termínu „jednobarevný formalismus“ a termínu „přírodně-filosofický formalismus“ z předmluvy, neodkazuje tedy ke kritice Schellingovy identitní filosofie a filosofie přírody zvláště, nýbrž k její *deformaci*, způsobené tím, že formy, tj. myšlenky, argumenty a sama metoda Schellingovy identitní filosofie, byly aplikovány způsobem, jenž Hegel popisuje v předmluvě a jenž jsme analyzovali. „Plytkost“, o které Hegel mluví, abstrahovala ze Schellingovy filosofie jednoduchou metodu, kterou neuváženě a bez reflexe aplikovala jako výkladový princip na všechno, s čím se setkala. Takto – nezamýšleně – vznikla ona parodie na Schellingovu filosofii přírody, jak ji Hegel podává v předmluvě. Jejím autorem nebyl nikdo jiný než Schellingovi žáci. Jistý Röschlaub, lékař v Bamberku, Schellingovi píše:

„Nepochybují, že máte dost nepřátel; avšak není jich ani tolik v zahraničí [tj. mimo Jeny a některých bližších okresů], a sotva by Vám

<sup>37</sup> Srv. *Briefe von und an Hegel*, vyd. J. Hofmeister, I, 1785–1812, Hamburg 1952, str. 161 n.

mohli mimo Jeny být ku škodě. To, co je proti Vám v jiných provinciích, to je spíše mylná představa, kterou si člověk udělá o Vašem systému, než že by byl přímo zaujatý proti Vám. Představuje si přitom nejpodivnější věc, jež se od zrodu šilenství liší jen souvislostí. ... To, co k tomu svádí [vlivné osobnosti], to nejsou v žádném případě Vaše spisy, nýbrž Vaši posluchači nebo vlastní žáci. Kdo z rozumných lidí sám čte Vaše spisy, ten Vás má v úctě. Avšak posuzuje-li Vás někdo podle mnoha Vašich žáků, kteří toho tolik hlubokomyslně nazvanili [brambarbasiren], může sotva soudit jinak...<sup>38</sup>

Tilliette k tomu poznamenává, že to jsou „moudrá slova“, a vyjadřuje mínění, že Hegel sám, aniž by to ovšem často vyslovoval, rozlišoval mezi učiteli a žáky, a že Schelling bude později hořce litovat škod, které mu tito horlivci způsobili.<sup>39</sup> Tento rozdíl je zjevně implicitně ve hře i v rámci Hegelovy kritiky monotónního formalismu v předmluvě, jak o tom výmluvně svědčí citovaný Hegelův dopis Schellingovi z 1. května 1807. Z r. 1806 pocházejí *Aforismy o filosofii přírody*, k nimž Schelling připojil „kritické fragmenty“. O nich Xavier Tilliette říká, že se v rámci propozic filosofie přírody vyjímají poněkud méně kriticky, a že jim chybí jak kontext, tak také oprávnění, ba dokonce v nich Schelling podle něho uniká jen těsně neopatrnosti svých žáků. Ze všech vět, které Tilliette cituje, zmiňme pro ilustraci jen jednu: „Sůl je indiferencí všech dynamických potenci v magnetismu, stejně jako (jednostranná) voda v elektricismu.“<sup>40</sup> Tato věta se příliš neliší od parodie, kterou uvádí Hegel v předmluvě, a ve vypracované podobě identitní filosofie přírody, např. ve *Würzburgských přednáškách*, se nic podobného nenachází.

Na Hegelův dopis odpovídá Schelling teprve 2. listopadu. Píše, že spousta jiných záležitostí mu dosud nedovolila knihu, kterou mezitím obdržel, prostudovat a že zatím přečetl jen předmluvu. Schelling Hegelovi píše, že „polemickou část“ předmluvy, čímž je s největší pravděpodobností míněna zmiňovaná kritika monotónního formalismu, nevztahuje na sebe, nýbrž na zneuživatele a pomlouvače, přestože v předmluvě, poznamenává Schelling, není tento rozdíl zmíněn. Nicméně v jedné věci se ohlašuje rozkol, jenž Schelling zatím interpretuje pouze jako nedorozumění. Vztahuje se k těm místům v předmluvě, na nichž Hegel kritizuje

<sup>38</sup> Citováno podle X. Tilliette, *Schelling*, str. 119 n.

<sup>39</sup> Tamt., str. 120.

<sup>40</sup> Tamt., str. 185.

pojmem intelektuálního názoru jako prostředku k bezprostřednímu uchopení absolutní pravdy:

„To, v čem skutečně zastáváme odlišné přesvědčení nebo jiný názor, lze mezi námi nalézt a rozhodnout bez smíření krátce a jasně; neboť smířit lze pochopitelně všechno, kromě jednoho. Tak doznávám, že až dosud nechápu smysl, s nímž oponuješ *pojmu* názoru. Nemůžeš jím přece mířit nic jiného než to, co Ty i já jsme nazvali ideou, jejíž povahou právě je, že má jednu stranu, ze které je pojmem, a druhou, ze které je názorem.“<sup>41</sup>

Frank dodává, že na tento velmi přátelský Schellingův dopis Hegel neodpověděl, a vědomě se tak vyhnul navržené diskusi o vztahu pojmu a názoru.<sup>42</sup> To je jistě škoda, neboť se zdá, že idea má pro Schellinga v epistemologickém kontextu podobnou povahu jako Kantovo schéma: jeho úkolem je prostředkovat mezi pojmem a názorem, a aby mohlo tuto funkci splnit, musí být z jedné strany stejnorodé s názorem, z druhé s pojmem. Pokud míní Schelling v této formulaci názorem jeho smyslovou podobu, pak by tím říkal, že idea jakožto intelektuální názor má prostředkovat mezi pojmem a smyslovým názorem. Ať už je tomu jakkoliv, zřejmé je, že slovy „co Ty i já jsme nazvali ideou“ Schelling odkazuje Hegela na společnou diskusi o statusu intelektuálního názoru, na jejímž základě dospěli ke shodě ohledně jeho povahy.<sup>43</sup> Z hlediska Hegelovy

<sup>41</sup> *Briefe von und an Hegel*, str. 194.

<sup>42</sup> M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, str. 153.

<sup>43</sup> V článku *O konstrukci ve filosofii*, který vyšel v *Kritickém žurnálu filosofie* v r. 1802, Schelling o Kantovi píše: „Existuje jiná idea obecná, kterou Kant nezná a nepředpokládá, bez ohledu na to, že vysvětlení filosofie, jež bylo nepochybně rozvrženo podle této ideje, bere z tradice, idea, podle které lze filosofii ovšem označit jako *znázornění zvláštního v obecném*. Obecně je zde bytostně a absolutně obecně, není pojmem, nýbrž ideou, která, pokud myslíme obecné a zvláštní jako reflexivní protiklady v Kantově smyslu, obecně a zvláštní opět v sobě zahrnuje (begreift), stejně jako zvláštní v tom smyslu, jak se vyskytuje v geometrii, kromě zvláštního jakožto formálního faktoru v sobě zahrnuje (in sich faßt) opět také obecně. V tomto smyslu je ale obecně jakožto jednota obecného a zvláštního pro sebe sama již předmětem názoru, rozumí se čistě intelektuálního jakožto idea.“ Sr. F. W. J. Schelling, *Über die Konstruktion in der Philosophie*, in: S. Dietzsch (vyd.), *Kritisches Journal der Philosophie*, str. 206 n. Schelling vydával *Kritický žurnál filosofie* spolu s Hegelem. Je tudíž velmi nepravděpodobné, že by Hegel toto místo z Schellingova článku neznal. Navíc je téměř jisté, že vydavatelé spolu diskutovali o problémech, o nichž ve svých člancích pojednávali. Na citovaném místě pojímá Schelling ideu stejně jako v dopise Hegelovi, totiž jako jednotu obecného a zvláš-

kritiky tohoto pojmu v předmluvě je podstatné, že intelektuální názor obsahuje podle Schellinga pojmový, tedy diskursivní moment, což Hegel v předmluvě intelektuálnímu názoru upírá. A jelikož je z citovaného dopisu zřejmé, že toto Schellingovo pojetí bylo Hegelovi známé, pak máme důvod se domnívat, že ani kritika pojmu intelektuálního názoru v předmluvě nemíří v první řadě – pokud vůbec – na Schellinga. A to proto, že Hegelova kritika tohoto pojmu v předmluvě je založena na – kantovsky inspirované – striktní diferenciaci mezi bezprostředností intuitivity a zprostředkovaností diskursivity, což zjevně neodpovídá interpretaci tohoto pojmu, na kterou upomíná Schelling Hegela v dopise.<sup>44</sup>

Důvody, které vedly Hegela k tomu, aby se v předmluvě k *Fenomenologii ducha* vztahoval k Schellingovi jako k přítomnému v nepřítomnosti, nesouvisí tedy jen s tím, že zde chce udržet neadresný tón „obecného ducha“, jenž je „živlem“ filosofie, jak by řekl Hegel, nýbrž také a možná především s tím, že metafora noci, ve které jsou všechny krávy černé, není namířena proti Schellingově identitní koncepci absolutna. Je namířena spíše proti směru, který ze Schellingovy identitní filosofie sice odvozuje svůj původ, avšak petrifikoval ji do natolik zjednodušené a formalistní podoby, jež se příliš neliší od její parodie. Vznikla tak tzv. romantická

---

niho, pojmu a názoru, přičemž idea je intencionálním objektem intelektuálního názoru. Je tudíž pravděpodobné, že Schelling v dopise odkazuje Hegela na svůj článek *O konstrukci*, a že se tedy oba kolem r. 1802 shodovali ohledně statusu ideje. Dodejme, že Hegel pojímá ideu jako jednotu obecného a zvláštního ještě i ve *Vědě o logice*. Navíc by to znamenalo, že kolem r. 1802 nemá Hegel ještě žádné výhrady vůči pojmu intelektuálního názoru, což odpovídá tomu, co Hegel říká ve *Spisu o diferencii* o transcendentálním názoru jako nutné podmínce filosofie.

<sup>44</sup> Frank upozorňuje na to, že Hegel v kapitole o metodě ve *Vědě o logice* rehabilituje pojem intelektuálního názoru, ba že dokonce „zahanbeně přiznává“ správnost Schellingovy výhrady, která spočívá v tom, že má-li se pojem (či idea) na konci své cesty poznat jako to, čím je, musel mít od začátku implicitní znalost sebe sama. Srv. M. Frank, *Schelling, Hegel, Marx*, in: *Schelling-Studien*, 4, 2016, str. 135. Podle Franka to však znamená, že myšlenku subjektivity (Selbst) nelze odvodit v sérii kroků bezpředpokladově z asubjektivního bytí (selbstloses Sein), protože toto domněle asubjektivní bytí musí být myšleno jako sebevztah, a sice jako pojem sebevztahu, a to jako takový pojem, který kromě sebevztahu má – byť nereflektovanou – znalost sebe sama. Srv. tamt. To je sice korektní výhrada, jen není jisté, zda postihuje Hegelovu logiku, neboť to, co se ve *Vědě o logice* pohybuje, je pojem sám, čímž Hegel míní období Kantovy transcendentální subjektivity, takže ani na samém počátku logiky není něco, co by bylo zcela prosto subjektivity. *Věda o logice* je pak popisem stále komplexnějších forem sebepoznání, přičemž každé z těchto forem odpovídá čistě myšlenkové určení jakožto pojmová struktura tohoto sebepoznání. K tomu srv. J. Karásek, *Metoda jako sebevztah pojmu. K Hegelovu pojetí dialektické metody*, in: *Filosofický časopis*, 61, 2013, str. 681–704.



naturfilosofie, vůči které se filosofové a historici filosofie a vědy zejména v anglosaských zemích vymezovali a vymezují dodnes.<sup>45</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* gibt es Abschnitte, die laut den gängigen Interpretationen als eine implizite Kritik Hegels an Schellings Identitätsphilosophie, insbesondere seiner Naturphilosophie, aufgefasst werden. Die Absicht des Verfassers ist es darzulegen, dass aus systematischen Gründen sowie aus Gründen, die aus der Korrespondenz Schellings mit Hegel hervorgehen, diese traditionelle Interpretation zumindest in Frage gestellt werden sollte. Dies betrifft zuvörderst die berühmte Metapher der „Nacht“, in der „alle Kühe schwarz sind“, auf deren Interpretation sich der Verfasser u. a. konzentriert.

## SUMMARY

In the Preface to the *Phenomenology of Spirit*, we find passages commonly perceived as an implicit critique of Schelling's philosophy of identity, and in particular his philosophy of nature. The aim of the article is to prove that there are both systematic reasons and reasons that can be found in the correspondence between Schelling and Hegel which, at least, cast doubt on this traditional interpretation. This concerns above all the metaphor of “night in which all cows are black” the interpretation of which is, among others, in the centre of author's argumentation.

---

<sup>45</sup> Srv. např. M. Ruse, *Charles Darwin. Filosofické aspekty Darwinových myšlenek*, přel. J. Šafránek, Praha 2011. Na str. 194 Ruse konstatuje: „Za Darwinovými myšlenkami (stejně jako myšlenkami jeho čtenářů) stálo německé hnutí z počátku devatenáctého století, které si říkalo přírodní filosofie (Naturphilosophie). Prosažovali ji filosofové, jako Friedrich Schelling a G. W. F. Hegel, i vědci, jako například Lorenz Oken a básník, pisatel listů a myslitel Johann Wolfgang von Goethe.“ Ke kritice označení „naturfilosofie“ srv. R. Spaemann – R. Löw, *Účelnost jako filozofický problém. Dějiny a znovuoobjevení teleologického myšlení*, přel. K. Šprunk, Praha 2004, str. 151. K pojmu romantické přírodní filosofie srv. M. Sobotka, *Hegeľova teorie přírodních procesů*, in: *týž, Stati k Hegeľově Fenomenologii a filozofii práva*, Praha 1993, str. 96–104. Sobotka zde rovněž srovnává Schellingovu a Hegeľovu filozofii přírody a poukazuje k Leibnizovu vlivu na Hegeľa.

Článek je výstupem grantového projektu „Duch, příroda a společnost v německé klasické filosofii“ (GAČR č. 16-11880S).



## SCHELLINGOVY ÚVAHY O ZLU

Martin Vrabec

Schellingovy úvahy o zlu jsou v rámci filosofické tradice výjimečné a dodnes inspirativní. Schelling je na jednu stranu prvním myslitelem, který bere fenomén zla skutečně vážně a nesnaží se ho nijak odvysvětlit či bagatelizovat. Na rozdíl od předchozí tradice nepojímá zlo jako pouhou privaci dobra, ani se ho nepokouší zapojit do nějakého celkového vyššího smyslu, např. jakožto nutný prostředek k uskutečnění nejlepšího možného světa, nebo jako podnět k dějinnému a kulturnímu vývoji.<sup>1</sup> Jeho snaha vypořádat se s nepopíratelnou a neredukovatelnou realitou zla ho pak nedovádí – na rozdíl např. od některých myslitelů vyrovnávajících se s hrůzami Osvětlení – k odmítnutí ontologie, v níž jsou příroda i člověk s veškerými svými dějinami pochopeni jako boží stvoření a zjevení. Neupadá přitom ani do další možné krajnosti, kdy bývá zlo považováno za něco čistě faktického a nahodilého, co se naprosto vzpírá jakémukoli vysvětlení. Zlo má podle něj svůj původ, a ten leží mnohem hlouběji, než ho hledají všechna dnešní psychologicky či etologicky orientovaná vysvětlení. Chceme-li tento původ zla odhalit, musíme sestoupit na rovinu základních ontologických charakteristik všech konečných bytostí a na rovinu toho, co všechny tyto bytosti zakládá. Takovýto výzkum povahy a původu zla Schelling provádí především ve *Filosofických zkoumáních bytnosti lidské svobody*,<sup>2</sup> která lidskou svobodu vymezují právě jako svobodu k dobru a ke zlu. Důležitá upřesnění k této otázce pak připojuje i ve *Stuttgartských přednáškách*,<sup>3</sup> které pronesl jen rok po vydání svého spisu o svobodě.

<sup>1</sup> F. Hermanni, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien 1994, str. 21.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, vyd. T. Buchheim, Hamburg 2011 (= *Freiheitsschrift*; uvádíme standardní paginaci podle Schellingových *Sämtliche Werke*). Česky: F. W. J. Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, přel. M. Petříček, Praha 1992.

<sup>3</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: *týž, Sämtliche Werke*, I/7, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1860, str. 421–484 (dále citováno jako *Stuttgarter Privatvorlesungen*).

Vymezme si na začátek oblast, v níž můžeme podle Schellinga o zlu vůbec mluvit. Schelling vždy chápe zlo jako zlo způsobované člověkem a zla je podle něj schopen právě jen člověk. V tomto smyslu nelze např. nemoc nebo přírodní katastrofy označit v pravém slova smyslu za zlé, jsou to jen jakési „předzvěsti“ či neúplné podoby zla.<sup>4</sup> V silném slova smyslu může být zlé jen lidské jednání, resp. zlé mohou být jeho motivy a následky. Zla nejsou podle Schellinga schopna dokonce ani zvířata, a to kvůli své odlišné ontologické konstituci, kterou představíme níže. Právě z tohoto důvodu je podle Schellinga neudržitelná tradiční představa, podle níž je bezprostředním zdrojem zla naše smyslovost, tělesné žádosti, afekty atd., tedy to, co má člověk společné se zvířaty. Zlo může být naopak jen projevem toho nejdokonalejšího, co v člověku je a čím zvířata převyšuje, může být jen projevem lidské svobody a lidského ducha, byť projevem zvrhlým. O tom nás ostatně podle Schellinga přesvědčuje i zkušenost: „Ten, kdo je alespoň trochu obeznámen s tajemstvím zla, ... ví, že nejvyšší zkaženost je též zkažeností nejduchovnější, že v ní vposled mizí všechno přírodní, a tudíž i smyslovost, a dokonce sama slast, ví, že tato zkaženost přechází v krutost a že démonicky a ďábelsky zlý člověk má k požitku mnohem dál než člověk dobrý.“<sup>5</sup> Kým je tedy podle Schellinga člověk, jediná bytost schopná zla?

## I. Člověk jako podvojná bytost

Člověk je jednak přírodní bytostí, která vstupuje do působných vztahů k ostatním přírodním bytostem. Přitom stejně jako všechna ostatní konečná přírodní jsoucna musí mít v těchto vztazích nějakou svébytnost a stálost, musí být nějakým se sebou identickým subjektem, který do procesů sice vstupuje, ale nerozplývá se v nich. Takováto vnitřní identita každého konečného jsoucna se podle Schellinga projevuje za prvé jako jeho *snaha setrvávat v existenci*, a to nejen v existenci vůbec, ale i v určité podobě existence. Každé konečné jsoucno tak klade *odpor* vůči působení

<sup>4</sup> V originálu „Vorzeichen“, tento výraz však nelze chápat časově, srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 376.

<sup>5</sup> „Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist ..., der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfernter ist als der Gute.“ (F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 468).

přicházejícímu zvnějšku, uzavírá se vnějšně způsobovaným změnám, a od vnějšku se tím odděluje. Druhý aspekt identity pak spočívá v tom, že každá konečná bytost je *žádostivá*, snaží se zachovat sebe sama prostřednictvím vnějšího působení a aktivního prosazování se, které se děje jako popírání či negování samostatnosti vnějších věcí, a tedy na úkor těchto vnějších věcí.<sup>6</sup> Právě tyto dva dynamické aspekty utvářejí podle Schellinga svébytnost každého konečného jsoucná, utvářejí jeho *samostatnost* (Selbstständigkeit) a jeho *svémoc* (Selbstheit).<sup>7</sup>

Schelling ovšem nezůstává u pouhého konstatování a ve své theogonii, která je vždy zároveň kosmogonií, ukazuje, kde má tato svébytnost či svémoc jednotlivých stvoření svůj původ. Samostatnost či svémoc každého jednotlivého jsoucná podle něj koření v tzv. „počátečním základu přírody“ (anfänglicher Grund der Natur),<sup>8</sup> který je totožný se základem (Grund) Boha samého, tedy s tím, co ještě není Bůh jakožto duch a jakožto láska.<sup>9</sup> Tento společný základ přírody i Boha je jakýmsi původním chaosem, který sice touží po existenci, postrádá však jakékoli pravidlo (Regelloses), jakoukoli formu a vnitřní jednotu, takže v něm nemůže existovat nic trvalého a stabilního. Schelling tento počáteční základ přírody označuje jako „temný“ (dunkel),<sup>10</sup> čímž ovšem nemíní primárně nějakou jeho „zlověstnou“ povahu, nýbrž právě absenci jakékoli vnitřní rozlišenosti a určitosti. Příroda tak, jak ji známe, vzniká z tohoto temného základu tím, že se k němu připojí *božské rozvažování*, které je principem

<sup>6</sup> Srv. souhrnnou formulaci: „zajisté nelze mít za to, že žádost (Begierde), jež je základem každého zvláštního přírodního života, a pud setrávat (Trieb sich... zu erhalten) nejen vůbec, nýbrž v tomto určitém existování, přistoupily ke stvořenému teprve dodatečně...“ (F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 376, česky str. 48). Takovouto dynamickou snahu o zachování vlastní identity vykazují nejen živé bytosti, ale lze ji v rudimentárnější podobě nalézt též u neživých těles. Srv. tamt., str. 370 (česky str. 43): „inercií [hmoty] nelze myslet jako pouhou zbavenost, nýbrž je zajisté něčím pozitivním, totiž výrazem vnitřní svémoci (Selbstheit) tělesa, silou, kterou se těleso snaží prosadit svou samostatnost (Selbstständigkeit).“

<sup>7</sup> Termín „Selbstheit“ budeme právě kvůli silové, dynamické povaze tohoto „bytí sebou“ překládat jako „svémoc“.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 378 (česky str. 48).

<sup>9</sup> Srv. tamt., str. 359 (česky str. 33). Otázce, v jakém smyslu je „základ Boha“ také „základem přírody“, se zde pro její obšírnost nemůžeme věnovat. K tomuto tématu viz např. přehlednou studii F. Hermanní, *Der Grund der Persönlichkeit Gottes*, in: T. Buchheim – F. Hermanní (vyd.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde.“ Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, str. 165–178, zvl. str. 169 n.

<sup>10</sup> Srv. např. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 362 (česky str. 36).

artikulované, rozlišené jednoty, a z tohoto důvodu ho Schelling označuje též jako *světlo* či *Slovo* (ve smyslu biblického logos).<sup>11</sup> Toto božské rozvažování podněcuje neuspořádané síly k vzájemnému rozlišení, k ustavení stabilních pojmových a působných vztahů mezi nimi, a z původního chaosu se tak ustavuje příroda jakožto vnitřně artikulovaná jednota rozmanitých jednotlivých jsoucen. Stvoření je tedy podle Schellinga *zjevováním* božského rozvažování ve sféře reálného neboli v tom, co pochází z onoho temného základu přírody. Stvoření je zároveň též zjevováním boží lásky, neboť Bůh jakožto láska je tím, kdo takřikajíc drží oba principy pohromadě, byť by mohly existovat nezávisle na sobě a jeden bez druhého.<sup>12</sup> Temný základ přírody se přitom aktivně brání působení boží lásky a božího rozvažování, uzavírá se veškeré artikulaci a veškerému rozlišování,<sup>13</sup> což vede k tomu, že k ovládnutí a prosvětlení chaosu nedochází „jedním rázem“, nýbrž jde o postupný proces, v němž díky souhře progresivně působícího rozvažování a regresivně působícího „základu“ vznikají rozmanité vývojové stupně přírody.<sup>14</sup> V našem kontextu je ovšem důležitější, že i každé *jednotlivé* jsoucno, nakolik pochází z tohoto temného základu, vykazuje odpor vůči rozlišenosti, vůči vnitřní i vnější diferenciaci, a právě tento odpor a snaha uzavírat se do sebe utváří jeho svémoc a samostatnost vůči všem ostatním jednotlivým jsoucnům.

<sup>11</sup> Srv. tamt., str. 361, 363 (česky str. 35, 37). Srv. též F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 442 n.

<sup>12</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 408 (česky str. 75): „Tajemství lásky... je v tom, že spojuje, co samo by mohlo být i pro sebe, a přece pro sebe není a bez druhého nemůže být.“ (Podobně též *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 453.)

<sup>13</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 361 (česky str. 35) (překlad upraven): „Rozvažováním podrážděná (erregt) touha se teď snaží... uzavřít v sobě samé, aby napořád zůstávala základem.“ Tamt., str. 404 (česky str. 71): „Světlo neboli ideální princip je jakožto věčný protiklad temného principu tvořivým slovem, které vykupuje z nebytí život pohroužený do základu a z potence jej vyzdvihuje k aktu. Nad slovem se klene duch a duch je též první bytost, která spojuje svět temnoty se světem světla... Avšak proti této jednotě se bouří základ a prosazuje původní dualitu...“

<sup>14</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 434: „Ona nevědomá stránka Boha je ovšem stejně nekonečná jako on sám, takže není tak rychle vyčerpána, a proto také trvá proces stvoření světa tak dlouho (daher die Dauer des Processes der Welterschöpfung).“ Necháváme zde otevřenou otázku, v jakém ohledu Schelling pojímá vznik přírody (tj. přírody v běžném slova smyslu) jako proces probíhající v čase, neboť tato otázka není zásadně důležitá pro naše celkové téma.

Po krátkém exkursu o povaze všeho stvoření se vraťme k člověku. Ten je sice přírodní bytostí vzešlou z temného základu, od všech ostatních stvořených bytostí se však zásadně odlišuje tím, že není jen produktem postupného zjevování se rozvažování v přírodě, nýbrž toto rozvažování také sám má a je „nosičem a jaksí schránou vyššího principu světla“.<sup>15</sup> To je zajisté třeba blíže vysvětlit. V člověku se podle Schellinga rozvažování osvobozuje od své bezprostřední vázanosti na reálné, už se v tomto reálném nejen objektivně uskutečňuje, ale poprvé v procesu vývoje přírody vystupuje také jako ono samo, jako subjekt, pro nějž se stává předchozí rovina organična pouhým předmětem a nástrojem. Toto lidské rozvažování přitom není totožné s božím rozvažováním, je pouhým *obrazem* božího rozvažování vzešlým ve sféře stvořeného, což Schelling formuluje tak, že člověk byl sice stvořen v centru<sup>16</sup> a jistým způsobem se podílí na centru všeho stvoření – totiž právě na božím rozvažování a boží moudrosti –,<sup>17</sup> ale tímto centrem sám není. Takovéto „mezipostavení“ lidského rozvažování s sebou nese, že boží rozvažování vystupuje pro člověka jako transcendentní *míra*, s níž může být jeho vlastní rozvažování v souladu, ale také nemusí. Právě z tohoto důvodu Schelling v některých pasážích rozlišuje mezi lidským rozvažováním (*Verstand*) a lidským rozumem (*Vernunft*), přičemž rozum je pro něj oním místem, na němž člověk přijímá boží moudrost, kdežto rozvažování je aktivní schopností, která by se měla řídit rozumem, resp. boží moudrostí, ale může jich také nedbat a vzepřít se jim.<sup>18</sup>

## II. Dvě podoby syntézy: dobro a zlo

Doposud jsme viděli, že člověk je podle Schellinga na jednu stranu přírodní bytostí, na druhou stranu disponuje rozvažováním, díky němuž rovinu prosté přírody překračuje. I přes tuto svoji podvojnost však musí být vnitřně jednotnou bytostí, a tento jednotící moment člověka

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 364 (česky str. 38).

<sup>16</sup> Tamt., str. 411 (česky str. 77): „Pouze člověk je v Bohu... Jedině člověk je bytostí centrální (Centralwesen), a proto je jeho místo v centru.“ Tamt., str. 381 (česky str. 53): „Sama životní úzkost vyhání člověka z centra, do nějž byl stvořen...“

<sup>17</sup> Viz Schellingovo tvrzení, že vůle ostatních bytostí „ještě není povznesena k úplné jednotě se světlem (jako principem rozvažování), ještě ho neuchopila [nicht faßt].“ (F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 363, česky str. 36, překlad upraven).

<sup>18</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 414 n. (česky str. 80); též, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 471 n.

Schelling označuje jako *ducha*. Právě duch je podle něj onou schopností, která vytváří *svobodnou syntézu* mezi oběma konstitutivními momenty člověka,<sup>19</sup> totiž mezi jeho přírodností, díky níž je partikulární a svémocnou bytostí, a vědomím celkového božího řádu. Jaká je povaha této syntézy?

Podívejme se nejprve, v jakém smyslu je tato syntéza *svobodná*. Člověk jakožto duch je jednak svobodný vůči přírodě, je – jak říká Schelling – „nad přírodou“,<sup>20</sup> a to jak nad přírodou vnitřní, tak nad přírodou vnější. Vůči vnitřní přírodě je svobodný v tom smyslu, že duch – na rozdíl od duše<sup>21</sup> – dokáže sjednocovat lidské žádosti, pudy a instinkty na základě rozvažování, tj. uspořádává je vzhledem ke svým obecným představám o cílech jednání a dokáže tyto žádosti či pudy využít jako *nástroje* k dosažení takovýchto cílů,<sup>22</sup> což ovšem ještě neznamená, že by tyto cíle musely být nutně v souladu s celkovým božím řádem. Zvířecí duše naproti tomu dává mnohosti žádostí a instinktů jen nevědomou jednotu, v níž zůstávají jednotlivé žádosti a instinkty specializované, jsou vázány k úzce vymezeným cílům a umožňují jen velmi úzkou paletu jednání.<sup>23</sup> Právě kvůli tomuto rozvažovacímu odstupu od jednotlivých žádostí a instinktů, který ruší jejich původní vázanost na konkrétní a úzce vymezené okolnosti, lze člověka označit jako *universální bytost*. Universální bytostí je člověk rovněž v tom smyslu, že pro něj díky rozvažování

<sup>19</sup> Schelling hovoří o tom, že duch vytváří „živou identitu“ (lebendige Identität) či „sponu“ (Band) mezi oběma konstitutivními principy člověka (F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 362 nn. (česky str. 36 n.)).

<sup>20</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 364 (česky str. 38); též, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 458.

<sup>21</sup> O rozdílu mezi „duší“ a „duchem“ zde mluvíme tak, jak je zaveden ve *Freiheitsschriftu*, kde „duše“ vystupuje jako „živá spona“ a „centrum“ rozmanitých sil, z nichž je konfigurováno tělo jednotlivé živé bytosti – srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 362 (česky str. 36). Oproti tomu ve *Stuttgarter Privatvorlesungen* onomu přírodnímu aspektu člověka, který sdílí se všemi ostatními živými bytostmi, odpovídá „mysl“ (Gemüth) a Schelling zde výraz „duše“ (Seele) rezervuje pro to, co je v člověku božské a neosobní – srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 465–469.

<sup>22</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 376, pozn. (česky str. 48): „Už dokonale rozvinutí pomocných orgánů, které dostoupilo svého vrcholu u člověka, totiž poukazuje na nezávislost vůle na žádostech čili na vztah centra a periférie, který je zdravý pouze tehdy, jestliže centrum ustoupilo ve své svobodě a osvěcenosti a odlišilo se od pouze nástrojového (periferního).“

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 456.



vystupuje *universum*, *příroda jako celek*, a tato příroda se pro něj stává předmětem, který může svobodně přetvářet a využívat.<sup>24</sup>

Člověk jakožto duch ale disponuje svobodou nejen vůči přírodě, nýbrž je svobodný – jak již jsme naznačili – i vůči božímu rozvažování a z něj pocházejícímu řádu universa. Tuto *svobodu vůči Bohu* má člověk díky tomu, že je bytostí vzešlou z temného základu přírody, z toho, co v Bohu není Bůh sám, a je tedy svémocnou, vůči Bohu relativně samostatnou bytostí.

Samotná svobodná syntéza, již duch vytváří mezi naší partikularitou a svémocí na jedné straně, a naším vědomím universálního řádu na straně druhé, nemůže být nějakým neutrálním sloučením obou konstitutivních momentů, neboť tyto momenty orientují lidské jednání zcela opačnými směry, a pokud by oba zůstaly stejně platné, k žádnému jednání by nikdy nedošlo. Svobodná syntéza může proto mít jen podobu podřízení jednoho momentu druhému a je vždy rozhodnutím, vposled rozhodnutím o dobré či zlé povaze našeho jednání. Člověk tak buď může svoji vůli jakožto vůli partikulární bytosti podřídit vůli universální, onomu božímu řádu universa, který vede k „jednotě a mírnosti“<sup>25</sup> všech věcí, a takovýto člověk pak jedná dobře. Neznamena to však, že by se v dobrém jednání jeho svémoc a samostatnost úplně ztrácela, tato svémoc se spíše nechává proniknout (*durchdringen*) onou universální boží vůlí a bere ji jako měřítko svého jednání. V takovémto člověku pak přestává být svémoc jeho posledním cílem a stává se nástrojem universální vůle, díky čemuž pak nachází smírné vztahy se vším ostatním stvořeným – tedy alespoň do té míry, do níž je to v daném dějinném okamžiku možné.

Poznamenejme v této souvislosti, že u všech nižších tvorů je takovéto podřízení se universální vůli automatické, vlastní vůle takovýchto bytostí je takřikajíc za jejich zády koordinována jim *vnější* universální vůlí – příkladem by mohl být rozmnožovací pud, kdy daný jedinec hledá jen své vlastní uspokojení, ale přispívá tím k zachování a udržení celého druhu. Nižší tvorové se universální vůli nepodřizují svobodně, a nemohou být proto v silném slova smyslu dobří, nemohou však být ani zlí, neboť nemohou převrátit onu náležitou jednotu obou principů.<sup>26</sup> Podle

---

<sup>24</sup> Tento negativní vztah ducha k přírodě Schelling v *Stuttgarter Privatvorlesungen* spojuje s ohnivou povahou ducha, duch je podle něj neuhasitelným, stravu-jícím a ze sebe žhnoucím plamenem, srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 466. Jde o Schellingovo rozvinutí biblického příměru Ducha svatého k plameni.

<sup>25</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 409 (česky str. 76, překlad upraven).

<sup>26</sup> Srv. tamt., str. 372 (česky str. 44 n.).

Schellinga „by si [proto] bylo přát, aby zkaženost v člověku nešla dále než k jeho zezvířečtění; bohužel však člověk může stát buď nad zvířetem, anebo pod ním“.<sup>27</sup>

Druhá možná podoba svobodné syntézy, která je vlastní pouze člověku, pak spočívá v tom, že se vzepře oné universální vůli, neřídí se jí a upřednostní svoji vlastní vůli jakožto vůli jednotlivé bytosti. Právě toto povýšení vlastní vůle nad vůli universální je podle Schellinga pramenem a společným znakem všech rozmanitých podob zlého jednání. Takovéto povyšování vlastní vůle ovšem opět nevede k tomu, že by druhý princip úplně zmizel, i zlý člověk zůstává člověkem a vykazuje jistý aspekt universalit – i nadále myslí a zohledňuje obecné vztahy a souvislosti –, jeho rozvažování se však osamostatňuje, odvrací se od své míry, totiž božského rozvažování či řádu, a jeho řídicím principem se stává svémoc (Selbstheit).<sup>28</sup> Na tomto zachování obou konstitutivních principů i ve zlu můžeme dobře vidět, v jakém smyslu se Schelling rozchází s předchozí tradicí, podle níž je zlo něčím čistě negativním, nějakým chybením dokonalosti či pozitivního principu. Zlo je v jeho pojetí syntézou dvou pozitivních principů, a tak samo něčím pozitivním a reálným, obdobně jako dobro, je však zároveň syntézou převrácenou či zvrácenou,<sup>29</sup> kdy se vlády ujímá princip, který měl zůstat podřízený. To pak s sebou nese jeho dvojaký status, kdy je jednak něčím reálným a působným, ale ve srovnání s náležitou a pravou jednotou obou principů zároveň vystupuje jako něco relativně nejsoucího.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Tamt., str. 373 (česky str. 45). Srv. rovněž tamt., str. 368 (česky str. 41).

<sup>28</sup> Srv. tamt., str. 365 (česky str. 39, překlad upraven): „Vůle... opouští své místo nad stvořeným, aby se jako obecná vůle učinila zároveň i vůlí dílčí neboli vůlí tvora...“ V *Stuttgarter Privatvorlesungen* označuje Schelling krajní podobu tohoto stavu jako šílenství (Wahnsinn), které není opakem rozvažování, nýbrž je samotným jeho základem, jenž je regulován a přemáhán jen díky vztahu k božské míře (srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 469 n.).

<sup>29</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 366 (česky str. 40): „Tento jedině správný pojem zla, podle kterého zlo záleží v pozitivním zvrácení či převrácení principů...“

<sup>30</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 459: „Neboť zlo není právě ničím jiným než něčím relativně nejsoucím (relativ Nichtseyende)... Na jednu stranu je ničím (Nichts), na druhou stranu je nanejvýš reálnou bytostí (höchst reelles Wesen).“ Tamt., str. 436 n.: „Zlo je v morálním světě tím, čím je nemoc ve světě tělesném; na jednu stranu je tím krajně nebytostným (entschiedenstes Nichtwesen), a přece má strašlivou realitu (schreckliche Realität).“ Týž, *Freiheitsschrift*, str. 366 (česky str. 40): „A jako ovšem není choroba ničím bytostným a [je] vlastně jen zdáním života a pouze meteorickým jevem – kolísáním mezi bytím a ne-

Co je pak cílem, k němuž směřuje jednání zlého člověka? Připomeneme-li si výše uvedené úvahy o svémoci, z nichž vyplývá, že identita se sebou každé konečné věci má silovou povahu, nepřekvapí nás, že zlému člověku podle Schellinga nejde jen o prosté zachování sebe sama jakožto jednotlivého individua a nejde mu vposled ani o získání nějaké smyslové libosti či slasti.<sup>31</sup> Principem tohoto jednání tedy není jen sebeláska, nýbrž zlému člověku jde podle Schellinga vposled o prosazení jeho vlastní moci, takovýto člověk chce vše ostatní ovládnout a podřídit to své vlastní partikulární vůli. Jak na jednom místě explicitně říká Schelling, zlý člověk *chce sebe sama učinit tvořícím základem a chce vládnout nad všemi věcmi*.<sup>32</sup> Případy takto motivovaného jednání bychom zajisté našli nejen na rovině individuální, ale i na rovině společenské. Schellingovy úvahy jsou například v mnohém blízké analýzám totalitarismu, jak je známe od Hannah Arendtové, ale dokáží výstižně popsat i napjatý lidský vztah k přírodě, kdy lidstvo k prosazení své přirozené snahy o sebezachování užívá rozvažování, což mu nad přírodou dává nevidanou moc, která posléze přesahuje všechny jeho reálné potřeby a stává se sama pro sebe cílem.<sup>33</sup>

### III. Radikální zlo

Schelling ovšem ve svých analýzách popisuje ještě krajnější podobu zla. Snaha jednotlivé bytosti afirmovat svoji moc může podle něj zajít až tak daleko, že vede k pustému ničení všeho ostatního, kdy cílem už je jen ničení samo. Ve *Stuttgartských přednáškách* se tak můžeme dočíst, že „zlo vede... nejurputnější válku proti všemu bytí, chce dokonce zničit

---

bytím –, třebaže se našemu pocitu hlásí jako cosi nadmíru reálného, právě tak se to má i se zlem.“

<sup>31</sup> Viz úvodní citát (pozn. 5), podle nějž při konání extrémního zla mizí veškerá slast a veškerý požitek.

<sup>32</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 390 (česky str. 60): „Počátek hříchu je tedy ten, že člověk opustí pravé bytí..., aby se sám učinil tvořícím základem a nad všemi věcmi vládl mocí centra, které nosí v sobě. Neboť i ten, kdo se z centra odchýlil, stále ještě cítí, že byl kdysi vším, totiž v Bohu a s Bohem, a proto tíhne opět zpět – avšak pouze pro sebe a nikoli tam, kde by zase mohl být vším, k Bohu.“

<sup>33</sup> Srv. V. Höhle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992, str. 166–197 (citováno podle S. Žižek, *The Invisible Remainder*, London – New York 2007, str. 63).

základ všeho stvoření“.<sup>34</sup> Takovéto radikální zlo, jehož cílem je ničení pro ničení, patrně musí mít hlubší motiv než jen výše uvedenou snahu prosadit svoji moc a afirmovat sebe sama jakožto partikulární, individuální jsoucno. V čem by tento motiv mohl spočívat? Klíč nám k tomu poskytuje jedna zajímavá a v sekundární literatuře opomíjená pasáž, v níž Schelling tvrdí: „Všechna existence vyžaduje podmínění... Člověk [však na rozdíl od Boha – M. V.] tuto podmínku svou mocí nikdy neovládne, *trebaže se o to ve zlu snaží*, neboť je mu pouze propůjčena, je na něm nezávislá: proto nemůže svou osobnost ani svémoc nikdy povznést k dovršenému aktu. Toť ona chmura, která halí všechen konečný život. ... Proto onen háv těžkomyslnosti, jímž je obestřena příroda jako celek, hluboká a nevykořenitelná melancholie všeho života.“<sup>35</sup> Podle této pasáže by zlo mělo být výsledkem snahy přemoci určitou na nás nezávislou podmínku (Bedingung), a tím dovršit svoji svémoc (Selbstheit). Touto podmínkou je zde míněn onen „základ přírody“ čili všeobecné „médium“,<sup>36</sup> z něhož každá jednotlivá bytost pochází a z něhož se jakožto partikulární a určitá vyděluje. Pro každé jednotlivé jsoucno odlišné od jiných jednotlivých jsoucnen je ovšem nevyhnutelné, že jakožto jednotlivé musí též zaniknout a opět se v onom médiu rozplynout. Proto se podle Schellinga vše živé vposled touží zbavit své *partikularity* a s ní spojené konečnosti, touží nebýt již jen partikulárním jsoucnem mezi ostatními partikulárními jsoucnými, chce si naopak přisvojit ono všeobecné médium, chce se jím samo stát, a tím se vyhnout zániku. Takováto touha je podle Schellinga touhou melancholickou, protože je „truchlením po ztraceném dobru“,<sup>37</sup> po prvotní nerozlišenosti v rámci temného základu přírody. Ono zbavení se partikularity a kýžená sebeidentifikace s temným základem přitom nemá být žádnou rezignací na svojskost (Selbstheit), má být naopak způsobem, jak si ji uchovat a dovršit. Radikální zlo tedy podle Schellinga pramení z podlehnutí melancholické touze, kdy se člověk snaží svoji partikularitu

<sup>34</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 468: „Das Böse... führt den heftigsten Krieg gegen alles *Seyn*, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben.“ Srv. též F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 365 (česky str. 39, zvýraznil M. V., překlad upraven): „Vůle, která opouští své místo nad stvořeným, aby se jako obecná vůle učinila zároveň i vůlí dílčí neboli vůlí tvora, se snaží... *užívat ducha... proti tvoru* (gegen die Kreatur), z čehož pochází rozklad v ní i mimo ni.“

<sup>35</sup> F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 399 (česky str. 66 n., zvýraznil M. V.).

<sup>36</sup> Termín „médium“ přebírám v této souvislosti od Thomase Buchheima (T. Buchheim, *Anmerkungen des Herausgebers*, in: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg 2011, str. 113, pozn. 102).

<sup>37</sup> Viz F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 465 n.

a s ní nevyhnutelně spojenou pomíjivost překonat tím, že neguje a ničí vše ostatní jednotlivé, a chce se tak stát *vším* v tom smyslu, že bude tím *jediným* jsoucím, tím jediným, co nakonec zůstane. Je ovšem zřejmé, že takovýto způsob oproštění se od vlastní partikularity je předem odsouzen k nezdaru. Poznamenejme, že i konání dobra by v této souvislosti bylo možné považovat za způsob, jak uniknout nesnesitelné partikularitě a pomíjivosti lidského života. Vždyť i dobrý člověk se snaží odumřít své partikularitě, a to tím, že svoji vlastní vůli podřizuje vůli boží, a chce se tak stát nástrojem božího řádu přesahujícího vše jednotlivé a konečné.

#### IV. Hněv boží

Viděli jsme, že člověk, který propadl zlu, v poslední instanci nechce ničit jen jednotlivé věci či bytosti kolem sebe, ale vztahuje ruku na samotný celek stvoření. Právě toto nejzazší směřování všeho zla podle Schellinga vysvětluje, proč na zlé jednání nepohlížíme jen jako na sice politováníhodný, ale vposled omluvitelný výsledek lidského pudu sebezáchovy, jako na výsledek pouhé neschopnosti nalézt nějaký méně destruktivní *modus vivendi*. Zlo v nás vyvolává mnohem silnější pocity, totiž zděšení a hrůzu,<sup>38</sup> které pramení z toho, že ve zlu se aktivuje původní *děsivá* povaha Boha a zlo rozpoutává *boží hněv*. Tento boží hněv si ale nemůžeme představovat jako nějaký zvnějšík přicházející trest za naše zlé činy. Abychom správně pochopili, jakým způsobem zde Schelling reinterpretuje tradiční motiv božího hněvu, musíme si připomenout ontologickou strukturu stvořeného světa: Výše jsme uvedli, že stvořený svět, resp. příroda tak, jak ji známe, má svůj základ v prvotní bytnosti Boha, v tom, co ještě *není* Bůh jakožto duch a jakožto láska. Tento společný základ Boha i přírody má povahu temného, do sebe se uzavírajícího chaosu sil, a právě proto, že v něm ještě nemůže existovat nic stabilního a rozlišeného, tj. žádná jednotlivá jsoucná, označuje ho Schelling také jako *egoismus boží*, jako *původní děsivou bytnost Boha*, která je nepřátelská všemu jednotlivému jsoucímu.<sup>39</sup> Viděli jsme také, že Bůh překonává svůj egoismus tím,

<sup>38</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 391 (česky str. 60, překlad upraven): „Neboť na zjevný hřích nehledíme s politováním jako na nějakou slabost anebo neschopnost, ale s hrůzou (Schrecken) a zděšením (Horror), což je pocit vyložitelný jen tím, že hřích usiluje porušit Slovo, vztáhnout ruku na sám základ stvoření a zprofanovat mystérium.“

<sup>39</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 439: „Boží egoismus je základní bytností (Grundwesen) přírody.“ F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*,

že v této své původní děsivé bytnosti nechává vzniknout stabilním rozlišením, artikuluje tuto svoji děsivou bytnost, a v tomto smyslu ji *spoutává* a *thumí*, dělá z ní právě jen *základ* stvořeného světa, který se nijak aktivně neprojevuje.<sup>40</sup> Když tedy zlý člověk ve svém jednání vztahuje ruku na samotný *řád* dávající veškerému stvoření stabilitu a rozlišitelnost, ničí svým jednáním *pouta* svazující onu hroživou původní bytnost přírody, resp. Boha. Tato děsivá bytnost se díky tomu uvolňuje, stává se z něčeho ovládnutého a zatlačeného do pouhé potenciality něčím aktuálním, propuká jakožto onen původní chaos, který stravuje a spaluje vše stabilní a vymezené.<sup>41</sup> Zlé jednání v nás tedy nezpůsobuje zděšení a hrůzu proto, že neníčí jen jednotlivé bytosti – to koneckonců dělá i smrt –, ale proto, že ničí pouta všeho stvoření, a tím ve svém nejzazším směřování ohrožuje svět jako celek.

## Závěr

Otázku po povaze a původu zla si Schelling kladl v rámci širšího problému, totiž jak smířit existenci lidské svobody s tím, že celek všeho jsooucího má povahu systému, v němž vládne nutnost. Ve svých úvahách dochází k závěru, že má-li být možná lidská svoboda, musí v Bohu samém, a potažmo i ve všech stvořených bytostech, existovat dva konstitutivní a stejně věčné principy, totiž na jedné straně princip svémoci čili individuality, a na druhé straně princip božského rozvažování čili universalitě. Jedině díky podílu na božském rozvažování a universalitě je totiž člověk svobodný vůči přírodě, díky vlastní svémoci je pak svobodný vůči Bohu. Právě tato specifická ontologická koncepce, která má zachránit lidskou svobodu, pak Schellingovi poskytuje i nástroj, jímž se snaží překonat nedostatky tradičních představ o povaze a původu zla. Zlo totiž nelze podle jeho názoru považovat za pouhé chybení dobra, za pouhou

---

str. 391 (česky str. 60, překlad upraven): „... bytnost Boží, která je jaksi *před* vši existencí (je tedy ještě neztlumená existencí), a proto je strašlivá (schrecklich).“

<sup>40</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 439: „... skutečná živoucí příroda, tak jak ji před sebou vidíme, je božím egoismem, který již byl přemožen a zmírněn boží láskou.“ Srv. též *Freiheitsschrift*, str. 391, 405, 408 (česky str. 60, 71 n., 75 n.).

<sup>41</sup> Srv. F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, str. 391 (česky str. 60); F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 438: „stravující oheň (verzehrendes Feuer)“; tamt., str. 439: „hněv Boží (Zorn Gottes)“; tamt., str. 448: „oheň hněvu (Zornfeuer)“.

pasivitu a nepřístupnost vůči dobrým jednáním, neboť by to znamenalo bagatelizovat jeho nepopíratelnou realitu i jeho děsivé následky. Zlo je podle něj naopak projevem aktivního a svobodného převrácení náležitě jednoty těchto dvou principů, kdy je lidské jednání vedeno principem svémoci, místo aby bralo ohled na universální řád veškerého stvoření. Je-li tomu ale tak, že zlé jednání je vedeno snahou prosadit svoji vlastní vůli a svoji vlastní moc, pak bychom podle Schellinga měli revidovat i tradiční představu, že posledním cílem zlého jednání je získat nějaká smyslová potěšení či hmotné výhody. Pokud tak skutečně učiníme, stane se pro nás pochopitelnou i existence radikálně zlého jednání, které žádné smyslové požitky a výhody nepřináší a jehož cílem už je jen ničení pro ničení. Chceme-li ale motivy radikálně zlého jednání pochopit úplně, nestačí poukázat jen na to, že zlé jednání je vedeno snahou prosadit svoji moc. V pozadí této snahy, a tedy i v pozadí všech zlých jednání, stojí podle Schellinga touha uniknout vlastní partikularitě a pomíjivosti, jež jsou údělem každého konečného jsoucná. Konání zla je jen jednou z možných cest, po níž může člověka tato touha vést, a pokud se po ní vydá, pak jeho jednání oprávněně vzbuzuje zděšení. Svými činy totiž podle Schellingovy ontologické koncepce neškodí jen jiným lidem a neníčí jen jednotlivé věci či vztahy, ale uvolňuje a rozpoutává síly původního chaosu, který je děsivým základem a podloží vši reality.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie konzentriert sich auf Schellings Gedanken über das Wesen des Bösen und zeigt, auf welcher Weise Schelling den traditionellen Begriff des Bösen als lediglich passiven Mangel an Gutem und als etwas, das aus unseren Sinnen stammt, d.h. aus dem, was wir mit Tieren gemeinsam haben, revidiert. Denn nur der Mensch ist nach Schelling in der Lage, Böses zu tun, und alle seine bösen Taten entstehen infolge der aktiven Durchsetzung seines individuellen Willens und seiner Macht auf Kosten des Ganzen. Auf der Grundlage einer detaillierteren Analyse des Themas des radikalen Bösen zeigt die Studie, dass das tiefste Motiv des bösen Handelns das menschliche Verlangen ist, seiner eigenen Partikularität und Vergänglichkeit zu entfliehen. Der letzte Teil der Studie befasst sich mit dem kosmologischen Aspekt von Schellings Konzeption des Bösen und mit seiner Neuinterpretation des traditionellen Motivs von Zorn Gottes.

## SUMMARY

The study focuses on Schelling's thoughts about the nature of evil, and shows how Schelling reworked the traditional concept of evil as merely a passive lack of good and as something that comes from our senses, i.e. from what we have in common with animals. For only man is, according to Schelling, capable of evil and all his evil actions arise by actively promoting his individual will and power at the expense of the whole. Based on a more detailed analysis of the theme of radical evil, the study shows that the deepest motive of evil conduct is, according to Schelling, the human desire to escape one's own particularity and transience. The last part of the study deals with the cosmological aspect of Schelling's concept of evil and with his reinterpretation of the traditional motif of the wrath of God.



# HEGELOVA METAFYZIKA BOŽÍHO VTĚLENÍ A JEJÍ KRITIKA

Ivan Landa

## Úvod

Mezi ústřední christologické otázky patří otázka: *Cur deus homo?* Ve vyznáních staré církve na ni nalzáme soteriologickou odpověď: Bůh se stal člověkem „pro nás a pro naše spasení“.<sup>1</sup> Podle této odpovědi je účelem božího vtělení spasení. – Hegel uvedenou soteriologickou odpověď beze zbytku přijímá a současně ji radikalizuje, neboť se domnívá, že bez božího vtělení není možné spasení. Ve své vlastní úvaze, v níž důkladněji promýšlí událost božího vtělení, vychází z faktu božího vtělení v dějinné osobě Ježíše Nazaretského a ze skutečnosti Kristova spásného působení, jímž se narovnává porušený vztah mezi člověkem a Bohem a jímž se překonává jejich vzájemné odloučení. V této souvislosti si klade otázku, jaké další *metafyzicky* nutné podmínky jsou ve hře. V *Přednáškách o filosofii náboženství* naznačuje směr, kterým se ubírá hledání odpovědi:

„Možnost smíření je dána jen potud, pokud se ví o jednotě božské a lidské přirozenosti, která je o sobě: Člověk může vědět, že je zahrnut v Bohu, není-li pro něj Bůh ničím cizím a není-li on sám pouhým vnějškovým akcidentem na božské přirozenosti, nýbrž je-li zahrnut v Bohu v souladu se svou bytností, se svou svobodou.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Srv. Nicejsko-cařihradské, Athanasiovo a Chalkedonské vyznání in: *Čtyři vyznání*, vyd. R. Říčan a kol., Praha 1951, str. 29, 31, 33. Nejvlastnějším smyslem božího vtělení, jak v souvislosti s anselmovskou otázkou *Cur deus homo?* podotýká Brian Hebblethwaite, je právě ono „pro nás“, jehož teoretické uchopení má zásadní význam pro teologii i filosofickou antropologii. Srv. B. Hebblethwaite, *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, Oxford 2005, str. 70.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion* (= *VPR*), Hamburg 1995. *VPR* III/1831, str. 236/pozn. (Cituji podle tohoto vydání ve formě: zkratka názvu, díl/ročník, stránka/řádek, příp. poznámka.) – V textové variantě k citovanému místu je to vyjádřeno přímočařeji: Bez vědění o jednotě božské a lidské přirozenosti není možné smíření. A současně je zde nejenom řeč o tom, že člověk je zahrnut v Bohu „v souladu se svojí svobodou

Hegel, jak patrně, dává možnost spasení potažmo smíření do přímé souvislosti s věděním: bez věděni není možné spasení, přičemž toto věděni samo není možné bez božího vtělení. Jedná se přitom o věděni, jehož obsahem je skutečnost, že božská a lidská přirozenost tvoří jednotu, že božství a lidství nejsou vzájemně odloučené momenty, resp. že lidství je nutnou součástí božství. Jednota dvou přirozeností, pro kterou razí Hegel titul „idea“, je jím považována za substanci lidství. Je v člověku přítomna „o sobě“, což znamená, že pro člověka není čímsi epistemicky průzračným. Otázka podmínek, za nichž je možné spasení či smíření, tak těsně souvisí s otázkou, za jakých podmínek se idea neboli jednota božské a lidské přirozenosti může člověku stát epistemicky transparentní. Hegelovo stanovisko, jež tvoří jádro jeho metafyziky božího vtělení, lze proto shrnout v několika tvrzeních: Bůh se musel zjevit ve formě individuality, a to dokonce ve formě *lidské* individuality. Nestačí tedy, aby se Bůh stal kterýmkoli předmětem v prostoru a čase. Musí se stát individuální bytostí, resp. člověkem. Kromě toho se musí zjevit v jedné jediné konkrétní bytosti zde a nyní. Boží vtělení je přitom jedinečné. Bůh se musel vtělit jednou, na jednom místě a v jedné dějinné osobě.<sup>3</sup> Otázkou zároveň je: Proč se Bůh musel zjevit ve formě individuality? A proč by se nemohl zjevit v jiné než lidské formě, např. ve formě neživého předmětu nebo živočicha, jak to líčí jiná světová náboženství? A nakonec: Proč by se nemohl zjevit vícekrát, na různých místech a v různých lidech?

---

a subjektivitou“, ale současně je řečeno, že „v Bohu samém“ se nachází „tato subjektivita lidské přirozenosti“. Varianta má toto znění: „Možnost smíření spočívá jenom ve věděni o jednotě božské a lidské přirozenosti, která je o sobě; to je nutný základ. Z tohoto důvodu lidská bytost může o sobě samé vědět jako o bytosti, která je zahrnuta v Bohu, pouze když pro ni Bůh není něčím cizím a když v vůči němu není ve vztahu pouze vnějškového akcidentu...; nýbrž je v Bohu zahrnuta v souladu se svojí bytostí, v souladu se svojí svobodou a subjektivitou...; to je však možné pouze tehdy, pokud je v Bohu samém tato subjektivita lidské přirozenosti.“

<sup>3</sup> Tato tvrzení shrnují Hegelovo stanovisko, jak je nastínil v přednáškovém rukopise z roku 1821, aniž by je v následujících letech výrazněji modifikoval. Hegel však měl roku 1821 původně v úmyslu rozlišit dva analytické kroky: V prvním kroku zamýšlel blíže objasnit, že božská idea je „o sobě“ bezprostředně přítomná ve všech lidech, přičemž ve druhém kroku se hodlal zaměřit na rozbor teze, podle které se božská idea realizuje pro lidi ve formě výlučného dějinného individua. Později však na okraji svého rukopisu mezi oba kroky včlenil ještě třetí, v němž se soustředil na moment *lidské* individuality. Tuto kompoziční změnu a strukturu Hegelovy argumentace detailněji probírá P. C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford 2005, str. 160 n.

Metafyzika božího vtělení se po Hegelově úmrtí stala předmětem sporů, protichůdných interpretací a kritiky. Asi nejzajímavější a svého času nejvlivnější byly výhrady z pera theologa Davida F. Strausse. V obsáhlém spise *Život Ježíšův* vydaném v roce 1835 se Strauss mj. podrobněji zabýval Hegelovou tezí, podle které boží vtělení představuje jedinečnou událost. Strauss vůči ní namítal, že právě tato teze činí christologii nekonsistentní a vystavuje ji vážným námitkám. Je-li totiž nanejvýš jedna dějinná osoba božská i lidská, znamená to, že jí lze připisovat vlastnosti, které nejsou slučitelné. Aby ji uchránil před logickou inkonsistencí, opouští Strauss důraz na jedinečnost božího vtělení ve prospěch jeho naprosté *obecnosti*. Je přesvědčen, že tímto zůstává práv Hegelově původní intenci vyjádřená v tvrzení, že každý člověk je „o sobě“ instancí jednoty božské a lidské přirozenosti. Rozvinutím Hegelovy původní intence, kdy se z každého člověka dělá exemplář božské ideje, můžeme podle Strausse preformulovat tradiční christologii z hlediska filosofie dějin. Nahlíženo z této perspektivy jsou dějiny lidstva či lidského rodu ustavičným zjevováním božské ideje v prostoru a čase. Straussův interpretační přístup tak ústí ve zjištění, že subjektem christologických výpovědí není Ježíš Kristus, ani jakýkoli jiný jednotlivý člověk. Je jím obecnost lidského rodu, která se realizuje v dějinách a stává se člověku více a více epistemicky průzračnou.

V následujícím výkladu nejprve stručně představím Hegelovo pojetí ideje a pojmu, jež tvoří pozadí úvah o jednotě božské a lidské přirozenosti, zastavím se krátce u Hegelovy představy, podle které je každý člověk „o sobě“ jednotou božské a lidské přirozenosti, a objasním ji v kontextu pojetí ideje a pojmu. Poté přikročím k rekonstrukci Hegelových argumentů ve prospěch teze, že boží vtělení se váže na lidskou individualitu. Následně v dalším kroku se budu více věnovat otázce jedinečnosti božího vtělení. Vzápětí obrátím pozornost ke kritickému ohlasu na Hegelovu metafyziku božího vtělení, zejména na kritiku od Davida F. Strausse. V závěrečném kroku se zastavím u oprávněnosti Straussovy kritiky a možné repliky z pozic Hegelovy inkarnační a dějinné koncepce.

## Idea: jednotu božské a lidské přirozenosti

Jedním z klíčových bodů Hegelovy metafyziky božího vtělení je antropologická teze, že každý člověk je „o sobě“ instancí božské ideje, resp. že pojmem člověka je jednotu božské a lidské přirozenosti. Je proto zapotřebí osvětlit, jak Hegel užívá výrazy „idea“ a „pojem“. – Jak známo,

Hegel rozvrhl svébytné pojetí ideje a pojmu, jímž se vědomě odlišil od předchozí filosofické tradice (i když na ni také navázal). Zjevně nechce pojímat *ideu* jako konkrétní představu znázorňující určitou kvalitu, např. červenou barvu, anebo nějaký objekt prostřednictvím jeho kvalit, např. tohoto člověka; a zavrhuje rovněž pojetí, v němž je *pojem* chápán jako obecná či abstraktní představa, např. člověka jako takového nebo červené vůbec, jež postihuje druh objektu či kvality pomocí určitých podstatných rysů, díky nimž objekty či kvality spadají pod příslušné pojmové abstrakce.<sup>4</sup>

Hegel přichází s odlišnou koncepcí, podle níž je pojem něco konkrétního, co je „principem všeho života“.<sup>5</sup> Tato koncepce zčásti souzní, jak sám přiznává, s formalistním náhledem, jenž ztotožňuje pojem s myšlenkovými formami. Hegel však upozorňuje, že v případě pojmu máme co do činění s „nekonečnou“ a „tvorivou“ formou. Pojem je forma vytvářející ze sebe svůj vlastní obsah; není tedy bezobsažnou a statickou formou, kterou by myšlení jednoduše používalo jako nástroje při poznávání konkrétního obsahu.<sup>6</sup>

Vyjďeme z Hegelova tvrzení, že pojem je forma, jež je zdrojem pohybu a principem spontaneity. Můžeme je rozvést pomocí příkladu organismů, jímž Hegel nezřídka ilustruje své chápání pojmu. Pohlížíme-li na pojem jako na formu imanentní organismům, tj. jako na soubor dispozic či schopností usměřňujících a určujících vývoj rostliny nebo živočicha, lze říci, že skrze vývoj je těmto dispozicím a schopnostem propůjčována realita či objektivita, takže rostlina nebo živočich se stává „pro sebe“ tím, čím je již „o sobě“.<sup>7</sup> To, co se během vývoje mění, je vnější

<sup>4</sup> Hegel říká: „Ideu samu nelze chápat jako ideu *něčeho*, stejně jako nelze pojem chápat jen jako určitý pojem.“ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, § 213, pozn.

<sup>5</sup> Tamt., § 160, dodatek.

<sup>6</sup> Tamt., § 42, 2. dodatek.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, I, přel. J. Cibulka – M. Sobotka, Praha 1961, str. 57 n. Hegel se často ohrazuje vůči tomu, aby jeho chápání vývoje nebylo zaměřováno s preformační hypotézou: „Tak např. rostlina se vyvíjí ze svého semene, jež v sobě už obsahuje celou rostlinu, ale jen ideálně, takže její vývoj nelze chápat tak, jako by různé části rostliny – kořeny, lodyha, listy atd. – byly v semeni už reálně, avšak jen zcela malé. To tvrdí takzvaná preformační hypotéza.“ V pojmu rostliny, jímž je semeno, je tedy *ideálně* a ne *reálně* obsaženo, čím se rostlina v organickém vývoji stane. G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 161, dodatek. U Hegela i tak přetrvává jistá ambivalentnost. Na jednu stranu připouští, že u pojmu prostorčasových objektů většinou usuzujeme z realizací na pojem, což znamená, že k pojmu té či oné rostliny nebo živočicha se dobíráme výlučně empiricky. Ale na druhé straně hájí

forma, zatímco imanentní forma přetrvává (např. rostoucí jilm realizuje svůj pojem, který se nemění, takže jilm se ve vývoji nestává javorem nebo lípou). Analogicky můžeme prohlásit, že duchovní útvary, např. instituce nebo náboženské systémy, též procházejí vývojem, který lze popsat pomocí rozdílu mezi „bytím o sobě“ a „bytím pro sebe“, možností a skutečností, idealitou a realitou. Je však možné tak učinit s jednou výhradou. Duchovní fenomény oproti přírodním zahrnují jednak vědění, jednak vztah k sobě. Přestože se zdá, že i v přírodě narážíme na fenomény vyznačující se reflexivitou, ve skutečnosti je tento typ vztahu naší projekcí a součástí našeho popisu, nikoli fenoménů samých; nemluvě o tom, že přírodní fenomény postrádají epistemický charakter.

Rozdíl týkající se realizace pojmu u přírodních a duchovních fenoménů Hegel konkretizuje následovně: V případě organismů je rozdíl či „zdvojení“ mezi „bytím o sobě“ a „bytím pro sebe“ organismům vnější. Jinak je tomu v případě ducha, kde *terminus a quo* a *terminus ad quem* vývoj tvoří vnitřní strukturu duchovních fenoménů samých:

„U přírodních předmětů dochází ovšem k tomu, že subjekt, jenž proces začal (např. semeno), a existující předmět, jenž proces ukončuje (např. plod), jsou dvě individua. Zdvojení zde má zdánlivý výsledek, že se rozpadlo ve dvě individua, jež jsou ale co do svého obsahu týmž. Právě tak v životě zvířat jsou rodiče a děti rozdílná individua, i když téže povahy. Avšak v oblasti ducha je tomu jinak. Jde tu o vědomí, jež je proto svobodné, že v něm začátek a konec spadají v jedno. Sice i duch se obdobně jako zárodek v přírodě vrací zpět v jednotu poté, co se učinil jiným. Ale co je o sobě, to v tomto případě nastane pro ducha, a tak se stane duchem pro sebe. Naproti tomu plod a v něm obsažené nové semeno nenastanou pro onen první zárodek, nýbrž pro nás.“<sup>8</sup>

U duchovních útvarů je tak pojem možností, idealitou či subjektivitou, jež si propůjčuje skutečnost, realitu či objektivitu. Vývoj pojmu se přitom završuje tehdy, dosáhne-li duch vědění o sobě samém a stane-li se mu transparentní jeho vlastní pojem: duch je pak pro ducha, takže duch

---

názor, že z pojmu lze usuzovat na možné realizace, jako např. z pojmu Boha nebo z pojmu člověka. Z toho důvodu mu někdy bývá vyčítáno, že *a priori* konstruuje podobu sociální reality a průběhu dějin z pohodlí své lenošky, když analyzuje a rozvíjí jejich pojem (ať už je jím pojem svobodné vůle či pojem svobody).

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, I, str. 58 n.

ví o sobě samém jen skrze ducha. Pojem jako činná forma je tak zárodečné vědění o sobě, která se postupně uskutečňuje.

Ve spekulativní logice, zejména v pasážích pojednávajících výslovně o pojmu, Hegel sleduje toto uskutečňování pojmu v elementu myšlení, vycházejze z již připomínané skutečnosti, že pojem není bezobsažnou a statickou formou, nýbrž je principem spontaneity. Na jednom místě přitom Hegel přímo ztotožňuje pojem s Já neboli s čistým sebevědomím, když poznamenává, že Já je původním věděním o sobě samém vyznačujícím se jednak obecností, jednak jednotlivostí.<sup>9</sup> Já je totiž podle něj něčím, co je pro sebe. A nakolik je Já pro sebe, odhlíží od něčeho jiného, tj. od veškerého určitého obsahu, jemuž by náležela samostatná existence nezávisle na Já: potud je Já absolutní obecností. Ale jelikož Já „se staví proti jinému a vylučuje je“, je ve hře také ohled, třebaže negativní, vůči něčemu jinému: potud je Já „absolutní určeností“, tj. jednotlivostí či „individuální osobností (Persönlichkeit)“. Hegel tedy postihuje povahu pojmu takto: „Povahu *Já* jako *pojmu*“ utváří „absolutní obecnost, která je právě tak bezprostředně absolutní partikularizací“.<sup>10</sup>

Odtud lze učinit krok k Hegelovu pojetí ideje. Neboť pojem – Já, čisté sebevědomí – je spontaneitou, jež nachází své uplatnění, vytváří-li

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hamburg 1994, str. 12.

<sup>10</sup> Tamt., str. 12 n. Srv. také pasáže o myšlenkovém určení „bytí pro sebe“. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg 1990, str. 159–162. Stojí za zmínku, že tuto povahu Já později postihl stejným způsobem Gottlob Frege, přestože úvahy o čistém sebevědomí u něj hrají okrajovou roli. Frege si totiž primárně klade otázku *smyslu* věty a přitom naráží na zvláštní druh vět, které obsahují index „já“. V souvislosti se smyslem tohoto indexického výrazu uvádí následující: „Každý je dán sám sobě zvláštním a původním způsobem, kterým není dán nikomu jinému. Jestliže si nyní dr. Lauben myslí, že byl zraněn, pak jde přitom pravděpodobně o tento původní způsob, jak je dán sobě samému. A takto určitou myšlenku může uchopit jen dr. Lauben sám.“ Srv. G. Frege, *Myšlenka. Logické zkoumání*, přel. J. Fiala, in: *Scientia & Philosophia*, 6, 1994, str. 60. Zvláštní druh vět, obsahujících index „já“, vyjadřuje myšlenku, kterou může uchopit jen mluvčí či ten, kdo ji právě myslí, takže jen stěží může tuto myšlenku sdělit někomu jinému. To, že *každý* je dán sobě samému zcela původním způsobem, vyjadřuje *obecný* způsob danosti. Ale současně se jedná o *zvláštní* způsob danosti, resp. o *jedinečnou* epistemickou perspektivu, neboť jsem takto dán jen *sobě samému* a nikomu jinému. Ostatním jsem dán jako někdo, kdo splňuje ten či onen popis, resp. jako nositel toho či onoho jména, tj. zprostředkovaně, zatímco sobě samému právě nejsem dán prostřednictvím určitého popisu či vlastního jména, ale bezprostředně. Srv. detailnější diskusi Fregovy teorie indexických výrazů v souvislosti s otázkou apriorní sebeidentifikace v knize A. F. Koch, *Subjektivität in Raum und Zeit*, Frankfurt a. M. 1990, str. 216 n.

ze sebe svůj obsah. A tímto obsahem je systém myšlenkových určení a forem, v nichž a skrze něž pojem získává objektivitu. Z tohoto úhlu pohledu viděno je idea „absolutní jednota pojmu a objektivit“, resp. absolutní jednota subjektivit a objektivit, přičemž Hegel se domnívá, že jedinými instancemi ideje jsou bytosti, které disponují sebevědomím, tj. lidské bytosti.<sup>11</sup>

Po této oklice se dostáváme k jádru antropologické teze, podle níž každý člověk je „o sobě“ instancí božské ideje. Je výslovně vyjádřena v přednáškovém rukopise z roku 1821, kde Hegel říká: „Idea je přítomna... O SOBĚ, boží objektivita je realizována – a to bezprostředně ve *všech* lidech.“<sup>12</sup> Na jiném místě rukopisu dále poznamenává, že každá lidská bytost si „O SOBĚ v sobě samé nese božskou ideu“, resp. že každý člověk si „v sobě nese [ideu] jako *svou substantiální povahu*, jako své vlastní určení či jako jedinečnou možnost takového určení – a tato nekonečná *možnost* je jeho subjektivitou“.<sup>13</sup> – Hegel je zjevně přesvědčen o tom, že božská idea tvoří pojem, tj. podstatu či přirozenost, každého člověka a dále že má objektivitu „ve *všech* lidech“. Neboť každý člověk ztělesňuje jedinečnou epistemickou perspektivu, z níž je dán sobě samému. Božskou ideu tudíž nelze smysluplně považovat za transcendentní vůči člověku a tomuto světu, jak to zpravidla činí teistická náboženství: „Mluvíme-li o ideji, nepředstavujeme si ji jako něco vzdáleného a z onoho světa. Idea je něco naprosto přítomného, a lze ji proto nalézt v každém vědomí, i když zkalenou a zakrnělou.“<sup>14</sup>

Tuto imanenci ideje, její „zde“ a „nyní“, upřesňuje Hegel pomocí tvrzení, že božská idea je přítomná „v každém vědomí“, přestože, jak neopomine v uvedeném úryvku zdůraznit, pouze „zkaleně“ či „zakrněle“. To znamená, že pro bytosti disponující sebevědomím není *idea* transparentní skutečností, ačkoli netematicky je přítomná v každém z jejich mentálních stavů a i když se manifestuje na úrovni jazyka v užívání indexu „já“. Idea je totiž podmínkou, za níž si mohu být vědom určitých mentálních stavů jako *svých* vlastních. Když např. pociťuji bolest, jsem si bezprostředně vědom určitého mentálního stavu jako *svého*, takže rovněž bez dalšího zprostředkování vím, že jsem to já, kdo bolest pociťuje.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 213.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *VPR III/1821*, str. 47/342–48/343. Textová varianta má toto znění: „Tato idea a objektivita Boha je o sobě též reálná v procesu, ve kterém jinačnost překonává sebe samu...“

<sup>13</sup> Tamt., str. 45/284–288.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 213, poznámka.

Hegel tím chce pouze ozřejmit, že vědomí a naše běžné vědomí o sobě samých zahrnuje ještě původnější, čisté sebevědomí. Když si uvědomuji nějaký předmět, anebo sebe sama, je v těchto aktech zahrnut původnější způsob, jímž jsem dán sobě samému, tj. jedinečná, byť současně univerzální epistemická perspektiva. Tato epistemická perspektiva se na rovině jazyka manifestuje v užívání indexického výrazu „já“, v němž vystupují zřetelněji do popředí základní charakteristiky pojmu, totiž obecnost a jednotlivost.<sup>15</sup> Hegel ovšem stejnou měrou akcentuje, že idea je v našem vědomí přítomna netematicky: je pouhou možností, nikoli transparentní skutečností, již se může stát, dosáhne-li člověk vědění o ideji.

### Individuálnost božího vtělení

Ústřední otázkou nyní je, zdali je možné, aby člověk nabyt vědění o božské ideji.<sup>16</sup> Hegel se domnívá, že nabytí vědění o ideji je možné pouze tehdy, když se idea člověku zjeví v podobě individua v prostoru a čase, resp. v lidské podobě.<sup>17</sup> Bez vtělení, jak zní Hegelovo diktum, není možné vědění – a to ani o Bohu, ani o člověku samém. V posledních letech, kdy Hegel přednášel o filosofii náboženství na berlínské universitě, rozpracoval dva vzájemně provázané argumenty ve prospěch teze, podle

<sup>15</sup> Hegel uvádí: „Když říkám: ‚Já‘, míním sebe jako tuto jednotlivou, zcela určitou osobu. Ve skutečnosti však o sobě nevypovídám nic zvláštního. I každý jiný je ‚Já‘, a označím-li sebe jako ‚Já‘, pak sice míním sebe, tuto jednotlivinu, vypovídám však zároveň něco naprosto obecného.“ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 24, 1. dodatek. Když užiji index „já“, aniž připojím predikát, nevypovídám o sobě ještě nic zvláštního, neboť odhlížím od jakéhokoli určitého obsahu, resp. od vlastností, které mne individualizují jako tuto konkrétní osobu, čímž jsem „povznesen nad každé místo, národnost, stav, životní situaci atd.“ VPR III/1821, str. 45/290.

<sup>16</sup> Hodgson rekonstruuje Hegelovu metafyziku božího vtělení na základě tří modalit: možnosti, nutnosti a skutečnosti. Možnost smíření souvisí s tím, že člověk je v *možnosti* či implicitně jednotou božské a lidské přirozenosti. Nutnost spočívá v tom, že tato jednota se *musí* jevit. Skutečnost je *dána* spolu s podobou člověka, v níž se Bůh zjevuje. P. C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, str. 155–163. S načrtnutou rekonstrukcí souhlasím, i když se domnívám, že Hegel buduje svoji úvahu v obráceném sledu na způsob transcendentálního argumentu: vychází ze skutečnosti a ptá se po nutných podmínkách, za nichž je tato skutečnost možná. Jádro argumentace však není strukturováno podle modálních určení, nýbrž na základě určení, jež jsou příznačná pro pojem, a sice podle určení obecnosti, zvláštnosti a jednotlivosti.

<sup>17</sup> „Idea se realizuje... *pro lidi*; její jev a jsoucno je jen v *tomto* jednotlivci.“ VPR III/1821, str. 48/358.



kteří se Bůh musel stát člověkem. Oba argumenty ovšem mají odlišná východiska. Zatímco v prvním se zohledňuje omezená kognitivní vybavenost člověka, druhý naopak objasňuje událost božího vtělení ve světle svébytného pojetí (božské) ideje, podle něhož se idea může plně uskutečnit za předpokladu, že získá objektivitu, a to v podobě jednotlivého člověka.

První argument beroucí v potaz nedostatečnou poznávací vybavenost člověka lze rozčlenit do dvou kroků, z nichž jeden zdůrazňuje individuálnost, zatímco ten druhý lidskou podobu. Začneme argumentem ve prospěch individuálnosti božího vtělení, který je přehledně představen v Hegelových přednáškách z roku 1827. Ústředním předpokladem je zde tvrzení, že boží zjevení musí být principiálně přístupné každému člověku. Pokud by zjevení bylo epistemicky přístupné jen někomu a nepřístupné někomu jinému, bylo by restriktivní. Z restriktivní povahy zjevení by plynul nepřijatelný soteriologický důsledek: Jen někteří by mohli být spaseni. Ono „pro nás“, tolik zdůrazňované ve vyznáních staré církve a vyjadřující nejvlastnější účel božího vtělení, by pak mělo význam „jen pro některé“. Událost božího zjevování však zahrnuje, že Bůh se v principu stává epistemicky přístupným pro každého člověka. V tom je zapotřebí spatřovat universalistický nárok boží manifestace. Je tudíž vyloučeno, aby recepce manifestujícího se obsahu byla podmíněna zvláštnostmi na straně jeho příjemců, např. sociálním statutem, pohlavím, vzděláním nebo intelektuálními schopnostmi.<sup>18</sup> „Pro nás“ znamená tedy „pro každého“.

Z toho můžeme usoudit, že forma, v níž je manifestující se obsah člověku dán, musí odpovídat nejelementárnější epistemické formě konečného lidského poznání. V úvahu připadají dvě formy: názor a pojem, resp. nediskursivní a diskursivní poznání. Zatímco obsahem diskursivního poznání jsou obecné pojmy a propozice, obsahem smyslového nazírání je sporočasová rozmanitost.<sup>19</sup> Má-li forma zjevení odpovídat té nejelementárnější epistemické formě, musí být bezprostředně dána ve smyslovém nazírání.<sup>20</sup> Božská idea tedy musí být pro člověka přístupná prvotně

<sup>18</sup> Tamt., str. 46/314.

<sup>19</sup> Dodejme, že Hegel rozlišuje dvě podoby nediskursivního poznání: smyslové a intelektuální nazírání. Intelektuální nazírání má za svůj obsah izolované pojmy, nikoli propozice. Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, str. 288.

<sup>20</sup> Jak poznamenává Hegel, důležitá je zde „tato jistota a nazírání“, „bezprostřednost jistoty a přítomnost božského“, nikoli zprostředkování skrze představy, pojmy, přesvědčení nebo důvody. *VPR III/1821*, str. 47/329. James Yerkes shrnuje jádro Hegelova argumentu slovy, že „zjevování musí vyhovovat metodě poznání,

v nediskursivní formě smyslového nazírání či jistoty.<sup>21</sup> A jelikož ve smyslovém názoru jsou nám dány prostoročasové jednotliviny, musel se Bůh zjevit v podobě prostoročasové jednotliviny.<sup>22</sup>

Universalistickému nároku zjevení tak může idea dostat jen tehdy, když se Bůh vtělí a stane se jednotlivinou v prostoru a čase, neboť jen tímto způsobem je pro člověka epistemicky přístupná, a to ve smyslovém názoru. – Hegel však činí ještě druhý krok. Zdůvodňuje v něm, že Bůh se nemohl zjevit v podobě ledajaké jednotliviny, např. kamene nebo zvířete, nýbrž že na sebe musel vzít podobu *lidského individua*. Tento krok vystupuje do popředí v přednáškách z roku 1824, kde se říká: „Bůh se... jeví ve smyslové přítomnosti; nemá žádnou jinou podobu nežli podobu smyslového modu ducha, který je o sobě; to je podoba jednotlivého člověka. Toto je jediná, smyslová podoba ducha. Bůh se jeví v těle.“<sup>23</sup> Zčásti tento úryvek rekapituluje závěr předchozí úvahy. Říká se v něm totiž, že jevení božské ideje se odehrává v těle, tj. ve formě prostoročasové jednotliviny. Ale kromě toho se v něm také tvrdí, že idea získává podobu jednotlivého člověka, protože lidské individuum je „smyslovým modem ducha“. Hegel přitom popírá, že by existovalo vícero smyslových modů ducha. Za předpokladu, že by jich existovalo vícero, by jistě bylo myslitelné, aby se božská idea zjevila i v jiných modech.<sup>24</sup> Avšak

---

kerou člověk jako konečná bytost nakonec dospívá k pravdivému poznání čehokoli“. Poznání božské ideje tak „musí začít smyslovým vnímáním a musí mít svůj původ v konkrétním lidském životě“. J. Yerkes, *The Christology of Hegel*, Albany 1983, str. 134.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *VPR III/1827*, str. 236/pozn.

<sup>22</sup> Peter F. Strawson ve své interpretaci Kanta upozornil na to, že dualita názoru a pojmu, příznačná pro naše poznání, je systematicky provázána s dualitami, týkajícími se jak reality, tak způsobu, jakým o realitě mluvíme. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966, str. 47. Epistemologické dualitě názor/pojem podle něj odpovídá jednak ontologická dualita mezi jednotlivinou a obecným druhem či vlastností, jednak jazyková dualita mezi singulárními a obecnými termíny. Jednotliviny, které jsou nám dány v názoru a k nimž se vztahujeme pomocí singulárních termínů: jmen, určitých popisů či indexických výrazů a demonstrativ, jsou instancemi druhů, myšlených – tj. klasifikovaných a popisovaných – pomocí pojmů a vyjadřovaných pomocí obecných termínů. Jednotliviny jsou nazírány nediskursivně a myšleny diskursivně v soudech. Domnívám se, že podobné stanovisko, které Strawson připisuje Kantovi, lze připsat i Hegelovi (svědčí o tom mj. pasáže z *Fenomenologie ducha* pojednávající o smyslové jistotě).

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *VPR III/1824*, str. 146/513–516.

<sup>24</sup> Tvzení, že duch má pouze jedinou smyslovou modifikaci, nesmí být vykládáno tak, jako by Hegel upíral mentální život vyšším živočichům. Hegel v rámci své teorie subjektivního ducha dokládá, že vyšší živočichové sice mají mentální život,

jelikož neexistují alternativní smyslové mody ducha, zjevuje se božská idea právě v lidské podobě.<sup>25</sup>

Druhý argument, který Hegel rozvinul v pozdějších přednáškách, směřuje ke shodnému závěru, byť jinou cestou. Východiskem je myšlenka Boha, resp. jeho základní určení, podle něhož Bůh je bytostně idea neboli duch. Hegel v jedné z ústředních pasáží předkládá toto znění argumentu: „Jelikož duch ve svém nekonečném vztahu k sobě obsahuje určení bezprostřednosti, musí být rovněž v Bohu samém přítomen tento moment bezprostřednosti, má-li se člověku zjevit jako duch. Ale již se nejví v přírodní bezprostřednosti, které konec konců ani nebyl opravdu imanentní, jak tomu bylo u hořícího keře, nýbrž se jeví v duchovní bezprostřednosti, v lidské podobě.“<sup>26</sup> – I v tomto případě se Hegelova úvaha odvíjí ve dvou krocích, zdůrazňujících jednou individuálnost, podruhé lidskou podobu.

O ideji, resp. o duchu se řeklo, že je původním věděním, pro něž je příznačný vztah k sobě samému. Je to epistemická struktura absorbující do sebe veškerou jinakost, jelikož toto vědění se realizuje prostřednictvím jiného, které je však součástí epistemické struktury a nemá existenci nezávislou na věděním. To znamená, že Bůh, pokud jej ztotožníme s ideou, je věděním, které ví o sobě samém *prostřednictvím* něčeho jiného: člověka, jenž se k Bohu vztahuje. Určení bezprostřednosti, jež je mu (vedle zprostředkovanosti) vlastní, je dáno právě tím, že objekt vědění je zahrnut v subjektu vědění. Má-li se nyní pro člověka stát zjevnou takto chápaná božská idea, musí se mu stát průzračnou tato struktura původního vědění, zahrnujícího jak bezprostřednost (vztah k sobě), tak zprostředkování (vztah k sobě prostřednictvím něčeho jiného). Ostatně to je důvodem, proč se božská idea musí zjevit jako něco *empiricky* bezprostředního, co se nalézá „zde“ a „nyní“. A jelikož *empiricky*

---

nicméně ten není životem ducha. Živočichové totiž nejsou sebevědomými, a proto ani svobodnými bytostmi. Hegel tedy spatřuje rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy právě v přítomnosti, resp. v absenci ducha.

<sup>25</sup> Lze uvést ještě dodatečný důvod ve prospěch lidské individuality božího vtělení. Smyslem božího vtělení není jen poznání jednoty božské a lidské přirozenosti, ale také poznání, že tato jednota je substancí člověka jako takového. Hegel v přednáškách z r. 1827 poznamenává: „lidé si uvědomují substancialitu jednoty božské a lidské přirozenosti tím způsobem, že lidská bytost (nikoli však každá lidská bytost) se pro vědomí jeví jako Bůh a Bůh se mu jeví jako lidská bytost.“ (*VPR* III/1827, str. 236/707–237/710.) To, že idea je bytností každého lidského individua, si tedy mohou lidé exemplárně uvědomit na případě lidského individua, které je explicitní jednotou božské a lidské přirozenosti.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *VPR* III/1831, str. 283/162–169.

bezprostřední jsou prostoročasové jednotliviny (např. tento člověk, tento keř, toto zvíře atd.), musí se zjevit jako jednotlivina v prostoru a čase. Ale musí jít o takovou jednotlivinu, jíž je idea vsutku imanentní, a to není ani případ keře, ani zvířete. V potaz přichází výlučně jednotlivý člověk, neboť božská idea se může stát imanentní jen té jednotlivině, která je sama bytostně instancí ideje. Tudiž Bůh se musel stát lidskou bytostí.<sup>27</sup>

Cílem předestřených argumentů je zdůvodnit individuálnost, a potažmo lidskou podobu božího vtělení. Stýkají se v přesvědčení, že receptivní poznání božské ideje ze strany konečného vědomí není možné bez spontánní aktivity ze strany božské ideje. A to má jeden závažný důsledek: Člověk se může stát *pro sebe* tím, čím je *o sobě*, pouze tehdy, když se božská idea sama stane *pro sebe* tím, čím je *o sobě*. Jestliže se božská idea plně uskuteční a realizuje svůj pojem, znamená to současně, že se plně uskutečnil také člověk jako takový, že realizoval svůj pojem.

## Jedinečnost božího vtělení

Dosud nabídnuté argumenty nevylučují možnost vícečetných inkarnací a vlastně ji nechávají otevřenou. Je-li totiž smyslové nazírání epistemicou formou, jejímž obsahem je prostoročasová rozmanitost, a může-li být idea bezprostředně dána člověku pouze v příslušné formě, je také možné, aby se zjevila buď souběžně, anebo následně v mnoha jednotlivých lidech. I když připustíme, že neexistují alternativní smyslové mody ducha a že člověk je jeho výlučným smyslovým modem, neznamená to ještě, že by fakticky nebo logicky musel existovat pouze jeden jediný člověk, který ztělesňuje a zjevuje božskou ideu. A právě tak lze tvrdit, že empirickou bezprostřednost může idea získat v mnoha lidských bytostech, nikoli jen v jednom jediném člověku.

Hegel však rozhodně odmítá možnost vícečetných, ať už simultánních či sukcesivních inkarnací. V přednáškovém rukopise z roku 1821 např. píše, že božská idea se pro lidi realizuje „pouze v *tomto* jednotlivém individuu a POUZE JEDNO takové individuum – *toto* individuum – je nekonečná jednota (v této subjektivitě, v ‚*tomto*‘)“.<sup>28</sup> Je tedy zjevně přesvědčen

<sup>27</sup> Např. ve Starém zákoně ovšem není řečeno, že Bůh je keř. Je zde spíše vykreslen jako ten, kdo skrze keř promlouvá k Mojžíšovi. V hořícím keři se ukazuje Hospodinův posel, nikoli Hospodin sám (*Ex* 3,2–4). Uvidíme, že téměř shodný argument užívá Hegel při vyvracení možnosti vícečetných inkarnací.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *VPR* III/1821, str. 49/385–386. Tento bod Hegel akcentuje i na jiném místě: „Pro bezprostřední vědomí k tomu nemůže dojít žádným jiným

o tom, že boží vtělení představuje jedinečnou a neopakovatelnou událost v dějinách: Bůh se *může* stát člověkem jedinkrát, a to v jedné konkrétní lidské bytosti. Jen tak totiž může mít vpravdě universální význam, který přichází ke slovu ve vyznáních staré církve. Neboť „pro nás“ a „pro naše spasení“ znamená, jak jsme výše řekli: „pro každého člověka“. Hegel je tedy toho názoru, že *universálnost* je podmíněna *jedinečností*: boží vtělení musí být *jedinečnou* událostí v dějinách.<sup>29</sup> Jaké pádné důvody existují ve prospěch tohoto názoru?

V jedné hutné pasáži v Hegelově rukopisu z roku 1821 lze narazit na toto zdůvodnění: „V *jednom* jsou všechna; v několika se božství stává abstrakcí. Jedno je výlučné oproti *všem*, aby se tato všechna mohla obnovit [rekonstruieren].“<sup>30</sup> Vůdčí myšlenka, jež má opět zjevný soteriologický nádech, zní tedy tak, že pouze jedno lidské individuum může být pro člověka paradigmatickým exemplářem božské ideje. Pouze v něm totiž může být zahrnut každý jednotlivý člověk. Kdyby exemplářů ideje bylo vícero, jak tvrdí stěžejní výpověď, proměnilo by se božství v abstrakci. Vznikla by pak překážka bránící tomu, aby se lidské bytosti skrze paradigmatické individuum „obnovily“, tj. uskutečnily svůj pojem, a došly tak spasení. Je zde hned několik nejasností. Proto se zastavím u klíčových míst Hegelova argumentu, přičemž rozeberu jádro jeho výhrad vůči vícečetným inkarnacím.

---

způsobem, než že *pro člověka* se tato jednota ukáže *v naprosto časovém, ve zcela běžném, světském* jevu, *v tomto* jediném člověku – *v tomto* člověku, o němž se zároveň ví, že je *božskou ideou*, nikoli *učitelem*, nikoli vyšší bytostí vůbec, nýbrž nejvyšší ideou, *božím Synem*.“ Tamt., str. 46/318–47/324.

<sup>29</sup> Je třeba zmínit, že otázka jedinečnosti božího vtělení a problematika vícečetných inkarnací byla v theologických diskusích s novou intenzitou nastolena ve druhé polovině 20. století, kdy se stala předmětem rozepře mezi theology Brianem Hebblethwaitem a Johnem Hickem. Hebblethwaite uvažující v intencích křesťanské ortodoxní doktríny vyslovil domněnku, podle které je myšlenka vícečetných inkarnací v rozporu s křesťanskou doktrínou, v níž je výslovně zdůrazněno, že „pouze jeden člověk pro nás může *být* skutečně Bohem, je-li Bůh jen jeden“. Lapidárně řečeno: Je-li Bůh jeden, pak se také může vtělit pouze jednou, na určitém místě a v jednom konkrétním člověku. Srv. B. Hebblethwaite, *The Incarnation*, Cambridge 1987, str. 189. Naproti tomu Hick uvažující v mnohem širším kontextu světových náboženství hájí *logickou* možnost vícečetných inkarnací. I když uznáme, že Bůh je pouze jeden, je podle něj myslitelné, aby se vtělil vícekrát. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993, str. 89–98. Domnívám se, že Hebblethwaitův postoj, že jen jedno individuum může být prostředníkem smíření, je bližší Hegelovu stanovisku.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *VPR* III/1821, str. 49/381–384.

Myšlenka mnohačetného vtělení má podle něj nejméně dva nepřijatelné důsledky (zohledníme-li předchozí argumentaci o individuálnosti a lidské podobě). Za prvé, uvedená myšlenka je v rozporu s požadavkem, aby božská idea byla dána v nejelementárnější epistemické formě smyslového názoru, což nakonec maří její poznání. Za druhé, zmíněná myšlenka operuje s deficitním pojetím božství jako abstraktní obecnosti; božská idea tedy není chápána jako něco konkrétně obecného.

Podívejme se blíže na první bod. Pokud by se božská idea člověku manifestovala v mnoha exemplářích, mohl by o ní vědět pouze za předpokladu, že by si o ní vytvořil obecnou představu pomocí abstrakce z mnoha konkrétních případů. Mohl by ji poznat jen pomocí abstraktní představy vytvořené induktivně. Hegel se však domnívá, že by tak ve skutečnosti bylo znemožněno poznání božské ideje, neboť existuje nebezpečí, že indukce zůstane neúplná. Během svého života se člověk bezprostředně konfrontuje jen s omezeným počtem existujících individuí; a právě tak zprostředkovaně, na základě popisu, ví jen o omezeném počtu již neexistujících individuí, nemluví o tom, že nemá žádné povědomí o ještě neexistujících individuích. Připadá tudíž v úvahu možnost, že si vytvoří představu o božské ideji na základě nedostatečného počtu jejích instancí, a v důsledku toho nebude schopen spolehlivě udat, v čem spočívá božská povaha. Problém neúplné indukce, jak se zdá, nicméně odpadá, pokud se Bůh vtělil jednou a v jediném individuu.

Je zde ale jiná obtíž, která souvisí s neřešitelností problému kritéria. Kdyby se božská idea člověku zjevila v několika exemplářích, vyvstala by otázka, jak by člověk mohl rozpoznat, že právě toto a ne jiné individuum manifestuje božskou ideu. Člověk by musel mít k ruce pojmová určení, jež by mu dovolila udat, že exempláře, s nimiž se bezprostředně či zprostředkovaně konfrontoval, jsou instancemi božské ideje. To by ale znamenalo, že již fakticky má nějaké vědění o božské ideji. – Jak problém neúplné indukce, tak chybějícího kritéria hovoří podle Hegela v neprospěch myšlenky vícečetných inkarnací, resp. ve prospěch jedinečnosti božího vtělení: „Subjekt se musí obracet k subjektu, aniž by měl na VÝBĚR. Aby bylo toto jedno učiněno Svatým, k tomu je zapotřebí určité místo a výjimečná příležitost.“<sup>31</sup>

Nyní se zaměříme na druhý sporný bod, podle kterého myšlenka vícečetných inkarnací operuje s deficitním pojetím božství jako abstraktní obecnosti. Toto pojetí přímo souvisí s problémem neúplné indukce,

<sup>31</sup> Tamt., str. 49/392–394. Pro Hegela tedy problém chybějícího kritéria výběru nevystává v případě jedinečnosti vtělení.

o němž byla právě řeč. Utváří-li si totiž člověk představu o božské ideji induktivně, na základě konfrontace s různými individui, jež jsou jejími instancemi, zaměřuje se na to, co je jim všem společné, a odhlíží naopak od toho, v čem se liší, nemůže se tímto postupem dobrat k vědění o Bohu jako o něčem konkrétním, tj. jako o živém duchu, domnívá se Hegel. Bude mít totiž napořád co do činění pouze s myšlenkovým konstruktem Boha, nikoli s Bohem samým. Konkrétní obecnost je tak zaměněna za obecnost abstraktní.<sup>32</sup>

V pozdních přednáškách, které Hegel pronesl v roce 1831, je tento argument rozveden obšírněji:

„Na to, že Bůh se stal člověkem, jsme narazili v případech hinduistických inkarnací, dalajlámy, také u zbožštění řeckých hrdinů a římských císařů: ve všech těchto případech nacházíme snahu o určení o sobě jsoucí jednoty božské a lidské přirozenosti. Ovšem v těchto orientálních formách je lidství pouhou maskou, nikoli něčím skutečným. Zakládají se na představě, že duch se snížil na úroveň cizorodé *ύλη* a že se svým vtělením uvrhl do šatlavý. Na tom je kus pravdy, přestože z druhé strany můžeme určení ducha v takovéto subjektivitě považovat za jeho nejzazší vyhocení, kterýžto moment nemůže v božském životě chybět.“<sup>33</sup>

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 163, 1. dodatek. Hlavní pointu nastíněného Hegelova argumentu stručně shrnuje Walter Jaeschke: „Předpoklad plurality boho-lidských individuí protičečí pojmu jednoty božské a lidské přirozenosti. Na vícero individuích by se božství stalo abstrahovatelnou kvalitou.“ W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, str. 98 n. Detailní rozbor Hegelova chápání inkarnační doktríny lze nalézt v knihách: J. Yerkes, *The Christology of Hegel*, Albany 1983, str. 111–170. S. Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania 1998, str. 504–506. C. O'Reagan, *The Heterodox Hegel*, Albany 1994, str. 189–234. P. M. Merklinger, *Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion 1821–1827*, Albany 1993, str. 169–174. M. J. De Nys, *Hegel and Theology*, New York 2009, str. 123–136. Je třeba dodat, že Hegel chápe konkrétní obecnost jako „to, co se samo ozvláštňuje (specifikuje) a co zůstává v nezkalené zřetelnosti u sebe a ve svém jiném“. Jako příklad konkrétní obecnosti zmiňuje obecnou vůli, která ještě nemusí být vůlí všech. Hegel však upozorňuje, že konkrétní obecnost v duchovní oblasti došla „svého plného uznání“ právě v křesťanství, neboť lidství je v něm chápáno jako neodlučitelný moment božství samého. Např. Řekové podle něj znali jen zvláštní bohy – „obecný bůh, bůh národů, byl pro Athény ještě skrytým bohem“. G. W. F. Hegel, *Malá logika*, § 163, 1. dodatek.

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *VPR III/1831*, str. 283/152–162.



Hegel připomíná, že představa božího vtělení, kdy božství na sebe přechodně či trvale bere lidskou podobu, je představou, na niž lze narazit v různých světových náboženstvích. Antropomorfismus těchto náboženství sice nepovažuje za příznak úpadkové, nýbrž spíše pokrokové tendence v dějinném vývoji náboženského vědomí směřujícího k adekvátnějšímu uchopení božské ideje. Nicméně se domnívá, že pouze křesťanství v porovnání s ostatními náboženstvími dovedlo antropomorfismus až do krajnosti. Je tedy výjimečné potud, že striktně odmítlo myšlenku vícečetných – simultánních i sukcesivních – inkarnací. Křesťanství se poprvé v dějinách náboženství snažilo uchopit vtělení a tělesnou stránku (včetně všeho, co s tělesností souvisí) jako něco, co není božské přirozenosti cizí – ba naopak, jako něco, co k ní bytostně patří. Tato snaha přichází ke slovu právě v představě jednoty božské a lidské přirozenosti. Ústřední rozdíl mezi křesťanstvím a ostatními světovými náboženstvími, ve kterých má představa vtělení jistě své místo, proto spočívá hlavně v tom, že ostatní náboženské systémy nepovažují událost božího vtělení za rozhodující krok směřující k překonání duality mezi Bohem/bohy a člověkem, duchem a materií, oním a tímto světem apod. Implicitní dualismus, který je jim vlastní, je nakonec přivádí k tomu, že bohům či Bohu připisují existenci zcela nezávislou na člověku, materii a vezdejšímu světě. To má za následek, že boží vtělení se považuje za přechodnou nebo nahodilou událost, jež pro božství není nikterak podstatná. Bůh se totiž mohl vtělit, ale také nemusel. I bez vtělení by zůstal tím, čím již beztak je. A pokud se přece jen vtělí a stane se např. člověkem, nezmění to nic na jeho povaze. Kvůli tomu Hegel akcentuje, že lidství je v nich „pouhou maskou“ božství.

Křesťanské náboženství překonává zmiňované dualismy. Božská idea se totiž může plně uskutečnit pouze v materii a v oblasti přírody. Událost božího vtělení je tak krajností či „vyhrocením“ ducha, které je ovšem nutné, aby se Bůh mohl plně uskutečnit jakožto duch. To znamená: nejedná se o nahodilou událost. Zároveň v křesťanství není lidství považováno za pouhou „masku“, již na sebe božství přechodně bere, aby ji zas odložilo. Myšlenka jedinečnosti božího vtělení má svůj původ právě v uvedené představě, že lidství je *nutný* moment božství a že božská idea se stává materii a vezdejšímu světu vskutku imanentní právě v podobě jedné jediné lidské bytosti. Jen tak lze dostát konkrétní obecnosti božství.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> V pozdních přednáškách Hegel podává ještě toto zpřesnění: „A zatímco v pantheismu dochází k nespočetným inkarnacím, neboť subjektivita je v něm pou-



Proti tomuto závěru lze ovšem namítnout, že konkrétní obecnost nelze sloučit s partikulárností. Zdá se, že universalistický nárok spojený s událostí božího vtělení je v příkrém rozporu s jedinečností této události. Jestliže pouze v jednom individuu mohou být zahrnuta všechna lidská individua – jak říká Hegel: „v *jednom* jsou všechna“ –, vnučuje se otázka, jak tento inkluzivní vztah skloubit s partikulárností. Vždyť každá zvláštní osoba, která se k sobě vztahuje pomocí indexu „já“, ze sebe všechny ostatní osoby vylučuje. A Ježíš byl také touto určitou osobou „zde“ a „nyní“.

Tento problém se v současných theologických diskusích nazývá „skandálem partikularity“.<sup>35</sup> Má neblahé epistemologické a především soteriologické důsledky. Z epistemologického hlediska bychom museli konstatovat, že božská idea je epistemicky přístupná jen pro ty, kteří přišli do přímého kontaktu s Ježíšem Nazaretským. Ze soteriologického hlediska bychom museli tvrdit, že spasení je takto omezeno jen na nepatrný počet lidí. Jak se zdá, jedinečnost božího vtělení vlastně znemožňuje dosažení vědění o božské ideji pro každého člověka, resp. znemožňuje spasení každé lidské bytosti.

Hegel si byl dobře vědom argumentačního manévru kladoucího proti sobě universalnost a partikulárnost, resp. „skandálu partikularity“. Podle něj je nahodilou skutečností, že zrovna Ježíš Nazaretský exemplifikoval božskou ideu. Je tudíž myslitelné, že by ji mohl exemplifikovat někdo jiný. I tak pro něj zůstává logicky nutné, že se idea musela manifestovat v jednom jediném exempláři. Universalistický nárok události božího vtělení totiž může být naplněn jen tehdy, uznáme-li její jedinečnost. Je ovšem třeba správně vyložit jak tuto jedinečnost, tak universalistický nárok spojený s vtělením. Nelze mu např. rozumět tak, že by se božská idea musela bezprostředně zjevit ve smyslové podobě každému člověku, kdykoli a kdekoli. Je třeba jej chápat spíše tak, že idea se musela stát jednou provždy zjevnou člověku jako takovému. Ostatně toto chápání je vysloveno v jiném Hegelově tvrzení, že „jednou znamená vždy“, resp. že na jednom místě znamená všude a že pro některé znamená pro všechny.<sup>36</sup>

---

ze akcidentální. Bůh se může jevit jako duch jen jednou jedinkrát, protože jedinečnost je vlastním momentem ducha.“ *VPR* III/1831, str. 169–172.

<sup>35</sup> Srv. M. M. Adams, *Chalcedonian Christology: A Christian Solution to the Problem of Evil*, in: S. T. Davis (vyd.), *Philosophy and Theological Discourse*, London 1997, str. 186 n.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *VPR* III/1821, str. 46/317–318.

## Inkarnace a dějiny

Hegelova filosofie náboženství a zejména jeho interpretace křesťanství se po filosofově smrti stala předmětem sporů nejen mezi jeho žáky, ale i mezi jeho odpůrci. Jedna z rozeprů se přímo dotýkala „skandálu partikularity“. Rozhodujícím způsobem ji podnítil Hegelův žák a posluchač jeho berlínských přednášek o filosofii náboženství theolog David F. Strauss.<sup>37</sup> Ve svém raném spise *Život Ježíšův* z roku 1835 přišel s provokativní interpretací starozákonních a novozákonních příběhů, když je označil za „filosofické mýty“, jež podávají myšlenkové obsahy, vyprodukované archaickým náboženským vědomím, ve figurativní formě.<sup>38</sup> Strauss představil projekt demytologizace novozákonních příběhů o Ježíšově životě, působení a smrti a pokusil se očistit je od figurativní formy.<sup>39</sup> V závěru spisu *Život Ježíšův* nakonec podrobil kritice christologii a samu ortodoxní nauku o božím vtělení. Straussova kritika spočívá, stručně řečeno, v tvrzení, že tato doktrína je buďto nekoherentní, anebo je sama jen „filosofickým mýtem“. Jestliže s jejími výpověďmi spojíme pravdivostní nárok, je nekoherentní naukou. A pokud s nimi žádný pravdivostní nárok

<sup>37</sup> Spory okolo Hegelovy filosofie náboženství způsobily rozštěpení hegelovské školy na levé a pravé křídlo. Dnes již klasickou prací pojednávající (nejen) o těchto sporech a následném rozdělení stoupců Hegela je K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1964<sup>5</sup>, str. 350–415. Jak u nás v návaznosti na Löwitha upozornil Milan Sobotka, „[j]ádrem sporu byl rozpor o theistický či atheistický výklad Hegelovy filosofie náboženství, především teze, že absolutno-bůh má v lidském poznání své sebevědomí“. M. Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964, str. 133.

<sup>38</sup> Straussov interpretací přístup rozvířil polemiku a vzbudil ve své době odmítavé reakce. Erik Linstrum však poukazuje na to, že mnozí theologové již koncem 18. století zastávali podobné stanovisko, např. F. D. Schleiermacher dávno před Straussem dokonce tvrdil, že novozákonní příběhy o Ježíšově narození a dětství jsou pouhou fikcí. Srv. E. Linstrum, *Strauss's „Life of Jesus“: Publication and the Politics of the German Public Sphere*, in: *Journal of the History of Ideas*, 4, 2010, str. 593.

<sup>39</sup> Theolog Ingolf Dalferth proto tvrdí, že Straussov projekt je předchůdcem pozdějšího programu demytologizace, iniciovaného Rudolfem Bultmannem. I. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg i. Br. 1993, str. 115–156. Rozsáhlou analýzu způsobu, jakým svůj demytologizační projekt Strauss uskutečnil, předkládá F. W. Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*, München 1982. Stručné shrnutí Straussovy pozice lze nalézt in: H. Frei, *David Friedrich Strauss*, in: N. Smart – J. Clayton – S. Katz (vyd.), *The Nineteenth Century Religious Thought in the West*, I, Cambridge 1985, str. 215–260.

nespojujeme, lze na ni pohlížet jako na „filosofický mýtus“. Je-li ovšem inkarnační doktrína „filosofickým mýtem“, znamená to, že theologické výpovědi – vědomky či nevědomky – se tímto snižují naroveň předmětu, o němž teologie chtěla vypovídat diskursivně a ne figurativně. Závěrečné partie Straussova díla lze proto číst jako pokus obnovit rozdíl mezi teologií a jejím předmětem, resp. jako snahu spojit s theologickými výpověďmi pravdivostní nárok a zbavit inkarnační doktrínu inkoherece. Jedním slovem: Je to pokus demytologizovat samu teologii.

Strauss přitom sleduje dva cíle: jeden negativní, druhý pozitivní.<sup>40</sup> Jednak výslovně polemizuje s Hegelem a s jeho tezí jedinečnosti božího vtělení, jednak nastiňuje vlastní spekulativní christologii, vycházející z přesvědčení, že událost božího vtělení může mít universální význam jen tehdy, odehrává-li se universálně. Strauss je totiž přesvědčen, že Ježíš Kristus nebyl paradigmatickým exemplářem jednoty božské a lidské přirozenosti, přestože za něj byl – a dosud je – pokládán společenstvím věřících. Ačkoli Strauss připouští, že tato víra byla svého času oprávněná, v našich podmínkách již ztratila opodstatnění, jelikož v našich podmínkách víra reaguje na odlišné potřeby; proto je víra, že Ježíš byl vpravdě Bohem a vpravdě člověkem, božím Synem a synem člověka, anachronismem.

Ještě než přikročím k analýze Straussovy teze o obecnosti božího vtělení, nastíním stručně, jak Strauss rekonstruuje (a kritizuje) Hegelovu pozici. Pro naše účely postačí, zhustíme-li tuto rekonstrukci do tří tvrzení, akcentujících popořadě: nutnost, dějinnost a jedinečnost božího vtělení.<sup>41</sup> Podle prvního tvrzení se božská idea *musí* realizovat, a uskutečnit tak svůj pojem. Jinak by napořád zůstávala jen tím, co má být, aniž by měla realitu. Podle druhého tvrzení se božská idea může plně realizovat

---

<sup>40</sup> Středem Straussovy pozornosti jsou především dvě otázky: Je nutné, aby se plně uskutečnění božské ideje vázalo na jednu dějinnou osobu Ježíše? Byl Ježíš skutečně bohočlověk? – Hodgson tvrdí, že právě tyto dvě provokativní otázky rodmýchaly diskuse o rozporech přítomných v Hegelově interpretaci křesťanství, a vlastně i poprvé nastolily otázku, do jaké míry lze posmrtnou edici *Přednášek o filosofii náboženství* z roku 1832, jež se opírala zčásti o Hegelovy vlastní rukopisné poznámky a z větší části pak o rozličné zápisy z přednášek pořázené jeho posluchači, považovat za opravdu spolehlivý zdroj poznatků o Hegelových vlastních názorech. Srv. P. C. Hodgson, *Hegel's Christology: Shifting Nuances in the Berlin Lectures*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 1, 1985, str. 23 n. Straussově interpretaci Hegela se věnuje třetí, obsáhlá poznámka Hodgsonova článku.

<sup>41</sup> Podrobnější výklad lze nalézt in: D. F. Strauss, *Život Ježíšův. Výběr ze svazku I a II*, in: J. Pešek (vyd.), *Výbor z filosofických spisů mladohegelovců*, I, přel. N. Pelcová – J. Pešek, Praha 1989, str. 43–93, str. 84 n.

jen v dějinném jsoucnu. A ve třetím tvrzení se nakonec říká, že božská idea se plně realizuje pouze v jednom jediném individuu, a to v osobě Ježíše Krista, který je potud výlučným dějinným jsoucnem božské ideje. Strauss sice bez výhrad přitakává prvnímu a druhému tvrzení, nicméně zavrhuje tvrzení třetí. Soudí, že první a druhé tvrzení neospravedlňují přechod k třetímu tvrzení. Není podle něj nezbytné, abychom z nutnosti a dějinnosti božího vtělení činili krok k jeho jedinečnosti. Můžeme proto akceptovat první dvě tvrzení, aniž bychom přijali třetí, což také Strauss dělá, když v rámci své alternativní pozice podržuje nutnost a dějinnost božího vtělení a když dále prohlašuje, že dějinným jsoucnem božské ideje je obecná idea lidství neboli totalita lidského rodu.

Jak Strauss podkopává Hegelovu tezi jedinečnosti?<sup>42</sup> Strauss v prvé řadě namítá, že tato teze, spojíme-li s ní pravdivostní nárok, činí christologii nekoherentní. Jedním z jejich přímých důsledků je okolnost, že jedné a téže osobě, o níž se tvrdí, že je vpravdě Bohem a vpravdě člověkem, se připisují neslučitelné vlastnosti.<sup>43</sup> Je sice představitelné, že božská idea se nutně realizuje v dějinném jsoucnu. Je rovněž myslitelné, že lidé si mohou uvědomit, co tvoří jejich vlastní bytostnost, jen prostřednictvím tohoto dějinného jsoucna a ne sami ze sebe. Přesto si lze podle Strausse jen stěží představit, „jak božská a lidská přirozenost mohou být různými, a přece spojenými součástmi jedné dějinné osoby“.<sup>44</sup> Jestliže přijímáme za pravdivou tezi jedinečnosti, bude christologie zatížena rozparem: bude ji tvořit soubor protikladných výpovědí. A to nás podle Strausse opravňuje k tomu, abychom zavrhlí tezi jedinečnosti.

Hegel by však na přednesenou kritiku mohl reagovat slovy, že pokud zavrhneme tezi jedinečnosti, zpochybníme tím také nutnost a dějinnost realizace božské ideje. Není-li totiž idea plně realizována v jednom výlučném dějinném jsoucnu, je namísto pochybnost, zdali tato idea má vůbec nějakou realitu, protože jen v jedné jediné osobě může dojít k její plné realizaci. A není-li plně realizována v jedné osobě, zůstává

<sup>42</sup> Jedinou mně známou důkladnější studií koncentrovaně pojednávající o polemice mezi Hegelem a Straussem ve světle otázky týkající se jedinečnosti, resp. obecnosti božího vtělení je pronikavá práce Daniela P. Jamrose, S. J. Srv. D. P. Jamros, *Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?*, in: *Theological Studies*, 56, 1995, str. 276–300. Jamros analyzuje Hegelovy dvojznačné interpretace ve *Fenomenologii ducha* a v *Přednáškách o filosofii náboženství*, a přitom dává za pravdu Straussovi, který se domníval, že jeho rekonstrukce christologie fakticky rozvíjí implikace, přítomné v Hegelově stanovisku v otázce božího vtělení.

<sup>43</sup> D. F. Strauss, *Život Ježíšův*, str. 85.

<sup>44</sup> Tamt.

nadále – alespoň zčásti – něčím neuskutečněným, a tedy pouze možným. Jestliže idea není plně uskutečněna, lze říci, že postrádá dějinné jsoucno. Tím se však bortí celá christologická konstrukce, poněvadž ztrácí svůj substanciální základ. Hegel by tedy mohl Straussovi jednoduše odpovědět, že jeho demytologizační úsilí, postihující nejenom novozákonní příběhy, ale i křesťanskou teologii, *de facto* vyprazdňuje christologii, čímž přispívá k jejímu zhroucení. Není bez zajímavosti, že Strauss si tohoto důsledku byl vědom, jelikož v samém závěru své knihy poznamenává: „Tak na konci kritiky životopisu Ježíšova vyplývá úkol to, co bylo zničeno, dogmaticky obnovit.“<sup>45</sup> Strauss se tedy snaží „dogmaticky obnovit“ christologii a přijít se svojí alternativou, která by odhalila spekulativní jádro Ježíšova života, učení a smrti. Krok od destrukce k rekonstrukci odhaluje ambivalenci Straussova vlastního demytologizačního projektu.<sup>46</sup>

Strauss se s Hegelovou pomyslnou reakcí vypořádává poměrně snadno. Předně podtrhuje, že odmítnutí jedinečné reality božské ideje nezahrnuje negaci teze, že ideji obecně vzato náleží realita a dějinné jsoucno. Jeho protitah se tedy zakládá na striktním odlišení jedinečné a obecné reality, resp. dvou druhů dějinného jsoucna ideje: jednak jsoucna jednoho člověka, jednak jsoucna lidského rodu.

Naráz se tak ocitáme u Straussovy teze obecnosti božihho vtělení. Tato teze říká, že božská idea má své dějinné jsoucno v obecné ideji lidství neboli v totalitě lidského rodu. V ústřední pasáži je tato teze představena následovně: „To přece není vůbec způsob, jak se realizuje idea, vydat celou svou plnost na jeden exemplář a vůči všem ostatním skrblit. ... Nebude naopak idea jednoty božské a lidské přirozenosti reálná v nekonečně vyšším smyslu, pochopím-li jako její uskutečnění celé lidstvo, než když jako toto uskutečnění vyčlením jednotlivého člověka? Není stávání se Boha člověkem od věčnosti pravdivější než stávání se jím

<sup>45</sup> Tamt., str. 48.

<sup>46</sup> Warren Breckman v této souvislosti poznamenává: „Když dnes čteme Strausse, nelze si nevpomenout na poznámku Heinricha Heineho. Heine říká, že Kantova kritická obhajoba víry v Boha mu připomíná jednoho jeho starého přítele ze studentských let, který navečer rozbil všechny pouliční lampy ve městě, aby mohl druhý den kázat o tom, jak potřebné je pouliční osvětlení.“ Strauss podobně provede destrukci christologie, aby mohl v závěru svých úvah „kázat“ o potřebnosti christologie. Srv. W. Breckman, *The Symbolic Dimension and the Politics of Left-Hegelianism*, in: D. Moggach (vyd.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge 2006, str. 77. Dotyčné místo se nachází in: H. Heine, *K dějinám náboženství a filosofie v Německu*, in: týž, *O Německu*, přel. K. Jiroudková – A. Siebenschneinová, Praha 1951, str. 132.

v jednom uzavřeném bodě času?<sup>47</sup> Jinde Strauss ještě doplňuje: „Idea ráda šíří své bohatství v mnohotvárnosti exemplářů, které se navzájem doplňují, ve střídání individuí, jež se kladou a opět ruší.“<sup>48</sup> Obě ocitované pasáže obsahují mj. odpověď na otázku, jak přesně Strauss rozumí nutnosti a dějinnosti realizace božské ideje. Domnívá se, že idea se realizuje v pluralitě individuí, a dokonce v jejich totalitě. Je tomu tak z toho důvodu, že ideji, která se realizuje hned v několika nebo eventuálně ve všech individuích, náleží více reality nežli ideji, jež se realizuje pouze v jednom individuu. To, že se individua v průběhu dějin doplňují, střídají, vznikají a zanikají, je v naznačeném pojetí teleologickým procesem, v jehož průběhu se Bůh od věčnosti stává lidstvem. Teze obecnosti božího vtělení tímto imunizuje christologii vůči hrozbě inkonsistence, jelikož problém připisování nekompatibilních vlastností jedné dějinné osobě odpadá. Subjektem christologických predikátů se nyní stává lidský rod či přesněji: obecná idea lidství realizující se v dějinách.<sup>49</sup>

Jestliže nelze Ježíše Krista považovat za paradigmatický exemplář jednoty božské a lidské přirozenosti, za něhož je považován společenstvím věřících, vyvstává otázka, jakou úlohu mu vlastně máme připisovat. Straussova odpověď vyznívá v tom smyslu, že Ježíš pro člověka zůstává důležitým vnějším popudem, který jej přivádí k tomu, aby se odpoutal od smyslového „zde“ a „nyní“, tj. od empirické bezprostřednosti a své konečné existence, a učinil krok směrem k duchovní sféře, v níž může diskursivně uchopit, a tedy i myslet božskou ideu, resp. obecnou ideu lidství. Právě tato odpověď Straussovi vysloužila nálepku ebionity, který údajně zamýšlí snížit Spasitele na úroveň obyčejného člověka-učitele. Strauss nicméně uvedené nařčení odmítá, když ve zjevné narážce na Hegela tvrdí: „Smyslové dějiny individua... jsou jen východiskem pro ducha.“<sup>50</sup> Víra, duchovní jistota, má pro Strausse svoji oporu a počátek ve smyslové jistotě či přesněji: v jejím obsahu, v něčem, co je nám bezprostředně dáno. Od danosti a názoru výjimečného člověka je ovšem třeba postoupit k pojmovému zprostředkování a k myšlení obecné ideje lidství, jež Straussovi spadá v jedno s ideou božství. Přerod smyslové

<sup>47</sup> D. F. Strauss, *Život Ježíšův*, str. 85.

<sup>48</sup> Tamt.

<sup>49</sup> Tamt., str. 86. Srv. též: „Lidstvo je sjednocením obou přirozeností, je Bohem, jenž se stal člověkem, je do konečnosti odcizeným nekonečným a na svou nekonečnost si vzpomínajícím duchem... Lidstvo je umírající, vstávající z mrtvých a vstupující na nebesa.“ Tamt.

<sup>50</sup> Tamt., str. 87.

jistoty v jistotu duchovní a postup od jednotlivého k obecnému vrcholí, podobně jako u Hegela, ve filosofii, v níž se uchopuje náboženský obsah diskursivně.

## Hegel versus Strauss

Nezodpovězena zatím zůstává otázka, je-li Straussova christologická konstrukce pouhým rozvinutím implikací Hegelovy metafyziky božího vtělení, anebo jejím naprostým přetvořením. Je třeba hned zkraje poznamenat, že Strauss postřehl napětí přítomné v Hegelově inkarnační a dějinné koncepci a pokusil se je oslabit zavedením teze obecnosti božího vtělení. Hlavním zdrojem napětí je podle něj střet teze jedinečnosti s představou, že každý člověk je „o sobě“ instancí jednoty božské a lidské přirozenosti.

Hegel, jak známo, chápe dějiny jako teleologicky strukturovaný proces, během něhož se postupně realizuje pojem ducha. Tento proces se završí v momentě, kdy duch dospívá k sebeuvědomění skrze jiného ducha, díky čemuž mu připadne určení svobody, jež tkví v tom, že duch je v jiném u sebe sama. Je-li však duch pojmem či substancí každého jednotlivého člověka a člověka jako takového, je realizace vnitřního pojmu ducha současně procesem, v němž také dochází k realizaci vnitřního pojmu člověka (a totéž platí i opačně). Viděno z tohoto úhlu jsou dějiny jednak postupnou universalizací vědomí svobody, jednak propůjčováním dějinného jsoucná tomuto vědomí, a to ve společenských institucích, v systému společenských norem a pravidel apod. Oba souběžné procesy pro Hegela tvoří nejvlastnější látku dějin.<sup>51</sup>

Inkarnační koncepcce má u Hegela podobné východisko jako dějinná koncepcce. Je jím představa, podle které každý člověk je „o sobě“ instancí božské ideje, chápané jako původní vědění o sobě samém. To, co utváří pojem člověka, v něm však není plně rozvinuto, a proto lidské bytosti nejsou ve své bezprostřední existenci v souladu se svým pojmem. To je úděl, nad nímž se Hegel pozastavuje již v raných textech z jenského období, když hovoří o rozdvojení, které nemá jen metafyzickou nebo epistemologickou dimenzi, nýbrž především existenciální rozměr. Formuje totiž přístup člověka ke světu, k Bohu i k sobě samému. Rozdvojení je v Hegelově metafyzice božího vtělení reinterpretováno jako rozdíl mezi božskou a lidskou přirozeností, jako odloučenost Boha od člověka, přičemž není v lidských silách ji překonat a dosáhnout

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, přel. M. Vaňa, Pelhřimov 2004, str. 19.



smíření protikladných stránek a v důsledku toho i spasení. K překonání rozdvojení a ke smíření Boha a člověka je zapotřebí prostředníka, který v předmětné podobě zjeví, že božská a lidská přirozenost jsou původně sjednocené. Toto přesvědčení je neuralgickým bodem Hegelových úvah o božím vtělení. Z hlediska dějinné koncepce se však tento bod může jevit jako nadbytečný. Jsou-li totiž dějiny realizací pojmu božské ideje, „o sobě“ přítomné v člověku, jsou zároveň postupným překonáváním rozdvojení, a tedy i dosahováním smíření a potažmo spasení. – Právě na tuto okolnost poukazuje v *Životě Ježíšově* Strauss, když konstatuje, že dějiny jsou polem, na němž se realizuje božská idea, kterou klade naroveň obecné ideji lidství.<sup>52</sup> Odmítnutím teze jedinečnosti jako nadbytečného christologického dodatku zneutralizoval napětí mezi Hegelovou inkarnační a dějinnou koncepcí. Zdá se tedy, že Strauss pouze rozvinul implikace přítomné v Hegelově metafyzice božího vtělení.

Proti tomu je možno namítnout, že napětí mezi inkarnační a dějinnou koncepcí je spíše domnělé a že jeho zneutralizování při uchování Hegelovy intence je ve skutečnosti zásadním přetvořením jeho metafyziky božího vtělení. Strauss totiž přehlédl jednu podstatnou věc. Pokrok v sebeuvědomování a s ním související universalizace vědomí svobody je u Hegela spojován s klíčovým dějinným okamžikem, jímž je vznik křesťanství. Hegel říká: „To, že si lidstvo uvědomuje konkrétno takto v jeho završení jako Boha, to způsobuje naprostý obrat ve světových dějinách.“<sup>53</sup> Vznik křesťanství představoval dějinný zvrat. Křesťanská zvěst totiž učinila prvně v dějinách explicitním obsah, že božská a lidská přirozenost tvoří jednotu. A tento obsah učinila zjevným právě na životě, učení a útrpné smrti Ježíše Krista. Řečené je významnou indicií, že dějinná a inkarnační koncepce se u Hegela doplňují. Neboť jedinečnost události božího vtělení je nutnou podmínkou universalizace vědomí svobody tvořící substanciální základ moderních institucí a státu. V inkarnační koncepci Hegel snáší ve prospěch tohoto tvrzení epistemologické a metafyzické, nikoli empirické a historické důvody.

To, že Straussova interpretace je přetvořením a ne rozvinutím Hegelovy metafyziky božího vtělení, se stává zřejmějším při pohledu na jeho christologickou konstrukci a zejména na ohlas, který zaznamenala. Představovala totiž rozhodující krok ke kritice náboženství, jak ji vzápětí

<sup>52</sup> Jak trefně uvádí Ladislav Major, Strauss rozšířil „akt božího zjevení na celý historický vývoj lidstva“ a ztotožnil „Boha a boží zjevení s vývojovým pohybem lidstva“. L. Major, *Od úpadku hegelovství k novohegelovství*, Praha 1986, str. 18.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, III, přel. J. Bednář – J. Husák, Praha 1974, str. 71.



rozvinul Ludwig Feuerbach. Ten se v přímé návaznosti na Strausse snažil zredukovat „mimosvětskou, nadpřirozenou a nadlidskou bytost boží na součásti lidské bytosti jako na její součásti základní“, a tím dovršit obrat od theologie k antropologii. Není výmluvnějšího svědectví o tomto obratu nežli věta vyslovená ve zjevné narážce na Hegelovu interpretaci náboženství: „Člověk je počátek náboženství, člověk je ústřední bod náboženství, člověk je konec náboženství.“<sup>54</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag befasst sich mit Hegels Metaphysik der Menschwerdung Gottes. Sie ist ganz klar soteriologisch ausgerichtet, denn der Zweck der Menschwerdung Gottes wird in der Erlösung gefunden. Jedoch stellt man fest, dass Hegel diesen Rahmen auch zum Teil modifiziert. Er hebt deutlich hervor, dass es keine Erlösung ohne Menschwerdung gibt. Gleichzeitig betrachtet er das Wissen als das wichtige Element, das zwischen der Inkarnation und der Erlösung vermittelt. Hegel konzentriert sich deswegen zuerst auf die Entdeckung der epistemischen Bedingungen – sowohl der notwendigen, als auch der ausreichenden –, die die gottmenschliche Einheit für den Menschen epistemisch zugänglich machen sollen. Dann zieht er daraus gewisse metaphysische Folgerungen bezüglich der Inkarnation, die näher analysiert und diskutiert werden (vor allem die Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes). Weiter werden die Einwände rekonstruiert, die David F. Strauss in seinem *Das Leben Jesu* gegen Hegel und die Einzigartigkeit der Menschwerdung Gottes erhoben hat. Zum Schluss werden diese Einwände im Kontext von Hegels Inkarnationskonzeption und seiner Geschichtsphilosophie erwogen.

## SUMMARY

The paper deals with Hegel's metaphysics of God incarnate. Although it has a firm soteriological grounding, as the aim of incarnation is believed

---

<sup>54</sup> L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha 1954, str. 238. Hegel v rukopise *Přednášek o filosofii náboženství* proti tomu říká: „Bůh je východisko všeho a konec všeho; z něj všechno pochází a do něj se všechno navrácí.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hamburg 1993, str. 3.

---

to be salvation, Hegel also slightly modifies this framework, assuming more strictly that there is no salvation without incarnation. At the same time he considers knowledge to be a key element which mediates between incarnation and salvation. Accordingly, Hegel's main interest lies in detecting epistemic conditions – both necessary and sufficient – that make the unity of God and human epistemically accessible for us, and follows up with some metaphysical conclusions concerning the nature of incarnation itself. The paper analyses and discusses these conclusions, especially focusing on unique character of incarnation. The attention is further paid to objections raised by David F. Strauss's *Das Leben Jesu*, arguing against uniqueness of God incarnate. Finally, these objections are re-examined within a context of both Hegel's incarnational metaphysics and his philosophy of history.

## POHYB ŽIVOTA A SVĚT O fenomenologii a metafyzice světa u Jana Patočky<sup>1</sup>

Karel Novotný

Obrat k životu se zvláštním zřetelem k tělesnosti znamenal u Jana Patočky určité vykročení jak za horizont husserlovské, tak heideggerovské myšlenkové trajektorie. Patočkova filosofie, od počátku a jako celek, není jen uctivým úsilím o pokračování díla otce zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla, očištěným od reliktů tradiční metafyziky, nebo snad jakousi reprízou Heideggerovy kritiky a nahrazení fenomenologie, kosmeticky upravené pro potřeby doby, ale hledáním nových možností myšlení v horizontech, které tito autoři pro filosofii otevřeli, ale právě i za jejich mezemi. V následujícím příspěvku se chci vrátit k vlastnímu pokusu o nástin celkové charakteristiky Patočkovy fenomenologie filosofie přirozeného světa a podívat se na ni z nového hlediska.<sup>2</sup> V posledních patnácti letech se v patočkovském bádání mnohé událo, nepřehlédnutelný je zejména přínos a vliv nového pojetí zjevování, světa i existence u Jana Patočky, které předložil a ve svém vlastním projektu rozvinul Renaud Barbaras, a to v návaznosti na vybrané texty z 60. let, kde Patočka navrhoval uchopit život, ale i svět sám jako pohyb. Toto zdánlivě jednostranné zaměření na život a pohyb nachází přitom zpětně oporu a i ve světle nedávno zpřístupněných pramenů z Patočkovy tzv. strahovské pozůstalosti, které Barbaras nemohl znát.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Děkuji redakci časopisu *Reflexe* za pozvání přispět do tohoto čísla věnovaného Milanu Sobotkovi, je to pro mě čest a velmi vítaná příležitost popřát svému učiteli k významnému životnímu jubileu.

<sup>2</sup> Srv. K. Novotný, *Přirozený svět a dějiny. Ke dvěma ohniskům Patočkovy filosofie*, in: *Hegelovskou stopou. K poctě profesora Milana Sobotky*, Praha 2003, str. 155–166.

<sup>3</sup> J. Patočka, *Nitro a svět. Nепublikované texty ze 40. let*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, III/1 (*Sebrané spisy Jana Patočky*, VIII/1), vyd. I. Chvatík – J. Frei – J. Puc, Praha 2014. Jako první se Patočkovým raným projektem *in extenso* zabýval F. Karfík, srv. např. jeho studii *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, in: *Kritický sborník*, 20, 2000/2001, str. 125–160, ale první soustavnější informace o tomto projektu pro zahraniční čtenáře byly publikovány mnohem později. Srv. zejména F. Karfík, *Unendlichwerden durch Endlichkeit. Eine Lektüre*

## 1. Pohyb života za hranicemi fenomenologie

Vtělení, od pohybu života živých bytostí neodmyslitelné, lze chápat jako účast živého na dění individuace jako na základním způsobu jevení ve světě. Život, a jeho vtělení, hraje roli na všech úrovních reflexe vztahu člověka ke světu, počínaje klasickým fenomenologickým popisem a interpretací korelace prožitku a přirozeného světa přes interpretaci toho, co reflexivně v prožitku není možné zachytit, protože předmětné korelaci předchází, až např. k tomu hledisku, kde lze i na narození živé bytosti nahlížet jako na vyčlenění těla v procesu individuace, který je na prožívání nezávislý a děje se ve světě, v dění *fysis*, kterému všechna těla, stejně jako tělesa či věci patří, z něho vzbývá a do něho zanikají. Namísto Husserlovy idealistické transcendentální filosofie konstituce světa, kde svět je korelátem konstitutivního života vědomí, navazuje na fenomenologii v užším slova smyslu u Patočky jistá filosofie životního pohybu a živého světa, poukazující k tomu, co jako reflektivně nedostižitelné předpoklady konstituce předchází vědomí a umožňuje mimo jiné korelaci vědomí a jeho předmětů, jevení v běžném intencionálním smyslu. Původní vztah člověka jako živé bytosti ke světu jako celku je tak ve známém konceptu tří pohybů existence a jejich kosmologicko-ontologického rámce charakterizován jako souběh pohybů vitálně-instinktivních a existenciálních, jimž odpovídají takové charaktery světa, které takové pohyby vymezují a umožňují. Snaha brát v potaz svět v širší či hlubší korelaci s životem, jak co do mezí, tak co do možností pohybu života, zřejmě vedla Patočku k tomu, aby i svět sám koncipoval z hlediska pohybu. V některých Patočkových textech z 60. let lze najít určitou oporu pro takové hledisko, jehož samostatné rozvinutí u R. Barbarase ve vztahu k interpretaci Patočkova díla významným způsobem obohacuje nejen jeho recepci v současné filosofii. Pohyb přirozeného světa ve smyslu *fysis*, to není fyzikální proces, tak jak ho chápou a rekonstruují vědy, to je vyvstávání věcí do světla, ve kterém se ukazují v dějinné perspektivě určitého světa, ale od tohoto ukazování se ve světle světa je ono vyvstávání samo v sobě odlišné, v tom smyslu nedějinné nebo „předdějinné“. Ve vztahu k celkové interpretaci Patočkova díla, k napětí mezi přirozeným světem a dějinami, které v něm lze nacházet, znamená Barbarasovo čtení výzvu podívat se na celek tohoto díla nově, uvážit,

---

*der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, str. 32–43, a edici J. Patočka, *Das Innere und die Welt*, přel. S. Lehmann, úvod napsala A. C. Santos, in: *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, str. 26–70.

jaký prostor Patočka dával dynamice této „předdějinnosti“ *fysis* a jakou roli případně v onom základním napětí hrála. Této výzvě a kritickému ohlasu na Barbarasovu práci chci věnovat svůj příspěvek.

Již v první knize, kterou Barbaras cele věnoval interpretaci Patočkovy filosofie, je formulováno přesvědčení, že „jeden z hlavních přínosů Patočkovy fenomenologie spočívá v tom, co by se dalo označit jako určitá kinetická teorie subjektu, a že jeho filosofii lze v důsledku toho vymezit jako dynamickou fenomenologii“.<sup>4</sup>

Patočkovy texty tak díky Barbarasově čtení otevírají novou perspektivu, jak myslet jednotu přirozeného světa a dějinné existence, a to prostřednictvím zmíněného propojení „dynamické fenomenologie“ a „fenomenologické dynamiky“. Myšlenkové motivy, na které se Barbaras u Patočky soustředí, souvisí přitom do velké míry s vlivem Eugena Finka na myšlení světa, s nímž Patočka konfrontuje svou kritiku subjektivismu Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie. Tento vliv představuje ve vztahu k výchozí kontrapozici Husserlova a Heideggerova přístupu k přirozenému světu a existenci možnou alternativu, která by základní rámec Patočkova myšlení jednoty přirozeného světa a dějinné existence posouvala za hranice fenomenologie směrem, který i Patočka sám naznačuje, když mluví o „fenomenologii a *metafyzice* pohybu“.<sup>5</sup> Otázkou je, kam touto metafyzikou pohybu mířil.

Patočka koncipoval úvahy o původní, přirozené danosti světa ve snaze překonat idealismus Husserlovy fenomenologie již na počátku 40. let. V rukopisech dochovaných v rámci tzv. strahovské pozůstalosti formuloval některé myšlenky, které jsou pak známé z jeho pozdějších prací. Především je v té souvislosti významný obrat k životu, který dává Patočkově filosofii přirozeného světa nový metafyzický rámec vymykající se nejen klasicky pojaté transcendentální filosofii, ale i jejímu překonávání u Heideggera.

Myšlení tělesnosti, v raném díle ještě nerozvinuté, zaujímá posléze, od konce 50. let, v jeho díle velmi významné místo. Toto myšlení je klíčové v souvislosti s tím, co bývá právem označováno za originální přínos Patočkovy filosofie, pojetí lidské existence jako jednoty tří pohybů, které formálně navazují na Heideggerovu ranou analytiku existence jako

---

<sup>4</sup> Srv. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou 2007, str. 65; česky: *Pohyb existence. Studie o fenomenologii Jana Patočky*, přel. J. Fulka, Červený Kostelec 2016, str. 82.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/2 (*Sebrané spisy Jana Patočky*, VIII/2), vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2016, str. 714–731. Český překlad tamt., str. 143–158.

„bytí na světě“. Oproti tomu však má být svět u Patočky pojat nejen jako existenciál pobytu, jenž je stále ještě korelátem subjektivního rozvrhu smyslu, ale jako žitá půda tělesného pohybu a konání, která hranice každého dějinně relativního rozvrhu překračuje. Hlubší koncept přirozeného světa, o který Patočka usiluje, tak jde ruku v ruce s nutností revidovat samo pojetí lidského „bytí ve světě“. V raném díle se tyto transformace a revize dějí ve jménu a na půdě jisté filosofie života.<sup>6</sup> A Patočka na to navazuje i ve svém pozdním díle, kde život koncipuje jako pohyb, jemuž odpovídají způsoby, kterými se dává, a zároveň se předmětné danosti vymyká svět sám.

Je pozoruhodné, že již v rukopise „Svět a předmětnost“ z počátku 40. let, v němž Patočka explicitně ohlašuje pro svou verzi „transcendentální fenomenologie“ nezbytné revize filosofie Husserlovy a Heideggerovy, následuje v tomto programovém textu závěrečná kapitola, kde je revize požadována právě ve vztahu k otázce „psychofyzického problému“, tedy vztahu tělesnosti a subjektivity.<sup>7</sup> Ohlašuje se tím v Patočkově myšlení jistý, zatím neprovedený, ale zamýšlený obrat k tělesnosti, na němž bude pracovat intenzivně zejména v 60. letech. Z hlediska těchto pozdějších prací je pozoruhodné, že je v nich možné zahlédnout echo úvah, které rozvíjel v rukopisech z počátku 40. let. Tak si na konci rukopisné přípravy přednášky „Fenomenologie a metafyzika pohybu“ z roku 1968 poznamenal:

„Je sice pravda, že každý pohyb je zároveň jistá seberealizace, jistá modifikace subjektu samého o sobě a modifikace věcí, nebo alespoň

<sup>6</sup> V tomto duchu charakterizoval rané dílo již F. Karfík, *Unendlichwerden durch Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, str. 32–43. Následně v *Reflexi* o Patočkově raném projektu proběhla debata, do níž přispěli: J. Puc, *O životě a smrti*, in: *Reflexe*, 36, 2009, str. 25–34, M. Ritter, *Odcizené nitro*, in: *Reflexe*, 38, 2010, str. 99–107, J. Frei, *Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí*, in: *Reflexe*, 39, 2010, str. 105–114, M. Ritter, *Nitro a jeho základ*, in: *Reflexe*, 40, 2011, str. 99–104.

<sup>7</sup> „Jelikož v našem pojetí transcendentální fenomenologie tím, že na hranici lidského porozumění věcem zahlédnuta čistá příroda, ryzí, do sebe uzavřená nerozlišenost subjektu a objektu, nastala zásadní změna, musí i vztah k různým úsekům filosofické problematiky být revidován.“ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 64. K tomu srv. K. Novotný, *Koncept hlubší korelace životní v raných rukopisech Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 6, 2017, str. 833–853. Ranému projektu se ve vztahu k tělesnosti věnoval již M. Ritter v článku *Nitro a záhada hyletické vrstvy. Poznámky k Patočkovým analýzám těla, zejména ze čtyřicátých let*, in: *Filosofický časopis*, 7, 2011, mimořádné číslo *Fenomenologie tělesnosti*, str. 81–97.

všechny tyto dimenze může mít. Ale otázka jednoho, ustavičně se v nás realizujícího pohybu závisí na smyslu tohoto pohybu v celku.“<sup>8</sup>

Pozoruhodné je, že se pro jeho osvětlení hodlal přidržovat „pojmu z oblasti života“, aby „pomocí jistých symbolů naznačil smysl a křivku tohoto celkového pohybu“.<sup>9</sup> Patočka udává směr, kterým by bylo třeba se vydat: „Vycházejte od země jakožto referentu – zakořenění – tíže – opakování – prolomení tíže. Spolubytí, spolupohyb.“<sup>10</sup> Podobným směrem k nárysu filosofie života, za hranice husserlovské fenomenologie i heideggerovské fundamentální ontologie, se Patočka vydal právě již ve válečných rukopisech.

## 2. Dvojí koncept světa a těla

Barbarasův obrat proti transcendentální fenomenologii vede k pozoruhodné formulaci problému původu subjektivity, podle níž

„zrod subjektu se nepřekrývá se zrozením jeho jevů, subjekt se nezapočíná spolu s fenomenalitou, již podmiňuje. Je-li pravda, že pří náležitost ke světu je zákonem všech jsoucen, musíme také uznat, že fenomenalizující subjekt sám sebe předchází v nitru světa.“<sup>11</sup>

Tento krok zpět před subjektivitu, která je vztahem k jevícím se věcem, je návratem ke světu, v němž jsou věci a bytosti spojeny a zároveň vzájemně odlišeny ještě jiným způsobem než prostřednictvím jevení soustředěného či centrovaného vůči lidskému vědomí jako jeho prožitek. Tímto jiným způsobem má být pohyb vystávání jednotlivin, ještě neutrální vůči tomu, jako co tyto jednotliviny budou vnímány v kontextech osvětí živých bytostí. Barbaras svým čtením Patočkova zobecnění aristotelského pojmu pohybu nabízí návrat ke světu jakožto pohybu individuace, který umožňuje utváření osvětí jako významového kontextu založeného na centrovaném způsobu jevení kolem těla, a tím i původní

---

<sup>8</sup> J. Patočka, *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*, str. 722. Český překlad tamt., str. 150.

<sup>9</sup> Tamt.

<sup>10</sup> Tamt.

<sup>11</sup> R. Barbaras, *Pohyb existence*, str. 108.

situovanost vtělené subjektivity, ale sám o sobě musí být tento pohyb myšlen vně takového centrování:

„Postulovat principiální přináležitost subjektu ke světu znamená připravovat si půdu pro vysvětlení pohybu, jímž subjekt nabývá své subjektivní bytí, tj. převrací svou přináležitost ke světu do otevřenosti vůči světu. A protože místem, kde se tento pohyb odehrává, je právě tělo, znamená to zároveň promýšlet smysl bytí těla, sestoupit od těla k podmínce jeho vlastní možnosti, k pohybu, díky němuž se rodí jakožto tělo vnímající, zkrátka pochopit, jak se z jistého okrsku světa stává vnímání světa, jak se *Körper* přeměňuje na *Leib*. Dodejme, že může-li tělo existovat jen jako situované ve světě, je tomu tak ve vší důslednosti pouze potud, pokud je zde nějaký svět. Situovanost těla, která je vymezuje coby jednotlivé, určité tělo, a která tedy konstituuje jeho tělesnost, je poplatná jeho subjektivaci jakožto podmínce jevení světa, ve kterém je situováno. Subjekt tedy v jednom a témž pohybu nechává vyjevit svět i sebe sama jakožto situovaného ve světě: tělesnost a subjektivita těla, jeho bytí-v-situovanosti a jeho bytí-v-otevřenosti vůči světu, se rodí společně z určité situovanosti v původnějším smyslu.“<sup>12</sup>

Zmíněná původní situovanost na základě dění světa samého, které umožňuje a předchází jevení v korelaci jevícího se a subjektu, je alternativou k Husserlovu i Heideggerovu pojetí původu přirozeného světa, inspirovanou Merleau-Pontyho reverzibilitou mezi smyslově pociťovatelným a pociťováním, kterou Barbaras reformuje prostřednictvím zobecněného pojmu pohybu tak, aby vposled pohyb živého do světa byl prodloužením původnějšího pohybu smyslového světa samého. Toto vykročení z reverzibility vzájemného pohybu prostupování ve prospěch ontologického monismu světa jako pohybu individualizace je třeba vzít v potaz a konfrontovat s Patočkovými texty. Barbaras tuto alternativu, toto čtení Patočky nastiňuje ve své knize těmito slovy:

„Poněvadž subjekt se jeví jako odvozený a poněvadž fenomenalita světa se tím pádem jeví jako něco, co povstává z pohybu fenomenalizace, musíme připustit, že existuje bytostný smysl světa, který není totožný s jeho vyjevujícím se bytím, nýbrž představuje naopak půdu a podmínku možnosti jeho vlastní fenomenality. Na Patočkovo myšlení v tomto ohledu zapůsobil rozhodujícím vlivem Eugen Fink.

<sup>12</sup> Tamt., str. 108 n.



... Je to právě svět, jak píše Patočka, „co zjevy jako takové klou-  
bí, je zároveň tím, co jim dává určitost, vymezení i omezení, vnitřní  
i vnější výstavbu; jsa sám v základu svého kloubení temný, vynáší  
vše do světla zjevování. Skladebný zákon světa tak vládne jakožto  
něco skrytého, co není ani něčím jednotlivým, ani sumou či totalitou  
jednotlivostí, nýbrž tím, z čeho zjevy a vše, co je jasné, i tato jasnost  
sama, pramení“.<sup>13</sup>

Jak naznačuje závěr tohoto textu, svět, jak jej podle Barbarase Patoč-  
ka v návaznosti na Finka chápe, je „zároveň zdrojem jsoucen i zdrojem  
toho, co je dovádí ke zjevnosti, je zdrojem toho, co se zjevuje, i událos-  
ti jevení“.<sup>14</sup> Tak jevení jsoucen nejen není myslitelné pouze jako dílo  
subjektu, „zakládání smyslu“ v intencionálním prožitku, ale je přede-  
vším, ba výlučně dílem světa, a to v tom smyslu, že ještě než se sta-  
nou jsoucнем pro nějaké vědomí, dospívají věci právě ve světě a skrze  
něj k individuaci, která teprve ono jevení pro vědomí v určitém natolik  
základním ohledu umožňuje, že klasický transcendentální subjekt jako  
původce jevení zcela nahrazuje. Tato myšlenka vede Barbarase k závěru:  
„Naše schopnost fenomenalizace, tj. naše subjektivita, přebírá a dovršuje  
proces, který probíhá ve světě a jehož je svět takřikajíc subjektem.“<sup>15</sup>  
Finkovo rozlišení dvou způsobů jevení Barbaras jednoznačně vkládá  
do základů Patočkovy fenomenologické filosofie, která se mu proto zdá  
být fenomenologickou kosmologií (*avant la lettre*, vzhledem k jeho  
vlastní koncepci).

Jak už bylo řečeno, Patočkovu originalitu je podle Barbarase tře-  
ba jednoznačně spatřovat v jeho zobecnění pojmu pohybu.<sup>16</sup> Naopak

<sup>13</sup> Tamt., str. 109 n. Citát zahrnutý v této pasáži je z článku Jana Patočky *Celek světa a svět člověka*, in: *Fenomenologické spisy (Sebrané spisy Jana Patočky, VII)*, vyd. P. Kouba – O. Švec, II, Praha 2010, str. 438.

<sup>14</sup> R. Barbaras, *Pohyb existence*, str. 114.

<sup>15</sup> Tamt.

<sup>16</sup> Srv. k tomu Patočkova slova o knize *Aristotelés, jeho předchůdci a dědico-  
vé* (Praha 1964): „Základní myšlenka mých historických úvah je následující: Dění  
a pohyb, v nichž mají původ všechny naše zkušenosti, jsou samy nemožné bez  
hlubšího a základnějšího dění, které již není pohybem ve zkušenosti a ve světě,  
nýbrž děním a pohybem světa jako takového, děním ontologickým... Pokouším se  
ukázat, že i u Aristotela má pohyb stále ještě tuto hlubší funkci zdroje bytí (a prav-  
dy) věci vedle své funkce a skrze svou funkci nitrokosmické, empirické události.“  
Dopis R. Campbellovi z 20. března 1964, citovaný v článku F. Karfíka *Odysseya  
zkonečněho absolutna*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*,  
Praha 2009, str. 48 n.

Barbarasův vklad vidíme v tom, že subjektivní pohyb těla pokládá za participaci na pohybu, který je způsobem bytí samotného světa a těles v něm. Ve „Fenomenologii a metafyzice pohybu“, na úrovni fenomenologické analýzy korelace subjektivního pohybu těla a světa, však pro Patočku oba členy korelace nepochybně zůstávají stejně původní. To ještě samo o sobě nemusí nutně znamenat dostatečný argument proti Barbarasově tezi, protože ta se týká metafyzické interpretace jejich „kloubení“, *Fügung*, která, jak Patočka sám v tomto textu píše, vyžaduje obrat k „pojímům z oblasti života“.<sup>17</sup>

### 3. Problém dualismu

Překonání dualismu existence a světa má poskytnout takové pojetí pohybu, které by vystihovalo jak individuaci jednotlivin v rámci předchůdného celku světa „bez subjektu“, tak subjektivní existenci jako odhalující a explorační pohyb těla, který – dodejme s odkazem na Patočkovy texty – se k jednotlivinám a jejich prostředí vztahuje realizací možností, které mu nabízejí.<sup>18</sup> Je zřejmé, že pohyb individuace a realizace tu ovšem neznamenají tentýž pohyb, naopak, právě Barbaras klade důraz na to, že jeden je z jistého hlediska primární vůči druhému, neboť věci tu zřejmě musí nejprve být, aby se mohly stát prostředkem realizace možností pro pohyb živé bytosti, problematický se ale zdá závěr, který zde Barbaras rází,<sup>19</sup> a to, že subjektivita je otevřena světem:

„Jak jsme již řekli, fenomenalizující otevřenost je sekundární v tom ohledu, že předpokládá, aby subjekt této otevřenosti, stejně jako ostatní jsoucna, byl otevřen světem: tato nutnost, spočívající v propojení subjektu a ostatních jsoucnen, je zároveň zdrojem toho, co je jasné, i jasnosti samé (subjektu).“<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Srv. výše pozn. 8, 9, 10. K této diskusi srv. K. Novotný, *Subjektivní pohyb těla a svět. Poznámky o fenomenologii a metafyzice tělesnosti v reflexích Jana Patočky*, in: *Filosofický časopis*, 7, 2001, mimořádné číslo o *Filosofii tělesnosti*, 2011, str. 47–68.

<sup>18</sup> Srv. J. Patočka, *Tělo, možnosti, svět, pole zjevování*, in: *týž, Fenomenologické spisy*, III/2, str. 310.

<sup>19</sup> Tohoto závěru se sice nevzdává tak docela ani v současných, vlastních knihách, kde se s Patočkou explicitně rozchází, ale pozoruhodný je obrat k metafyzice události subjektivity, která je, počínaje knihou *La vie lacunaire*, Paris 2011, jeho způsobem, jak se vyrovnat s neodvoditelností momentu subjektivity z dění světa.

<sup>20</sup> R. Barbaras, *Pohyb existence*, str. 114.

Problematické se zdá to, že by jasnost sama měla mít svůj jediný původ v tom, co je z podstatných důvodů samo v sobě třeba chápat spíše jako temný, v sobě uzavřený „základ“, jak se o něm vyjadřuje Fink, jehož vliv tu explicitně Barbarasovo čtení Patočky vyzdvihuje. Jeho interpretace se opírá především o jedno místo z rukopisné pozůstalosti, o fragment, který souzní nepochybně se „základní myšlenkou“ Patočkových „historických úvah“ o Aristotelovi, ale je formulován v rukopisném konceptu k článku věnovaném Finkově filosofii, tedy přece jen v jiném kontextu:

„Zjevování jako východisko z temného základu; že je tu pohyb zjevování, prapohyb, možno vyčíst *per analogiam* z druhotného zjevování, totiž zjevování zjevu, který předpokládá tvoření center, centrality: pohyb transcendence vytváří tu ‚vlastní svět‘, osvětí... Právě tak musí existovat cosi jako pohyb, kterým srdce světa vytváří svůj nahodilý obsah a jehož sedimentem je prostoročasokvalita v celku.“<sup>21</sup>

Tento pohyb, prapohyb, je svět, tak jak ho koncipuje Barbaras. Novost a radikalita jeho koncepce spočívá nejen v důrazu na přináležitost subjektu ke světu, na světskou absorpci mimosvětské pozice transcendentální subjektivity, která místo aby konstituovala svět, je spíše ze stejné látky jako on a jím utvářena, ale také v pojetí tohoto utváření jako ontologického či „ontogenetického“ pohybu, kdy Barbaras překračuje Merleau-Pontyho myšlenku *vzájemného* prolínání tělesnosti světa a živých bytostí směrem k „radikálnímu ontologickému monismu“ světa, k překonání tradiční duality subjektu a světa kosmologickým zobecněním pohybu, který je vposled pohybem světa samého a který je sám svým jediným zdrojem. Subjektivita má být podle Barbarase otevřena světem, ale je-li ten pohybem původní individualizace jsoucen, který se rovná produkci jejich – ještě anonymních, „a-subjektivních“ – jevů, mohou z tohoto pohybu vyplynout pouze jevy těla ve smyslu Körper. Jeho proměna v Leib nepatří k *entelechia* takového pohybu, ledaže by byl pohybem teleologicky k takovému obratu předurčeným, což si Barbaras kategoricky zakazuje. Jeho nárys kosmologické metafyziky sice veškeré bytí a jevení zakládá na pohybu světa pojatého jako *fyisís* a chápe tento pohyb jako „původní život“, „Život“ světa samého – dá se říci, že tím podobně jako Heidegger a Fink vrací do hry presókratovskou kosmologii a radikalizuje motivy, které bychom mohli najít i v záhybech Patočkova

<sup>21</sup> J. Patočka, *K článku „Weltganzes und Menschenwelt“*, in: týž, *Fenomenologické spisy*, III/2, str. 501. Citováno u R. Barbarase, *Pohyb existence*, str. 115.

myšlení –, ale moment subjektivity živého těla z tohoto pohybu vyvodit nelze. Na tento problém naráží i Barbarasova interpretace Patočkova myšlení, která vyúsťuje v kritiku určitého reziduálního dualismu dvou prvních pohybů života a tzv. třetího pohybu ducha.

Revize, kterou je třeba vzít v úvahu, by směřovala k vychýlení takové ještě klasické dualistické balance pohybu okolo dvou ohnisek ve prospěch jednoho ohniska všech pohybů existence v tělesném životě. Napětí „ducha“ se tím ovšem proto ještě nestává pouhou iluzí, vždyť v něm jak známo naopak pro Patočku tkví pravá bytnost člověka, jeho transcendentující otevřenost. Na tom se nic nemění, vazba této transcendence na život je ale užší, než jak si to představuje metafyzický dualismus, a na to jednoznačně poukazuje i Barbaras, mj. pojetím podstaty subjektivity jako touhy. Ducha či lidskou svobodu nelze klást do umělého protikladu k životu, ale také je nelze jednoduše z nějakého obecného pojmu života, např. jako pohybu (světa), odvodit, aniž bychom je tomuto pohybu podložili jako jeho skrytý *telos*.

#### 4. „Předdějinnost“ přirozeného světa

Jan Patočka podal svou filosofickou pozici v jediné knize, kterou dokončil a sám i publikoval, byť v samizdatu, nazvané *Kacířské eseje o filosofii dějin*. O významu knihy svědčí i fakt, že pracoval rovněž na jejím vydání v zahraničí, pro které ovšem stihl přeložit do němčiny jen její první části. Náš autor nepochybně směřoval k určité alternativě ke klasikům fenomenologie, o tom svědčí celé jeho dílo, tím spíše by měly být její obrysy patrné právě i v této, vlastně jediné vlastní systematické Patočkově knize. Na její patřičně důkladnou interpretaci na tomto místě nemůžeme pomýšlet, ale pokusme se alespoň v jejích úvahách o „předdějinném přirozeném světě“, tedy v prvním eseji, najít odkaz k životu a hlubší korelaci života a světa. Tento motiv „života“ před dějinami a „předdějinného světa“ má být tedy na závěr odlišen od husserlovské i heideggerovské koncepce dějinnosti světa a existence v něm.

A to je přesně strategie prvního kacířského eseje. Ten totiž má dvě části. Nejprve Patočka ukazuje historický původ otázky po přirozeném světě a její uchopení u Husserla a Heideggera. Závěrem této části je konstatování, že neexistuje žádný přirozený svět, který by nebyl dějinný. Na to následuje druhá část, kde Patočka naproti tomu přichází s obratem k „předdějinnému“ životu a jeho světu. Tak je závěr první části věnovaný „jedinému řešení, které nejvíce vyhovuje všem požadavkům a obtížím

problému přirozeného světa“<sup>22</sup> tedy že lidský život je vlastně transcendentující „otevřenost“ a „nic jiného“. Heideggerovo pojetí světskosti pobytu jako života transcendentujícího do „otevřenosti“ se tak sice Patočkovi „zdá být dosud nejnosnější základ“ pro řešení problému, zároveň mu ale něco podstatného chybí, a to právě pochopení toho, z čeho život do osvětleného „světa“, otevřeného porozuměním bytí, vchází a do čeho se vrací.<sup>23</sup> K tomu se nyní obrací celá druhá část prvního kaciřského eseje. Jak je tento obrat zamýšlen? Ve druhé, a poslední verzi prvního eseje Patočka svou strategií shrnuje slovy: „Pokusili jsme se o jisté podání lidského ‚světa‘ v té etapě, kde se nacházíme teprve na prahu dějinného procesu: o jisté podání předdějinné půdy, na níž se teprve zdvíhá stavba dějin ve vlastním smyslu.“<sup>24</sup>

Toto podání navazuje na referát o Heideggerovi s tím, že ten se v souvislosti se svým zaměřením na problém bytí věnoval jen jednomu ze základních pohybů lidského života, který pojal jako vztah k budoucnosti pohybující se mezi póly autenticity, „vlastního“, a odcizenosti.

„Co však této pozoruhodné polaritě dějinného časování předchází, je život s úplně jiným temporálním charakterem... Toto prožívání bytostné vázanosti na minulost, v němž budoucnost a přítomnost vypadají jen jako závislé obměny, je časovost předdějinného s jeho původní závislostí na božském ‚již‘, na prasuvě a pračase, s jejich bytostnou spoutaností se zemí, v souvislosti s tím však také s bytostnou polaritou svátečního a každodenního.“<sup>25</sup>

Ve vztahu k dějinnému prožitku času a světa, k tomu, co i Patočka pokládá za nejvýznamnější, tzv. „třetí“ pohyb existence, je třeba při řešení otázky přirozeného světa vzít vážně ještě jiné pohyby, které se dějí v relaci se světem,

„v němž je zdůrazněn charakter onoho ‚již‘, minulosti, která je zcela ne-vlastní (un-eigentlich), kterou *my* opakovat nemůžeme, nýbrž

---

<sup>22</sup> J. Patočka, *Kaciřské eseje k filosofii dějin*, in: týž, *Péče o duši*, III (*Sebrané spisy Jana Patočky*, III), vyd. I. Chvatík – P. Kouba, Praha 2002, str. 19, pozn. a (523). Překlady mírně upravuji, v závorkách odkazuji na německý originál otištěný v témže svazku.

<sup>23</sup> Tamt., str. 27, pozn. a (30).

<sup>24</sup> Tamt., str. 40, pozn. a (547).

<sup>25</sup> Tamt., str. 27, pozn. a (531).

v níž člověk existuje tak, že se cítí odkázán na přízeň, na to, co je uchvacující a přemocné, na to, co unáší, na vytržení, únos, *raptus*“.<sup>26</sup>

Pozoruhodná je myšlenka „nadbytku“, „přemíry plnosti“, která z tohoto předdějinného světa přichází. Její prožitek „je vázán na tělesnost“. Přemíra plnosti, „překonávající každé očekávání“, je

„vázána na všechno to, co s sebou přináší naše tělesnost, na níž lpí rovněž zásadní akcent na ono ‚již‘, ve své spjatosti s druhými, s dary země a pozemského života, s tím, co v našem tělesném prožívání má povahu látky, co propojuje a činí splývavým, sjednocuje, není uzavřené a zcela in-dividuované“.<sup>27</sup>

Kdybychom chtěli prokázat návaznost rané Patočkovy revize Husserlovy a Heideggerovy filosofie obratem k životu a tělesnosti, který je poprvé soustavně rozvržen v rukopisech z raných 40. let, zahrnujících ostatně rozsáhlé rešerše o mytickém vědomí, bylo by právě citované místo jedním z hlavních opěrných bodů. Není zde třeba tuto návaznost detailně rekonstruovat, aby bylo zřejmé, že Patočkovy sledování toho, co je třeba pod povrchem Heideggerovy konstrukce dějinnosti v polaritě „vlastního“ a „odcizeného“ porozumění bytí vzít v potaz, je život, který ve své tělesnosti, ve vázanosti na sebe, „odcizuje ještě hlubším způsobem“ než „sebezapomínání v nivelujícím“, každodenním, veřejném, neautentickým „pojetí bytí jako reality“. Důležité je však právě to, že tímto „odcizováním“ živá bytost do světa původně vrůstá, a ne „upadá“, jak zní Heideggerovo diktum, proti němuž se zde Patočka vymezuje, stejně jako již ve svých raných textech, kde tuto dimenzi nazývá „předkaždodennost“.<sup>28</sup> V rozpracované podobě tuto dimenzi známe z konceptu prvního a druhého pohybu života. O nich se Patočka v prvním kacířském eseji vyjadřuje nejprve obecně, jako o pohybech, které nemají za cíl otevřenost, tedy transcendenci. A když pak ve druhé části eseje zavede pojem přirozeného světa jako světa „předdějinného“, píše o zakořenění života ve světě a o práci a výrobě, což jsou způsoby původní hlubší korelace života a přirozeného světa, jehož „předdějinnost“ je východiskem pro

<sup>26</sup> Tamt., str. 28, pozn. a (532).

<sup>27</sup> Tamt.

<sup>28</sup> Srv. např. stejnojmennou kapitolu rukopisu o „fenomenologické teorii subjektivit“ z počátku 40. let, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, str. 213–221.

vlastní nárys filosofie dějin. Patočka v této druhé části prvního kacířského eseje věnuje prostor několika interpretacím předdějinného světa jako půdy pro vlastní dynamiku evropského dějinného způsobu existence, která je pak hlavním tématem jeho knihy o „filosofii dějin“.

Naším záměrem tu nemůže být znovu a nově tuto filosofii dějin prezentovat. V této krátké referenci ke *Kacířským esejům* se spokojujeme s poukazem na to, že Patočkova filosofie dějin vyrůstá z alternativního pojetí přirozeného světa, které nás tu především zajímá a k jehož osvětlení zároveň z „druhé strany“ filosoficko-dějinná perspektiva přispívá. Husserlovo hledání invariantu hlubší korelace životní, „přirozený svět jako filosofický problém“, který Patočku zaujal již na počátku jeho myslitelské cesty a dal jí možná rozhodující impuls, tu nachází svůj nový výraz, který ostatně za mnohé vděčí E. Finkovi.<sup>29</sup>

## Závěry

Genezi pohybu života, tedy subjektivní tělesnosti *Leib* jako způsobu zniternění přináležitosti světu, která se děje primárně skrze jsoucí tělo, *Körper*, R. Barbaras zprvu vykládal jako „otevřenost světem“, tedy jako událost světa samého: svět má být vposled tím pohybem, kterým nastává jevení a s ním subjektivita. Ve snaze vysvětlit původ jevení, kterou Barbaras intenzivně vyvíjel ve svých interpretacích tohoto ústředního bodu a kterou domýšlí do důsledků ve své vlastní filosofické koncepci, je tato tendence stále zřetelněji vyjadřována a konfrontována se svým vnitřním limitem – dodal bych: z titulu určité kritické výhrady, která je nasnadě, totiž že vznik subjektivity nelze fenomenologicky objasnit jako dění či pohyb světa samého, pokud ten koncipujeme jako na subjektu nezávislý děj (a ne spolu s pozdním Merleau-Pontym jako chiasmus, či jen jako rozvrh světa či horizont, nebo „světstkost“ jako existenciál pobytu). Pro transcendentální fenomenologii, jak ji Patočka podává v různých verzích od počátku 40. až do poloviny 70. let, je nepochybně subjektivita (nikoli subjekt jako substance) původním faktem či událostí na jakýkoli empirický světský pohyb či světské dění neredukovatelnou, faktem či událostí

---

<sup>29</sup> Z hledisek otevřených Finkovou filosofií přispěl k novým pohledům na Patočkovu filosofii významným způsobem Hans Rainer Sepp, srv. *Schriftenverzeichnis*, in: C. Nielsen – K. Novotný – Th. Nenon (vyd.), *Kontexte des Leiblichen*, Nordhausen 2016, str. 551–569. Soustavné srovnání nabízí článek Ivana Blechy *Pojem světa u Finka a Patočky*, in: V. Leško – R. Stojka aj., *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice 2015, str. 151–168.

vymykající se nejen pokusům o „naturalizaci“ vědomí, ale i pokusům o redukci subjektivity na produkt výkladu, symbolického ustavení. Ovšem, svět, o kterém uvažuje Barbaras, není ontickým, ale ontologickým pohybem, děním, které jevení světa i jeho adresáta teprve plodí tím, že zakládá možnost jejich korelace. K tomu směřuje Barbarasovo úsilí o rozplétání Merleau-Pontyho myšlenky chiasmu.

Na tomto postupu lze rozlišit dvojí směr metafyzického vykročení za fenomenologickou deskripci. Na jedné straně uznání určité reverzibility či vzájemné odkázanosti v tom smyslu, že pojetí světa jako pohybu anonymní manifestace předpokládá dospívání tohoto pohybu do jevení pro vtělenou subjektivitu života, z níž fenomenologická analýza korelace vychází, představuje výzvu myslet to, co tuto korelaci umožňuje. U Barbarase je to krok za fenomenologii ke kosmologické filosofii pohybu či „radikálnímu ontologickému monismu“.<sup>30</sup> Fakt, že si konečný život pozemských tvorů nedává své možnosti sám ze sebe, ale je odkázaný na jejich vyvstávání ze světa, ovšem neznamená, že se takové možnosti *jeví* nezávisle na něm. Ve vztahu ke kosmologické nebo naopak transcendentální předchůdnosti jednoho vůči druhému proto filosofové, jako např. Jean-Luc Marion, mluví o jevení jako takovém jako o události. Událost jevení či dávání, pokud jde o Mariona, by pak byla z jistého hlediska tím prvním, co umožňuje všechny modalities vztahu ke světu, počínaje nejbazálnější úrovní pocitujícího a perceptivního života jako pohybu do světa. K tomu se ale takřikajíc již vždy musel poskytnout svět, který pro tento pohyb dává prostor, poskytuje mu čas, jak o tom čteme u Finka, a který sám může být pojat jako pohyb, zahrnující do sebe už vždycky všechny životní pohyby.<sup>31</sup>

Na straně těchto životních pohybů je ale ještě jiný předpoklad, který ani touto událostí jevení jako takového ani pohybem světa nelze osvětlit, a to je ona záhada, která „se *Körper* přeměňuje na *Leib*“.<sup>32</sup> Je to

<sup>30</sup> Srv. R. Barbaras, *La métaphysique du sentiment*, Paris 2016, str. 198 aj.

<sup>31</sup> E. Fink, *Welt und Geschichte*, in: *týž, Nähe und Distanz*, Freiburg – München 1976, str. 178: „Dimenze světa jsou do sebe navzájem proniknuté v jednom neustávajícím pohybu, pro který nemáme žádná ontická jména. Je to veliký světa-pohyb jevení, který konečné věci vystavuje do otevřena a po chvíli trvání, kterou jim uděluje, je bere zpět do tvarů prostého základu.“ Dimenzemi světa se tu míní „jasná krajina rozlišení a temná, nepopsatelná krajina vše-jednoty“, k níž se blížíme láskou a do níž se vracíme smrtí, „které tvoří takřikajíc dějin prostou půdu dějin (geschichtsloser Boden der Geschichte)“.

<sup>32</sup> Srv. k záhadě „oduševnění“ těla E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Dordrecht 2014, str. 141, (*Husserliana*, XLII): „Tohle je přece ona záhada



proměna těla jako věci v živé tělo, která je sice pro jevení, pro pohyb živých bytostí do světa nezbytnou podmínkou, ale těžko ji můžeme chtít osvětlit z události vyvstávání věcí, které se mohou stát možnostmi pro tento pohyb života. Jako pocit'ovatelnost smyslového světa v jistém ohledu předchází jeho smyslovému pocit'ování, tak i citlivost v jiném ohledu předchází citění, ale chiasmus obou – jejich vzájemné proplétání –, uskutečňující se i díky události jevení, poukazuje ze sebe ven, vně monistické imanence či ontologické spřízněnosti života a světa, k tomu, co je překážkou jejich vzájemného splnutí.

A to je na jedné straně svět v tom, co je v něm subjektivitě a jevení podstatně cizí, co nevychází nikdy na světlo a zůstává v sobě, a na druhé straně to, co se tohoto cizího v životě přesto dotýká: tělo, které se cítí, je podmínkou tohoto doteku, v němž se ale ještě sobě samému nejeví a jemuž se ještě nejeví ani nic mimo něj, ale které se možná právě až tímto dotykem s nepoddajným a cizím stává citlivým, citlivým pro jiné i pro sebe. Tento dotyk se děje pod událostí jevení, nevchází do ní, je vně fenomenality, onoho osvětleného pole jevení, které má podobu toho či onoho historického světa. Barbaras se k tomuto dotyku přibližuje ve svých posledních knihách v rámci metafyziky afektivity či sentimentu, který je kontaktem konečného života, jehož podstatou je touha, s Životem světa, který je této touze vším.<sup>33</sup> Možná že i u Patočky je to vposled touha po světě, po souznění s ním, kterou naplňuje první pohyb života, ale podmínkou lidské realizace tohoto pohybu je láska druhého člověka, bez které i svět zůstane cizím, mrazivým prostředím, a touha po něm se nemůže roznitit. Možná by se ale nemohla roznitit ani tehdy,

---

života. Vlastní záhada nespočívá ve vzniku organických bytostí jakožto fyzikálních věcí, a záhadné není ani to, že se objektivně pojaté [fyzické události] utvářejí jako organické události například tak, že vytvářejí specifické procesy plození, vyživování, látkové výměny atd. Ať už si vystačíme s obvyklou fyzikou nebo ne: to, co jako jedině principiálně překračuje hranice fyziky, je oduševnění (Beseelung).“

<sup>33</sup> Je to podle Barbarase svět, po kterém i v nejintimnějším vztahu k druhému člověku vlastně toužíme. Srv. R Barbaras, *Le désir et le monde*, Paris 2016, str. 190 nn. V tomto bodě se vzdaluje Patočkovi, pro něhož pohyb přimknutí ke světu, tzv. první pohyb života, jako touha souzní se světem, je umožněn přijetím ze strany druhého člověka. Myšlenku dotyku se světem jako cizím, nepoddajným elementem pokládám za určité manko Barbarasova vlastního filosofického projektu, ale to nesouvisí s jeho interpretací Patočky, u něhož také není centrálním motivem, i když u něj hraje důležitou roli právě v pojetí prvního pohybu, jímž je cizost světa překonávána, ale nikdy zrušena. K Barbarasově projektu srv. z tohoto hlediska K. Novotný, *Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in: C. Nielsen – H. R. Sepp (vyd.), *Eugen Fink. Erde – Wohnen – Natur*, Würzburg 2018 (v tisku).

kdyby svět zároveň neměl tuto dimenzi cizího a neprostupného, čím svět nejen dává místo a poskytuje čas, ale klade také odpor, zůstává v sobě, odpírá se světu, které si v chiasmatu se svým prostředím život kolem sebe, do svého osvětí, vrhá. A přes tento odpor a díky němu je svět tím, co jako země hlubší korelaci životních pohybů a jejich prostředí zároveň nese. I tyto momenty, které promýšlel Fink, lze zahlédnout v Patočkově filosofii.<sup>34</sup>

Barbarasovo čtení Patočky, třebaže v tomto posledním bodě nejde stejným směrem nebo přinejmenším ne tak daleko v akcentování temné, nedostupné, do sebe uzavřené stránky světa jako Fink, nám pro hlubší korelaci života a světa může otevírat oči tím, jak jednoznačný důraz klade na to, co u Patočky spadá pod koncept předdějinného světa. V tomto konceptu můžeme mimo jiné vidět Patočkovu alternativu k myšlení přirozeného pojmu světa neoddělitelného u Husserla a Heideggera od dějinnosti vědomí, pobytu či porozumění bytí.

Přiblížit tento rozměr přirozeného pojmu světa bylo cílem tohoto článku, jsem si ovšem vědom toho, že jasnější závěry o této alternativě zůstávám čtenáři dlužen.<sup>35</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Eine neue Interpretation der natürlichen Welt bei J. Patočka, erschlossen durch R. Barbaras, stützt sich – gegenüber der Auffassung seiner Philosophie als einer Synthese der Bewusstseins- oder Reflexionsphilosophie E. Husserls und des seinsgeschichtlichen Denken M. Heideggers – auf Patočkas Hinweise auf einen tieferen Standpunkt, auf ein Leben im Sinne der *Physis* oder Natur, die ein gewisses Fundament für die Dynamik der Weltbildung darstellt. Jedoch entzieht sich dieses Fundament zugleich dieser Dynamik, was bei Barbaras vielleicht nicht genug berücksichtigt

<sup>34</sup> Za tuto myšlenku odporu tělesně pociťovaného vnějšku, pod prahem fenomenality, která u Patočky není nikterak ústřední, vděčím především H. R. Seppovi, ale nacházím ji již u E. Lévinase. Srv. k tomu podrobněji ve druhé a třetí části knížky K. Novotný, *Relevance subjektivity*, Červený Kostelec 2016.

<sup>35</sup> Článek je výstupem grantového projektu „Život a prostředí. Fenomenologické vztahy mezi subjektivitou a přirozeným světem“ (GAČR 15-10832S). Recenzentovi mého článku mnohokrát upřímně děkuji za připomínky a podněty k přepracování. Při práci na těchto tématech, v rámci chystané monografie o vztahu života a světa ve fenomenologické filosofii, je budu moci vzít v potaz ve větší míře, než se dalo stihnout v poslední autorské úpravě tohoto příspěvku.

wird. Diese Hinweise münden in die Auffassung der natürlichen Welt als einer „vor-geschichtlichen“ Welt, aber knüpfen auf Begriffe einer „Vor-alltäglichkeit“ und „reiner Natur“ aus Patočkas frühen Manuskripten vom Anfang der 40er Jahren an.

## SUMMARY

The new interpretation of the concept of the natural world in J. Patočka, introduced by R. Barbaras, as opposed to the interpretation of his philosophy as the synthesis of the philosophy of consciousness or reflective philosophy in E. Husserl, and of the thinking of being in its historicity in M. Heidegger, is grounded in Patočka's references to a deeper starting point – life in the sense of *phusis* or nature – which represents a basis of a world-formation dynamics and which, at the same time, which Barbaras perhaps may not have considered enough, eludes this dynamics itself. These references result in the concept of the natural world as the “pre-historical” world, in the first *Heretical Essay on the Philosophy of History*, and follow from the concepts of “pre-everydayness” and “pure nature” in Patočka's manuscripts from the early 1940s.



## HEIDEGGER A HUSSERL O ČASE

Jürgen Stolzenberg

Když v roce 1928 vydal Martin Heidegger – krátce po vydání *Bytí a času* – Husserlovy göttingenské přednášky ze zimního semestru 1904/1905 k *Fenomenologii vnitřního časového vědomí* v X. svazku *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, nebylo to jen výrazem úcty a gestem vděku vůči svému učiteli, ale také věcí jeho vlastního zájmu. Uveřejnění Husserlových přednášek příhodně upozornilo na Heideggerovo nové založení fenomenologie v *Bytí a času* a vyjevilo distanci vůči Husserlovu fenomenologickému výzkumnému programu. Čtenáři „Předmluvy vydavatele“ mohla stěží uniknout poznámka, že výraz „intencionalita“ „není ani dnes řešením, nýbrž označením ústředního problému“.<sup>1</sup> Heidegger byl o sobě přesvědčen, že ve zpracování tohoto problému postoupil o výrazný kus dále než jeho učitel, a tuto skutečnost se snažil zdokumentovat *Bytím a časem*.

Heidegger zformuloval již dříve ve Freiburgu, Husserlem zjevně nezpozorován, filosofický program, který proti Husserlovým snahám o metodicky a věcně přiměřený fenomenologický popis kognitivních funkcí a jejich vztahu ke světu postavil teorii konkrétní subjektivity, jejímž předmětem není skutečnost vědomí, nýbrž všem objektivacím předcházející vztah ke světu, jehož analýzy měly poskytnout základ pro zcela nově pojatou „fenomenologickou“ teorii subjektivity. *Časovost*, jak zní Heideggerův termín používaný v *Bytí a času*, není částí fenomenologicky vykazatelné intencionální skutečnosti vědomí, nýbrž základním ustrojením hermeneuticko-praktického vztahu subjektu ke světu, přičemž subjekt, který Heidegger, jak známo, označuje jako *pobyt*, se v tomto vztahu význačným způsobem vztahuje k sobě.

Lze vycházet z toho, že Heidegger byl s Husserlovými vlastními neutuchajícími zkoumánými času obeznámen *doslova z první ruky*: svému geniálnímu, a jak se domníval, také věrnému žákovi přenechal Husserl

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Vorwort des Herausgebers*, in: E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, vyd. M. Heidegger (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX), Halle 1928, str. 367.

své pracovní rukopisy k tomuto tématu ke studiu.<sup>2</sup> Můžeme snad vycházet i z toho, že tyto rukopisy obsahovaly mj. také úvahy o času, jež Husserl rozvinul na základě svého projektu založení čisté, resp. transcendentální fenomenologie, který realizoval ještě v pozdním göttingenském období.

Jedním z nejdůležitějších Husserlových sebekritických bodů je, jak známo, zavedení konceptu *čistého Já*. Vědomí není popsáno adekvátně, pokud je chápeme, jak Husserl říká v *Logických zkoumáních*, pouze jako „celkovou reelní fenomenologickou skutečnost empirického Já“ a jako „vpletení psychických prožitků do jednoty prožitkového proudu“<sup>3</sup>; vědomí je bytostně vztahem prožitků k subjektu, jenž je od nich odlišný a jenž je jakožto „čisté Já“ invariantním centrem všech prožitků a intencionálních vztahů. To platí také pro strukturu vnitřního časového vědomí. Časové prožívání předpokládá vztah prožitků k *čistému Já*.<sup>4</sup> Proti Husserlovu rekursu k *čistému Já* namítal Heidegger od samého začátku, že jde o konstrukci, která je odcizená fenoménům. To jednoznačně dokládají rané freiburské přednášky.<sup>5</sup> Teorie časovosti, kterou Heidegger předložil v *Bytí a času*, není tedy věcně namířena jen proti Husserlově rané teorii času, jak se s ní setkáváme v göttingenských přednáškách z let 1904/1905. Je namířena také a ještě více proti koncepci, kterou Husserl představil veřejnosti ve svých *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, a jejím časově-teoretickým implikacím.

Ve studii s názvem *Heidegger a Husserl o času* budeme na základě strukturálně-analyticky orientovaného srovnání sledovat otázku, jak je v obou teoretických kontextech zdůvodněn vztah subjektivity a časovosti. Díky tomu budeme moci nakonec zhodnotit Heideggerovu kritiku Husserla. Nejprve se obrátíme k Heideggerově teorii časovosti.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – M. Petříček – P. Kouba – J. Němec, Praha 2002, str. 56.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana, XIX/1)*, Den Haag 1984, str. 356.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, str. 167, 170.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, vyd. F.-W. von Herrmann, in: *Gesamtausgabe*, LXIV, Frankfurt a. M. 2004.

## 1. Heideggerova teorie časovosti

Teorii časovosti připsal Heidegger fundamentální zakládající funkci. Časovost má být posledním základem, z něhož lze dostatečně pochopit bytostné strukturní momenty takového vztahování se ke světu, pro něž Heidegger užívá termín „starost“. Ke koncepci starosti patří známé rozlišení dvou životních způsobů, tzv. neautentického životního způsobu *ono se* a životního způsobu *autentické existence*. Jak je rovněž dostatečně známo, první životní způsob je charakterizován tím, že Já<sup>6</sup> orientuje svůj životní rozvrh nereflektovaně podle měřítká předem daných a kolektivně sdílených konvencí; tento životní způsob je primární a převládající. Naopak druhému životnímu způsobu leží v základu autentické rozhodnutí o tom, jak někdo chce žít a čím chce být. Postoj, který leží v základu sobě samému se zodpovídajícího životního rozvrhu, označuje Heidegger jako „odhodlanost k nejvlastnějšímu význačnému ‚moci být‘“.<sup>7</sup> Tato odhodlanost se zakládá na teorii svědomí, ke které se ještě vrátíme.

Nyní je důležité si uvědomit, že Heidegger získává koncept časovosti z přesného popisu charakteru rozvrhu, jenž je implikován v oné „odhodlanosti k nejvlastnějšímu význačnému ‚moci být‘“. Odhodlanost je charakterizována jako „předběhová odhodlanost“.<sup>8</sup> Řeč o předběhové odhodlanosti plyne z toho, co Heidegger nazývá jako *bytí* nebo *předběh k smrti*. Tím je míněno, že smrt je fenoménem, k němuž se máme *vztahovat* v rozvrhu svého života. Za prvé se k němu máme vztahovat a tento vztah uskutečňovat *tak*, že smrt je nezastupitelná. Z perspektivy vždy vlastní smrti vystupuje život ze všech odcizujících vztahů a soustřeďuje se jen na sebe. Potud je člověk nakonec se svým životem sám. Za druhé, a to je rozhodující moment, klepe smrt takřikajíc zpětně na personální život, neboť pro svůj život hledáme nebo rozvrhujeme smysl pouze tehdy, je-li předznamenán konečností. Tak je rozvrh života vztážen vždy ke svému konci, a tím předchůdně k celku. V tomto smyslu se mluví o bytí či předběhu k smrti.

Tím však rozvrhový charakter personálního života ještě není adekvátně zohledněn. Realizovat personální životní rozvrh znamená realizovat vždy vlastní možnosti, abychom, jak se také říká, přišli zpět *k sobě*. Aby vyjádřil v tom obsažený procesuální charakter a specifický sebevztah tohoto druhu intencionality, mluví Heidegger nejprve poněkud iritujícím

6 „Já“ zde užíváme jako překlad pro výraz *Selbst*. – Pozn. překl.

7 M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 364.

8 Tamt.

způsobem o „nechání sebe přicházet k sobě“.<sup>9</sup> Tím není míněna psychologie ponechanosti vůči nevypočitatelnému poměru úspěchu a nezdaru. Míněn je ten aspekt, že v rozvrhu životní perspektivy a její realizace je sice obsažena intencionalita vztážená k budoucímu bytí, avšak její jakoby centrifugální směr je třeba doplnit směrem opačným. Realizace životního rozvrhu představuje proces, v němž do budoucnosti směřující rozvrh nabývá v narůstající míře takřka individuální podoby, konkretizuje se, a tímto způsobem se ztotožňuje s tou podobou, ve které, jak lze také říci, přichází k sobě. Sebevztah implikovaný v tomto procesu se Heidegger pokouší vyjádřit v následující formulaci: pobyt v průběhu realizace svého životního rozvrhu nechává „sebe přicházet k sobě“. To, říká Heidegger, je „původní fenomén *přítího, budoucnosti*“.<sup>10</sup>

Zároveň je třeba zohlednit ontologický status personálního života. Tento status je poznamenán neredukovatelnou *fakticitou*, kterou, řečeno s Hölderlinem, je třeba držet jako na ramenou nesenou zátěž ztroskotání. Fakticita je souhrnem toho, co již vždy bylo, k němuž se personální život musí vztahovat ve svém průběhu orientovaném na budoucnost. Jde o, jak zní Heideggerův obrat, „rozumějící přicházení pobytu zpět k tomu, jak už vždy nejvlastněji byl“.<sup>11</sup> Tím je v jednotě s první vykázána *druhá* forma intencionálního sebevztahu, kterou Heidegger interpretuje jako existenciální modus *minulosti*.

Třetí aspekt časovosti se týká aktuální přítomnosti a herních prostorů jednání, které otevírá. V ní se konkretizuje životní rozvrh. Vzhledem ke vždy přítomným situacím je, jak říká Heidegger, „u sebe“. Přítomnost, pojatá Heideggerem rovněž v procesuálním smyslu jako „zpřítomňování“,<sup>12</sup> je třetí formou časově se realizujícího sebevztahu pobytu. Jednotu těchto tří dimenzí nazývá Heidegger „časovost“.<sup>13</sup>

Tato struktura časovosti je vztážena k teorii *autenticity existence*. To znamená: jednota tří časových dimenzí je teoretickým fundamentem, z něhož má být pochopen způsob, jak se personální životní rozvrh realizuje v modu *autenticity*. Abychom mohli adekvátně pochopit a posoudit systematickou funkci teorie časovosti, musíme si vyjasnit Heideggerovu teorii *autenticity existence*.

<sup>9</sup> Tamt.

<sup>10</sup> Tamt.

<sup>11</sup> Tamt., str. 365.

<sup>12</sup> Tamt.

<sup>13</sup> Tamt., str. 366.



## 2. Heideggerova teorie autenticity existence

Teorie autenticity je odpovědí na otázku, jak individuální Já, jež je ztraceno ve světě kolektivního ono se, je s to odhalit svou svobodu, a to znamená, jak je s to chápat samo sebe jako důvod a účel svého životního rozvrhu. To není schopno vykonat z vlastního popudu. Spíše mu to musí ukázat nějaká vnější instance. Má se tak stát ve formě jemu adresovaného apelu, výzvy, kterou Heidegger nazývá *volání svědomí*. Je třeba se ptát, jak lze takovou výzvu pochopit a realizovat.

Má-li Já to, co mu má toto volání říci, nejen vnímat, ale také pochopit, a tím vztáhnout k sobě, pak musí již být zajištěno následující: musí si, za prvé, udržovat distanci od svých primárních vztahů ke světu, jež tvoří svět onoho ono se, a za druhé se musí v této distanci moci vztahovat k sobě. Konečně, a to je rozhodující, se při tom musí chápat pozitivně jako bytost, jež se *může* rozhodovat a určovat sama ze sebe, nezávisle na svých primárních vztazích ke světu, a podle tohoto určení jednat. Takovéto sebevědomí, které předchází všem konkrétním vztahům ke světu, sebevědomí dispozicionální a praktické, je třeba předpokládat jako adresáta výzvy. Lze nyní říci, že se na základě této výzvy osvobozuje z pouze implicitního postoje – z „útočiště“ (Unterkunft) a ze svého „úkrytu“ (Versteck),<sup>14</sup> jak se Heidegger obrazně vyjadřuje –, který zaujímá v modu onoho ono se, a je přivedeno k sobě samému. Že je přivedeno k sobě samému, znamená: k sobě jako k bytosti, která se může sama určovat a autentickým životním rozvrhem si odemykat svět a zároveň svou vlastní podstatu. To je onen ztracený a nyní znovu nalezený smysl bytí a také času, který Heidegger hledá.

Heideggerův další popis ozřejmuje klíčovou problematiku. Já si všímá, říká Heidegger, že to, co mu volání dává na srozuměnou, je vpravdě jen výrazem jeho vlastní podstaty.<sup>15</sup> A to znamená, že v instanci volání vnímá svou *vlastní* podstatu, jež se mu nejprve musela jevit jako cizí, a potud se mu ukazovala v podobě volání přicházejícího zvnějšíšku. Proto může Heidegger říci: „Ve svědomí volá pobyt sebe sama.“<sup>16</sup>

Nelze však vůbec nahlédnout, jak pobyt, jenž je ostatně nazýván také „Já“, může volání nejen vnímat, ale také chápat, že je volán *on sám*, že takřikajíc jde o jeho *vlastní* věc, k níž se má nyní vztahovat v modu sebeurčení, pokud již nedisponuje dispozicionálním praktickým

---

<sup>14</sup> Tamt., str. 310.

<sup>15</sup> Tamt., str. 312.

<sup>16</sup> Tamt.

sebevědomím, jež předchází všem konkrétním vztahům ke světu a jež je principem požadovaného sebeurčení. Na to však není v Heideggerově popisu pamatováno žádným myšlenkovým konceptem. A ani na to pamatováno být nemůže, protože způsob bytí Já je definován „bytím ve světě“, jak Heidegger v této souvislosti ještě jednou emphaticky zdůrazňuje,<sup>17</sup> a nikoli jako Já, které je s to distancovat se od všech vztahů ke světu a vztáhnout se pouze ke své kompetenci sebeurčování. Toto původní praktické sebevědomí není částí „bytí ve světě“, naopak lze říci, že je třeba je situovat mimo jeho hranici.

Pohlédneme-li z této perspektivy ještě jednou zpět na Heideggerovu teorii časovosti a na tezi, že jednota tří dimenzí časovosti má představovat fundament pro způsob, jak se *pobyt* realizuje v *modu autenticity*, musí být koncept původního praktického sebevědomí vnesen také do teorie časovosti. To znamená, že nemůže být momentem ve struktuře časovosti v Heideggerově smyslu právě proto, že je poslední podmínkou, za níž je realizace *vlastního* životního rozvrhu v čase vůbec možná. Tak mu musí přináležet pozice, která logicky předchází tomu, co Heidegger nazývá *časovostí*. Je-li tomu tak, pak ústřední teze *Bytí a času*, že časovost je posledním základem, z něhož lze pochopit možnost existence pobytu, není udržitelná. Posledním základem je původní praktické Já.<sup>18</sup>

### 3. K Husserlově teorii vnitřního časového vědomí

Na základě Husserlových okrajových poznámek k Heideggerovu *Bytí a času* jsou pochopitelné problémy s porozuměním, s nimiž byl Husserl konfrontován při své intenzivní četbě, již věnoval – lépe by bylo říci obětoval – zejména letní měsíce roku 1929 strávené u Comského jezera. K Heideggerovu zdůvodnění nutnosti existenciální analytiky pobytu si iritován a s jistou hořkostí poznamenal:

„Heidegger transponuje či transversuje konstitutivně fenomenologické vysvětlení všech regionů jsoucího... do antropologie; celá

---

<sup>17</sup> Tamt.

<sup>18</sup> J. Stolzenberg, *Martin Heideggers Sein und Zeit*, in: R. Brandt – T. Sturm (vyd.), *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*, Leipzig 2002, str. 257–284. A dále též, *Martin Heidegger liest Fichte*, in: H. Seubert (vyd.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln – Weimar – Wien 2003, str. 77–91.

problematika je přenesením, egu odpovídá pobyt etc. Přitom se vše stává hlubokomyslně nejasným a filosoficky to ztrácí svou hodnotu.<sup>19</sup>

Otázku, zda je Husserlova diagnóza a kritika oprávněná, zde nemůžeme probírat. Nezávisle na tom se ve vztahu k teorii autenticity jeví plausibilní teze, že především Heideggerem formulovaná jednotnost souvislosti tří dimenzí časovosti je proměnou či přizpůsobením základního ustrojení vnitřního časového vědomí, jak je Husserl popsal ve svých raných přednáškách.

Husserl popisuje strukturu vnitřního časového vědomí, jak známo, jako jednotu souvislosti momentů *praimprese*, *retence* a *protence*, která je imanentní vědomí. Připomeňme zde pouze, že *praimprese* se vztahuje k počátku, k prvnímu časovému bodu trvání například vnímaného tónu, k němuž můžeme odkazovat deiktickým výrazem „nyní“. *Retence* naproti tomu označuje tu fenomenální skutečnost, že se vjem obsažený v konkrétním přítomném bodě neustále proměňuje tak, že každé vnímané „nyní“ se kontinuálně modifikuje v „právě bylo“. Přitom je rozhodující, že tyto fáze nevystupují z pole vědomí, nýbrž jakožto fáze dříve aktuálně vnímaného tónu jsou podržovány v „ohonu komety retencí“,<sup>20</sup> jak to Husserl vyjadřuje. Toto podržování nelze proto ani popsat jako vzpomínku, jež reprodukuje završený prožitek; spíše se jedná o přítomnost bezprostředně uplynulých fází tónového kontinua v aktuálním vjemovém vědomí. S tím koreluje *protence*, očekávání nadcházejících fází trvání vnímaného objektu. Tímto způsobem se buduje vědomí trvání identického objektu vnímání – například tónu v jeho trvání.

Na místo Husserlovy teorie vnímání identického imanentního časového objektu v jeho trvání na straně vnímajícího subjektu vstupuje v Heideggerově existenciální fenomenologii časovost jako základní ustrojení konkrétní subjektivity. Heidegger sdílí s Husserlem distanci vůči tomu, co Husserl nazývá objektivním časem či časem světa a Heidegger *vulgárním časem*, časem, s nímž každodenně zacházíme. Spolu s Husserlem zdůrazňuje Heidegger zejména jednotnou souvislost – existenciálně interpretovaného – minulého s aktuálně přítomným a budoucím. Na rozdíl od Husserla chápe Heidegger tento jednotný smysl z trojitě členěného sebevztahu, jenž definuje „vlastní“ způsob existence Já.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Husserl Studies*, 11, 1994, str. 13.

<sup>20</sup> E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß*, vyd. R. Bernet, Hamburg 2013, str. 328.

Také nelze přehlédnout, že důraz, s nímž Heidegger prohlašuje dimenzi časovosti za poslední základ, z něhož je teprve možno dostatečně pochopit „původní jednotu struktury starosti“,<sup>21</sup> má svůj model v Husserlově neméně důrazném poukazu v *Idejích*, že čas je tím „posledním a pravým absolutnem“, jež leží v základu veškerému vědomému životu a prožívání jakožto „autonomní oblast problémů“.<sup>22</sup> Podobné stopy Heideggerovy četby Husserla, jež mimo jiné, jak předpokládáme, zavedly Heideggera na jeho vlastní cestu, jsou v *Bytí a času* zahlazeny.

Naproti tomu je zřejmé, že Husserlův vztah časového prožívání k čistému Já, který Husserl zavedl ve svých pozdních zkoumáních, jež byly Heideggerovi známé, Heidegger do své vlastní koncepce časovosti nepřelal, a to proto, že, jak jsme již zmínili, fenomén „bytí ve světě“ takový vztah podle Heideggera vůbec neobsahuje. Vyjdeme-li však z toho, že Heideggerova teorie autenticity existence a spolu s ní teorie časovosti mají svůj fundament v onom původním praktickém sebevědomí, protože bez něho nelze dostatečně pochopit teorii svědomí a jí zdůvodněnou řeč o *autenticitě* a *nejvlastnějším* „moci být“, pak se zdá být ze strukturálních důvodů nasnadě vyjasnit si Husserlovu koncepci čistého Já v kontextu jeho teorie času z jeho vlastní perspektivy, abychom se odsud ještě jednou vrátili k Heideggerovi.

#### 4. Husserlova teorie čistého Já v kontextu jeho teorie času

Vzhledem ke skutečnosti, že v *Idejích* zavedl Husserl koncepci čistého Já jako invariantního centra všech jeho prožitků a intencionálních vztahů,<sup>23</sup> je snadno pochopitelná role, jakou hraje toto Já v kontextu známých teoretických úvah o času: jakožto čisté Já a identické centrum svých časových prožitků nemůže samo být částí prožitkového proudu. Čisté Já je třeba chápat spíše jen jako hranici proudu prožitků. Přesně tuto pozici zastává Husserl v tzv. bernauských rukopisech z let 1917/1918. „Já“ je tím aspektem subjektivního života, rozvádí zde Husserl, který „nemáme v prožitkovém proudu“, nýbrž je „identickým centrem, pólem, k němuž je vztažen celkový obsah prožitkového proudu“.<sup>24</sup> Protože samo není

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 329.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, str. 168.

<sup>23</sup> Srv. tamt., str. 117 n., 165 n. aj.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, vyd. R. Bernet – D. Lohmar, Dordrecht – Boston – London 2001, str. 277.

částí časově rozlehlého vjemu, je, zdůrazňuje zde Husserl, pochopitelně „jen jako *hranice* toho, co v časovém toku uplývá“.<sup>25</sup>

Zdá se, že Husserlova raná teorie vnitřního časového vědomí obsahuje mj. problém, na který věcně reaguje přijetím čistého Já. Tento problém vyvstane tehdy, když si položíme otázku, jak je možné vědomí podržování vjemového prožitku, jež má vykonávat retence. Husserlovou tezí totiž je, že retence, do níž přechází praimprese, je sama nějakým nyní aktuálním vědomím, „něčím aktuálně existujícím“.<sup>26</sup> Není jasné, co se tím míní. Nemůže se mýnit, že vědomí o tom, že se retence vyskytuje, patří jako část ještě k praimpresi, která je dána *nyní*. Husserl toto nemůže mýnit proto, že praimprese je *hranicí* retence, a retence tak nemůže být dána a vědoma zároveň s praimpresí. Jak si ale potom máme vysvětlit, že existuje vědomí o tom, že retence nereprezentuje aktuální tón, nýbrž právě uplynulý tón? Je-li retencionální vědomí samo opět novým nyní, něčím „aktuálně existujícím“, pak nelze nahlédnout, jak může být splněna podmínka intencionálního vztahu, v němž je zahrnut požadovaný rozdíl aktuálně vnímaného a právě uplynulého jakožto obsah, o němž existuje vědomí. Nelze to nahlédnout proto, že retencionální vědomí samo od sebe, právě proto, že reprezentuje něco, co právě uplynulo, se nijak nevztahuje k praimpresi, která mu předchází. Pak ho ale ani nelze pochopit jako vědomí právě uplynulého tónu. Z toho plyne, že tímto způsobem nemůže vznikat jednotné vědomí časového toku a trvání v něm vnímaného objektu.

Vysvětlení takového – ve vztahu k vjemovým fázím – *jednotného* vědomí o trvání nějakého objektu má zajistit předpoklad čistého Já. Rekurs k pozici čistého Já je ospravedlněn Husserlovou metodou *fenomenologické redukce*, tj. převedením všech platnostních nároků na jejich původ v *transcendentální subjektivitě*, jak zní Husserlovo označení. To zde nebudeme dál sledovat. Rozhodující je funkce, která je tomuto čistému Já přiznána. V této souvislosti jsou klíčové dva texty *Bernauských rukopisů o časovém vědomí*, které vydavatelé označují čísly 14 a 15. Jejich název zní: „Můj prožitkový proud a Já“ a „Časový vztah čistého Já“.<sup>27</sup> Čisté Já zde plní funkci základu vědomí *jednoty*, a to znamená, že je základem

<sup>25</sup> Tamt., str. 287. Zvýraznil J. S. Eduard Marbach rekonstruoval v rámci göttingenské konference konané v listopadu 2009 genezi Husserlovy ideje čistého Já během jeho göttingenského období z teorie intersubjektivit.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, str. 32.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, str. 274–280, 281–288.

vědomí rozlišení *a* vztahu praimpresionálního a retencionálního vědomí. Čisté Já je schopno plnit tuto funkci díky tomu, že časově odlišné mody vnímání nejen konstituuje, nýbrž zároveň je vztahuje k sobě tak, že tím získává vědomí průběžné identity sebe sama ve vztahu k časově odlišným modům vnímání a jejich předmětům. Tím, že toto činí, udržuje čisté Já kontinuálně přecházející vztah k diferentním modům vnímání a jim přiřazeným časovým místům i vztah k sobě samému. Formulováno jinak: Já vnímá časově odlišné způsoby danosti nějakého předmětu a vztahuje je k sobě navzájem díky tomu, že je vztahuje k sobě jako k „identickému funkcionálnímu centru“, jež je od nich odlišné,<sup>28</sup> jak to Husserl vyjadřuje. Můžeme říct, že nyní, v  $\Delta t_1$ , vnímám tón *a*; nyní v  $\Delta t_2$ , vnímám, jakožto *totéž Já*, tón *b* a tón *a* jako *právě uplynulý*; nyní v  $\Delta t_3$ , vnímám, jakožto *totéž Já*, tón *c* a z hlediska časových míst diferentní tóny *a* a *b* jako *právě uplynulé*. Tím, že se Já takto chová a že – jak poznamenává Husserl – „se aktivně zaměřuje na konstituované, činně se na něm podílí“,<sup>29</sup> vzniká mu nejen stále nová subjektivně-časová skutečnost, ale je s tím navíc spojena reflexe na straně Já, jež se v průběhu kontinuálního přecházení a podržování toho právě uplynulého jakožto právě uplynulého vnímá jako numericky „identické funkcionální centrum, jako to vykonávající všech těchto výkonů“. <sup>30</sup> Tomuto sebevědomí odpovídá výpověď: „Já to konám“ – „a zde“, říká Husserl, „narážíme na pól, na něco identického, co samo není časové“. <sup>31</sup>

Husserl zjevně naráží na Kantovu teorii transcendentálního Já v dedukci kategorií, když vysvětluje, že „toto čisté identické Já je ‚stojícím a přetrvávajícím‘ Já“, jež „na rozdíl od prožitku samo nevzniká a nezaniká“, <sup>32</sup> a že stejně jako Kantovo Já je „co do obsahu zcela prázdnou představou“, která ani pro Husserla „nemá v čase žádný obsah, nic odlišného, a nic stejného, nic názorového, vnímatelného, prožitelného“. <sup>33</sup> A konečně zde čteme i další Kantovi blízkou tezi, <sup>34</sup> že toto Já se sobě může stát předmětem a může si být vědomo identity sebe sama ve vztahu ke svým vjemům jen tehdy, když má před očima své akty a časově konstituující funkce, jimiž se vztahuje ke svým prožitkům, a právě v tom se uchovává

28 Tamt., str. 278.

29 Tamt.

30 Tamt.

31 Tamt.

32 Srv. tamt., str. 280.

33 Tamt., str. 280.

34 I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 424.

jako numericky identické Já, takže je „uchopitelné jen reflexivně a jen zpětně“.<sup>35</sup> Přetrvává však otázka, jak lze přesněji pochopit časově teoretický status takto popsaného Já, má-li o něm platit, že „samo není časové“.

K tomu lze poznamenat dvojí. Protože čisté Já samo není částí časově rozlehlého vjemu, je, jak říká Husserl, pochopitelné „jen jako *hranice* toho, co v časovém toku uplývá“.<sup>36</sup> O tom jsme již mluvili. Nicméně tím není dostatečně charakterizován časovostní status. Zmíněná vysvětlení prozrazují, že Husserl se způsobem fungování čistého Já podává fenomenologickou interpretaci pojmu *kontinua* známého z aristoteléské teorie času, a odtud získává fundament své teorie času. Kontinuum je, jak známo, definováno tím, že směřuje do nekonečna a je neomezeně dělitelné; dále pak tím, že samo nesestává z částí, nýbrž lze je jen dělit. Pojem kontinua je tedy *operativně-performativní* pojem. Kontinuum se jako takové znázorňuje jen tehdy, je-li specifickým způsobem určeno, resp. děleno. Dělení odpovídá v naší souvislosti sukcese identifikovatelných časových míst. Tomu fenomenologicky odpovídá vjem retencionální modifikace. Na základě formy posloupnosti, jež je pro ni charakteristická a jejímž definitorním znakem je diference časových míst, odkazuje k základnímu kontinuu, jež se znázorňuje *jako* kontinuum teprve v médiu časového vnímání. Přesně v tom spočívá funkce čistého Já. Jak Husserl dále poznamenává, čisté Já je „stále zde, neoddělitelné od prožitkového proudu a... nutně *kontinuálně* trvá skrze něj“.<sup>37</sup> Sobě samému se však jeví a samo sebe uchopuje pouze tím, že ve vztahu ke svým v každé časové fázi se proměňujícími prožitkům, jež jako takové vnímá, uchovává samo sebe jako jednotně fungující numericky identické Já, jako „identitu formy“.<sup>38</sup> Tak lze nyní říci, že čas a vjem času je formální podmínkou, za které vnímá čisté Já samo sebe pod popisem, jenž se týká jeho časového prožívání. Husserl tím rozvrhl teorii subjektivity, v níž je základní ustrojení subjektivity pochopeno *jako časovost*. Spočívá v tom, že Já se konkretizuje a vnímá v médiu jím samým konstituovaných forem uchopování času a jim odpovídajících předmětů. Já „je jako sebe časující“<sup>39</sup> – tato Husserlova věta vyjadřuje formálně jednotu sebevědomí a časovosti v Husserlově smyslu.

---

35 E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, str. 287.

36 Tamt.

37 Tamt., str. 280.

38 Tamt.

39 E. Husserl, *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934)*, *Die C-Manuskripte (Husserliana-Materialien)*, VIII, New York 2006, str. 53.

## 5. Heidegger a Husserl o čase

Na tomto pozadí je třeba se závěrem vrátit k Heideggerově teorii časovosti a autenticity existence. Jako výsledek analýzy Heideggerovy teorie autenticity lze podržet následující tezi: máme-li moci mluvit o *rozhodnutí*, rozhodnutí, jemuž leží v základu „vhled pobytu do sebe sama“,<sup>40</sup> jak vysvětluje Heidegger v přednáškách z letního semestru 1927, je třeba předpokládat vůči všem vztahům ke světu distancovaný sebevztah na straně toho, kdo se rozhoduje ke svému „nejvlastnějšímu moci být“.

O takovém sebevztahu, jímž je vyjádřen princip toho, co Heidegger nazývá *nejvlastnější „moci být“*, platí vzhledem k teorii časovosti rovněž druhá teze: není částí časovosti, nýbrž jejím předpokladem. Lze však říci ještě víc, a toto „víc“ se týká pojmu *jednoty* tří dimenzí časovosti. Tento pojem má funkcionální smysl. Vyjadřuje okolnost, že *spolu* jsou to formy, v nichž se Já pobytu ve svém životním rozvrhu, k němuž se rozhodlo, realizuje ve formě trojitě členěné sebevztáženosti. Já je společným referentem reflexivního zájmena „se“, které Heidegger užívá ve třech formulích časovosti „nechat sebe přicházet k sobě“ (auf sich zukommen), „přicházet zpět k sobě“ (auf sich zurückkommen) a „být u sebe“ (bei sich sein). Já je tedy základem, z něhož je třeba vysvětlovat jejich jednotu.

Tyto formy časově interpretovaného sebevztahu se nyní realizují a konkretizují ve smyslu *procesuality* vždy určené odlišně podle časovostních modů. Společným referentem těchto procesuálně se realizujících forem sebevztahu však je a zůstává to Já, jež se, abychom ještě jednou užili Heideggerův výraz, rozhodlo ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ – a o němž ani nelze říci víc než toto. Ono samo je tedy „co do obsahu zcela prázdné“. Svou *konkretizaci* získává pouze prostřednictvím jednání, která jsou mu otevřena v dané přítomnosti a která se snaží realizovat v popsáných procesuálních časovostních modech budoucnosti a vztahu k minulému. Pouze tímto způsobem získává konkrétní porozumění sobě samému, resp. tomu, co znamená „nejvlastnější moci být“. Jakožto průběžná vztahová veličina leží tomuto celému procesu v základu ono původně praktické Já, jež se v distanci vůči všem vztahům ke světu rozhodlo pro sebe a k sobě.

Struktura tohoto vztahu mezi Já pobytu a jeho časově určenými konkretizacemi ukazuje vzhledem ke svému formálnímu ustrojení zjevně

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vyd. F. W. von Herrmann, in: *Gesamtausgabe*, XXIV, Frankfurt a. M. 1975, str. 393.



podobnosti se vzájemným funkcionálním vztahem podmíněnosti mezi oním čistým Já a různými formami jeho časového uchopení, v nichž se realizuje. Tento funkcionální vztah podmíněnosti leží v základu Husserlovy zralé teorie času, která, jak jsme ukázali, chápe subjektivitu samu jako časovost. Aniž bychom přehlíželi či marginalizovali systematické diference, v nichž se Heideggerova a Husserlova teorie liší, lze na základě provedených úvah snad přece jen říci, že krokem, jímž Husserl zavedl do teorie času koncept čistého Já, se souvislosti časovosti a subjektivity přiblížil o krok blíže než jeho „nevěrný“ žák.

*Přeložil Jindřich Karásek*

## ZUSAMMENFASSUNG

Anhand eines strukturanalytischen Vergleichs geht der Verfasser der Frage nach, auf welche Weise das Verhältnis von Subjektivität und Zeitlichkeit in Husserls und Heideggers Philosophie begründet wird. Die Struktur des Verhältnisses zwischen dem Selbst des Daseins und seinen zeitlich bestimmten Konkretionen, wie von Heidegger aufgefasst, weist hinsichtlich seiner formalen Verfassung Ähnlichkeiten auf mit dem wechselseitigen funktionalen Bedingungsverhältnis zwischen dem reinen Ich und den unterschiedlichen Formen seiner Zeiterfassung, das Husserls avancierter Zeittheorie zugrunde liegt. Aufgrund der Einführung des reinen Ich in die Theorie der Zeit ist es gerade Husserl, der dem Zusammenhang von Zeitlichkeit und Subjektivität letztlich einen Schritt nähergekommen ist als Heidegger.

## SUMMARY

Based on a structural-analytical comparison, the author investigates the question of how the relation between subjectivity and temporality is grounded in Husserl's and Heidegger's philosophy. Due to its formal constitution, the structure of the relationship between the Self of the *Dasein* and its temporally determined concretions, as conceived by Heidegger, shows similarities to the mutual functional relationship between the pure ego and the different forms of its temporal renditions, which underlies Husserl's advanced theory of time. Because of the introduction of the pure ego into the theory of time, it is Husserl who has come one step closer to the connection between temporality and subjectivity than Heidegger.

# kulturní čtrnáctideník A2

32 STRAN ČERSTVÝCH INFORMACÍ Z KULTURY, POLITIKY A SPOLEČNOSTI  
KRITICKÝ NADHLED / NEVÍDANÝ AUTORSKÝ OKRUH / JASNÉ A NEOTŘELÉ NÁZORY / ČTENÍ PROTI PROUDU



LITERATURA

BELETRIE A POEZIE

FILOZOFIE

ESEJ

ARCHITEKTURA

VÝTVARNÉ UMĚNÍ

FILM

HUDBA

DIVADLO

SPOLEČNOST

KULTURNÍ POLITIKA

KAUZY

koupíte v trafikách a všech dobrých knihkupectvích,  
informace o předplatném naleznete na [www.advojka.cz](http://www.advojka.cz)

ZE SÖMMERINGA: O ORGÁNU DUŠE<sup>1</sup>

Immanuel Kant

Vážený pane, předkládáte mi k posouzení své dokončené dílo pojednávající o jistém principu životní síly v tělech živočichů, který je nazýván, pokud jde o pouhou schopnost vnímání, *bezprostředním* smyslovým nástrojem (πρωτον αισθητηριον), zatímco pokud jde o sjednocení veškerých vjemů v jisté části mozku, *společným* místem počitků (*sensorium commune*): tuto poctu, nakolik je mi prokazována jako někomu, kdo není zcela nezkušený v *přírodovědě*, přijímám s díkem. – Avšak pojí se s tím navíc otázka týkající se *metafyziky* (jejíž orákulum, jak se říká, již dlouho setrvává v mlčení); a zde jsem na rozpacích, zda onu poctu přijmout, či nikoli: je v tom totiž také obsažena otázka o *sidle duše* (*sedes animae*), a to jak vzhledem k její *smyslové receptivní schopnosti* (*facultas sensitive percipiendi*), tak vzhledem k její schopnosti pohybové (*facultas locomotiva*). Hledá se tedy určité *responsum*, o něž by se vzhledem ke své pravomoci (*forum competens*) mohly přít dvě fakulty, fakulta *lékařská*, pokud jde o její anatomicko-fyziologický obor, a fakulta *filosofická*, pokud jde o její obor psychologicko-metafyzický, kde – jako při každé *snaze o spojenectví* mezi těmi, kdo chtějí vše založit na *empirických* principech, a těmi, kdo žádají nejvyšší apriorní důvody (případ, který stále ještě nastává při pokusech o sjednocení *čisté* právní nauky s politikou, jakožto naukou *empiricky-podmíněnou*, nebo při pokusech o sjednocení *čisté* náboženské nauky s naukou zjevenou, která je stejně tak *empiricky-podmíněná*) – dochází k nepřijemnostem, spočívajícím

<sup>1</sup> I. Kant, *Aus Sömmering: Über das Organ der Seele*, in: *Werke in zehn Bänden*, vyd. W. Weischedel, IX, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, I, Darmstadt, 1983, str. 255–259. Jde o vyjádření ke spisu lékaře a anatoma Samuela Thomase Sömmeringa *Über das Organ der Seele* (Königsberg 1796), jehož rukopis autor zaslal Kantovi k posouzení. Spis, shrnující Sömmeringova zkoumání mozku a nervového systému, je Kantovi dedikován, a Kantovo vyjádření je v něm přetištěno jako dodatek (str. 81–86). V Kantově korespondenci se zachovaly tři předlohy k tomuto textu, viz I. Kant, *Gesammelte Schriften*, XIII, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig 1922, str. 397–414. Podrobnější informace lze nalézt například in: I. Kant, *Anthropology, History, and Education*, vyd. G. Zöllner – R. B. Loudon, Cambridge 2007, str. 219–221. – Pozn. překl.

pouze na sporu fakult, jimž ona otázka přísluší, pokud je universita (jakožto instituce objímající veškerou moudrost) o nějaké responsum žádána. – Kdo se v daném případě zavděčí *lékaři* jakožto fyziologu, ten popudí *filosofa* jakožto metafyzika. A naopak, kdo uspokojí tohoto, prohřeší se vůči fyziologovi.

To, co vlastně způsobuje nejednotu fakult ohledně společného smyslového nástroje, je však pojem *sídla duše*, a proto bude lépe ponechat ho zcela mimo hru; to lze oprávněně učinit tím spíše, že tento pojem požaduje *lokální přítomnost* připisující věci, která je pouze objektem vnitřního smyslu a která je potud určitelná pouze co do časových podmínek, prostorový vztah, ale právě tím si protiřečí, zatímco *virtuální přítomnost*, která přísluší pouze k rozvažování, a právě proto není místní, poskytuje pojem, který umožňuje pojednat předloženou otázku (ohledně *sensorium commune*) pouze jako fyziologický úkol. – Neboť i když se většina lidí domnívá, že cítí myšlení v hlavě, jde jen o chybu spočívající v subrepci, totiž v tom, že soud o příčině počítku na určitém místě (mozku) je považován za počitek oné příčiny na tomto místě, a že se pak připouští, že stopy na mozku, pocházející z dojmů, jež se zde uskutečňují, označované jako *materiální ideje* (Descartes), doprovázejí myšlenky podle *asociačních zákonů*: tyto hypotézy, byť jsou velmi svévolné, přesto přinejmenším nečiní žádné sídlo duše nutným a nesměšují fyziologický úkol s metafyzickým. – Máme tedy co do činění jen s matérií, která umožňuje sjednocení veškerých smyslů-představ v *mysli*.<sup>2</sup> – Ta jediná, která se k tomu (jako *sensorium commune*) kvalifikuje, je podle Vašeho objevu založeném na detailním pitevním zkoumání obsažena v mozkové dutině, a je to pouze voda: jako bezprostřední orgán duše, který na jedné straně zde zakončená nervová zauzlení vzájemně *odděluje*, aby se počítky skrze tyto nesmísily, na druhé straně však působí, že spolu navzájem průběžně tvoří *společenství*, aby žádné z těchto počítků, ačkoli jsou recipovány stejnou myslí, přece nebyly mimo mysl (což je protimluv).

<sup>2</sup> *Mysli* chápeme pouze *schopnost (animus)* syntetizující dané představy a působící jednotu empirické apercepce, nikoli ještě substanci (*anima*), co do její, od matérie zcela odlišné, povahy, od níž pak abstrahujeme; tím dospíváme k tomu, že pokud jde o myslící subjekt, nesmíme překračovat do metafyziky, nakořl ta má co do činění s čistým vědomím a jeho jednotou *a priori* v syntéze daných představ (s rozvažováním), nýbrž s obrazotvorností,<sup>a</sup> jejímž názorům – jak se lze domnívat – (i bez přítomnosti jejich předmětu) jakožto empirickým představám odpovídají a k nějakému celku vnitřního názoru sebe sama patří dojmy v mozku (vlastně habitus reprodukce).

<sup>a</sup> Textová varianta podle J. H. Tieftrunka: „nýbrž, protože zůstáváme ve fyziologii, máme co do činění pouze s obrazotvorností, jejímž názorům...“ – Pozn. překl.

Nyní však dospíváme k velké obtíži: jelikož *voda* jako kapalina nemůže být náležitě myšlena jako něco organizovaného, avšak bez organizace, tj. bez účelného a ve své formě trvajících uspořádání částí, se žádná materie nehodí k bezprostřednímu duševnímu orgánu, onen nádherný objev ještě nedosahuje svého cíle.

*Kapalnou* je stálá materie, jejíž každá část může být uvnitř prostoru, který zaujímá, pohybována ze svého místa nejmenší silou. Tato vlastnost je však, jak se zdá, v rozporu s pojmem organizované materie, kterou si myslíme jako stroj, tedy jako *tuhou*<sup>3</sup> materii odporující jistou silou posouvání svých částí (a tedy také změně své vnitřní konfigurace); myslet si však onu vodu jako zčásti kapalnou a zčásti tuhou (například jako krystalickou vlhkost v oku) by také znamenalo částečně přivést vniveč důvod, proč předpokládáme ono ustrojení bezprostředního smyslového orgánu, abychom vysvětlili jeho funkci.

Co kdybych místo *mechanické* organizace, spočívající na kladení částí vedle sebe tak, aby vznikl určitý tvar, navrhl organizaci *dynamickou*, která by spočívala na chemických principech (tak jako mechanická organizace spočívala na principech matematických), a která by tak mohla existovat spolu s kapalností oné látky? – Tak jako *matematické* členění prostoru a materie, která ho zabírá (například členění mozkové dutiny a vody, která ji vyplňuje), postupuje donekonečna, mohlo by, nakolik je nám známo, postupovat donekonečna (*in indefinitum*) také *chemické* členění jakožto členění dynamické (dělení různých druhů, které se vzájemně rozpouštějí v nějaké materii). – Čistá, obyčejná voda, ještě donedávna považovaná za chemický prvek, je nyní prostřednictvím pneumatických pokusů dělena na dva různé druhy vzduchu. Každý z těchto druhů má v sobě, mimo svůj základ, ještě tepelnou látku, která snad potom může být přírodou rozkládána na látku světelnou a na jinou materii, stejně jako světlo může být dále rozkládáno na různé barvy atd. Když k tomu připočteme, jak nezměrnou rozmanitost částečně prchavých látek dokáže z oné obyčejné vody vytvořit rostlinná říše, zřejmě prostřednictvím rozkládání a jiného způsobu spojování: pak si lze představit, jak rozmanité nástroje nacházejí nervy na svých zakončeních v mozkové vodě (která snad nemůže být ničím jiným než obyčejnou vodou), aby díky nim byly receptivní vůči smyslovému světu a recipročně na něj působily.

Pokud pak přijmeme jako hypotézu, že v základu myslí v empirickém myšlení, tj. v analýze a syntéze daných smyslových představ, spočívá

---

<sup>3</sup> Proti *kapalnému* (*fluidum*) musíme klást *tuhé* (*rigidum*), jak ho také v protikladu k prvinnému chápal Euler. Protikladem *pevného* je *duté*.

schopnost nervů rozkládat podle jejich rozmanitosti vodu mozkové dutiny v ony pralátky, a tak, uvolňováním jedné či druhé, rozehrávat různé počítky (například počítky světla prostřednictvím podnícených zrakových nervů nebo počítky zvuku prostřednictvím nervů sluchových atd.), ale tak, že tyto látky poté, co podnět ustane, se ihned znovu slijí: pak můžeme říci, že tato voda je průběžně *organizována*, aniž je však kdy organizovaná: tím se ovšem dosahuje právě téhož, co bylo zamýšleno trvalou organizací, totiž učinit pochopitelnou kolektivní jednotu veškerých smyslových představ ve společném orgánu (*sensorium commune*), ale pouze co do jeho chemického členění.

Vlastní úkol, jak je předložen Hallerem,<sup>4</sup> tím však není vyřešen. Tento úkol není pouze fyziologický, nýbrž měl by také sloužit jako prostředek k tomu, aby byla představena jednota vědomí sebe sama (která náleží rozvažování) v prostorovém vztahu *duše* k orgánům mozku (který náleží k vnějšímu smyslu), tedy *sidlo* duše, jakožto její *lokální* přítomnost, což je úkol pro metafyziku, pro niž však není pouze úkolem neřešitelným, nýbrž také o sobě rozporným. – Neboť mám-li učinit názorným místo svojí duše, tj. svého absolutního já, někde v prostoru, musím sám sebe vnímat právě tímtež smyslem, jímž vnímám materii, která mě prostředně obklopuje; stejně jako se to děje, když chci určit své místo ve světě jako *člověk*, totiž tak, že své tělo musím brát ve vztahu k jiným tělesům mimo mě. – Duše se pak může vnímat pouze prostřednictvím vnitřního smyslu, zatímco tělesa může vnímat (ať už zevnitř či zvenku) pouze prostřednictvím smyslu vnějších; nemůže si tedy pro sebe určit naprosto žádné místo, protože pro tento účel by musela učinit samu sebe předmětem vlastního vnějšího názoru a musela by se přemístit mimo sebe, což si protirečí. – Požadované řešení úkolu ohledně sídla duše, jenž je přičítán metafyzice, dospívá k nemožné velikosti ( $\sqrt{-2}$ ), a na toho, kdo se ho chápe, můžeme spolu s Terentiem zvolat: *nihilò plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*;<sup>5</sup> avšak nelze se hněvat na fyziologa – jemuž stačí, že vysledoval, kde je to jen možné, pouhou dynamickou přítomnost až k přítomnosti bezprostřední –, že vyzval metafyzika, aby doplnil to, co ještě chybí.

Přeložil Tomáš Koblížek

<sup>4</sup> Viz A. von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, IV, Lausanne 1762, str. 395 n. – Pozn. překl.

<sup>5</sup> „[Bylo by to] stejně marné, tak jako pokoušet se šilet s rozumem.“ Terentius, *Kleštěnec*, přel. V. Šrámek, Praha 1969, str. 23.

## ZTRACENÉ *PUNCTUM* ROUSSEAUOVA *ESEJE* O PŮVODU JAZYKŮ

Poznámky k českému překladu a dobrým důvodům,  
pro které chybje

### Úvod<sup>1</sup>

Obvykle se soudí, že *Esej o původu jazyků* (tiskem 1781), kterému se před pár lety dostalo prvního českého vydání,<sup>2</sup> napsal Rousseau současně s *Rozpravou o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* (1755),<sup>3</sup> jejíž měl být původně součástí či přílohou. Komplikovaná otázka chronologického zařazení *Eseje* přitom dlouho trápila nejen pořádkumilovné odborníky: desítky stran jí tak věnoval třeba Jacques Derrida ve své *Gramatologii*, jež Rousseauův text dlouze a neortodoxně komentuje. Časové zařazení *Eseje*, případně odkrytí etap jeho vzniku, má samozřejmě vliv na to, jak s ním lze interpretačně zacházet.<sup>4</sup> Chut' ochránit Rousseaua před prohřešky proti jednotě doktríny nasměrovává pozornost zejména k vyjasnění vztahu *Eseje* právě k *Druhé rozpravě*. Na první pohled přitom nejde o nic složitého. Přidržíme-li se výkladu Jeana Starobinského, jemuž na poli rousseauovských studií náleží čestné místo, vypráví tyto dva texty stejný příběh, jen v jakémsi převrácení: Zatímco *Druhá rozprava* vsazuje otázku vzniku jazyka do širšího pojednání o dějinách společnosti, otevírá naopak *Esej o původu jazyků* otázku vývoje

<sup>1</sup> Rád bych poděkoval Karlu Theinovi za komentáře k první verzi tohoto textu a za upozornění na některé jeho prohřešky. Za jazykové opravy i věcné náměty dále děkuji Michaele Fišerové, Haně Fořtové, Tomáši Koblížkovi a Monice Žárské.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Esej o původu jazyků, kde se hovoří o melodii a o hudebním napodobování* (= *Esej*), přel. M. Pokorný, Praha 2011, překlad zahrnuje doslov M. Petříčka.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *O původu nerovnosti mezi lidmi*, přel. H. Taillet-Sedláčková, Praha 1949 (dále jen *Druhá rozprava*).

<sup>4</sup> Diskuse o chronologickém zařazení *Eseje* shrnuje Catherine Kintzlerová v úvodu (str. 6–12), jímž opatřuje jeho „kapesní“ vydání. Srv. J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues suivi de Lettre sur la musique française et Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, vyd. C. Kintzler, Paris 1993. Vedle úvodního eseje opatřila vydavatelka svazek poznámkovým aparátem, bibliografií a chronologickým přehledem.



společnosti v rámci rozpravy o dějinách jazyka.<sup>5</sup> K jazyku (mluvenému i psanému) a společnosti se pak v *Eseji* přidává téma třetí, totiž téma hudby, které Rousseau rozvíjí v celých osmi (pravděpodobně později doplněných) kapitolách namířených proti Rameauovi a jeho fyzickému redukcionismu.<sup>6</sup>

Přestože překlady přísně vzato neslouží badatelským účelům, je nabíledni, že převedení *Eseje* do českého jazyka rozšíří povědomí o tomto krásném Rousseauově textu také v akademické obci. Zdá se mi proto důležité upozornit na pochybení, kterého se překladatel *Eseje* Martin Pokorný v jednom zajímavém momentu Rousseauovy argumentace dopouští, a hned také posoudit, jakou má toto pochybení váhu. Z krátkých zastavení u klasických výkladů *Eseje*, za které platí rozborů již vzpomínaného Jeana Starobinského a Jacquese Derridy, by navíc mělo být zřejmé, jak velké jsou síly, které k řečenému překladatelskému prohřešku ve skutečnosti nabádají. Na první pohled sotva znatelná oprava několika málo odstavců *Eseje* nás nakonec zavede k jeho epistemologickému rozboru a k myšlence *chátrání* (vědecké) metody.

## Zrod k úpadku

Rousseau své pojednání o původu jazyků otevírá zvláštní otázkou: „Návyk a životní nutnost každému vštípí jazyk jeho kraje – avšak co je příčinou, že je to jazyk právě jeho kraje a ne nějaké jiné země?“<sup>7</sup> Nejde ovšem ani tak o údiv nad tím, že se lidé učí jazyku společnosti, do které se rodí (vždyť sama otázka obsahuje vysvětlení: národní jazyk lidem vštěpuje návyk a životní nutnost), ale o tázání se po původu různosti jazyků samé. Tu Rousseau zjevně odmítá připsat rozdílům mezi jednotlivými společnostmi, které by se v jazycích odrážely. Nepřistupuje ani na biblické vyprávění, a to ani v tom smyslu, že by předpokládal nějaký později rozdrobený adamovský jazyk. Mluva je podle Rousseaua naopak

<sup>5</sup> Srv. J. Starobinski, *Rousseau et l'origine des langues*, in: týž, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1971, str. 356.

<sup>6</sup> Výše zmíněná Catherine Kintzlerová má za to, že hudba je celkově vzato hlavním tématem *Eseje*. Ten podle ní sice ve svém základu vznikl v souvislosti s *Druhou rozpravou*, byl však, jak autorka upozorňuje, později přepracováván s jasným cílem reagovat na Rameauovy teze. Kintzlerová tak dochází k závěru, že role *Druhé rozpravy* bývá při interpretaci *Eseje* přeceňována.

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 7.



„vůbec první společenskou institucí a jako taková za svou formu vděčí pouze přirozeným vlivům“.<sup>8</sup>

Těmito přirozenými vlivy budou, podobně jako u Montesquieua, podnebí a charakter země (co do její členitosti a úrodnosti), kterou lidé „v prvotních časech“ obývali. Odtud onen zjevný rozdíl, píše Rousseau, mezi středozezemními a severskými jazyky. „V chladných zemích, kde je příroda skoupá, se vášně rodí z potřeb a jazyky – truchlivé děti nutnosti – jsou poznamenány svým drsným původem.“<sup>9</sup> „Děti rozkoše“ jsou naopak jazyky vzniklé v příjemných jižních podnebí, kde k sobě lidé nebyli svedeni nutností, nýbrž touhou. Kapitola o vzniku jižních jazyků (kap. 9) je z celého eseje zdaleka nejdelší a z hlediska svázanosti jejích motivů s Rousseauem, jak bývá tradicí vykládán, také nejbohatší (srv. popis „prvotních časů“ na str. 54–60, kde také najdeme slavný Rousseauův protihobbesovský výpad: „všude vládl válečný stav a celá země dlela v míru“).<sup>10</sup>

Když Rousseau píše, že je jazyk vůbec první společenskou institucí, současně tím vlastně říká, že své čtenáře přivádí na jim dobře známé místo. Jazyk je podle něj docela prvním vkročením do společnosti, kterou spoluvytváří, kterou ale také v sobě navždy ponese: „S tím, jak narůstají potřeby, společenské záležitosti se stávají složitějšími a rozumové pochopení nabírá na dosahu, mění svou povahu i jazyk: je přesnější<sup>11</sup> a méně vášnivý, pocity nahrazuje myšlenkami a namísto k srdci teď promlouvá k rozumu.“<sup>12</sup> Jazyk se stává přesnějším a jasnějším, ale také lenivějším, netečnějším a chladnějším. Vývoj mluveného jazyka Rousseau popisuje jako přechod od jeho původní názornosti a zpěvnosti k větší artikulovanosti, konvenčnosti a anonymitě (oproti prvotnímu jazyku, ve kterém převládá, slovy Starobinského, *označovatel*).<sup>13</sup>

Toto pozvolné stírání živosti výrazu mluveného slova odpovídá také postupnému odpoutávání se hudby od jazyka, který byl sám původně

---

<sup>8</sup> Tamt.

<sup>9</sup> Tamt., str. 80.

<sup>10</sup> Tamt., str. 57.

<sup>11</sup> Překladatel zde podle mého názoru nesprávně chápe „plus juste“ jako „spravedlivější“, proto v tomto místě citaci upravuji.

<sup>12</sup> Tamt., str. 29.

<sup>13</sup> Tímto dle mého názoru příhodným novotvarem (*le signifieur*), který odkazuje k promlouvajícímu subjektu, Starobinski rozšiřuje klasickou dvojici označující (*le signifiant*) a označovaný (*le signifié*). Srv. J. Starobinski, *Rousseau et l'origine des langues*, str. 367.

zpěvem. Jde ovšem o emancipaci, která podle Rousseaua nepřipraví hudbě vývoj nejtěšnější. Hudba, jež byla původně hlasem přírody (výchozím bodem je zde pro Rousseaua řecká hudebnost), totiž postupně ztrácí svoji moc pronikat k našim srdcím, a to s tím, jak důraz na harmonii upozaduje melodii. Je to přitom právě melodie – té bude nakonec odcizeno i samo jméno –, co činí z hudby umění vpravdě lidské, neboť za její schopnosti vyvolávat v posluchači cit je zvuk jako *znak* vášní, jež jsou jeho předlohou. „Kdo se rozhodne chápat zvuky jen s ohledem na chvění, které u nás podněcují v nervech, zcela se mine se skutečnými principy hudby a její moci nad lidským srdcem. Zvuky uspořádané v melodii na nás nepůsobí pouze jako zvuky, ale jako znaky našich dojetí a citů; právě takto v nás podněcují ona hnutí, jež vyjadřují a jejichž obraz v nich rozeznáváme.“<sup>14</sup>

Prohlásit hudbu za fyzikálně-matematickou vědu, jak to učinil Rameau, soustředit se na pouhou harmonii, znamená odsoudit se k nepochopení jejího mravního účinku. Anebo dopustit, aby se tento mravní účinek hudby vytrácel: o „úpadku hudby“ Rousseau pojednává v 19. kapitole *Eseje*, která naznačuje Rameauovo smutné vítězství – jeho teorie *není*, avšak *stává se* pravdivou. Tak jak se pozornost hudebníků stále více obrací k harmonii, a to na úkor melodie, jež naopak upadá v zapomnění, ztrácí hudba svoji schopnost promlouvat k srdci a ochuzuje se o svůj mravní účinek.

Rousseau nám tedy v *Eseji* předkládá příběh dvojího úpadku, příběh úpadku jazyka a hudby, či přesněji upadání zpěvného jazyka v konvenční jazyk na jedné straně, a v chladnou hudbu založenou v harmonii na straně druhé. Hrubý přechod mezi předposlední a poslední kapitolou, ve které se Rousseau navrácí od hudby zpět k jazyku, má snad toto rozdělení znovu podtrhávat. Pesimistický obraz vývoje hudby doplňuje neméně pesimistický obraz současného jazyka, který sice umí nakazovat, ale zrazuje toho, kdo by jím chtěl kázat: „Naše jazyky jsou utvořeny pro bzukot divanů.“<sup>15</sup> Naši kazatelé se v chrámech mučí, aniž by kdokoli

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 105.

<sup>15</sup> Spojení „bzukot divanů“ (le bourdonnement des Divans; M. Pokorný pro svůj překlad volí tvar „divanů“, který v citované pasáži nahrazují) je poněkud enigmatické. Rousseau zde patrně naráží na kulturu diskusních salonů a kaváren, k jejichž rozvoji dochází právě v 18. století. Naopak poklonu francouzskému jazyku skládá v podobném kontextu Voltaire, který v roce 1751 píše: „Francouzský jazyk je mezi všemi jazyky tím, který vyjadřuje všechny zájmy konverzace úctyhodných lidí s tou největší lehkostí, čistotou a jemností. Tím také životu po celé Evropě přispívá

porozuměl, co říkají. Když se vyčerpají hodinovým říčením, slezou z kazatelny polomrtví. Výsledek zcela jistě nestál za všechnu tu námahu.“<sup>16</sup>

Šťastný konec v *Eseji* nenajdeme. Na první pohled se v něm tedy Rousseau znovu staví mimo osvícenský optimismus, který odmítl následovat již ve své *Rozpravě o vědách a uměních* (1750), když zapochyboval o blahodárnosti šíření vědeckého ducha.<sup>17</sup> *Esej* je však v tomto ohledu ještě radikálnější: Třebaže Rousseau ve své době nebyl zdaleka sám, kdo se na vývoj jazyka díval kriticky, skutečnost, že se vzdal jinak obvyklé ambice jazyk napravovat, naznačuje, že jeho skepse byla obzvláště hluboká.

### Kdyby první jazyk stále existoval

Úpadek jazyka totiž pro Rousseaua není choroba, kterou by bylo třeba léčit. Miroslav Petříček v doslovu k českému vydání *Eseje* podle mého názoru správně čtenáře nabádá k pozornosti vůči tomu, co v Rousseauově textu chybí.<sup>18</sup> Z takto nezaplňených míst je přítom absence jakékoli výzvy autora k nápravě nešťastného stavu věcí možná tím nejpozoruhodnějším. Existují totiž hned dva dobré důvody, proč od Rousseaua rozvedení problematiky nápravy jazyka očekávat.

Za prvé nás na něj připravuje zpracování stejného tématu, totiž tématu původu jazyků, Rousseauovým současníkem Étiennelem Bonnotem de Condillakem, jemuž však šlo v posledku právě o nápravu jazyka zatíženého chybami v konstrukci složených idejí.<sup>19</sup> Rousseau se Condillakem přiznaně inspiruje, avšak v intenci svého textu se s ním zjevně rozchází. A s ním i s celou jednou epochou. Condillaka lze totiž

---

jednou z nejkrásnějších ozdob.“ Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, II, in: *Œuvres de Voltaire*, XX, Paris 1830, str. 328.

<sup>16</sup> Tamt., str. 131.

<sup>17</sup> Dovolují si zde odkázat na svůj vlastní rozbor, ve kterém Rousseauův ambivalentní vztah k vědě spojuji s epistemologickými otázkami, viz J. Maršálek, *Rousseauova (politická) epistemologie klamu*, in: *Reflexe*, 42, 2012, str. 43–62.

<sup>18</sup> Petříček poukazuje na absenci hypotézy boha darujícího řeč: „Nápadné na Rousseauově *Eseji o původu jazyků* je to, co v něm není: bůh, který dal Adamovi při jeho stvoření dar řeči. To byl tradiční rámec všeho uvažování o řeči v předosvícenské době, který určoval, čím se učenci zabývali: rekonstrukcí původního, tj. adamovského jazyka.“ M. Petříček, *Doslov*, in: J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 138–139.

<sup>19</sup> É. B. de Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, přel. J. Otáhalová-Popelová, Praha 1974. Spis vyšel v roce 1746.

považovat za exemplární výraz reformistických ambicí dobových pojednání o jazyku v obecnějším měřítku, které ve *Slovech a věcech* podtrhává například M. Foucault. Ten se domnívá, že tehdejší kritika jazyka a snaha o jeho nápravu vycházela z vlastní logiky (oproti renesanci) změněného pohledu na jazyk, který klasické období problematizovalo v jeho schopnosti reprezentovat. Protože jazyk představuje první formu poznání a v míře, v jaké se nezbytně ocitá také v základu poznání vědeckého, je třeba jej kultivovat.<sup>20</sup>

To, že Rousseau o nápravě jazyka pojedná, bychom také mohli očekávat kvůli postupu, který uplatňuje ve svých jiných textech. Ten se totiž jeví jako natolik závazný, že by nám jeho jakékoli výraznější porušení mohlo znít jako *kritická* nedůslednost. O souběžnosti *Eseje s Druhou rozpravou* jsme se již zmínili výše; pro *Esej* jako by nám ale chyběl ideální protějšek, který pro vylíčení společenského úpadku *Druhou rozpravou* představuje konstrukce „přirozené“ společnosti (tedy společnosti, která je v souladu s přirozeností) ve spise *O společenské smlouvě* (1762).<sup>21</sup>

*Hledání* „nezkaženého“ protějšku upadajícího jazyka – Rousseau jeho vykreslení do textu zařazuje tak neokázale, že si jej bez cílevědomého *hledání* snad ani nelze všimnout – našemu čtenáři ztěžuje jinak skvělý český překlad *Eseje*, který se v této tolik citlivé části Rousseauovy konstrukce dopouští nenápadného, avšak v konečném důsledku dosti závažného pochybení. Velká část čtvrté kapitoly, která pojednává „O zvláštních rysech prvotního jazyka a o změnách, jimiž musel projít“,<sup>22</sup> převádí totiž nedopatřením původní kondicionál v český indikativ minulého času, čímž ve čtenáři vzbuzuje pocit, že čte o jakémsi pra-jazyce, zatímco Rousseau v této kapitole pojednává o situaci, „kdyby snad jazyk původu ještě existoval“. Pro jasnost si zde dovoluji tímto nedopatřením postiženou pasáž uvést v plném znění, a to s vyznačenými (pouze nutnými) opravami:

<sup>20</sup> Srv. M. Foucault, *Slová a věci: Archeológia humanitních vied*, přel. M. Marcelli – M. Marcelliová, Bratislava 2000, str. 102.

<sup>21</sup> Vztahem mezi *Rozpravou o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* a spisem *O společenské smlouvě* se zabývá M. Sobotka v nedávno publikované drobné práci *Jean-Jacques Rousseau: od „Rozpravy o původu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*, Praha 2015. M. Sobotka ve svém rozboru reaguje na „neoliberální interpretaci“ Rousseaua, jejíž ozvěny v českém prostředí nachází ve sborníku textů Centra pro ekonomiku a politiku: M. Loužek (vyd.), *Jean-Jacques Rousseau, 230 let od úmrtí*, Praha 2008.

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 25–28.

„Vůbec nepochybuji o tom, že kdyby snad první jazyk ještě [první jazyk stále] existoval, nezachoval by si – nezávisle na lexiku a syntaxi – ony původní rysy, jimiž by se odlišoval od všech ostatních jazyků. Všechny vyjadřovací obraty tohoto jazyka [by] se musely skládat z obrazů, citů, figur, ale to není vše: i jeho mechanická složka [by] musela odpovídat prvotnímu předmětu a předkládat nejen schopnosti rozumění, ale i smyslům skoro nevyhnutelné dojmy duševního hnutí, které usiluje o sdílení.

Stejně jako přirozené hlasové projevy postrádají artikulaci, i jeho slova [by] jistě byla jen málo artikulovaná: několik vložených souhlásek, zahlazujících hiát samohlásek, [by] stačilo k tomu, aby se plynule a snadno vyslovovala. Naproti tomu zvuková složka prvotního jazyka [by] jistě byla velmi rozmanitá, hlasové projevy [by] se ještě množily rozmanitostí hlasových tónů a dalším zdrojem kombinací [by] byla kvantita a rytmus – takže hlas, zvuky, tón a metrum, které jsou od přírody; [a které] přenecháva[jí] jen málo prostoru artikulacím, které jsou konvenční, [by] vedly k tomu, že by [se] místo mluvení se zpívalo. a-v[V]ěštinu slovních kořenů [by] tvořily zvuky napodobující buď tón duševních hnutí, anebo účín smyslově vnímatelných předmětů; neustále a soustavně [by] se tu ohlašovala onomatopie.

Tento jazyk [by] nejspíš měl hojnost synonym, aby totéž jsoucno vyjádřil v různých ohledech, ale zahrnoval [by] jen málo adverbii a abstraktních slov, aby [kterými by] vyjádřil samy tyto ohledy. Měl [by] hojnost zvětšenin a zdobnělin, složených slov a expletivních částic, aby své periody obdařil kadencí a zaoblil své slovní obraty. O[bsahoval] [by] mnoho nepravidelností a anomálií, zanedbával [by] gramatickou analogii, a naopak [by] lpěl na libozvučnosti, počtu, harmonii a zvukové kráse. Namísto argumentů [by] měl sentence, přemlouval bez přesvědčování a vykresloval [by] bez rozvažování, v jistých ohledech [by] připomínal čínštinu, v jiných řečtinu a v jiných arabštinu. Rozviňte tyto představy do všech jejich oddenků a zjistíte, že Platónův *Kratylos* není tak směšný, jak se zdálo.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Tamt., str. 26–28. Srv. text originálu, cit. podle J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, in: *Œuvres complètes*, V, Paris 1995, str. 382–383: „Je ne doute point qu'indépendamment du vocabulaire et de la syntaxe, la première langue, si elle existoit encore, n'eut gardé des caractères originaux qui la distingueroient de toutes les autres. Non seulement tous les tours de cette langue devoient être en images, en sentiments, en figures ; mais dans sa partie mécanique elle devoit répondre à son premier objet, et présenter au sens ainsi qu'à l'entendement les impressions presque inévitables de la passion qui cherche à se communiquer.

Převedení této pasáže z minulého času oznamovacího způsobu do přítomného času způsobu podmiňovacího je samozřejmě pro její vyznění zásadní (mimochodem překlad její větší části, který lze najít ve slovenském vydání Derridovy *Gramatologie*,<sup>24</sup> se této chyby nedopouští – níže uvidíme, že ani dost dobře nemohl). Jak důležitá je ale tato oprava pro porozumění výstavby celého *Eseje*? Posouzení „škod“, které v dnes již klasických interpretacích *Eseje* způsobuje deformování či úplné přehlížení jeho čtvrté kapitoly, představuje jednu z možností, jak její význam pro celkovou konstrukci *Eseje* rychle nahlédnout. Věnujeme mu následující dva oddíly.

### Po mně nic než ticho

Na pochybení, ke kterému došlo v českém překladu čtvrté kapitoly, není nic skandálního. Tento úsek by opravdu mohl docela dobře pouze rozvádět teze o prvotním jazyku, které Rousseau představuje v předešlém textu, a samozřejmě zejména v kapitole bezprostředně předcházející, v níž se pojednává „o tom, že prvotní jazyk musel být figurativní“.<sup>25</sup>

---

Comme les voix naturelles sont inarticulées, les mots auroient peu d'articulations ; quelques consonnes interposées effaçant l'hiatus des voyelles suffiroient pour les rendre coulantes et faciles à prononcer. En revanche les sons seroient très-variés, et la diversité des accens multiplieroit les mêmes voix : La quantité le rythme seroient de nouvelles sources de combinaisons ; en sorte que les voix, les sons, l'accent, le nombre, qui sont de la nature, laissant peu de chose à faire aux articulations qui sont de convention, l'on chanteroit au lieu de parler : la plupart des mots radicaux seroient des sons imitatifs ou de l'accent des passions, ou de l'effet des objets sensibles : L'onomatopée s'y feroit sentir continuellement.

Cette langue auroit beaucoup de synonymes pour exprimer le même être par ses différens rapports ; elle auroit peu d'adverbes et de mots abstraits pour exprimer ces mêmes rapports. Elle auroit beaucoup d'augmentatifs, de diminutifs, de mots composés, de particules expletives pour donner de la cadence aux périodes et de la rondeur aux phrases ; elle auroit beaucoup d'irrégularités et d'anomalies, elle négligeroit l'analogie grammaticale pour s'attacher à l'euphonie, au nombre, à l'harmonie, et à la beauté des sons ; au lieu d'argumens elle auroit des sentences ; elle persuaderoit sans convaincre et peindroit sans raisonner ; elle ressembleroit à la langue chinoise à certains égards, à la grecque, à d'autres, à l'arabe, à d'autres. Etendez ces idées dans toutes leurs branches, et vous trouverez que le Cratyle de Platon n'est pas si ridicule qu'il paroît l'être.“

<sup>24</sup> J. Derrida, *Gramatológia*, přel. M. Kanovský, Bratislava 1999. Dotyčná (zkrácená) pasáž se nachází na str. 246.

<sup>25</sup> Takto zní nadpis 3. kapitoly, srv. str. 23.

Také vědomí toho, že Rousseauův text byl původně nečleněný (Derrida dochází k závěru, že k jeho rozdělení na kapitoly mělo dojít teprve v roce 1763),<sup>26</sup> svým způsobem navádí k očekávání, že bude výklad plynulý. K ostražitosti v tomto místě konečně nenabádá ani sekundární literatura, která před riziky tohoto momentu Rousseauovy argumentace přinejmenším nevaruje. Jak ale uvidíme, plynulost nijak nezavazuje k setrvačnosti, která naopak může i ty nejvýznamnější z Rousseauových čtenářů svést z cesty.

Bez povšimnutí přechází čtvrtou kapitolu již citovaný Jean Starobinski. Není přitom nijak přehnané domnívat se, že právě toto přehlédnutí jej nutí k výkladu *Eseje*, který již v některých svých dílčích bodech vzbuzuje pochybnosti. Síla Starobinského náhledu spočívá v odhalení již zmíněné podobnosti mezi druhou *Rozpravou* a *Esejem*, a především pak v důvěře, jakou k této souběžnosti Starobinski chová. Ta totiž pro něj znamená mimo jiné i to, že by někde mělo být Rousseauovo líčení úpadku jazyka vyváжено návrhem jazyka ideálního. Protože se ale Starobinski u čtvrté kapitoly zapomíná zastavit,<sup>27</sup> musí své (opodstatněné) očekávání naplnit jinde. Vyplnění prázdného místa mu pak poskytuje *výmluvnost* (éloquence), jejímž uměním má údajně v roli „posledního řečníka“ vládnout již jen Rousseau:

„Jean-Jacques se ovšem řeči nevzdává. Mluví v historické situaci, kterou považuje za beznadějnou... Pokud jde o něj, přichází k nám jako ten, kdo provádí ještě jeden poslední pokus. Ve chvíli, kdy lidskému slovu hrozí pád do bezvýznamnosti, přichází s poslední výstrahou. Je posledním řečníkem, který oznamuje smrt jazyka. Po mně nic než ticho.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> J. Derrida, *Gramatológia*, str. 278.

<sup>27</sup> Komentování čtvrté kapitoly, resp. její námi výše zdůrazňované části, se naopak Starobinski nemůže vyhnout při anotování Rousseauova *Eseje* pro jeho vydání v edici *Pléiade*. Starobinski zde tuto pasáž opatřuje poznámkou (pozn. 5 na str. 1548–1549), z níž je patrné, že i on v ní čte pouhé rozvedení charakteristik původního jazyka: „Když Rousseau předkládá hypotetické charakteristiky, které by bývaly mohly patřit prvnímu jazyku, vzdává se toho jej identifikovat a odmítá se postavit na číkolí stranu v diskusi učenců, kteří přiznávali, nebo naopak upírali hebrejštině důstojenství prvního jazyka, jež jí přisuzovali theologové.“ (J. Starobinski in: J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, str. 1548)

<sup>28</sup> J. Starobinski, *Rousseau et l'origine des langues*, str. 377–378.

Rousseau – hudebník, básník i politický rétor – by tedy měl být oním posledním člověkem, ve kterém by přetrval jazyk původu, resp. ve kterém jakoby zrychleně proběhly celé dějiny jazyka, aby se završily v „návratu“ k bezprostřednosti. Rousseau je takto Starobinským postaven do pozice jediného (což ovšem také znamená *ani prvního, ani posledního*) mluvčího jazyka odpovídajícího společenskou smlouvou reformované společnosti, v jehož rozšíření by však bylo zbytečné doufat. Rousseauova *výmluvnost* tak podle Starobinského není ani tak „zákonodárná“ (légiférante) jako spíše „žalující“ (accusatrice).

Není to jen pocit určité trapnosti, který nezbytně vzbuzuje rozuzlení světových „dějin“ spočívající v obrácení pozornosti k sobě samému, co dává tušit nepatřičnost takového výkladu. I Starobinski se na poslední chvíli snaží takovému výsledku uniknout, a to tak, že nakonec „Jeana-Jacqua“ využije k identifikaci hlavních znaků reformovaného jazyka (mluvčí jím pouze nemluví, ale vyjadřuje *se* v něm; je jazykem obracujícím se do veřejného prostoru; zjevuje pravdu), který samozřejmě nijak nemůže za to, že jím vládne pouze Jean-Jacques.

Svým způsobem tak Starobinski namáhavě rekonstruuje to, co tvoří obsah jím přehlédnuté čtvrté kapitoly: *jazyk původu, kdyby snad ještě existoval*.<sup>29</sup> Bylo by ovšem chybou uzavřít celou věc tím, že by si Starobinski pouze vybral složitější cestu k témuž. Existuje myslím jeden zásadní důvod, proč se přijetí Starobinského interpretace bránit. Starobinski totiž naznačuje, že je úpadek jazyka nakonec problémem jeho *užití*, zatímco Rousseau tento úpadek líčí coby degradaci jazyka jako takového. Je pravda, že Starobinski není v tomto ohledu zcela jednoznačný, přimknout se k Rousseauově tezi se mu ale nedaří ani tam, kde se o to zdá usilovat. Jen stěží může být přece přijata idea, že by se Rousseau ke svým čtenářům snažil promlouvat z pozice toho, v kom dokázal *hlas* přirozenosti přetrvat. Teze, že Rousseau „může promlouvat o jazyku počátku, protože v něm se tento původní jazyk neodmlčel“, jednoduše není udržitelná. Ani Rousseau (a dokonce ani Jean-Jacques) totiž nemůže mluvit *sám*; a skutečně také nic nenasvědčuje tomu, že by nemluvil *s námi*. Hypotézu o tom, že se Rousseau vyjadřuje jazykem původu, je proto vhodné

<sup>29</sup> Podle Johna T. Scotta je místo, jež zaujímá *Společenská smlouva* ve vztahu k *Druhé rozpravě*, v *Eseji* vyhrazeno řečtině a hudbě starého Řecka. Podobně jako Starobinski tedy i Scott zjevně přijímá představu, že by *Esej* nějakým způsobem měl naplňovat formu, kterou spolu „předepisují“ *Druhá rozprava* a *Společenská smlouva*. Srv. J. T. Scott, *Rousseau and the Melodious Language of Freedom*, in: *The Journal of Politics*, 59, 1997, str. 820.



vyložit ještě dříve, než se stačí zařadit mezi „provokativní paradoxy“.<sup>30</sup> Co ale tedy zbývá z Rousseauovy výjimečnosti, k níž Starobinski celý svůj výklad upíná?

### Ve víru suplementů

Když se Starobinski rozhoduje své přehlednutí čtvrté kapitoly *Eseje* dohnat sázkou na Rousseaua coby „posledního“ nositele jazyka původu, z jehož jazykové praxe by bylo možné vyvodit základní charakteristiky ideálního protějšku jazyka degradovaného, volí v daných podmínkách možná tu nejschůdnější cestu. Nejschůdnější, a přece ne tak docela schůdnou: rozpory, které je Starobinski nucen tolerovat, neschová ani to, co by snad jinak bylo možné považovat za ohlašování se romantismu.

Čtvrtou kapitolu *Eseje* naopak velmi dobře vidí, i když by raději neviděl, Jacques Derrida, pro jehož *Gramatologii* je rozbor Rousseauova *Eseje* klíčový. My se zde záměrně vyhneme technikáličím tohoto textu, ačkoli právě ty jsou těsně svázány s obecnějším filosofickým výnosem Derridovy analýzy, a zaměříme se spíše na jeho celkovou strategii, do níž se čtvrtá kapitola *Eseje* jen neochotně vměstává. Obecně vzato se Derrida nesnaží o nic menšího než o odhalení jakéhosi vnitřního pohonu *Eseje*, nad nímž Rousseau údajně ztrácí kontrolu, aniž by to však znamenalo, že by svou argumentaci rozptyloval v neobhájitelném

<sup>30</sup> Domnívám se, že vinit Rousseaua z nerespektování vlastních doporučení není nijak zvlášť plodné. Činí tak – v návaznosti na výklad Starobinského, jehož ambivalence se zde ukazuje v plném světle – např. Michaela Fišerová: „Všimneme si však, že Rousseau nie je celkom dôsledný vo svojej kritike písma ako druhotného, neprirodzeného komunikačného prejavu. V otázke ním propagovaného návratu k spontánnemu, komunikačne ‚prirodzenému‘ stavu, by mal totiž začať tým, že by sa zrekol písma. Spolu s písmom by sa mal zriecť písania svojich deníkových vyznání, románov i všetkých filozofických úvah. A nielen to. Musel by sa vzdať zdieľania zmyslu vôbec, musel by rezignovať na svoju zrozumiteľnosť. Rezignácia na reprezentatívnu prax by však znamenala, že Rousseau by už nemohol ani písať, ani hovoriť zrozumiteľnou rečou. Musel by sa uspokojiť so spontánnym vydávaním zvukov.“ Z toho, že se Rousseau se spontánním vydáváním zvuků zjevně nespokojuje, Fišerová vyvozuje „na jednej strane nezmyselnosť a nerealizovateľnosť Rousseauovho filozofického projektu a na strane druhej náležitosť a právoplatnosť pretrvávania Rousseauovho spôsobu myslenia vo filozofickom diskurze“. M. Fišerová, *Derrida a Rousseau: vazanie suplementarity*, in: A. Javorská – M. Chabada – S. Gálíková (vyd.), *Ludská prirodzenosť: rozum, vôľa, cit (k 300. výročiu narodenia J.-J. Rousseaua)*, Nitra 2013, str. 101.

chaosu. Rousseau „pouze“ *neříká* vždy přesně to, co *popisuje*.<sup>31</sup> To je patrné již ve chvíli, kdy Rousseau *vyhlašuje*, že předmětem jeho zájmu je původ jazyků, aby však ve skutečnosti *popisoval* postupné odchylování se jazyka (či jazyků obecně) od jeho „původnosti“. Jako by se Rousseauovi jeho předmět rozutíkával pod rukama, jako by se sám vrhal do historické narace, kterou by Rousseau nedokázal plně ovládnout.<sup>32</sup> Hybná síla *Eseje* je totiž podle Derridy vnitřní, je jí logika „suplementu“. Tato Derridova představa, kterou v míře nezbytné za okamžik rozvedeme, prakticky určuje, jakým způsobem musí vyložit námi sledovanou čtvrtou kapitolu.

Pasáž, jejíž český překlad jsme výše doporučili upravit, Derrida dlouze cituje, a to dokonce právě proto, aby v ní podtrhl „hru slovesných časů a způsobů“.<sup>33</sup> Užitému kondicionálu pak přisuzuje funkci vypovídat o jakési časově bezrozměrné etapě vývoje jazyka, který se již odpoutal od svého ideálního počátku, avšak nebyl *ještě* stížen úpadkem. Rousseau nám tak podle Derridy sděluje nemožnost tuto etapu vývoje jazyka v čase (ať už historickém či ideálním) zdržet:

„Štádium, opísané takto v podmienovacom spôsobe, je už štádiom jazyka, odpútaného od gesta, potreby, zvierackosti atď. Je však jazykom, ktorý *ešte nebol* skazený artikuláciou, konvenciou, suplementaritou. Doba tohto jazyka je nestabilnou, nedosiahnuteľnou, mýtickou hranicou medzi týmto *už* a týmto *ešte*: dobou *rodiačeho sa* jazyka, tak jako jestvovala doba ‚rodiacej sa spoločnosti‘. Ani pred pôvodom, ani po ňom.“<sup>34</sup>

Taková interpretace se ovšem jeví jako problematická hned z několika důvodů, a to i tehdy, ponecháme-li stranou vysoké nároky, které v ní Derrida klade na představivost svých čtenářů. Je zřejmé, že když takto Derrida rozvinutému jazyku původu odepírá jakékoli trvání (a to nejen ve smyslu jeho historického výskytu), de facto tím jeho skutečnost (třeba

<sup>31</sup> V tom se mimochodem dosti podobá Marxovi, jak jej Louis Althusser četl jen pár let předtím, než Derrida přečetl Rousseaua. Srv. L. Althusser, *Lire Le Capital*, Paris 1996.

<sup>32</sup> „No Rousseauov diskurz sa napriek tomuto deklarovaneému zámeru dáva nútíť zložitostíou, ktorá má vždy formu suplementu pôvodu. Jeho deklarovany zámer tým nie je anulovaný, ale *vpísaný* do systému, ktorému nevládne.“ J. Derrida, *Gramatológia*, str. 245.

<sup>33</sup> Tamt., str. 246.

<sup>34</sup> Tamt.

i jen ideální) zcela vylučuje. Rousseau tedy podle něj popisuje něco, čím bylo možné pouze *projít*, aniž by to mohlo *nastat*. Efektem takového výkladu by pak mělo být nahlédnutí toho, s jakou bezodkladnou nutností a naléhavostí jazyk nastoupil cestu úpadku. Že se v tom případě nezdá uspokojivě fungovat paralela s „rodící se společností“, resp. že se nezdá fungovat tak, jak Derrida ve výše uvedeném citátu naznačuje, lze na tomto místě považovat spíše za méně podstatnou nepřijemnost. Rousseau sice v druhé *Rozpravě* opravdu umisťuje „rodící se společnost“ mezi „nečinnost primitivního stavu a mezi živou působnost naší sebelásky“<sup>35</sup> (tedy mezi *již ne a ještě ne*), tento proto-společenský stav ale dále popisuje jako nejšťastnější, a proto *nejtrvalejší* s tím, že pouze nějaká nešťastná náhoda mohla vést k jeho opuštění.

Důležitější je ale jiná nesrovnalost: Při popisu neuskutečného či neuskutečnitelného bychom očekávali užití podmiňovacího způsobu minulého času, Rousseau však citovanou pasáž formuluje v podmínkových větách času přítomného. Jak mohlo toto Derridovi uniknout? Odpověď je možné zahlédnout z místa, z něhož se Derrida rozhodl Rousseauovu čtvrtou kapitolu citovat. Ve srovnání s originálem si totiž nelze nevšimnout toho, že svou citaci Derrida zkracuje o úvodní odstavec, který k jím vybrané pasáži věcně patří a který ovšem začíná nám již dobře známou větou: „Vůbec nepochybuji o tom, že kdyby první jazyk stále existoval, zachoval by si – nezávisle na lexiku a syntaxi – ony původní rysy, jimiž by se odlišoval od všech ostatních jazyků.“

Derrida jako by zkrátka nechtěl vidět, že čtvrtá kapitola popisuje rozvinutý jazyk původu v podobě, v jaké by se „dnes“, a na rozdíl od jiných dnes existujících jazyků, nacházel, kdyby se byl během svého vývoje nezpronevřil svému prvotnímu semknutí s mluvčím. A má k tomu, zdá se mi, závažný důvod, který souvisí s již zmiňovanou ideou „suplementu“. Tu lze docela dobře pochopit např. rozbořením jednoho z enigmaticky znějících tvrzení, kterým Derrida shrnuje svůj celkový pohled na Rousseauův výklad: „Stávání se řeči písmem je stávání se řeči řeči.“<sup>36</sup> V této větě totiž jasně zaznívá myšlenka původní neúplnosti (řeč se řeči teprve musí stát) a hlavně idea nutkové nápravy, kterou Derrida označuje právě jako *suplement* (doplnění).<sup>37</sup> Za stvořením tak nenásleduje žádný den odpočinku,

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau, *Druhá rozprava*, str. 67.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Gramatologie*, str. 233. Převádím do českého jazyka.

<sup>37</sup> Slovenský překlad uvádí „nahrazování“, str. 221; M. Petříček v kapitole, kterou V. Descombes věnuje Derridovi, nabízí výraz „dodatek“ – srv. V. Descombes,

počátek je stížen neudržitelností, která mu odjímá jakoukoli stálost.<sup>38</sup>

Z vnitřní touhy po doplnění je tak ihned opuštěn. Stejně Derrida uvažuje o hudbě, která se zase přiči zachycení v ideální čistotě pouhé melodičnosti:

„Rousseau by chcel reštaurovať prírodný stupeň umenia, v ktorom boli chromatika, harmonickosť, interval neznámymi. Chcel zotrieť to čo uznal *inde*, teda že v melodike je harmonickosť atď. No *pôvod (by) mal*<sup>39</sup> (také sú tu i *inde* gramatika a lexika vzťahu k pôvodu) *byť čistou* melódiou... No tak, ako sa v maliarstve umenie kresby degradovalo, keď sa nahradilo fyzikou farieb, takisto sa v piesni melódia pôvodne pokazila harmóniou. Harmónia je pôvodný suplement melódie.“<sup>40</sup>

Vývoj hudby směřem k výraznější harmoničnosti (na úkor melodičnosti) tak sice bude pro Rousseaua příběhem úpadku, nepůjde však o úpadek způsobený jakýmkoli vnějším faktorem. Ani artikulace a písmo nenapadají původní jazyk coby parazité, nýbrž jej doplňují tak, aby se *řeč mohla stát řečí*. Popis jazyka původu, jako by v nějaké rozvinuté formě mohl ještě dnes existovat, a dokonce se srovnávat s ostatními existujícími jazyky, nemůže mít samozřejmě v logice tohoto přímého útěku vpřed žádné rozumné místo.

## Neartikulovaná řeč metody

Jaký význam v celku *Eseje* jeho přehlížená čtvrtá kapitola tedy má? Za prvé přibližuje strukturu tohoto pojednání struktuře, kterou společně

---

*Stejně a jiné. Čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933–1978)*, přel. M. Petříček, Praha 1995, str. 143.

<sup>38</sup> Právě v tomto smyslu logika suplementarity nutí k „diskursu“ (který je pohybem), třebaže Rousseau slibuje zabývat se původem (stavem).

<sup>39</sup> Jako vhodnější se zde jeví překlad „musel být“, a to ve dvojím smyslu: 1. Pokud existoval původní stav, hudba byla čistou melodií; 2. Navzdory tomu, že Rousseau (jinde) připustil pevné spojení melodičnosti s harmoničností, původní hudba pro něj zkrátka musela být čistou melodií. Derrida tyto dva významy vyjadřuje propojením minulého podmiňovacího způsobu a předbudoucího času ve výrazu „l’origine aura(it) dû être pure mélodie“. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, str. 305.

<sup>40</sup> J. Derrida, *Gramatológia*, str. 219–220.

sestavují druhá *Rozprava a Společenská smlouva*: fiktivní dějiny jazyka jsou ve čtvrté kapitole opatřeny ideálním protějškem rozvinutého jazyka původu, tj. jazyka „nepoškozeného“ artikulací a písmem. Tato formální příbuznost by nicméně byla vcelku nezajímavá, kdyby nenaznačovala příbuznost také obecně metodologickou, a tedy vstup na území, o které se zajímal právě diskutovaný Derrida.<sup>41</sup> Jde o zásadní změnu perspektivy, která nás odvádí daleko od Starobinského, jakkoli málo zjevné to může nejprve být. Místo, které Starobinski obsazuje (Rousseauovou) *výmluvností* a které např. již zmíněný Scott vyplňuje řečtinou a hudbou starého Řecka, totiž nakonec s místem obsazeným čtvrtou kapitolou přísně vzato totožné není. V ní je docela jinak nastoupena jedna nezbytná větev argumentace, jejíž cesta je předepsána „analytickou metodou“, a nikoli pouze ochotou, či snad puzením, doplnit kritiku nějakým pozitivním návrhem.

Zde ovšem nastávají potíže. Svou nenápadností totiž musí čtvrtá kapitola *Eseje* nezbytně znepokojovat každého, kdo by v ní chtěl vidět vzorné naplnění analyticko-syntetického postupu, jenž podle všeho stojí za expozičními *Druhé rozpravy a Společenské smlouvy*. O analýze jako paradigmatu 18. století mluví např. Ernst Cassirer, který právě z Rousseaua činí reprezentanta tohoto přístupu na poli sociálních věd.<sup>42</sup> Co víc, podle Cassirera by to nakonec měl být právě analytický postup, co na úrovni doktríny udržuje nepřilíš ortodoxního Rousseaua v osvícenství. Tato poměrně silná teze německého filosofa sice bohužel kontrastuje s jeho relativně vágním vymezením toho, co analytický postup vlastně obnáší, v obecné rovině však podle Cassirera platí, že „století analýzy“ vyměnilo dedukci z prvních pravd a usilování o budování (dedukcí integrovaných) „systémů“ za pozorování, rozklad, identifikaci „původu“ a racionální rekonstrukci. Jestliže pak lze s Cassirerem říci, že *Druhá rozprava a Společenská smlouva* této obecné představě o analytickém přístupu v zásadě vyhovují, je také možné nechat je určit jednotlivé etapy či kontrolní body, jimiž je třeba v analytickém (analyticko-syntetickém) postupu projít. Komplikace vznikají právě zde: některé z těchto etap Rousseau v *Eseji* očividně mívá anebo posouvá jejich význam.

*Přirozený stav* je podle všeho na svém místě jak formálně (coby cílový bod vlastní analýzy a zároveň výchozí bod syntézy) tak i jako hodnotový orientační bod (coby původní stav jisté dokonalosti). Také

<sup>41</sup> Je vhodné upozornit na to, že v Derridově rozboru *Eseje* slovo „metoda“ ani jednou nezaznívá. Jistě to není náhodné.

<sup>42</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton 2009.

fiktivní dějiny (úpadku) jazyka sehrávají v *Eseji* podobnou roli jako fiktivní dějiny (úpadku) společnosti v *Druhé rozpravě*, když s přirozeným stavem propojují naši současnost tak, aby nebylo pochyb o tom, že jde o *naš* přirozený stav. Dále je však osnova předepsaná *Druhou rozpravou* a *Společenskou smlouvou* výrazně narušena: Čtvrtá kapitola *Eseje* totiž sice uvádí parametry rozvinutého jazyka původu, rozhodně jej ale neseleduje v jeho ideálním *vývoji*, jak to činí *Společenská smlouva* s ideální společností. V *Eseji* navíc „nechybí“ jen sledování této *syntézy*, ale také identifikace „historického“ momentu, v němž bylo možné nastoupení cesty úpadku správným tahem odvrátit (tím bylo pro vývoj společnosti uzavření společenské smlouvy vhodného znění). Přitom nejde o žádnou maličkost: ve *Společenské smlouvě* Rousseau právě tohoto momentu využil k tomu, aby osvětlil pravidlo syntézy, tj. takové rekonstrukce společnosti, která by se nezpronevěřovala svému harmonickému původu. V tom spočívá vlastní smysl zdánlivě paradoxní formulace problému, který podle Rousseaua museli lidé řešit při prvním vykročení z přirozeného stavu: „Nalézti formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vší společnou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dřívě.“<sup>43</sup> To je základní problém, který *Společenská smlouva* řeší.<sup>44</sup>

Požadavek, aby byly při veškerých společenských změnách zachovány vztahy mezi jednotlivci, které byly charakteristické pro jejich soužití v přirozeném stavu, lze označit jako *pravidlo ekvivalence*. Rousseau sice tento problém líčí způsobem, jako by byl formulován přímo lidmi nacházejícími se v (dále již neudržitelném) přirozeném stavu, ve skutečnosti je ale zřejmé, že pravidlo ekvivalence do tohoto příběhu vkládá on sám (a s ním i jeho čtenáři). A je to právě pravidlo ekvivalence, které je porušeno „historickým vývojem“ líčeným v *Druhé rozpravě* ve chvíli, kdy rolnictví a hutnictví ve společnosti vytváří nerovnosti zcela nového druhu (podřízení se člověka člověku). V *Eseji* pak samozřejmě nejde ani tak o společenskou smlouvu samou jako o nepřítomnost jejího strukturálního ekvivalentu. Pravidlo syntézy tak zůstává nevyjasněné a s ním i volba těch charakteristik rozvinutého jazyka původu, které Rousseau ve své čtvrté kapitole uvádí.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, přel. J. Veselá – A. Čeněk 2002 (reprint původního vydání z roku 1949), kapitola VI, O společenské smlouvě, str. 24.

<sup>44</sup> To je ostatně důvod, proč se rozvinutý jazyk původu popsáný v této kapitole zdá toliko rozvádět popis původního jazyka samotného. Společenský stav dosažený

Všechny tyto epistemologické poznámky mají ve svém součtu zásadní dopad na poli doktríny. Jestliže jsme se totiž výše pozastavovali nad tím, že Rousseau neměl ambici jazyk napravovat, je nyní patrné, že by k takovému programu nebyl ani nijak zvlášť exaktně vybaven. Jeho *Esej* lze dokonce číst jako pravý opak toho, co v něm máme tendenci hledat, totiž jako svého druhu kritiku reformistických programů, jejichž hlavní starostí bývá otázka, zda se jazykové výrazy nezpronevěřují své označující funkci. Rousseau se vydává docela jinou cestou, když jazyku vyčítá poskytnutí prostoru pro neupřímnost (jde tedy o vztah mluvčího k mluvenému, a nikoli o vztah označujícího k označovanému). Opakuje tím klíčový motiv *Rozpravy o vědách a uměních* (1750):

„Jak krásné by bylo žít mezi námi, kdyby se ve vnějším chování po každé odráželo rozpoložení srdce, kdyby byla slušnost ctností, kdybychom se řídili vlastními zásadami, kdyby byla opravdová filozofie nerozlučně spjata s titulem filozof!“<sup>45</sup>

*Odvaž se jevit takový, jaký jsi!* je podle M. Petříčka Rousseauovou variantou výzvy *Měj odvahu k věděni!*, jíž charakterizoval osvícenství Kant.<sup>46</sup> Takové pobídnutí má ale samozřejmě smysl pouze ve světě, který bytí a jevení rozdělil. Tou nejpozoruhodnější myšlenkou, kterou Rousseau do *Eseje* vkládá, je možná nakonec ta, že jazyk sice platí za první společenskou instituci, že však proto ještě není tím místem, z něhož by mohla být společnost účinně „opravována“. Jazyk se naopak dostává do závislé pozice, čímž veškerá tíha dějin padá na společenské uspořádání samo. Poslední odstavec 20. kapitoly, který je zároveň docela posledním odstavcem celého *Eseje*, čerpá svůj smysl právě odsud:

„Tyto povrchní úvahy, které ale mohou vést ke zrodu úvah hlubších, ukončím pasáží, která mne k nim přivedla: ,Odporovat na faktech

---

společenskou smlouvou oproti tomu rozhodně není pouze rozvedením stavu přirozeného, je jeho transformací.

<sup>45</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k čistě mravů*, in: týž, *Rozpravy*, přel. E. Blažková, Praha 1989, str. 50–51. Na klíčový význam problematiky zdání (parure, apparence) v první *Rozpravě* upozorňuje již Starobinski (J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, např. str. 14). Tento motiv přitom Rousseau neuplatňuje pouze v řádu mravním, ale také ve své epistemologii. K tomu srv. Jan Maršálek, *Rousseauova (politická) epistemologie klamu*.

<sup>46</sup> M. Petříček, *Doslov*, in: J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 137.

a předvést pomocí příkladů, jaký vliv má charakter, mravy a zájmy určitého národa na jeho jazyk, by bylo námětem pro zkoumání hodné filozofického ducha.<sup>47</sup>

## Závěr

Navést pozornost k jedné, na první pohled méně výrazné kapitole *Eseje* tvrzením, že stojí na místě, jež je z epistemologického hlediska klíčové, a přitom hned v druhém kroku poukazovat na její „neúplnost“, se může jevit jako ne zcela dobře rozmyšlený plán. Jak velké je za těchto okolností provinění nepřesného českého překladu čtvrté kapitoly, když tedy architektura analyticko-syntetické metody, jejíž projev překlad potlačuje, uspořádává *Esej* jen nedokonale a bez potřebné sebejistoty?

Z hlediska doktríny nijak velké: Omyl čtenáře, který se v oněch několika málo odstavcích chybně domnívá číst o povaze prvotního jazyka namísto rozvinutého jazyka původu, není nijak zvlášť dramatický a na správné pochopení Rousseauova textu jako celku nemusí mít nijak zásadní vliv. Za fatální přitom není nutno překladatelské pochybení považovat ani z hlediska epistemologického – sotva by totiž bylo možné tvrdit, že je to výhradně čtvrtá kapitola *Eseje*, která jediná dává nahlédnout do Rousseauovy filosofické kuchyně. Celkově vzato by tedy bylo přehnané začít se českého vydání *Eseje* kvůli nedokonalostem v převodu čtvrté kapitoly bát.

Na celou záležitost se lze ale dívat i méně smířlivě. K přísnějšímu soudu nabádají nepříjemnosti, které připomenutí této kapitoly způsobuje tak důležitým komentátorům *Eseje*, jakými jsou Jean Starobinski nebo Jacques Derrida. Pro jejich interpretace představuje pasáž, na kterou jsme se výše soustředili, velmi citlivý bod, který je již proto lépe udržet

<sup>47</sup> J.-J. Rousseau, *Esej*, str. 132–133, cit. Duclos. Jean Starobinski se při čtenbě poslední kapitoly *Eseje* nechává vést především Rousseauovými slovy o jazycích, které podporují svobodu, a jazycích slouhů, přičemž ji nechává vyznít de facto opačně, než zde činíme my. „Pokud přijmeme Rousseauovy argumenty, [můžeme očekávat, že by] politické změny samy o sobě mohly přivést zpět nějakou variantu lepší vlády? Dokud jazyk zůstává ve svém degenerovaném stavu – jaká moc by přitom byla s to vmžiku vyrušit to, k čemu se dospělo pomalými přeměnami –, nemůže být podle všeho na obnovu svobodnější a legitimnější komunity pomýšleno.“ J. Starobinski, *Eloquence and Liberty*, in: *Journal of the History of Ideas*, 38, 1977, str. 205.



odhalený. Usnadnění přezkumu jejich výkladů přitom není důvodem jediným.

Z epistemologického hlediska představuje totiž čtvrtá kapitola onu „malou trhlinu“, ono Barthesovo *punctum*, které má moc prolomovat „zdvořilý zájem“ o Rousseauův text, jež je jinak až příliš snadné – i s jeho melancholií, či právě s ní – následovat.<sup>48</sup> Citlivý přístup ke čtvrté kapitole totiž neotevívá pouze možnost Rousseauův postup ostřeji zahlédnout. Dovoluje jej navíc vidět z výjimečného místa, z něhož lze spatřit právě i jeho neostrost. Je důležité připustit, že předpis stanovený metodologií nemusí být vždy v reálném postupu argumentace respektován, *aniž by to nutně znamenalo chybovat*. Není ani nezbytné dospět k závěru, že analyticko-syntetická metoda podkresluje Rousseauův *Esej* jen zdánlivě, a celou věc tak uzavřít diagnózou Rousseauovy metodologické neupřímnosti. To, co se v *Eseji* po epistemologické stránce děje, nemusíme nutně vykládat jako efekt málo soustředěného ducha. Všimát si lze naopak *chátrání* metody: Rousseau neporušuje její předpis; ten spíše v jeho robustnosti využívá jako jednoho z potenciálně mnohých epistemických, vzájemně se pronikajících zdrojů.

Jan Maršálek

---

<sup>48</sup> R. Barthes, *Světlá komora. Vysvětlivka k fotografii*, přel. M. Petříček, Bratislava 1994. Barthesovo „*punctum*“ je jistě subjektivní, není však privátní. Kdyby tomu mělo být jinak, bylo by publikování celé mé analýzy zvláštním paradoxem. Děkuji Michaele Fišerové za upozornění na užitečnost tohoto připomenutí.



Jakub Marek  
LEPORELLO  
Smrtelnost, práce  
a nepřirozenost člověka

Praha (Togga ve spolupráci s Univerzitou Karlovou v Praze, Fakultou humanitních studií) 2015, 284 str.

*Fenomenologie ducha* vychází takřka na den ke dvacátému výročí uvedení opery *Don Giovanni* v Nosticově divadle. Sám Hegel zhlédl operu v roce 1797 ve Frankfurtu. Podle Jakuba Marka spojuje obě díla především věčný motiv: Mozart i Hegel píše svá díla v osvíceneckém duchu usilujícím o překonání strachu, především strachu ze smrti. Z hlediska tohoto tázání podávají oba odpověď na otázku, co je člověk, přičemž podle Marka nabízejí i obdobnou odpověď: je to bytost, která prací zahání strach ze smrti.

Jsou to ale dostatečné důvody pro to, abychom tu jedno dílo interpretovali skrze druhé, tu naopak? Marek

naznačuje přinejmenším ještě jeden důvod. *Fenomenologii ducha* lze číst jako stěžejní dílo moderny, která zná dvě archetypální postavy prostupující soudobým uměním: Dona Giovanniho a Fausta, kteří se oba vyznačují nenasytostí svého druhu. Zatímco Don Giovanni překračuje hranice dobové morálky svou vášnivostí, Faust je nenasytým svým poznáním, ale na rozdíl od biblického Adama jej po svém přečinu nepřemůže stud, místo toho si sebevědomě říká o svá práva (11).<sup>1</sup>

Příběh Fausta však zmiňuje Marek okrajově a veškerý zájem směřuje k Donu Giovannimu. Přijmeme-li východisko knihy, podle kterého jsou Faust a Don Giovanni dvě archetypální postavy moderny, nadále není jasné, proč se autor věnuje spíše Donu Giovannimu než Faustovi. Z hlediska *Fenomenologie ducha* by bylo přirozenější opřít se o Faustův mýtus, což je ostatně tradiční postup, a někteří interpreti tak navrhují číst celou *Fenomenologii* jako Goethova *Fausta* ve filosofickém hávu.<sup>2</sup> Přestože působí toto čtení násilně a potud i nepřesvěd-

<sup>1</sup> K tomu je však třeba podotknout, že tito dva moderní hrdinové se v jednom podstatném bodě liší: Faust sice rozpoutá zlo, ale zjistí, že může mít i veskrze pozitivní důsledky, a především je nakonec vykoupen, protože o něco usiloval: „Kdo spěje dál, vždy dále jen/ nám vykoupiti lze ho.“ J. G. Goethe, *Faust II*, přel. O. Fischer, Praha 1965, str. 544. Naopak Dona Giovanniho spolkně peklo. Sepětí i odlišnost obou charakterů vystihl ve své divadelní hře *Don Juan und Faust* Christian Dietrich Grabbe. „Don Juan: Wozu übermenschlich, wenn du ein Mensch bleibst? Faust: Wozu Mensch, wenn du nach dem Übermenschlichen nicht strebst?“ Ch. D. Grabbe, *Werke*, I, vyd. R. C. Cowen, München – Wien 1975, str. 481. Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

<sup>2</sup> Např. podle Ernsta Blocha putují Faust i vědomí napříč světem, aby našli sebe sama. E. Bloch, *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel-Studien*, 1, 1961, str. 155–171. Objevují se ale i opačné snahy číst *Fausta* skrze motivy *Fenomenologie ducha*. O to se pokusil již Hegelův žák: H. F. W. Hinrichs, *Ästhetische Vorlesungen über Goethes Faust als Beitrag zur Anerkennung wissenschaftlicher Kunstbetrachtung*, Halle 1825.

čivě, o Hegelově fascinaci Goethem není pochyb, což dokládá jednak úsek z *Fausta*, který Hegel ve *Fenomenologii ducha* (ač v upravené verzi) cituje, jednak skutečnost, že v *Základech filosofie práva* označuje Goetha za „dobrou autoritu“.<sup>3</sup> Faktem ovšem je, že by bylo chybou přikládat této fascinaci příliš velkou váhu. I tam, kde se Hegel opírá o motivy z děl ať už přírodovědných, literárních či hudebních, mnohdy je propojuje do té míry s jinými díly, že výsledná podoba vědomí, které takto vykresluje, spíše reprezentuje celkovou „duchovní“ atmosféru utvářející „syn[y] své doby“<sup>4</sup> než konkrétní dílo. Není proto divu, že jsou mnozí interpreti přesvědčeni, že zrovna v pasáži, v níž Hegel cituje z *Fausta*, nemá výhradně, a možná ani primárně na mysli Goethova titulního hrdinu, ale spíše Dona Giovannioho.

Markovo sepětí *Fenomenologie* a Mozartova *Dona Giovannioho* by z tohoto hlediska bylo srozumitelné, byť jsou namísto pochybnosti, zda je v Hegelově případě identifikování předloh zajímavým problémem. Zvláštností Markovy knihy však je, že se nezabývá primárně Donem Giovannim, ale svůdníkovým sluhou Leporellem. Tato volba vnaší nové světlo do toho, proč Marek zvolil operu *Don Giovanni* jako východisko své knihy: opera nabízí pohled do nitra svůdce i jeho sluhy. Markovi tedy nejde o hledání literárních předloh, ale o systematický motiv pána

a raba, či spíše mocenských vztahů, z nichž přinejmenším ve *Fenomenologii ducha* vzniká lidské sebevědomí.

Dona Giovannioho představuje Marek jako animální sílu překračující vše lidské. Charakteristickým rysem této animálnosti je pohrouženost do sebe sama. V této podobě je Don Giovanni stejně málo reprezentantem lidského světa, jako je lidskou do sebe ponořená, „žádostivá“ identita, u níž kapitola Sebevědomí ve *Fenomenologii ducha* počíná.<sup>5</sup> Jako lidské se sebevědomí rodí z excesu života, aniž by samo bylo touto přemírou, naopak lidským se stává teprve, jakmile se této čiré nekonečné identity, kterou Hegel spojuje s přírodní cykličností, zřekne. Je ale zjevné, že z ní nikdy nevystoupí zcela, neboť cykličnost je bytostným rysem přírody, a sebevědomí není nikdy jen duchem, ale vždy i tělesnou žádostivostí a potud součástí přírody.<sup>6</sup> Vědomí tak nezbyvá než cykličnost překonat (aufheben), tj. vtisknout jí vlastní strukturu, aniž by byla cykličnost popřena, neboť by tím byl popřen sám život. Vpravit do nekonečné, do sebe uzavřené cykličnosti strukturu lze ale jen za předpokladu, že do ní vědomí vloží určení, s nímž se zároveň identifikuje jako se svým určením, jinými slovy vědomí nahlédne, že samo stojí ve vztahu k cykličnosti, a tím do určité míry vně této nekonečnosti, ale tudíž také na půdě omezení.

Jenže co sebevědomí podněcuje k tomu, aby vystoupilo ze žádostivosti

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 248. Srv. rovněž: týž, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, str. 26.

<sup>4</sup> Tamt., str. 31.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 147–153.

<sup>6</sup> Tamt., str. 149.

a postavilo se na stranu omezenosti? Podle Marka je to vhléd, že se mu daří uspokojit své potřeby jen na tom, co uznává či vnímá jako na sobě nezávislé: jinými slovy to znamená, že sebevědomí nemá potěšení z konzumace sebe samého, ale jen z asimilace druhého do sebe samého. Již to, že je sebevědomí schopné reflektovat skutečnost, že potřebuje entitu nezávislou na sobě, svědčí o tom, že se v případě oné do sebe uzavřené animální pohrouženosti jedná o zárodek lidského sebevědomí. O lidskosti tohoto zárodku svědčí rovněž fakt, že nekonečný koloběh tužby a naplnění pojímá jako neuspokojující. To je důvod, proč sebe samého omezí ve prospěch nezávislého protějšku, ale nečiní tak proto, aby dalo protějšku prostor, ale aby konzumaci povýšilo na vyšší úroveň. Zvítězit nad tím, co sebevědomí uznává jako rovnocenné centrum touhy, je slastnější než prostá konzumace. Sebevědomí tím zároveň začíná reflektovat svůj vztah k druhému, a spolu s tím i svou omezenost, neboť seznává, že samo je pouze ve vztahu k druhému.

Do Markova výkladu tím vstupuje stěžejní motiv disciplinace vášní, která původně nesouvisí s potřebou být s druhým, ale spíše vyplývá z touhy zkonsumovat druhého slastněji než pouhým animálním zničením. Sebevědomí se tak transformuje ve vpravdě lidské tím, že v druhém nespátřuje kořist, ale sebe sama, resp. svého dvojníka. První podoba duchovnosti, kterou Hegel ztotožňuje s náhledem, že „já“ vyžaduje „my“<sup>7</sup> a naopak,<sup>7</sup> se tak nerealizuje primárně ve spolubytí

s druhým, ale takřka ihned se zvrhává v mocenský vztah, který je duchovnějši a lidštější podobou animální touhy. Lákavý je tento boj proto, že v něm sebevědomí vítězí, jak Marek výstižně poznamenává, nad jiným sebevědomím, tzn. do určité míry nad sebou samým (77).

Z vítězství jednoho sebevědomí nad druhým se ustavuje vztah pána a raba. Být rabem pak znamená vzít na sebe tlumení žádosti, tedy odkládání vlastního uspokojení. Zatímco pán je konzumentem, rab se učí ovládat, přičemž svým konáním navíc proměňuje své prostředí v lidský svět, a tím se stává tvůrcem trvalého prostoru. Vzniká tím lidská „nika v přirozeném světě“ (82), a v tomto smyslu je člověk v Markově interpretaci potomkem raba.

Naopak pán je čirou negativitou vyhlížející potenciálního soka: „Své slasti dosahuje na cestě, zatímco pátrá po vyzvateli (85).“ Přeneseme-li tento motiv na půdu Mozartovy opery, je Don Giovanni tím, kdo rozleptává lidské vztahy uchvatitelskou povahou, zatímco Leporello v jeho stínu a na pozadí pánových excesů zakládá ve své podřízenosti vztahy sice nevášnivě, ale trvalé. V tomto vymezení rolí sehrává výraznou úlohu vztah ke smrti. Zatímco Don Giovanni postrádá stejně jako Hegelův pán strach před smrtí, s čímž souvisí jeho celková nevázanost a ochota riskovat (91), jsou Hegelův rab i Leporello přízemními postavami prahnoucími po jistotě a zabezpečení. Marek ale správně ukazuje, že to neznámá zneuznání pána a jeho duchovního profilu, rabové naopak spatřují v nespoutanosti

<sup>7</sup> Tamt., str. 153.

svých pánů „závrat' z možnosti“ (99), již sami nejsou schopni.

Z toho je patrné, že jako ztělesňují Don Giovanni i Faust hrdiny moderní, je i Leporello rabskou postavou náležící moderně. Moderna je totiž pro Hegela definována tím, že oba dosud převládající etické rámce – aristotelská hodnota uměřenosti i křesťanská morálka – pozbývají své přesvědčivosti, a místo toho se hledají nové zdroje duchovnosti, přičemž se experimentuje i s kreativitou egoismu, zločinu a zla, které mohou sloužit dobru, ba mohou být samy dobré. V tomto rámci se rovněž proměňuje vztah pána a raba: Don Giovanni se nezmočňuje Leporella násilím a rovněž přízeň milenek si nevynucuje mocí. V obou případech je ve hře uchvatitelská moc svůdné, neodolatelné osobnosti. Mocenské struktury, které v čiré podobě vykládá Hegel na úrovni vztahu pána a raba, se zjemnily a zniternily, a donucení se pak může jevit jako svobodná volba. Ale rovněž se ukáže, že to, co se jeví jako svrchovaná svoboda Dona Giovanniho, na sebe bere podobu nutnosti, která doléhá na Dona Giovanniho v podobě důsledků jeho činu.<sup>8</sup>

Toto základní sepětí vztahu pána a raba na straně jedné, a Dona Giovanniho a Leporella na straně druhé je přesvědčivé: Že se rab či Leporello zalekli smrti, je znamením toho, že představují lidské sebevědomí. Jejich strach však není neplodný, ale je výzvou k práci, která je zároveň hrází

vůči strachu ze smrti. Naopak neohroženost, ba lhostejnost tváří v tvář smrti není lidská a není ani plodná, jak ukazuje postava pána, jehož příběh končí ve *Fenomenologii* tím, že jej rab přeroste, a neplodný zůstává i Don Giovanni, po němž na světě nezůstane ani potomek, ani vlastní mrtvola, místo toho jej spolkně peklo.

Co je však méně přesvědčivé, je Markovo ztotožnění obou postav s podobami sebevědomí ve *Fenomenologii ducha*. Podle Marka je Don Giovanni výjimečným individuem, zatímco Leporello je reprezentantem obecnosti, lidské morálky a sdílených norem. To je jistě pravda, jenže ono se sebou identické jáství, které Hegel představuje na počátku kapitoly Sebevědomí a které v Markově výkladu reprezentuje individualitu Dona Giovanniho, ztotožňuje Hegel nikoliv s individualitou, ale právě naopak s animálními procesy, které jsou animální právě proto, že nejsou individuální, ale čistě rodové.<sup>9</sup>

Spadá-li pro Marka Don Giovanni na stranu mimolidského, a v mnohých vyjádřeních dokonce animálního, pak z hlediska Hegelovy filosofie nemůže být individualitou, která je naopak spjata s lidskou prací a s dílem, a především s dějinami. V tomto smyslu stojí na straně obecnosti zvíře, zatímco člověk je specifický tím, že je vždy konkrétním individuem. Kdybychom tedy vyšli z Markova návrhu číst Dona Giovanniho na pozadí prvního úseku kapitoly Sebevědomí,

<sup>8</sup> K tomu bodu viz rovněž T. Pinkard, *Freedom and Necessity. And Music*, in: G. Hindrichs – A. Honneth (vyd.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt a. M. 2013, str. 331, 334.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 151. „Jednoduché já je tento rod čili jednoduché všeobecné, pro něž rozdíl jsou nicotné...“

pak bychom spíše museli říct, že rab vítězí proto, že je individuální, a naopak pán zaniká proto, že stojí na straně přírody, rodovosti a z tohoto hlediska i přirozené obecnosti.

Sem vstupuje další výrazné téma Markovy knihy – práce. Marek interpretuje práci spolu s Hegelem jako „tlumenou žádostivost“:<sup>10</sup> z pánova donucení se rab naučí oddalovat svou touhu, ale právě tím se stává více než touhou: přeměňuje svou přirozenost, a tím vytváří svou lidskost. Práce na raba uvaluje disciplínu – musí zaopatřit nejprve potřeby pána, a teprve poté své vlastní. Rab tak překonává svou sebestřednost, a stává se díky tomu první podobou vědomí, která explicitně nastupuje cestu vzdělání (Bildung).<sup>11</sup>

V dalším kroku navrhuje Marek číst příslušné pasáže prismaticem rozlišení Hannah Arendtové. V dřině, jak Marek překládá pojem Arbeit, tj. v aktivitě směřující k uspokojení pánových a svých potřeb, nevzniká nic stálého: to, co zde vzniká, je ihned zkonsumováno. Naopak ze zhotovování (Herstellen) vyrůstá stálý lidský svět, především nástroje, které ulevují od práce či – v Markově překladu – dřiny, neboť ji činí efektivnější. Zhotovování navíc staví člověka coby tvůrce do středu světa, který je jeho oporou a v němž se může svobodně

stýkat s druhými. Zhotovování a s ním spjaté ulehčení práce tím vytváří prostor pro nejvyšší formu aktivity, jíž je svobodné jednání. Marek v této souvislosti poznamenává, že tato „vzestupná trajektorie je u Arendtové stejná jako u Hegela, oba vidí, že svoboda je možná jedině v lidském společenství“ (159).

Že Arendtová i Hegel podmiňují svobodu společenstvím, je nesporné. Ale že by uvažovali o vztahu práce a zhotovování a jejich vazbě na jednání shodně, není přesvědčivé. V Hegelovi bychom právě naopak mohli spatřovat potvrzení obav, které Arendtová spojuje s modernou: obávala-li se Arendtová, že důraz na práci (či „dřinu“) a na efektivitu pohlcuje jak zhotovování, tak jednání, čímž mizí trvalý lidský svět, je nasnadě považovat právě Hegela za myslitele, který všechny aktivity na práci skutečně redukuje. Hegel chápe na pozadí pojmu práce myšlení,<sup>12</sup> dějiny,<sup>13</sup> a dokonce smrt je „dovršení a nejvyšší práce, kterou jednotlivec jako takový bere pro obec na sebe“.<sup>14</sup> Marek chce Hegela tohoto podezření zbavit tím, že volí pro rabskou a fyzickou práci pojem dřiny, kterou však odlišuje od tvořivější a vyšší práce, kterou rezervuje pro vytváření stálého světa, tj. v Arendtové slovníku pro akt zhotovování.

<sup>10</sup> Tamt., str. 160.

<sup>11</sup> Tamt. „Práce je naproti tomu tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili práce utváří (bildet).“

<sup>12</sup> Tamt., str. 89. „Pravdivé myšlenky a vědecké proniknutí věci možno získati toliko prací pojmu.“

<sup>13</sup> Tamt., str. 484. „Pohyb, kterým duch žene k rozpuku formu svého vědění o sobě, toť práce, kterou koná jakožto *skutečné dějiny*.“

<sup>14</sup> Tamt., str. 294.

Jenže pro Hegela je symptomatické právě to, že příkré rozlišení na práci zaopatřující biologické bytí a kreativnější zhotovování nezná, a tudíž nezná ani rozlišení fyzické dřiny a tvořivější práce, jak navrhuje Marek. Podle Hegela se pracuje všude tam, kde se člověk stává skutečným tím, že se přemáhá – ať už v zaopatřování svých biologických potřeb, v myšlení či ve vztazích. Takto široké pojetí práce stírá mnohé distinkce, které se Arendtové daří uchovat. Má však jednu výhodu: Hegel je schopen podat přesvědčivější podání práce především s ohledem na její nejnižší podobu. Arendtová chápe tuto nejnižší lidskou aktivitu jako pouhou látkovou výměnu s prostředím:<sup>15</sup> člověk něco zpracuje, aby to mohl zkonzumovat, a díky tomu přežít. To však s sebou nese, že po tomto typu práce nezůstává nic než přežití člověka, tedy především nezůstává žádný produkt, který by byl trvalejší než výkon práce samé. V Hegelově podání se věc jeví zajímavěji: již tato nejnižší aktivita je tvůrčí, nikoliv však v tom smyslu, že by po ní zůstal vnější produkt, ale ve smyslu niterné pevnosti: práce totiž disciplinuje,<sup>16</sup> vytváří pevnost v nás, dokonce proměňuje naši přirozenost a zasahuje do našich tužeb. S touto nejnižší podobou práce či dřiny tak započiná proces vzdělání (Bildung), na němž spočívá

celá *Fenomenologie ducha*. To je jeden z důvodů, proč se v Hegelově díle neseťkáváme s negativním hodnocením práce. Další důvod tkví v tom, že Hegel nespojuje práci a zhotovování dominantně s utilitárními kategoriemi, tak jak to činí Arendtová. Práce je prací právě naopak v tom, že nikdy nevykonáme přesně to, co jsme chtěli a zamýšleli, neboť nám do našeho záměru vpadnou nedozírné následky našeho konání, tj. to, co Arendtová nazývá „faktem plurality“.<sup>17</sup> Právě tím, a nikoliv sebepotvrzováním, se „vzděláváme“: musíme-li reagovat na nepředvídatelné, zjišťujeme, že v našem jednání tkví vždy více, než jsme zamýšleli, a tím překračujeme naši „svěhlavost“ a vstupujeme do vztahu s druhými, kteří reflektují naše činy a jsou případně i obětmi jejich zamýšlených či nezamýšlených důsledků. V těchto vazbách povstávajících z nezamýšleného se sebevědomí stává skutečným.

Marek tak zdůrazňuje shody mezi Arendtovou a Hegelem, aniž by se věnoval neméně závažným rozdílům. Výtečně však vystihuje vazbu práce na myšlení, s níž se setkáme v Hegelově díle: pracující rab se – díky a skrze práci – proměňuje v myslícího stoika. Marek v tomto kontextu vede zdařilou analogii mezi rabem a Leporellem. Leporello rozvíjí své kognitivní schopnosti tím, že vytváří katalog pánových

<sup>15</sup> H. Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, přel. V. Němec, Praha 2007, str. 15, 105 aj.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 160. Nutno podotknout, že Marek si je tohoto pozitivního pojmu práce u Hegela vědom. Tuto okolnost ale nezdůrazňuje patřičně v kontextu pojednání o Arendtové, ale až v souvislosti s pojetím práce u Patočky. Zde tak např. čteme: „Pro Hegela není práce úpadkem, ale naopak první vyšší činností člověka neboli první lidskou činností vůbec (195).“

<sup>17</sup> H. Arendtová, *Vita activa*, str. 15 aj.



milenek, a píše tak teoretické pojednání o vášni. Podstatné je, že není pouhým zapisovatelem, ale že v zápisníku vystávají obecné vzorce pánova lovu, a sluha se tím stává „Linném lidských vášní“ (145).

Leporello je tedy člověkem svým strachem, závislostí i závistí, svou prací i svým myšlením. Ale je to všechno? Rozhodně ne pro Marka: člověk je člověkem především tím, že je schopen vzdělat se k individualitě, která překračuje animální podobu Dona Giovanniho. Duchovní individua se obrací proti pouhé průměrné obecnosti a na nové, tj. nikoliv animální úrovni, ztělesňují panské bytí, které se vyznačuje neohrožeností vůči smrti, ale i vůči zlu. V protichůdném pohybu tak filosof vrací smrt do hry, čímž zachraňuje člověka před prostředností, do níž se uzavírá fixací na obecnost, která je zjevná především v jeho důrazu na morálku a práci. V těchto závěrečných částech knihy pak před čtenářem povstává heroická postava filosofa, „pravého člověka“ (208), podkopávající každodennost.

Jakmile se Marek začíná zabývat tvůrci a filosofy, opouští Hegela a přivrací se k Nietzschevi, Heideggerovi či Patočkovvi. Toto vyústění je matoucí. Čtenář si může z takového podání odnést, že Hegel je filosofem rabů a práce, a tudíž má sice co říct k rodovému určení člověka, ale dále bohužel nepostoupil, a chceme-li se proto poučit o možnostech, jak zhodnotit individualitu, je třeba se poohlédnout jinde. Jenže pro Hegela je příznačné, že člověka s rodovostí vůbec nespojuje. Rodová je příroda, která nezná dějiny.<sup>18</sup>

Člověk je však bytostně individuální, a jako takový svými jedinečnými činy dějiny vytváří. Hegel v tomto smyslu odmítá kategorie jednotlivosti a obecnosti jako nevhodné pro porozumění člověku: člověk není jedinečný, neboť jej nelze uchopit nezávisle na druhých, ale rovněž není jako zvíře obecností postrádající individuální znaky.

Zatímco se přírodní život vyčerpává v obecném koloběhu, vystupuje člověk z tohoto koloběhu díky tomu, že je schopen obecnost formulovat, nejen obecností být: je-li člověk takto schopen vtisknout obecnosti svou jedinečnou podobu, pak není ani jedinečný, ani obecný, ale konkrétní – to je kategorie vystihující bytost člověka a překračující méně komplexní kategorie jednotlivosti a obecnosti. Nejvyšší umělecká a filosofická díla, ale i náboženské počiny se vyznačují tím, že jedinec je schopen převzít obecnou „látku“ a vtisknout jí jedinečnou formu, která se opět stane obecnou, neboť svou jedinečností oslovuje druhé. Ostatně Goethův *Faust* či Mozartův *Don Giovanni* toto skvěle ilustrují: Oba umělci přejali dvě mytické postavy a dali jim jedinečnou formu, která byla znovu přijata jako „obecná“, a to do té míry, že oslovuje nejen své současníky, ale generace čtenářů a diváků napříč věky.

Hegel tím odmítá nejen dualitu jednotlivosti a obecnosti jako nefunkční, je-li ve „hře“ člověk. Rovněž poukazuje na to, jak nepřesvědčivý je příkop, který někteří filosofové hloubí mezi svým vlastním prostorem a takzvanou každodenností nebo i mezi „profetickou“ a akademickou filosofií (210).

<sup>18</sup> Tamt., str. 214.

Hegel se tímto dualismem nikdy nezabýval proto, že filosofii chápe jako „obecnou cestu“, po níž mohou kráčet všichni, nikoliv jako pečeť výjimečnosti. Je otázka, zda měl Hegel pravdu a filosofie takto „obecná“ je, ale rozhodně je toto pojetí rozumu a filosofie – spíše než boj se strachem ze smrti, jak naznačuje Marek – bytostně osvíceneckým principem Hegelovy filosofie.

Z okolnosti, že se Hegelův hlas z knihy postupně vytrácí a je přehlušen Nietzsche, Heideggerem nebo Patočkou a jejich „heroičtější“ filosofii, se zdá, že Marek s tímto osvíceneckým a i výrazně „demokratičtější“

konceptem filosofie nesouhlasí. Je ale paradoxní, že žánrem své knihy se Marek spíše staví na stranu obecnosti. Čtenář totiž ocení, jak srozumitelnou a – skrze Dona Giovanniho – i svůdnou formou činí svět *Fenomenologie ducha* přístupný nejen pro znalce Hegelovy filosofie, jimž nabízí nový pohled na stěžejní pasáže, ale především i pro ty, kteří ve *Fenomenologii ducha* nenacházejí nic z Hegelova záměru předložit veřejnosti knihu, která by byla tak jasná, že by žádných komentářů nevyžadovala.<sup>19</sup>

Tereza Matějčková

---

<sup>19</sup> Vydání této recenze bylo podpořeno Grantovou agenturou České republiky v rámci projektu GA16-11880S „Duch, příroda a společnost v klasické německé filosofii“ řešeného na Univerzitě Karlově v Praze.

Jakub Jínek (vyd.)  
 PLATÓNHOVA OBRANA  
 SÓKRATA

Praha (OIKOYMENH) 2016, 186 str.

Recenzovaná kolektivní monografie, zahrnující studie od deseti badatelů, poskytuje rozličné náměty k reflexi nad Platónovým dialogem *Obrana Sókrata*. Dotýká se témat jako péče o duši, Sókratův vztah k bohům a mytickým hrdinům, smrt nebo vztah Sókrata k zákonům a obci. Cílem následujícího textu je přiblížit jednotlivé studie a opatřit je poznámkami, které by měly být nápomocné při promyšlení dané tematiky.

První kapitolu tvoří příspěvek Jaroslava Cepka *Jména a postavy*. Jedná se o pokus interpretovat Platónův text z hlediska jmen a postav výslovně či alespoň v narážkách v něm uvedených. Takto čte Cepko *Obranu* jako *dialog* mezi Sókratem, který má jméno *sofos*, a bezejmenným davem Athénanů. Autor také ukazuje, jak Platón v daném textu používal samo podstatné jméno *onoma*, a objasňuje, v jakém smyslu mají Sókratovi žalobci svá jména (pouze jako zástupci skupiny) a proč jména některých osob, které jsou na Sókratově straně, Platón neuvádí. Dále si Cepko všimá postav, které jsou na Sókratově straně a mají jméno, přičemž jmenný seznam dvanácti osob vykládá jako paralelu k jmennému seznamu dvanácti obyvatel Hádu (20–21).<sup>1</sup> Poté přechází k tématu smrti jako hlavnímu

motivu závěrečné části *Obrany*, načež příspěvek uzavírá výkladem toho, proč není Platón přítomen u umírajícího Sókrata.

Jak jsme uvedli, text je veden snahou dopátrat se toho, jak Platón pracuje se jmény a postavami. Lze se však ptát, zdali se Cepko nenechal v některých případech příliš unést intencí nalézt jejich skrytý smysl. Například v dialogu není výslovně jmenován bůh Apollón, ale je na něj učiněna zjevná narážka (*Apol.* 20e). Cepko ve vztahu k tomuto místu tvrdí, že „Apollón není jmenován ne proto, že by byl zanedbatelný, nýbrž proto, že uděluje význam Sókratovu životu i soudnímu procesu, jímž se tento život uzavírá“ (17). Proč by však za tohoto předpokladu Apollón nemohl být výslovně jmenován? Není snad důvod absence jeho jména mnohem prostší? Platón jej nepotřebuje uvádět jménem, neboť je každému zřejmé, na koho Sókratés odkazuje. Zdá se tedy, že se jedná spíše o pouhou narážku jakožto literární prostředek, za níž není nutné hledat skrytý smysl. Obdobnou poznámku bychom pak mohli formulovat také v souvislosti s odkazem na Achilla, jemuž autor kapitoly opět připisuje skrytý význam (18 pozn.).<sup>2</sup>

V následujícím příspěvku *Filosofie jako péče o duši* Aleš Havlíček interpretuje Platónovo pojetí péče o duši v *Obraně*, resp. zabývá se vztahem mezi péčí o duši, vnějšími věcmi (zdravím, silou, bohatstvím), politikou a smrtí. Podle Havlíčka k filosofii, jak je představena v dialogu, patří

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

<sup>2</sup> K Platónově práci s paradigmaty mytických hrdinů viz také kapitolu Veroniky Konrádové Sókratés a achilleovské paradigma.

nejen zkoušení (*exetasis*), ale právě také péče o duši, spjatá co do svého uskutečňování s rozumností (*frónésis*), jež se podílí hlavní měrou na ctnosti duše (27). Ctnostná duše, tedy duše vedená rozumností, je pak základním předpokladem dobrého jednání, a jen ctnostná duše dosahuje blaženosti (*eudaimonia*). Pomocí dialogu *Menón* pak autor ukazuje, že je to právě rozumnost, díky jejímuž vedení se ony vnější věci stávají dobrými. Konečně v *Ústavě* nachází téměř identickou myšlenku, jakou nachází v *Apologii*, ohledně vztahu filosofa k politice: filosof se neúčastní politiky, neboť by brzy zahynul a nebyl by užitečný ani sám sobě, ani druhým (32). Právě smrt má však důležitou funkci v *Apologii*. Sókratés proti ní staví nebezpečí nespravedlivého a špatného jednání. Havlíček pak odkazuje i na dialog *Gorgias* (32), v němž Sókratés říká, že pěstuje politické umění v pravém slova smyslu (*Gorg.* 521d). Dodejme, že Sókratés tímto upozorňuje na něco zcela zásadního: politika se neodehrává až na sněmu, nýbrž její vlastní doménou je starost o duši, neboť tato činnost by měla být základním předpokladem pro výkon „velké“ politiky.

V kapitole *Sókratova moudrost* klade Václav Němec otázku po autorském záměru *Apologie*. Pokud jím nebyl dokumentární záznam přelíčení se Sókratem, o čemž je Němec přesvědčen, tak co jím bylo? Autor na základě srovnání textu *Obrany s Faidónem* ukazuje, že Platónovým záměrem bylo načrtnout pokud možno věrný obraz Sókratova filosofování, přičemž zásadní roli v tomto portrétu přisuzuje termínu „moudrost“ (*sofia*). Ta spočívá v uznání vlastního nevědění o „největších

věcech“ (*talla ta megista*) a v „lidské a politické ctnosti“ (*anthropinè kai politikè aretè*). Tato moudrost se týká oblasti celkového dobra či cíle, které právě jako takové přesahují rámec každé odborné disciplíny. Elenktika (vyvracení) je přítom nedílnou součástí protreptiky (úsilí o ctnost), neboť filosofické tázání může významně ovlivnit to, k jakým cílům člověk orientuje svůj život (52–54). Vzhledem k rozpoznání svého nevědění Sókratés nazývá svou moudrost raději *filosofia* než *sofia*.

Josef Moural svůj text *Skeptické motivy v Obrané* člení do tří hlavních oddílů. V prvním pojednává o přítomnosti a vydatnosti skeptických motivů v dialogu (což souvisí s autorovým dlouhodobým záměrem prozkoumat tyto motivy v Platónových dialozích). V druhém oddílu představuje dva dominující výklady Sókratova filosofování: první vychází z příběhu o delfské věštbě (*Apol.* 21b–23d), druhý z hypotetické nabídky soudců, že Sókrata osvobodí, pokud přestane filosofovat (*Apol.* 29d–30b). Moural shledává tyto pasáže jako navzájem neslučitelné – v první se zdůrazňuje nevědění, zatímco druhá je spíše dogmatická –, přičemž právě druhá z nich se podle něho neshoduje s žádným jiným líčením u Platóna, ale souzní lépe s líčením Xenofontovým. Poslední oddíl se týká právě toho, co lze k probíraným motivům nalézt u Xenofóna.

Mouralův text je vedle analýz skeptických motivů pozoruhodný právě tím, že poukazuje na obtíž sloučit dva výklady Sókratova filosofování. Moural se táže: „Vždyť nemá-li Sókratés žádné vědění či moudrost ohledně důležitých záležitostí lidského života, jak je to s velkou vážností tvrzeno ve vy-

ústění první pasáže, *o co se může opírat jeho nyní dosti tvrdě hlásaný nárok na druhé?*“ (65) – tímto nárokem je myšlena Sókratova výzva k péči o rozum, pravdu a duši (*Apol.* 29d–e). Moural takto záměrně „rezignuje“ na jednotný výklad Sókratova působení (65–66). V daném případě bychom se však mohli ptát, zda se Sókratova výzva ke starosti o duši přece jen neopírá o cosi konkrétního. Odhalování domnělého vědění Sókratés považoval za něco prospěšného (*Apol.* 30a–b, 36d–e), bohoslužebného (*Apol.* 23b–c). Sókratés tedy opírá svou výzvu k péči o duši – jež je zároveň výzvou ke zkoušení, „porodnímu dialogu“ – o přesvědčení, že je tato činnost prospěšná a že jde o službu bohu. Člověku dle Sókrata navíc ani nestojí za to žít, pokud se o duši nestará (*Apol.* 38a).

Sókratova vztahu k bohu se v další kapitole *Sókratova chudoba a zbožnost* dotýká Ondřej Sikora. Jeho záměrem je poukázat jednak na chudobu a zbožnost jako na dva podstatné rysy sókratovského pojetí filosofie, jednak pomocí chudoby chápané v kontextu zbožnosti vysvětlit spojení Sókratovy destruktivní (vyvracející) a konstruktivní (pobízející) činnosti. Po několika obecných poznámkách k pojmu chudoby v dějinách Evropy autor vypracovává klasifikaci možných úhlů pohledu na chudobu Sókratovu. Jako jejich společného jmenovatele uvádí „napětí nedostatečnosti“, tedy, konkrétněji řečeno, vědomí nedostatečnosti vůči božskému. Díky zahrnutí takto pojaté chudoby do činnosti filosofa lze myslet spojení destruktivního a konstruktivního momentu Sókratova působení. Vztah těchto momentů tedy není podle autora ani vztahem kauzality, ani

identity – takové chápání nezaručuje to, že se vyvrácení nezvrátí v nepříznivé důsledky (marnost, nepřátelství vůči druhému či *logu* atd.) –, nýbrž má být myšlen jako spojení v třetím: ve vztahu k božskému, jež poukazuje na chudobu jako na druhou stranu těžce mince. Sikora říká: „Sókratés není ten, kdo jako nejmoudřejší poslouchá pouze sebe sama; Sókratova ‚excentricita‘ je dána tím, že těžištěm jeho činnosti je něco, čeho sám jako bytostně chudý není zdrojem. Jemu ustanovil místo bůh, on je dar daný obci od boha. Jen moment vztahu k božskému zaručuje Sókratově činnosti její důslednost a vytrvalost“ (82–83).

Domníváme se, že Sikorova teze týkající se spojovacího můstku mezi Sókratovou destruktivní a konstruktivní činností sice směřuje správným směrem k božskému jakožto něčemu významnému pro pochopení Sókratovy konstruktivnosti destrukce, avšak není jasné, zda chudoba pojatá jako vědomí nedostatečnosti vůči božskému může být oním spojovacím můstkem. Proč by takto „chudobně“ pochopený vztah k božskému měl zaručit, že se vyvrácení (*elenchos*) opravdu stává péčí (*epimeleia*), a pomáhá tedy rozmlouvajícímu nabýt ctnost (*areté*)?

Jak by onu skutečnost, že si některá duše pomocí Sókratova „porodnického umění“ osvojuje ctnost, a že se tak stává lepší, mohl objasnit sám platónský Sókratés? Patrně by mu nebylo cizí říci, že prospěch ze styků s ním (tedy sjednocení vyvrácení a péče) působí cosi *božského, daimonského*. Člověk, na něhož *toto* působí, se díky zkoušení (setkání se Sókratem) stává lepší. Tato odpověď se nabízí s přihlédnutím ke kratičké rozmluvě Sókrata s Dě-

modokem a jeho synem Theagem, jež se týká ústředního tématu Platónovy filosofie vůbec, tématu výchovy. Sókratés zde zdůrazňuje, že s učením u něj se to nemá tak jako s učením u oněch moudrých lidí, kteří mají sami v moci prospěch, jenž propůjčují lidem (*Theag.* 130e). Theagés učiní díky stykům se Sókratem pokroky jenom tehdy, pokud to bude bohu milé, pokud se daimonská síla nepostaví Theagovi na odpor, resp. pokud se bude jejich rozmluva a setkání (*synúsia*) účastnit (*Theag.* 129e, 130e). Výchova je tak pro Sókrata něčím *božským a posvátným* (*Theag.* 122b), něčím, za co se v posledku *nemůže* zaručit jako oni moudří mužové.

V kapitole *Sókratés jako daimón* se Antonín Šíma zabývá otázkou určení Sókrata z hlediska božské a lidské difference, přičemž vůdčím motivem se mu stává pojem *daimón*. Znění obžaloby autor zasazuje do širšího náboženského kontextu, čímž se osvětluje, že Sókratés náleží mezi ty myslitele, kteří upravují božský pantheon podle kosmologických či morálních lidských představ. Proto Šíma dále zmiňuje některé pasáže z jiných Platónových dialogů (*Faidón*, *Symposion*, *Kratylos*), v nichž Sókratés spojuje kosmický řád s etickým zaměřením duše. Šíma ukazuje, že takovéto motivy rozvedené v Platónových dialozích jsou v základu obsaženy již v *Obraně*. Autor říká: „Sókratés Platónových dialogů skutečně nehledá nového Atlanta, který by udržoval řád světa, avšak k božské pravdě a vědění si přesto zjednává přístup, ať se jedná o otázky života a smrti či dobra a krásy. Tím se podobá daimonským bytostem, které na obecné rovině hledají způsob zprostředkování mezi božským a lid-

ským. Navíc se na osobní rovině netají tím, že se rozhoduje podle rad daimonského hlasu“ (100).

Šímův text přibližuje čtenáři kromě jiných motivů Sókratův přístup k náboženství. Významné je již uvedené upozornění na Sókratovy reformní názory v této oblasti. Pochybné je však jeho tvrzení, že Sókratés „zřejmě není obviněn z bezbožnosti zcela neprávem, jak se snaží dokázat v rozhovoru s Melétem“ (90). Chce snad Sókratés podpořit vůči němu vznesené obvinění z bezbožnosti? Nesnaží se přece Melétovi svěbytným způsobem dokázat pravý opak, totiž že jeho obvinění z bezbožnosti bylo vzneseno neoprávněně (*Apol.* 26b–28a)? Sókratés se považuje za zbožného a chce svou zbožnost před soudem také dokázat, a to nikoli pouze v krátké rozpravě s Melétem, ale rovněž – což je neméně důležité – poukazem na to, jak vede svůj život i svou obranu (*Apol.* 35c–d).

Za vůdčí motiv pro svůj text *Sókratés a achilleovské paradigma* volí Veronika Konrádová Sókratovu narážku na Achilla (*Apol.* 28b–d). Achilleovské paradigma autorka zasazuje do širšího kontextu etického mimétismu, tj. výchovy založené na následování vzorů. U Platóna přitom nejde o „slepé“ následování tradičních hrdinů, ale o promyšlení jejich jednání také s přihlédnutím k tomu, že některé jejich způsoby je třeba odmítnout jako nehodné následování, neboť nevedou k ctnostnému životu. Právě v pasáži týkající se Sókratova názoru na posmrtný úděl jako přechod se ukazuje, že heroické vzory je třeba podrobit reflexi. Nemá se ale potom sám Sókratés stát novým hrdinou k následování? Podle autorky jistě platí, že Sókratés nemá

být napodobován vnějškově, nýbrž v nejnvnitřnější povaze jeho působení, v životě pojímaném jako úkol a otázka. Pak ovšem, přísně vzato, Sókratés nemůže mít paradigma v Achilleovi, ani v nikom jiném.

Názor zastávaný Konrádovou ohledně Sókratova následování lze podpořit Sókratovou prosbou vyjádřenou ke konci soudní řeči (*Apol.* 41e–42a). Méně jednoznačně však lze přijmout její názor na Sókratovo možné pojetí smrti jako bezesného spánku. Konrádová píše: „Domnívám se, že vypracováním této varianty Sókratés spíše nepřímou poukazuje na chybnou *motivaci* ke zbavení se strachu ze smrti, nakolik se tato *motivace* nechává vést nereflektovanou důvěrou ve slova básníků“ (115). Jakkoli se autorce tato „pasivní“ varianta zdá neuspokojivá, neměli bychom zapomenout na explicitní vyjádření, že pokud je smrt něco jako bezesný spánek, kdy se veškerý čas jeví jako jediná noc, považuje ji Sókratés za zisk (*Apol.* 40c–e).

V následující kapitole *Sókratés a bohové* Ondřej Krása nejprve zkoumá různé podoby Sókratovy obžaloby, přičemž se věnuje spojitosti mezi obžalobou první a pozdější. Největší pozornost pak věnuje jedné části pozdější obžaloby, proti níž se Sókratés nehájí explicitně: Sókratés nevěří v bohy, v něž věří obec. Krása předpokládá, že problematičnost Sókratova vztahu k tradičním božstvům může souviset s jeho zkoumáním věcí pod zemí a na nebi (část první žaloby), tedy s kosmologií. Autor proto vzápětí analyzuje, jaké místo zaujímají v Platónově kosmologii tradiční božstva obce. Na základě dialogu *Timaios* ukazuje, že tradiční bohové mytologie řídí lidské

bytosti tím, že se zjevují, když chtějí. Zdá se, že takto jsou bohové chápáni i v *Apologii*. Krása říká: „Bůh pak řídí Sókratův život nejen ... jednorázovou věštbou, ale pomáhá Sókratovi vést správně svůj život i formou znamení, formou Sókratova *daimonia*“ (128).

Krásův přístup k danému tématu je pozoruhodný tím, že při výkladu vztahu k tradičním bohům využívá jiný dialog, totiž *Timaios*. Krása přiznává, že se nebude zabývat otázkou, do jaké míry lze Platónovo dílo chápat jednotně, zkoumá pouze, nakolik jsou obvinění vznesená proti Sókratovi v *Obraňné* případná i pro nauky představené v uvedeném dialogu (118 pozn.). Tento přístup je konstruktivní, neboť Krásovi dovoluje dospět k výše uvedenému postřehu ohledně bohů v *Apologii*, který přitom souzní s Platónovým uvažováním o tradičních bozích. Lze se nicméně tázat, *proč* se Sókratés explicitně nehájí proti obžalobě, že nevěří v bohy obce (*Apol.* 24b–c). Není absence této obhajoby příznakem toho, že se Sókratés k těmto bohům vztahuje s jistou mírou rezervovaností? Sókratés se odvolává na *jediného* z těchto bohů, jež bere za svědka své moudrosti (*Apol.* 20e). Jak je to ale s jeho vztahem k *ostatním* bohům obce? Může Sókratés se způsobem své péče o duši vůbec brát vážně „hašteřivě“ bohy?

Významným motivem smrti se v textu *Sókratés a smrt* zabývá Kryštof Boháček. Autor přichází s tezí, že „věcmi pod zemí“, z jejichž zkoumání je Sókratés obviňován, je třeba rozumět nikoli oblast bádání fyziologů, nýbrž záležitosti týkající se smrti, neboť v hellénské kultuře je pod zem lokalizována Hádova říše, podsvětí. Problematice smrti se Sókratés věnuje ve tře-



tí řeči, která je Sókratovým poselstvím a jako taková má mimořádný význam. Dle autora základ Sókratovy pozice spočívá v rozdílu mezi poznáním a věděním. Sókratés je nevědoucím smrtelníkem, který uvažuje o smrti, a přitom ukazuje, že duše, na níž záleží nejvíce, *není* smrtí dotčena.

Boháčkův text je pro čtenáře přínosný nejen z hlediska analýz tohoto tématu v *Obraně*, ale rovněž svými poukazy na téma smrti v jiných dialogích a na její chápání u Platónových současníků. Díky tomu je možné vidět Sókratovo poselství týkající se smrti v širší perspektivě. Boháčkově tvrzení, že obratem „věci pod zemí“ je třeba rozumět záležitosti smrti, se však při bližším pohledu na text *Obrany* zdá pochybné. Sókratés se od obvinění dřívějších žalobců důrazně distancuje (*Apol.* 18b–19d). Jde tedy o to, že je žalován za něco, co *nedělá*. Samotný text *Apologie* pak poskytuje vodítko k odhalení toho, co je Sókratovi neprávem přičítáno. Tímto vodítkem je odkaz na Aristofanovu komedii *Oblaka*,<sup>3</sup> v níž je Sókratés zesměšňujícím způsobem představen jako „nafoukaný“ zkoumatel přírody a podvodník. Ve čtvrté scéně je řeč o Sókratových žácích hledících na zem a pátrajících po věcech pod zemí, z nichž ti hluboko sehnutí chtějí zjistit, co je pod peklím. Jiní zase hledí do nebe, a učí se tak hvězdářství. Zde nic nenasvědčuje tomu, že by „věci pod zemí“, jejichž zkoumání je Sókratovi cizí, souvisely se smrtí.

Poslední kapitolu tvoří příspěvek Jakuba Jinka *Sókratés a athénské zá-*

*kony*. Fakt, že se děj dialogu odehrává na soudu, je podle něho pouhou výpravnou kulisou, za níž je třeba spatřit skutečnou intenci spisu. V *Obraně* jde o představení suverénního myslitele ve dvojmí světle. Jednak je to jeho silné zaměření na sebe sama, jednak jeho interakce s politickými institucemi. Po analýze postav žalobců, Sókrata samého i boha se Jinek pokouší ukázat, že Sókratova nemoudrost je pouze maskou literární postavy. Poukazuje na značnou stylizaci Sókratových tezí o vlastní neznalosti. Na základě Sókratovy interpretace orákula, které má být vztažným bodem Sokratovy nemoudrosti, poukazuje autor na jeho hermeneutické sebevědomí a dominantní pozici jeho osobnosti. Sókrata následně pojímá jako filosofa-krále, jehož postoj k athénským zákonům zahrnuje jak úctu, tak kritiku. Tento král se přitom podřizuje zákonu a jeho vláda je stále podmíněna souhlasem spoluobčanů. Jinek tak uzavírá: „Důležitým poznatkem pro čtenáře *Obrany* je odkrytí této podmíněnosti nejlepšího zřízení, v němž jde právě o toto dvojí: ochotu dominantního mudrce a přízeň vnějších okolností“ (168).

Snad nejožehavějšího tématu se Jinek dotýká ve svém pojetí Sókrata jako filosofa, jehož prohlášení o vlastních nedostatcích v moudrosti jsou pouze maskou zakrývající jeho nanci (157–162). Tato teze upírající Sókratovi lidskou moudrost a otevírající hranice k moudrosti božské je odvázná, a je otázkou, zdali je Sókratovi práva. Jinek pro tuto tezi argumentuje jednak poukazem na napětí mezi Só-

<sup>3</sup> Platón, *Apol.* 19c: „vždyť jste tyto věci viděli i sami v oně Aristofanově komedii“ (překlad F. Novotného).



kratovou řečí o neznalosti některých věcí a jejich ovládním v průběhu soudní řeči (157–159), jednak poukazem na již zmíněný Sókratův výklad orákula (159–162).

Pokud jde o ono napětí, domníváme se, že autor Sókratovy věty vyjímá z kontextu, který je pro jejich pochopení zcela zásadní. Problematické se zdá být například jeho tvrzení, že řeč žalobců upozorňující na Sókratovu rétorickou sílu Sókratés vyvrací činem, tj. ukázáním slabosti mluvit, přičemž ale dle Jinka Sókratés zároveň ukazuje pravý opak, rétorickou sílu (158). S přihlédnutím ke kontextu je ale patrné, že v onom vyvrácení činem nejde o slabost mluvit, nýbrž o pravdivou řeč, jež je pro Sókrata měřítkem silného řečníka. Sókratés chce dokázat, že není tím řečníkem, za jakého jej žalobci považují (patrně by šlo o to činit slabší důvody silnějšími), nýbrž že se považuje za řečníka, jenž mluví pravdu (*Apol.* 17a–b). Tuto pasáž nelze brát za příklad Sókratovy stylizace.

V Sókratově výkladu orákula pak Jinek považuje za důležité Sókratovo rozlišení mezi vlastním já (v překladu „Sókratés sám“) a Sókratovým jménem (*Apol.* 23a–b). Autor se táže, co Sókratovi podle jeho výkladu přisuzuje bůh, pokud o *něm samém* ve svém výroku nemluví (160). V Sókratově výkladu orákula bůh *nehovoří* o Sókratovi, když říká, že „lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou“ (*Apol.* 23a), neboť po této větě následuje souvětí „A uka-

zuje se, že to (bůh) mluví ne o Sókratovi samém (*ú legein ton Sókraté*), nýbrž že jen tak užívá mého jména, dáváje mě za příklad, jako kdyby řekl: „Ten z vás, lidé, je nejmoudřejší, kdo jako Sókratés poznal, že jeho moudrost nemá opravdu žádné ceny“ (*Apol.* 23a–b). Podle tohoto čtení se tedy Sókrata samého netýká lidská moudrost. Zaznělo-li navíc, že „skutečně moudrý je bůh“ (*Apol.* 23a), zdá se, že „oddělení ‚Sókrata samého‘ od lidské moudrosti je spíše otevřením hranice směrem k moudrosti božské“ (161).

Jinkova argumentace pro to, že sám Sókratés má bliž k božské než lidské moudrosti, je zde založena na uvedení rozlišení Sókrata samého od jeho jména. Co ale v textu může znamenat ono označení „Sókratés sám“? Není jím myšleno spíše to, že se lidská moudrost netýká *pouze* Sókrata, nýbrž je záležitostí lidí vůbec? Bůh přece nehovoří pouze o Sókratovi, ale jeho prostřednictvím, jeho příkladem – v Sókratově pojetí – sděluje lidem moudrost, která jim náleží (*Apol.* 23a–b). Pokud zaujmeme toto hledisko, pak nejde o to, že se lidská moudrost, která je v porovnání s moudrostí boha nepatrná, Sókrata netýká, nýbrž o to, že se týká nejenom jeho, ale všech lidí. Je-li tato interpretace oprávněná, potom by bylo chybou upírat Sókratovi tu moudrost, již jedinou pokorně přijímá za svou vlastní (*Apol.* 20d–e).

Vlastimil Sůkup

Barbara Cassin  
ÉLOGE DE LA  
TRADUCTION  
Complicuer l'universel

Paris (Fayard) 2016, 246 str.

Kniha Barbary Cassin nese titul *Chvála překladu. Komplikovat universalitu*. Již tím je naznačeno, že se bude jednat o klasické téma a klasický žánr – universalita a chvála, téma filosofické, žánr rétorický. K tomu se přidává *překlad* a infinitiv *komplikovat*. Jedná se tedy o chválu překladu, jejímž cílem je komplikovat universalitu. Kniha však není jen prostou chválou překladu, ale více než cokoli jiného doslovem k filosofickému *Slovníku nepřeložitelných výrazů*, který vyšel péčí autorky v roce 2004.<sup>1</sup>

Barbara Cassin je filoložka a filosofka, zkoumá jazyk, sílu slov a vztah jazyka a bytí, zaměřuje se na německou fenomenologii a řeckou sofistiku: mimo jiné je autorkou knihy *Sofistický efekt*.<sup>2</sup> Z této perspektivy také přistupuje k otázce universality. Ta pro ni není pouze věcí teorie, ale týká se i jisté praxe, praxe, jež má právě komplikovat universalitu a jejíž podmínky a možnosti je třeba zkoumat. Do svého

tázání pak Cassin zahrnuje především svoji vlastní praxi akademické filosofky a nejobecněji se tedy ptá, jak dnes provozovat, tady a teď, humanitní vědy. Tady a teď, ve světě, jenž je poznamenán zkušeností totalitních režimů a jemuž dnes hrozí, že se rozpadne a rozdělí do uzavřených celků založených na exkluzivně chápané identitě. Cassin proto chce nabídnout určitou možnost, jak myslet universalitu, aniž by se jednalo o universalitu Jednoho, o universalitu výlučnou, která se představuje jako universalita pro všechny, ačkoli vždy přísluší pouze některým, a stírá tak rozdíly (38–43).<sup>3</sup> Řešením je podle Cassin konsekventní relativismus, tzn. takové myšlení, které vystupuje z binarity pravda / lež a které se zakládá na komparativu *lepší pro* (meilleur pour).

„Konsekventní relativismus vede k přehodnocení<sup>4</sup> vztahu mezi principem sporu, spojeného s exkluzivní a nutnou Pravdou, a principem dostatečného důvodu (principe de raison), spojeného s pravdami různých úhlů pohledu a intencí. Vede současně k odstranění privilegia Jednoho zakotveného v rozumu, který je integrální a integrující, božský a božsky matematický, a k sesazení úhlu pohledu sjednocujícího všechny úhly pohledu. Nebo také: rozdíl mezi pravdami rozumu, nutný-

<sup>1</sup> B. Cassin (vyd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.

<sup>2</sup> B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris 1995.

<sup>3</sup> Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

<sup>4</sup> Cassin zde užívá výrazu „remettre sur le métier“, který používá také Nicholas Boileau ve svém *Umění básnickém* (1674): „Hâtez-vous lentement, et sans perdre courage, / Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage.“ Konsekventní relativismus tedy vede k postupu, který se řídí poetikou francouzského klasicismu.

mi a universálními, a pravdami faktu, které jsou kontingentní, se mění, pokud máme za to, že reálné a racionální mají variabilní definici.“ (157)

Takový relativismus<sup>5</sup> je, jak se snaží Cassin ukázat, vlastní zejména práci překládání (150, 158–162, 223–226). Překlad totiž podle ní nutně vede k objevování oblasti pomezí (entre), oblasti mezi dvěma či více jazyky, mezi dvěma či více možnými překlady. Pomezí zároveň ve francouzštině odkazuje ke slovesu *vstoupit* (entrer) a vybízí nás k pohostinnosti. Pomezí je jisté zastavení, čistý údiv, jenž umožňuje vstoupit v úvahu druhého. Podle Cassin je překlad „uměním nakládat s rozdíly“ (223), „odpovědí na identitární a výlučné nacionalismy, naroubované na zhoubného ducha jazyka“ (220). Praxe překladu ukazuje, že zde není neredukovatelná esence jazyka. Jazyk, o němž se uvažuje v pojmech esence, se totiž může stát pouze „mým“ jazykem, nejlepším či nadřazeným, který jako jediný může vyslovovat Pravdu, protože je bližší Bytí (43–48, 60–62).

Překlad naopak umožňuje jazyky srovnávat, nacházet cesty pro přenos smyslu, objevovat to, co nelze přeložit, a je tedy protikladem toho, co někteří nazývají globish (global English), která se stala světovým jazykem komunikace a evaluace a která redukuje ostatní jazyky, včetně angličtiny samotné, na pouhé dialekty. Proto, píše Barbara

Cassin, je nezbytné zaměřit se na nepřeložitelné výrazy, které jsou „sémiotickými a syntaktickými symptomy rozdílu mezi jazyky v jejich vůli přecházet jeden do druhého. Nepřeložitelné není to, co se nepřekládá, ale to, co neustále (ne)překládáme“ (54). Překlad by tak podle Cassin mohl sloužit jako nové paradigma humanitních věd. Žádný z jazyků humanitních věd by v takovém paradigmatu nebyl považován za nadřazený, vzájemné překládání by umožňovalo nejen rozvíjet konkrétní jazyky (Cassin poukazuje např. na překlad *Slovníku nepřeložitelných výrazů* do ukrajinštiny nebo do arabštiny, 73–74), vyhnout se jak globish, tak nacionalismu, ale především se zaměřovat na nepřeložitelné, a jak píše Cassin, neustále je (ne)překládat, filosofovat v jazycích (philosopher en langues, 75).

Celkový záměr knihy je jistě dobrý a chvályhodný, nicméně to nestačí k tomu, aby byla dobrá a chvályhodná i kniha sama. Jisté podezření vzbuzuje už sám název: chvála překladu. Pokud se čtenář podívá do obsahu, zjistí, že se kniha skládá z chvály řečtiny, chvály nepřeložitelných výrazů, chvály homonymie a chvály konsekventního relativismu. Chválu překladu tak musí čtenář rekonstruovat z uvedených čtyř chvál, jejichž vztah k překladu není zcela zřejmý. Tyto chvály nadto pojednávají nesmírně široké spektrum otázek – hovoří

<sup>5</sup> Otázkou je, v čem spočívá konsekventnost tohoto relativismu. Domnívám se, že Cassin se snaží relativismus formulovat tak, aby jí umožňoval nejen hájit pluralitu, ale aby také nebylo možné nařknout ji ze skepticismu. Konsekventní relativismus je pak pro Cassin politický, nakolik je vždy třeba volit, nelze se zdržet úsudku, ale je nutné vybrat to, co je v dané situaci lepší (meilleur pour).

se zde o roli staré řečtiny na druhém stupni francouzských základních škol, o Heideggerově ontologii, o Gorgiově spise *O nejsoucím*, o počítačově asistovaném překladu a *semantic Web*, o řeckém slovese *einai* a anglickém *to be*, o Desmondovi Tutu a lidu Bizona, o teorii jazyka Wilhelma Humboldta, o uprchlících a především se téměř na každé straně chválí *Slovník nepřeložitelných výrazů*.

Z ediční poznámky na konci knihy se pak dozvídáme, že kniha je souborem dvanácti článků, které vesměs vyšly v odborných časopisech či monografiích (241). Následkem toho pak text, který měl být chválou, tedy rétorickým textem spadajícím do epideiktického žánru, často vypadá spíše jako text filosofický a akademický. Jedná se tedy o smíšený žánrů, bohužel o smíšení, které je nevyvážené a ne zcela přesvědčivé, protože se dané žánry vzájemně ruší.

Příkladem může být kapitola *Chvála homonymie*. Cassin zde chválí to, co je vyloučeno Aristotelovým principem sporu, zejména tedy homonymii a amfibolii. Homonymii chápe Cassin právě podle Aristotelovy definice, která se liší od dnes běžného pojetí této figury: zdá se, že je pro ni spíše něčím, co bychom označili za přenesený význam. Následuje interpretace IV. knihy Aristotelovy *Metafyziky*, kde je princip sporu definován.<sup>6</sup> Svůj výklad tohoto principu autorka shrnuje takto: „Platí totiž vždy jen jedno: buď oponent říká něco, co má jen jeden jediný smysl,

mluví jako Aristotelés a podrobuje se principu [sporu], nebo to odmítne, ale v takovém případě už dokonce ani nemluví, nevyhovuje definici člověka jakožto živočicha obdařeného logem, stává se rostlinou.“ (117)

Argumentace je ale příliš stručná, než aby bylo možné ji komentovat či postavit k ní protiargument. Způsob, jakým je celý problém prezentován, zakrývá, jak autorka dospěla ke svému závěru, čtenář není přesvědčován pomocí argumentace, ale je nucen uvěřit a přijmout hypotézu, aniž by mu byl dán prostor myslet. Hypotéza, že „překlad ... pravidelně porušuje pravidlo sporu“ (113) tak není přesvědčivě prokázána. Za účelem chvály se zde totiž představuje filosofická hypotéza, ale právě kvůli tomu, že se jedná o chválu, je podrobná argumentace vyloučena. V místech, kde by bylo třeba apelovat na rozum (ono rétorické *docere*), se text stává rétorickým cvičením, a naopak, místo apelu na emoce (*delectare*) je čtenáři prezentován složitý filosofický problém, který si žádá značné předchozí znalosti.

Tato žánrová směs tak vyvolává ne zcela šťastný dojem, protože se zdá být ze všeho nejspíše esoterickou publikací určenou francouzským milovníkům filosofie. Filosofie je představována jako tajné vědění, řečtina se stává tajemným jazykem zjevení, jenž musí být podroben výkladu autorky, podobně jako jsou vnitřnosti obětního zvířete podrobeny výkladu haruspika. Cílem se pak nezdá být to, aby čtenář lépe

<sup>6</sup> Aristotelés, *Met.* IV,3,1005b19–20, 4,1006a11–25, 1006b7–9. Autorka odkazuje na svou analýzu příslušných pasáží v knize *La Décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, vyd., přel. a kom. B. Cassin – M. Narcy, Paris 1989.

chápal, ale spíše to, aby bylo předvedeno vědění autorky, která neváhá chválit svou vlastní práci.

Jakožto určitý dodatek ke *Slovníku nepřeložitelných výrazů* tak kniha *Éloge de la traduction* pokračuje ve zkoumání povahy nepřeloži-

telného. Poněkud ironicky však kniha sama představuje příklad kategorie do *Slovníku nezahrnuté*: je totiž nepřeložitelná, protože nemá smysl ji překládat.<sup>7</sup>

*Edita Wolf*

---

<sup>7</sup> Recenze byla přednesena při příležitosti Revue des livres pořádané CEFRES (USR 3138 CNRS–MEAE) 1. června 2016.

