

REFLEXE 64

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–30) Tomáš Hlobil
*Bolzanova revize Kantova pojetí Betrachtung ve sváru o předmět
soudu vkusu*
Bolzano's Revision of Kant's Concept of Betrachtung in the
Dispute Regarding the Object of the Judgement of Taste
- (31–45) Martin Vrabec
Schelling o vztahu hmoty a mysli
Schelling über das Verhältnis von Materie und Geist
Schelling on the Relation of Matter and Mind
- (47–71) Vít Hrouda
Jak kritizovat formy života: filosofie Rahel Jaeggi
Zur Kritik der Lebensformen: Die Philosophie von Rahel Jaeggi
On Critiquing Forms of Life: The Philosophy of Rahel Jaeggi
- (73–91) Petr Prášek
*Mají zvířata, rostliny či věci svou tvář? Lévinas, Diehm a eko-
fenomenologie*
Haben Tiere, Pflanzen oder Sachen ihr eigenes Antlitz? Levinas,
Diehm und die Öko-Phänomenologie
Do Animals, Plants and Things Have Faces? Levinas, Diehm, and
Eco-Phenomenology

TEXTY • Texte • Texts

Christian Diehm (93–108)

Přírodní neštěstí (přel. A. Berg)

Naturkatastrophen

Natural Disasters

Jan Thümmel (109–113)

Kleistova povídka „O loutkovém divadle“

Kleist's Erzählung „Über das Marionettentheater“

Kleist's Short Story “On the Marionette Theatre”

Heinrich von Kleist (115–120)

O loutkovém divadle (přel. J. Thümmel)

Über das Marionettentheater

On the Marionette Theatre

Filip Karfík (121)

Památce Ivana Dubského

Zum Andenken an Ivan Dubský

In memory of Ivan Dubský

Ivan Dubský (123–132)

Buberova filosofie dialogického principu

Bubers Philosophie des dialogischen Prinzips

Buber's Philosophy of the Dialogic Principle

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

David Rozen – Jakub Mácha (133–148)

Česká filosofie, Wittgenstein a umělá inteligence

Tschechische Philosophie, Wittgenstein und Künstliche Intelligenz

Czech Philosophy, Wittgenstein, and Artificial Intelligence

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

T. Hejduk, *Nepolitická politika v díle*

Ladislava Hejdánka (V. Němec) (149–160)

L. Karfíková, *Látka, tělo, vzkříšení podle*

starokřesťanských autorů (D. Vopřada) (161–163)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

(165–169)..... *Umřel nám Ernst Tugendhat* (J. Moural)

(170) AUTOŘI • Autoren • Authors

BOLZANOVA REVIZE KANTOVA POJETÍ BETRACHTUNG VE SVÁRU O PŘEDMĚT SOUDU VKUSU¹

Tomáš Hlobil

V německé předkriticistní estetice se prosadil pro označení recepcce krásy a umění výraz *Betrachtung* (pozorování).² Postupně s ním pracovali zástupci baumgartenovské estetiky, winckelmannovsko-lessingovské generace i solitéři jako Karl Philipp Moritz.³ Činili tak i Immanuel Kant v *Kritice soudnosti* (1790) a Bernard Bolzano v pojednání *O pojmu krásna* (1843). Jejich počínání neuniklo pozornosti badatelů.⁴ Karel Svoboda

¹ Děkuji Ondřeji Dadejíkovi a oběma recenzentům za komentáře k textu.

² K dobovému jazykovému úzu srv. hesla *betrachten* a *Betrachtung* v prvním svazku (1854) *Deutsches Wörterbuch* Jacoba a Wilhelma Grimma; www.dwb.uni-trier.de (navštíveno 23. 6. 2023). *Betrachten* je zde charakterizované srovnáním s blízkými pojmy: „*beschauen* ist inniger als *besehen*, und *betrachten* nachdenklicher als *beschauen*“. Jako latinská synonyma *betrachten* jsou uvedena slovesa *considerare*, *contemplari* a *intueri*; první příklad pro užívání výrazu *Betrachtung*: „*die betrachtung eines bildes*“.

³ Jednotliví němečtí estetiци nechápali *Betrachtung* stejně. Rozdíly vycházely z premis a teorií, které zastávali. Srv. např. G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle 1748, §§ 178–212, zvláště § 181, str. 428 n. M. Mendelssohn, *Über die Empfindungen*, in: *týž, Ästhetische Schriften in Auswahl*, Darmstadt 1994, str. 29–110, zde str. 36 (Dritter Brief), 49–50 (Sechster Brief). S výrazem „*betrachten*“ pracoval Mendelssohn soustavně i v *Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (asi 1761). G. E. Lessing, *Laokoon: Oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in: *týž, Werke und Briefe in zwölf Bänden*, 5/2, *Werke 1766–1769*, Frankfurt am Main 1990, str. 32/III, str. 64–65/VI, str. 124/ XVII. J. J. Winckelmann, *Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst*, in: *týž, Kleine Schriften. Vorreden. Entwürfe*, Berlin – New York 2002, str. 149–156, zde str. 156. K. P. Moritz, *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten*, in: *týž, Werke in zwei Bänden*, 2, *Popularphilosophie. Reisen. Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1997, str. 943–949, zde str. 943.

⁴ Na vztah mezi Kantovým a Bolzanovým *Betrachtung* upozornil jako první Emil Utitz. Učinil tak ale bez jakéhokoli rozboru. E. Utitz, *Bernard Bolzanos Ästhetik*, in: *Deutsche Arbeit. Monatschrift für das geistige Leben der Deutschen in Böhmen*, 8, sešit 2, listopad 1908, str. 88–94, zde str. 90.

upozornil v průkopnické monografii *Bolzanova estetika* (1954) na odvislost Bolzanova pojetí Betrachtung od Kantova. Bolzano „vychází z toho, že krásno pro nás může být příjemné, a to tehdy, když naše potěšení pramení z pouhého pozorování předmětu“.⁵ „Že si krásno uvědomujeme klidným pozorováním (kontemplací),“ pokračuje Svoboda, „učil už Kant ([*Kritika soudnosti*] § 2, 5, 24 aj.) a Bolzano ho nepochybně napodobil. Definoval ale pozorování přesněji, a to jako přijímání představy, kterou v nás probouzí nějaký předmět, a zabývání se touto představou...; Kant jej nazval jen „nazíráním či reflexí“ (§ 2).“⁶

Svobodovy poznámky obsahují tři závěry: 1. Bolzano převzal koncept pouhého pozorování z *Kritiky soudnosti*. 2. Kant a Bolzano souslovím „pouhé pozorování“ mínili „klidné pozorování“ (ruhige Betrachtung) neboli kontemplaci (Kontemplation). 3. Kant vykládal pouhé pozorování jako „nazírání či reflexi“. Bolzano ho definoval „přesněji ... jako přijímání představy, kterou v nás probouzí nějaký předmět, a zabývání se touto představou“.⁷ Použité slovo „přesněji“ ukazuje, že Svoboda nechápal Bolzanův postup jako zásadní změnu, a už vůbec ne jako popření výchozího Kantova stanoviska, nýbrž jako jeho zpřesnění. Bolzano zpřesnil Kantův koncept tím, že podrobněji popsal úkony zapojené do pouhého pozorování.

K úvahám o kantovském původu Betrachtung v Bolzanově teorii krásna se vrátil o téměř čtyřicet let později Christoph Landerer. Učinil tak ve dvou textech sledujících primárně jiný cíl – ukazujících, že estetická teorie Bernarda Bolzana zásadním způsobem ovlivnila proslulé dílo *Vom Musikalisch-Schönen* Eduarda Hanslicka (1. vyd. 1854). V časopisecké studii *Bernard Bolzano, Eduard Hanslick und die Geschichte des musikästhetischen Objektivismus* (1993) Landerer Bolzanovu tezi, podle níž krásný předmět poskytuje potěšení výlučně „pouhým pozorováním předmětu“, komentoval slovy: „Bolzano zde, zdá se, těsněji navázal na Kanta, jenž v *Kritice soudnosti* rovněž stanovil, že v estetických zkoumáních jde výlučně o to, „jak ji [tj. věc] posuzujeme v pouhém pozorování (názoru či reflexi)“.⁸ Landererův poukaz na kantovský

⁵ K. Svoboda, *Bolzanova estetika* (Rozpravy československé akademie věd, 64, řada SV, sešit 2), Praha 1954, str. 34.

⁶ Tamt., str. 39 (cituji podle německé verze studie, která je na tomto místě podrobnější než česká). Srv. českou verzi tamt., str. 1–26, zde str. 10 n.

⁷ Tamt., str. 39.

⁸ Ch. Landerer, *Bernard Bolzano, Eduard Hanslick und die Geschichte des musikästhetischen Objektivismus*, in: *Kriterion*, 5, 1993, str. 16–30, zde str. 27.

původ Bolzanova Betrachtung je slabší než Svobodův. Svobodovo „nepochybně napodobil“ nahradil Landerer větou: Bolzano „zdá se, těsněji navázal“. Už vůbec neuvažoval o tom, že by oba chápali Betrachtung stejně, jako klidnou kontemplaci, ani že by Bolzano zpřesnil Kantovo pojetí důkladnějším popisem rozvíjených činností.

Zdrženlivost vůči Kantovu vlivu na Bolzanovo pojetí Betrachtung Landerer ještě vystupňoval v knize *Eduard Hanslick und Bernard Bolzano* (2004), jíž své úvahy završil.⁹ Zde se o kantovském původu Bolzanova pouhého pozorování už vůbec nezmínil. Dokonce i opomenul, že Kant s tímto pojmem v *Kritice soudnosti* rovněž pracoval. Opomenutí kantovské inspirace vyplynulo z celkového přístupu k Bolzanově teorii krásna. Landerer, inspirovaný Dietfriedem Gerhardusem,¹⁰ položil důraz na vysoce aktivní ráz Bolzanova pouhého pozorování. Představil ho jako poznávací úkon, zahrnující kromě smyslového vnímání i činnost obrazotvornosti, rozvažování, soudnosti a rozumu. Toto „radikálně kognitivistické“¹¹ pojetí Betrachtung bylo podle Landerera namířeno proti Kantovi, konkrétně proti jeho pojmu nazírání, vyznačujícímu se na smyslové rovině „pasivní receptivitou“.¹²

Popsaný stav, kdy Bolzanovo Betrachtung bylo na jedné straně Svobodou představeno jako zpřesnění Kantova Betrachtung a na druhé straně Landererem jako úkon namířený proti Kantovu Anschauung bez jakékoli zmínky o používání Betrachtung v třetí *Kritice*, vybízí k prozkoumání otázky, jakým způsobem Immanuel Kant v *Kritice soudnosti* a Bernard Bolzano v pojednání *O pojmu krásna* s výrazy Betrachtung a betrachten pracovali. Abych byl s to jejich odlišný způsob práce postihnout, budu si v celém výkladu vpomáhat zavedením a rozlišením dvou konceptů – výchozího objektu a předmětu soudu vkusu. V obou teoriích přestává být totiž předmět soudu vkusu tvořen jen výchozím objektem s jeho vlastnostmi. Tvoří ho i další složky vyplývající ze subjektivizace úvah o kráse a soudu vkusu.

⁹ Ch. Landerer, *Eduard Hanslick und Bernard Bolzano. Ästhetisches Denken in Österreich in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Sankt Augustin 2004.

¹⁰ Tamt., str. 72. D. Gerhardus, *Einleitung des Herausgebers. Bolzanos methodische Grundlegung einer rezeptionstheoretisch aufgebauten Ästhetik*, in: B. Bolzano, *Untersuchungen zur Grundlegung der Ästhetik mit einer Einleitung herausgegeben von Dietfried Gerhardus*, Frankfurt am Main 1972, str. IX–XXXVI, zde str. XXVI.

¹¹ Ch. Landerer, *Eduard Hanslick und Bernard Bolzano*, str. 73.

¹² Tamt., str. 123. Srv. i tamt., str. 71–73.

Kant opakovaně vyslovil závěr, že nemůže existovat věda o krásnu, nýbrž jen kritika vkusu,¹³ neboť disciplína zjišťující „vědecky, tj. prostřednictvím důkazů, zda něco máme pokládat za krásné, či nikoli“,¹⁴ by z reflektujícího estetického soudu vkusu nutně učinila určující poznávací soud. Kládł si za cíl transcendentálně odůvodnit intersubjektivní platnost autonomního soudu vkusu navzdory jeho odvození od subjektivního pocitu libosti. Naproti tomu Bolzano se hodlal dobrat pojmu krásna v objektivním smyslu neboli pojmu o sobě, tedy pojmu, jenž není „ničím existujícím či jsoucím, skutečným, a právě proto nemůže zakoušet žádný druh změny“ a „jenž zároveň musí být – máme-li být s to o něm vyslovovat soudy – přítomen jako jev v naší mysli, tj. jako subjektivní pojem“.¹⁵

Bolzanův záměr dobrat se objektivního pojmu krásna zpřesněním (Verdeutlichung) pojmu používaného v běžné řeči na základě zkoumání zkušenosti a vlastního vědomí stál v přímém rozporu s cílem Kantovým. Nepřekonatelný rozdíl mezi záměry a přístupy obou autorů, předznamenáný už neslučitelností jejich pojetí analytiky pojmů,¹⁶ způsobil, že oba nahlížejí odlišně na výchozí objekt vstupující do soudu vkusu a oba odlišně rozšiřují předmět soudu vkusu za hranice tohoto objektu. Tyto rozdíly ovlivňují, ba předurčují způsob jejich práce s výrazy Betrachtung a betrachten. Následující studie popíše Kantovo a Bolzanovo pojetí pozorování, vzájemně je srovná a ukáže, že Bolzanův koncept je třeba chápat jako obsahovou revizi Kantova inovativního postupu.¹⁷

¹³ O Kantových výhradách vůči estetice jako vědě píše J. C. McQuillan, *Kant's Critique of Baumgarten's Aesthetics*, in: *Idealistic Studies*, 45, 2015, str. 69–80. Týž, *Kant on the Science of Aesthetics and the Critique of Taste*, in: *Kant Yearbook*, 9, 2017, str. 113–132. Srv. i B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen. Eine philosophische Abhandlung*, vyd. M. Gatzemeier, in: *Bernard Bolzano – Gesamtausgabe*, I, *Schriften*, 18, *Mathematisch-physikalische und philosophische Schriften 1842–1843*, vyd. G. Gabriel – M. Gatzemeier – F. Kambartel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, str. 95–217, zde str. 167–168.

¹⁴ I. Kant, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek – W. Hansel, 2. upr. vyd. T. Koblížek, Praha 2015, § 44, str. 140.

¹⁵ B. Bolzano, *O pojmu krásna. Filosofické pojednání. (Úryvek)*, přel. J. Loužil, in: *Estetika*, 31, 1994, č. 3–4, § 1, str. 113–132, zde str. 114. (Uvádím v celé studii odkazy na tento český překlad, abych čtenáři usnadnil orientaci. Zde předložené citace se s ním však vždy neshodují.)

¹⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, 2. upr. vyd. J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2020, str. 91 n.

¹⁷ Na rozdíl od rozsáhlé literatury zkoumající vztahy mezi Bolzanovou a Kantovou teorií poznání, z níž se některé práce (např. týkající se jejich pojetí Anschauung) dotýkají i estetiky, je literatura o vztahu jejich estetických teorií výrazně skromnější.

Kantovo pojetí Betrachtung

Immanuel Kant použil v části *Kritiky soudnosti* nazvané Kritika estetické soudnosti výraz Betrachtung pro označení recepce výchozího objektu jako krásného předmětu poprvé ve druhém paragrafu, když konstatoval: „Pokud se však ptáme, zda je něco krásné, nechceme vědět, zda nám nebo někomu na existenci věci nějak záleží nebo jen může záležet, nýbrž [chceme vědět,] jak věc posuzujeme v pouhém pozorování (v názoru nebo reflexi).“¹⁸ Proslulý citát tematizuje Betrachtung pozitivně a negativně. Pozitivní tematizování tvoří výčet poznávacích úkonů zahrnutých do Betrachtung. K nim Kant řadil názor a reflexi. Negativní tematizování vtělil do oprošťujícího atributu „pouhý“ (bloß). Úkonem nazvaným „pouhé pozorování věci“ (bloße Betrachtung der Sache) mínil vztažení k výchozímu objektu spjaté se zalíbením, které nedoprovází žádný zájem o tento objekt. Pouhému pozorování výchozího objektu Kant postupně odepřel i další aspekty, jejichž sledování je třeba se vyvarovat, máme-li dospět k čistému soudu vkusu.¹⁹ Zapověděl mu sledovat i účel (Zweck), praktické užití (praktischer Gebrauch) a záměr (Absicht).²⁰

Ve třetím a čtvrtém paragrafu spojil Kant betrachten s dvěma dalšími entitami vyznačujícími se zalíbením – s dobrem a příjemnem

Dosud nejobširnější srovnání Kantovy a Bolzanovy estetiky bez zkoumání Betrachtung provedl P. McCormick, *Bolzano and the Dark Doctrine. An Essay in Aesthetics*, in: B. Smith (vyd.), *Structure and Gestalt. Philosophy and Literature in Austria-Hungary and Her Successor States*, Amsterdam 1981, str. 69–111. Týž, *Modernity, Aesthetics, and the Bounds of Art*, Ithaca 1990, str. 125–145 (kap. 5 Bolzano, Kant's Aesthetics, and a Realist Tradition). Ostatní badatelé se omezili na dílčí postřehy, přičemž neopomínali, počínaje iniciační studií Dietfrieda Gerharduse, zdůraznit velmi komplexní vztah mezi Bolzanovou a Kantovou estetikou, jež by si zasloužil důkladný výklad. D. Gerhardus, *Einleitung des Herausgebers*, str. XXVI. M. Stöltzner, *Zur Gegenstandskonstitution in der Ästhetik Bolzanos*, in: M. Seiler – F. Stadler (vyd.), *Kunst, Kunsttheorie und Kunstforschung im wissenschaftlichen Diskurs. In memoriam Kurt Blaukopf (1914–1999)*, Wien 2000, str. 227–248, zde str. 238–240.

¹⁸ I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 2, str. 46. (Uvádím v celé studii odkazy na tento český překlad, abych čtenáři usnadnil orientaci. Zde předložené citace se s ním však vždy neshodují.)

¹⁹ Výklad soustředím na Kantův koncept volné krásy nepředpokládající pojem, „čím má předmět být“, a nikoli závislé krásy, předpokládající „takový pojem a dokonalost předmětu podle tohoto pojmu“. Důvodem je, že „soud vkusu, kterým je předmět prohlášen za krásný pod podmínkou určitého pojmu, není čistý“. Tamt., § 16, str. 68 n. O vztahu krásy a pojmu v Kantově teorii krásna viz níže.

²⁰ Tamt., *Obecná poznámka k prvnímu oddílu Analytiky*, str. 79–82.

(Annehmlichkeit). V těchto případech tak učinil bez připojení atributu „pouhý“. Příjemnost nedovoluje poznat výchozí objekt, neboť „patří k subjektivnímu počítku, jímž není představen žádný předmět, tj. [patří] k pocitu, jímž je předmět pozorován (wird betrachtet) jako objekt zalíbení (které není jeho poznáním)“.²¹ V případě dobra se jednalo o zalíbení či znelíbení vycházející rovněž z pozorování, tentokrát však nikoli prostřednictvím smyslového počítku jako u příjemna, nýbrž „rozumem dohlížejším až k důsledkům“, rozuměj k účelu věci.²² Případy krásna, dobra a příjemna ukazují, že Kant pomocí výrazů Betrachtung a betrachten označoval různé poznávací činnosti. Nevyhraněnost těchto výrazů mu do nich dovolila zahrnout nazření i reflexi, smyslový počitek i rozumový závěr a následně pojem Betrachtung spojit se všemi třemi druhy zalíbení. Atribut „pouhý“ však Kant přiřkl jen pozorování výchozího objektu svázanému se zalíbením v krásnu, čímž tento druh pozorování terminologicky odlišil jak od počítkového pozorování smyslového příjemna, tak od soudícího pozorování rozumového dobra.

Kantovu práci s výrazy Betrachtung a betrachten předurčilo jeho pojetí soudu vkusu. V úvodním paragrafu Analytiky krásna Kant zdůraznil nepřekonatelnou odlišnost mezi zabýváním se představou prostřednictvím poznávací mohutnosti (Erkenntnisvermögen) a „prostřednictvím počítku zalíbení“ („mit der Empfindung des Wohlgefallens“). Odlišnost poznávacího soudu a soudu vkusu chápal jako zásadní rozdíl mezi vlastním pojetím krásna a pojetím předchozí baumgartenovské tradice. Kant opakovaně zdůraznil, že se estetický soud vkusu nezakládá na konfúzních (verworren) představách či pojmech (dokonalosti),²³ jak tvrdil Alexander Gottlieb Baumgarten,²⁴ nýbrž na vztažení představy, ať je jakéhokoli druhu, k subjektivnímu pocitu libosti (Gefühl der Lust).

Velký důraz kladený na nekognitivnost soudu vkusu směrem k výchozímu objektu včetně omezování kognitivnosti jeho pozorování – vzhledem k německé estetické tradici nejradikálnější rys Kantovy teorie krásna²⁵ – vyvolává otázku, jak Kant nahlížel na poznání (postavení

²¹ Tamt., § 3, str. 48.

²² Tamt., § 4, str. 49 n.

²³ Tamt., § 1, str. 46; § 15, str. 68; § 57, str. 172, Poznámka II, str. 178; § 58, str. 179.

²⁴ D. Mirbach, *Einführung zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica (1750/58)*, in: A. G. Baumgarten, *Ästhetik*, 1, přel. a vyd. D. Mirbach, Hamburg 2007, str. XV–LXXX, zde str. XXXVII–XLIV.

²⁵ Srv. např. stanovisko Georga Friedricha Meiera, jenž v případě krásy, umění, a zvláště poezie rovněž volal po „pozorování věci samé“ (Betrachtung der Sache

a funkci) výchozího objektu v soudu vkusu. Vysvětlení založil – a to je pro sledované téma důležité – nikoli na výrazech *Betrachtung* a *betrachten*, nýbrž na dvou pojmech rozpracovaných už v obou vydáních *Kritiky čistého rozumu* (1781, 1787): na daných představách a na poznávacím úkonu nazvaném aprehenze. Sousloví *gegeben* *Vorstellung(en)*²⁶ použil Kant hned v prvním paragrafu *Kritiky soudnosti* k objasnění rozdílu mezi poznávacím soudem a soudem vkusu. Jako „dané“ označil blíže nespécifikované představy výchozího objektu tvořící východisko jak pro poznávací soudy, tak pro estetické soudy vkusu. O druhu soudu nerozhodují samotné dané představy (v případě obou soudů mohou být jak empirické, tak racionální), nýbrž teprve jejich vztažení buď k objektu, nebo k subjektu, přesně řečeno k jeho pocitu libosti či nelibosti. V prvním případě se jedná o poznávací soud, ve druhém o estetický soud vkusu.

Výklad, co je daná představa výchozího objektu v soudu vkusu a jakou v něm plní funkci, prohloubil Kant v devátém paragrafu. V něm hovořil výrazově rozkolísaně, významově ale synonymicky pětkrát o „dané představě“ (*gegeben* *Vorstellung*), třikrát o „představě, jíž je dán předmět“ (*Vorstellung* *dadurch ein Gegenstand gegeben wird*), a jedenkrát o „daném předmětu“ (*gebener Gegenstand*).²⁷ Počínaje devátým paragrafem začal Kant atribut *gegeben* při přiblížení vztahu k výchozímu objektu v čistém soudu vkusu využívat opakovaně (§ 12, 15–17, 21, Obecná poznámka k první části Analytiky). Jeho význam zpřesnil na předpojmové či nepojmové vztažení, tj. takové, při němž výchozí objekt ještě (ale lze doplnit i: už) nelze označit jako „myšlený“

selbst). Tímto úkonem ale na rozdíl od Kanta myslel co nejživější poznání předmětu navzdory jeho zprostředkování znaky. Při tomto pozorování nemáme podle Meiera čas „myslet na jiné věci, čímž by se mohlo bránit jejímu nazření“. Jinak řečeno: „Musíme se vyhnout všemu, co by mohlo odvést pozornost od pozorování věci samé, a zvláště tomu, co by mohlo pozornost vést k pozorování znaků a obrazů, do nichž je předmět zahalený.“ Obrátí-li se pozorování od samotné věci ke znakům a obrazům, ztratí poznání živost, protože přestane vzbuzovat estetické pohnutí a stane se symbolickým. G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, § 181, str. 428 n.

²⁶ K termínu *gegeben* bez zohlednění *Kritiky soudnosti* viz J. E. Heyde, s. v. *Gegeben(es)*, in: J. Ritter (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3, Basel – Stuttgart 1974, sl. 101–103; M. Heinz, s. v. *gegeben / gemacht*, in: M. Willaschek et al. (vyd.), *Kant-Lexikon*, 1, Berlin – Boston 2015, str. 698–700.

²⁷ Ojediněle hovoří Kant i o „gegebenes Objekt“, viz I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in: *Kants gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (= AA), 5, *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, Berlin 1913, § 38/Anmerkung, str. 290, případně o „gegebenes Anschauung“ (tamt., § 51, str. 320).

(gedacht), neboť v dané chvíli není podřazen pod pojem prostřednictvím rozvažování (Verstand) jakožto spontánní mohutnosti myslet. Daná představa výchozího objektu nezakládá intersubjektivní platnost soudu vkusu. Bez této představy ale nelze zahájit její „pouze subjektivní (estetické) posouzení“, úkon, na němž Kant založil estetickou libost a zároveň možnost intersubjektivní platnosti čistého soudu vkusu, poněvadž jiný, na pojmové uchopení výchozího objektu zaměřený přístup brání patřičnému druhu posouzení, libosti a čistému soudu vkusu vůbec vzniknout.

Kant přiřkl dané představě výchozího objektu v soudu vkusu dvojaké postavení. Její nutná přítomnost z ní učinila neopominutelnou součást předmětu soudu vkusu. V důsledku přístupu, v jehož rámci nechal Kant výchozí objekt v podobě dané představy vstupovat i do jiných druhů soudu, ji ale zároveň upozadil natolik, že přestala být hlavní součástí předmětu soudu vkusu. Rozhodující složku předmětu soudu vkusu učinil až z harmonie obrazotvornosti (Einbildungskraft) a rozvažování (Verstand) v jejich svobodné hře. Harmonie, jíž jsme si vědomi v „pouze subjektivním (estetickém) posouzení“ dané představy výchozího objektu, je podle Kanta zdrojem intersubjektivní čistého soudu vkusu předcházejícím subjektivnímu pocitu libosti, neboť harmonii obrazotvornosti a rozvažování všichni sdílíme jako princip jakéhokoli poznání.²⁸

Snaha vyloučit pojmy z výchozího objektu vstupujícího do čistého soudu vkusu, vtělená do atributu gegeben a napojená na jeho pouhé pozorování a pouhé subjektivní posouzení, neznamenala, že Kant pojmy zcela vyloučil z krásna.²⁹ Ve čtvrtém paragrafu vtáhl do výkladu o různosti zalíbení v krásnu, dobrém a příjemném jinak zapovězený pojem. Zalíbení v příjemnu se podle Kanta zakládá na smyslovém počítku (Empfindung), zalíbení v dobru na určitém pojmu (bestimmter Begriff, ein Begriff von dem Gegenstande) a zalíbení v krásnu na „reflexi předmětu, která vede k nějakému pojmu (neurčito jakému)“.³⁰ Pouze

²⁸ Tamt., § 9. O různých výkladech dvou kardinálních otázek *Kritiky soudnosti*, tedy: 1) jaký je vztah mezi subjektivním posouzením a libostí a 2) co je svobodná hra obrazotvornosti a rozvažování, včetně odkazů na další literaturu, pojednává H. Ginsborg, *Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe*, in: O. Höffe (vyd.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2., přepracované vyd., Berlin – Boston 2018, str. 55–72.

²⁹ Je tomu tak navzdory tomu, že v šestnáctém paragrafu Kant prohlásil, že zalíbení v krásě „nepředpokládá žádný pojem“. Srv. i § 5–6. Vzhledem k logice výkladu v *Analytice krásna* je zřejmé, že Kant měl na mysli určitý pojem určité věci. I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 16, str. 70.

³⁰ Tamt., § 4, str. 49. Podobně tamt., § 23, str. 83.

a právě „nějaký pojem (neurčito jaký)“ (irgend ein Begriff [unbestimmt welcher]), tedy nikoli určitý pojem určité věci, otevírá pozorovateli (Be-trachter) možnost uvědomit si stav mysli, jež Kant v devátém paragrafu popsal jako harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře. Rozlišení zalíbení v krásnu a příjemnu přítomnosti a nepřítomnosti pojmu a zalíbení v krásnu a dobru dvěma různými druhy pojmů ukazuje, že Kant vyloučil z čistého soudu vkusu, a tudíž i ze vztahování k výchozímu objektu v jeho subjektivním posouzení výlučně určité pojmy určitých věcí. Co mínil jediným přípustným pojmem v čistém soudu vkusu – enigmatickým „nějakým pojmem (neurčito jakým)“ – a jak ho spojil s konceptem dané představy výchozího objektu, v *Analytice krásna* neobjasnil. Učinil tak však v obou verzích Úvodu ke třetí *Kritice*.³¹

Ve starší, rukopisné verzi Úvodu Kant vysvětlil, co je estetický reflektující soud a s ním spjatá subjektivní účelnost, pomocí teorie empirického pojmu.³² Vytvoření empirického pojmu sestavil ze tří na sebe navazujících činností apriorních mohutností lidské mysli: 1. z aprehenze neboli pojmání (Auffassung) názorové rozmanitosti prostřednictvím obrazotvornosti, 2. z pojmové syntézy sjednocující aprehendovanou představu do jediné představy prostřednictvím rozvažování (Verstand) a 3. z připojení předmětu v názoru k odpovídajícímu pojmu (tzv. Darstellung), neboť bez názoru zůstává pojem prázdný. Pro způsob, jakým podle Kanta poznáváme výchozí objekt v soudu vkusu, je rozhodující první úkon – aprehenze. Kant ji rozebral v obou vydáních *Kritiky čistého rozumu* jako syntézu názoru prováděnou obrazotvorností.³³

³¹ V sekundární literatuře se objevují různé výklady, co Kant mínil neurčitým pojmem, resp. neurčitými pojmy. Viz např. debatu vyvolanou příspěvkem Anthona Savila: A. Savile, *Soudy vkusu a pramen jejich obecné platnosti*, in: *Svět literatury*, 24, 2014, č. 50, str. 77–84; J. Stejskal, *Umírněný revizionismus Anthona Savila*, tamt., str. 85–88; T. Koblížek, *Kant o neurčeném pojmu*, tamt., str. 89–92; R. Ro-reitner, *O tom, co je a není platný soud vkusu. Tři otázky pro prof. Anthony Savila*, tamt., str. 97–102.

³² Vše I. Kant, *Úvod ke Kritice soudnosti. První verze*, přel. J. Karásek, Praha 2011, VII, str. 36–40, zde str. 38. (Uvádím v celé studii odkazy na tento český překlad, abych čtenáři usnadnil orientaci. Předložené citace se s ním však někdy neshodují.)

³³ O odlišném chápání aprehenze v prvním a druhém vydání první *Kritiky* hovoří J. Haag, s. v. *Apprehension*, in: M. Willaschek et al. (vyd.), *Kant-Lexikon*, 1, Berlin – Boston 2015, str. 152–155. Zde odkazy na další literaturu. O aprehenzi pojednal už nejstarší lexikon G. S. A. Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*,

V rukopisné verzi Úvodu a následně i v *Kritice soudnosti* přiřkl Kant aprehenzi nové synonymum – pojímání (Auffassung).³⁴ Jazykovou inovaci nezdůvodnil. Nejeví se ale bezúčelná. Zřetelně odlišuje dva různé kontexty. V *Kritice čistého rozumu* tematizoval aprehenzi jako součást poznání, tedy ve vztahu k logickému, poznávacímu soudu. Naproti tomu v *Kritice soudnosti* ji chápal jako součást estetického soudu vkusu (jak krásna, tak vznešena), aniž opustil intenci první *Kritiky*. Jazykovou inovací, založenou na variování výrazu Fassung, Kant zřetelněji než pomocí dřívějšího výrazu „syntéza“ odlišil dva základní stupně poznání chápaného jako akt stupňovaného sjednocování rozmanitosti, počínající názorovou syntézou, pokračující pojmovou jednotou a končící jednotou vlastního vědomí, apercepce. Druhý stupeň – pojmovou syntézu rozvažování – zde označil jako „Zusammenfassung“, naproti tomu úvodní sjednocující názorovou syntézu obrazotvornosti (aprehenzi) jako „Auffassung“.³⁵

Kant představil aprehenzi jako první stupeň poznání výchozího objektu na cestě k jeho pojmovému uchopení. Svázáním čistého soudu vkusu s aprehenzí nezvratně oddělil krásno od subjektivních stavů myslí vázaných na smyslové afikování vnějšími objekty, od příjemného (das Angenehme), pohnutí (Rührung) a smyslové přitažlivosti (Reiz). Při aprehenzi dochází prostřednictvím obrazotvornosti k syntéze rozmanitosti smyslových vjemů (Wahrnehmungen) do předpojmových celků, následně postupovaných pojmovému rozvažování (Verstand).³⁶ Reflektující soudy vkusu, vycházející z pouhého subjektivního pocitu libosti či nelibosti (bloße Reflexion, bloß reflectirt, bloß reflectirendes Urtheil – atribut bloß stejně jako v případě Betrachtung a Beurteilung opět ve významu zúžení, tentokrát na výlučně subjektivní reflexi), jsou svázány výhradně s tímto stupněm poznání výchozího objektu. Skutečnost, že reflektující soudy vkusu (libost či nelibost) pracují s představou scelenou

1, Züllichau – Leipzig 1797, str. 332–335 (Apprehension), 383 (Auffassung, jen odkaz na heslo Apprehension).

³⁴ P. Giordanetti, s. v. *Auffassung*, in: M. Willaschek et al. (vyd.), *Kant-Lexikon*, 1, str. 186.

³⁵ Kant s dvojicí termínů *Auffassung* a *Zusammenfassung* pracoval ve výkladu o matematickém vznešenu, konkrétně při vysvětlení odhadování (Einschätzung) velikosti pomocí jednotek, jakož i při vysvětlování, jak v případě vznešena funguje obrazotvornost. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in: AA 5, § 26, str. 251 n.

³⁶ V pětaticátém paragrafu *Kritiky soudnosti* charakterizoval Kant svobodnou činnost obrazotvornosti jako schematizování bez pojmu. I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 35, str. 123; srv. tž, *Kritik der Urtheilskraft*, in: AA 5, § 35, str. 287.

pouze obrazotvorností, nikoli ještě (nebo už) rozvažováním (Verstand), způsobuje, že v tomto druhu soudu máme co do činění nikoli s určitými pojmy či pojmy určitých věcí, nýbrž pouze s pravidlem, podle něhož jsou tyto vjemy (Wahrnehmungen) upraveny tak, aby je rozvažování mohlo převzít.

Důsledkem minimalistického poznání výchozího objektu je stav, kdy „v pouze reflektujícím soudu pozorujeme (betrachtet werden) obrazotvornost a rozvažování srovnáváním jejich vztahu (Verhältnis), který vůči sobě musí zaujímat v soudnosti vůbec, se vztahem, který skutečně zaujímají v nějakém daném vjemu (Wahrnehmung). Je-li forma nějakého daného objektu v empirickém názoru (Anschauung) uzpůsobena tak, že se pojmání (Auffassung) rozmanitosti objektu v obrazotvornosti shoduje se znázorněním (Darstellung / exhibitio) pojmu rozvažování (neurčito jakého pojmu), pak se v pouhé reflexi shodují rozvažování a obrazotvornost ve vzájemné podpoře svých činností a předmět je vnímán (wahrgenommen) jako účelný pouze pro soudnost.“ Účelnost takového objektu „je tudíž sama pozorována pouze subjektivně“, nevyžaduje „žádný určitý pojem o objektu ani žádný určitý pojem objektu netvoří“³⁷ tudíž soud takové soudnosti není poznávací soud. Vztažení k harmonii obrazotvornosti a rozvažování (naplnění subjektivní účelnosti) zde Kant označil – a to je důležité – výrazem pozorovat („betrachtet werden“; „wird blos als subjectiv betrachtet“).

Ve zveřejněné verzi Úvodu ke třetí *Kritice* Kant nadále podržel výraz *Auffassung* jako synonymum aprehenze, jinak ale výklad, včetně výkladu o dané představě výchozího objektu jako součásti předmětu soudu vkusu, značně pozměnil. Samotnou aprehenzi (*Auffassung*) už nepřiblížil trojstupňovou teorií empirického pojmu. Pracoval s ní jako s obecně známým poznávacím úkonem, jež mnohem zřetelněji než ve starší verzi spojil s formou výchozího objektu, nyní označeného jako „předmět názoru“ (*Gegenstand der Anschauung*) či „předmět daný ve zkušenosti“ (*in der Erfahrung gegebener Gegenstand*): „Je-li s pouhým pojmáním (*apprehensio*) formy předmětu názoru – aniž se názor vztahuje k pojmu, aby vznikl určitý poznatek – spojena libost, není tím představa vztažená k objektu, nýbrž výhradně k subjektu.“ Taková libost nevyjadřuje „nic jiného než přiměřenost (*Angemessenheit*) objektu k poznávacím mohutnostem, které jsou v reflektující soudnosti ve hře, a nakolik v ní jsou“.³⁸ Těmito poznávacími mohutnostmi jsou obrazotvornost jakož-

³⁷ Všechny citace I. Kant, *Úvod ke Kritice soudnosti. První verze*, VII, str. 39.

³⁸ Obě citace I. Kant, *Kritika soudnosti*, VII, str. 32 n.

to mohutnost názorů a priori a rozvažování jakožto mohutnost pojmu a priori. „Jelikož důvod libosti je tu kladen pouze ve formě předmětu pro reflexi vůbec, tedy nikoli v počítku předmětu a také bez vztahu k pojmu..., je to jediné zákonitost v empirickém užití soudnosti vůbec (jednota obrazotvornosti s rozvažováním) v subjektu, s níž je představa objektu v reflexi, jejíž podmínky a priori platí všeobecně, v souladu.“³⁹

V publikované verzi Úvodu postavil Kant do popředí soudnost jako úkon zastřešující aprehenzi (Auffassung) forem do obrazotvornosti tím, že obrazotvornost napojuje, byť i nezáměrně, na svou schopnost „vztahovat názory k pojům“.⁴⁰ Otázce, jak nazvat vztahování k rozhodující složce předmětu čistého soudu vkusu, vázané na aprehenzi a subjektivně formální účelnost dané představy výchozího objektu, tj. k harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře, věnoval pozornost až v devátém paragrafu. Vztahování představil jako druh uvědomění si (bewußt werden, Bewußtsein) skutečného v rámci „pouze subjektivního (estetického) posouzení předmětu“, odlišného od jeho objektivního posouzení, tj. od intelektuálně objektivního uvědomění si, jak naše poznávací síly fungují v případech, kdy harmonie obrazotvornosti a rozvažování není svobodná, nýbrž svázaná s určitými pojmy a založená na záměrné činnosti. Subjektivní druh uvědomění konkretizoval jako „pouze vnitřní smysl“ (bloß innerer Sinn), „počitek“ (Empfindung) či „pocit“ (Gefühl). Ani provedená terminologická specifikace, tkvící v odtržení od rozvažování (Verstand), mu ale v pozdějším dvanáctém a třináctém paragrafu, stejně jako už ve starší nepublikované verzi Úvodu,⁴¹ nebránila nazvat vztahování k harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře, jakož i ke krásnu též výrazy Betrachtung a betrachten.⁴² V těchto případech tak na rozdíl od vztahování k dané představě výchozího

³⁹ Tamt., VII, str. 33. Tomáš Koblížek hovoří výstižně o přiměřenosti představ obrazotvornosti „vzhledem k poznávacím schopnostem jako takovým“, tedy nikoli „k určitým pojům“. T. Koblížek, *Role obrazotvornosti v Kantově „Kritice soudnosti“*, in: J. Marek et al. (vyd.), *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2013, str. 157–181, zde str. 166.

⁴⁰ I. Kant, *Kritika soudnosti*, VII, str. 33.

⁴¹ I. Kant, *Úvod ke Kritice soudnosti. První verze*, VII, str. 39. Citát viz výše.

⁴² I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 12, str. 63: „Přece však [libost v estetickém soudu] má v sobě kauzalitu, totiž bez dalšího záměru podržet stav představy samé a činnost poznávacích sil. Prodléváme u pozorování krásna, protože toto pozorování se samo posiluje a reprodukuje.“ Tamt., § 23, str. 83: „Zalíbení se tedy pojí s pouhým znázorněním nebo s jeho schopností, přičemž schopnost znázornění neboli obrazotvornost je při daném názoru pozorována v souladu se schopností pojmu rozvažování nebo rozumu, jako jejich podpora.“

objektu, odhlížejícímu od zájmu, účelu, užitku a záměru, činil příznačně bez atributu bloš, neboť se jednalo o pozitivně, nikoli negativně vymezený úkon – o vztahení k apriornímu principu čistého soudu vkusu, jenž se zároveň stal rozhodující složkou jeho předmětu.

Kant trvale prosazoval tezi, že čistý soud vkusu „vztahuje představu, kterou je dán objekt, pouze k subjektu a neukazuje žádnou vlastnost předmětu, ale jen účelnou formu v určení představovacích sil, které se tímto předmětem zabývají“.⁴³ Přes opakované zdůrazňování závěru, podle něhož je určujícím důvodem (Bestimmungsgrund) soudu vkusu výlučně subjektivní formální účelnost,⁴⁴ se v *Kritice soudnosti* vyskytují i postřehy naznačující hlubší ukotvení této účelnosti ve vlastnostech formy výchozího objektu. Už ve starším rukopisném Úvodu hovořil Kant o tom, že forma daného objektu musí být patřičně uzpůsobena („wenn denn die Form eines gegebenen Objects in der empirischen Anschauung so beschaffen ist“),⁴⁵ aby dovolila pozorovat harmonii obrazotvorností a rozvažování. V Obecné poznámce k první části analytiky poznamenal, že obrazotvornost „je při pojmání daného předmětu smyslů vázána na určitou formu tohoto objektu (eine bestimmte Form dieses Objects), a potud jí nenáleží svobodná hra (jako v básnictví), přesto se dá ještě pochopit, že předmět jí může poskytnout právě takovou formu (gerade eine solche Form), která obsahuje syntézu rozmanitosti, jak by ji obrazotvornost, kdyby byla svobodně ponechána sobě samé, rozvrhla ve shodě se zákonitostí rozvažování vůbec“.⁴⁶

Ukotvení pozorování svobodné hry harmonie a rozvažování (subjektivní formální účelnosti) v patřičně uzpůsobené formě výchozího objektu Kant sice okrajově naznačil, do popisu vlastností, jakými se toto uzpůsobení vyznačuje, se však nepustil. V charakteristice výchozího objektu nepřekročil hranici stanovenou neurčitě pojmovou syntézou aprehenze, čímž udržel subjektivní formální účelnost vztáhnutelnou k jakékoli entitě. „To, co je v představě nějaké věci formální (das Formale),“ chápal jako „sladění rozmanitosti v jednotu (bez určení, co to

⁴³ Tamt., § 15, str. 68.

⁴⁴ Viz např. tamt., VII, str. 32 n.

⁴⁵ I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, in: *Kants gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 20, *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Berlin 1942, str. 220.

⁴⁶ I. Kant, *Kritika soudnosti*, Obecná poznámka k prvnímu oddílu Analytiky, str. 79.

má být)⁴⁷. Soustředění na subjektivní formální účelnost a její podmínění výlučně neurčitě pojmovým aprehenzivním stupněm poznání výchozího objektu, nikoli konkrétními vlastnostmi jeho formy (rysy odlišující Kantův subjektivní formalismus od objektivních formalismů na čele s herbartismem) jsou z hlediska Betrachtung důležité – předznamenávají a předurčují jeho zdrženlivý postoj k tomuto přirozeně objektivizujícímu poznávacímu úkonu postihujícímu vlastnosti pozorovaných věcí.

Kant přiřkl výrazům Betrachtung a betrachten v obou verzích Úvodu a v Analytice krásna⁴⁸ *Kritiky soudnosti* široké uplatnění. Spojil je s krásnem, příjemnem i dobrem. V případě krásna s nimi pracoval ve dvou polohách. Do popisu vztahování k výchozímu objektu zapojil Betrachtung a betrachten negativně v podobě požadavků, čeho se musí toto vztahování vystříhat, má-li být součástí čistého soudu vkusu. Pozitivně, bez oprošřujícího atributu bloß, popsal pomocí betrachten naše vztahování ke krásnu, resp. k harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře, k rozhodující složce předmětu čistého soudu vkusu. Navzdory šší uplatnění, či spíše právě pro tuto šší se výrazy Betrachtung a betrachten nestaly v Kantově teorii krásna dominantní. Jejich použití bylo příliš nevyhraněné, než aby z nich Kant učinil svůj terminus technicus. Oba výrazy navíc nepatřičně implikovaly úplné poznání objektu. Proto je Kant nahradil v popisu specificky minimalistického způsobu poznání výchozího objektu v čistém soudu vkusu speciálními termíny – syntézou obrazotvornosti (aprehenzí, pojmáním) a danou

⁴⁷ Tamt., § 15, str. 67. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in: AA 5, § 15, str. 227: „das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d.i. die Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle)“.

⁴⁸ Výklad Kantových stanovisek jsem založil na Analytice krásna, neboť výlučně v ní Kant pracoval s výrazy betrachten a Betrachtung. Na závěr je proto třeba zdůraznit, že v pozdějších částech, konkrétně v Dedukci čistých estetických soudů (§ 30–42) a Dialektice estetické soudnosti (§ 55–60), se jinak stejně jako v Analytice soustředil na pojmy vysvětlující jeho nekognitivně kognitivní teorii soudu vkusu. V Dedukci čistých estetických soudů Kant opakovaně pracoval se souslovími „daná představa“ (gegebene Vorstellung), „daný objekt“ (das gegebene Objekt) či „představa, jíž je předmět dáván“ (eine Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird), nadále zde pojednává o pojmání (Auffassung) výchozího objektu obrazotvorností, jakož i o formě výchozího objektu jako „krásné formě“ (schöne Form), „přiměřenosti“ (Angemessenheit) či „tvaru“ (Gestalt). V Dialektice estetické soudnosti Kant rozebral povahu pojmu přítomného v soudu vkusu, přičemž neurčitý pojem nově napojil – a to je jediné rozšíření výkladu oproti Analytice – na pojem nadmyslového substrátu lidství.

představou.⁴⁹ Právě a pouze jim – nikoli Betrachtung a betrachten – následně věnovala pozornost i odborná literatura v čele s vlivnou kantovskou lexikografií.

Bolzanovo pojetí Betrachtung

Bernard Bolzano sledoval v pojednání *O pojmu krásna* odlišný cíl než Immanuel Kant. Ani odlišnost cílů ale nebránila tomu, aby se nechal *Kritikou soudnosti* inspirovat. Bolzano přiblížil po Kantově vzoru pojem krásna nejprve negativně tím, že ho odlišil od blízkých, ale nikoli totožných pojmů, jmenovitě od dobra, příjemna a smyslové přitažlivosti (Reiz, reizend). Obsah odlišení už byl u obou různý. Nejdůležitější rozdíl se týkal vztahu krásna, příjemna a smyslové přitažlivosti. Kant oddělil krásno důsledně jak od příjemna, tak od smyslové přitažlivosti tím, že dvě poslední entity spojil se smyslovostí, zatímco krásno z oblasti smyslového vytrhl, čímž odlišil nesmyslovou libost z krásy od smyslových libostí příjemna a přitažlivosti. Naproti tomu Bolzano ve výslovné opozici vůči Kantovi chápal všechny tři pojmy jako vzájemně se překrývající, přičemž pojem toho, „co může být příjemné, se má k pojmu krásna jako vyšší pojem ke svému nižšímu pojmu“.⁵⁰ Jinak řečeno: Krásno může být za určitých okolností příjemné, ale ne vše, co je příjemné, je i krásné. Obdobně nahlížel Bolzano na vztah mezi krásnem a smyslovou přitažlivostí. Krásné předměty vzbuzují stejně jako smyslově přitažlivé předměty žádost (Verlangen), aniž by to znamenalo, že každý smyslově přitažlivý předmět je krásný.⁵¹ Nekantovským překryvem odůvodnil Bolzano formálně kantovský závěr, podle něhož určující východisko krásna tvoří subjektivní pocit potěšení (Vergnügen), které je na jiných místech synonymicky nazývané i „libost“ (Lust), „zalíbení“ (Wohlgefallen), „líbení se“ (Gefallen), „požitek“ (Genuss), „těšení se“ (Ergötzen) a „radost“ (Freude).⁵²

⁴⁹ Karl Leonhard Reinhold v recenzi *Kritiky soudnosti* cíleně nahradil „bloße Betrachtung“ označením „bloße Anschauung“. Touto terminologickou změnou chtěl zjevně překonat úskalí spjatá s používáním přirozeně objektivizujícího Betrachtung v subjektivní teorii krásy, jako je Kantova. Anonym [K. L. Reinhold], *Berlin, b. Lagarde: Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant...*, in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1793, 3, 1. 7. 1793 – 3. 7. 1793, č. 191–194, sl. 1–32.

⁵⁰ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 2, str. 117.

⁵¹ Tamt., § 2, str. 118.

⁵² Pro příklady těchto užití viz citace níže.

Bezprostředně po svázání krásných předmětů s potěšením (pocitem sdíleným i příjemným a smyslově přitažlivým) se Bolzano ve třetím paragrafu tázal, „za jakých podmínek neboli jakým způsobem a z jakých důvodů ono potěšení“, skýtané výchozím objektem, „vzniká a musí vzniknout, má-li si zasloužit jméno krásného předmětu?“⁵³ Bolzanova odpověď nese i tentokrát otisk Kantových vývodů, nyní však bez výslovného odkazu. Toto potěšení nesmí vzejít žádným jiným způsobem než „na základě pouhého pozorování předmětu“ (aus der blossen Betrachtung des Gegenstandes).⁵⁴ Z pocitu libosti a z pouhého pozorování Bolzano následně učinil dva hlavní znaky (Merkmal) krásna, jejichž postupným zužováním hodlal dospět k nekantovskému cíli, k definování objektivního pojmu krásna.

Oba Bolzanovy pojmové pilíře byly nepřehlédnutelné už v *Kritice soudnosti*. Zatímco však pocitu libosti přiznali Bolzano a Kant stejnou důležitost – podmínili jím soud vkusu (od rozdílného vysvětlení, z čeho tato libost pramení, lze pro tuto chvíli odhlédnout) –, tak na pouhé pozorování nahlíželi odlišně. Kant přirozeně kognitivní a objektivizující pozorování při popisu vztahu subjektu k výchozímu objektu v soudu vkusu jen strpěl. Komentoval ho výlučně negativně v podobě požadavku oprostít se od sledování zájmu, praktického užití, záměru a účelu. Při popisu ryze kognitivního vztažení k výchozímu objektu v soudu vkusu s ním dokonce nepracoval vůbec. Označil jím až vztažení k harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře jako k rozhodující složce předmětu čistého soudu vkusu, potažmo ke krásnu. Naproti tomu Bolzano učinil z pouhého pozorování krásného výchozího objektu ústřední poznávací úkon soudu vkusu, s nímž pracoval v celém výkladu a s nímž spojil tematizované aspekty krásna.

Rozdíly mezi Bolzanovým a Kantovým pojetím pouhého pozorování výchozího objektu jsou patrné nejen v odlišném postavení a odlišné důležitosti tohoto úkonu v obou teoriích krásna, ale i v samotném jeho chápání. Bolzano ho charakterizoval jako „pouhé přijetí (blosse Aufnahme) představy vzniklé zapůsobením předmětu na nás a zabýváním se samotnou touto představou“.⁵⁵ Žádný jiný vztah mezi pozorovatelem

⁵³ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 3, str. 118.

⁵⁴ Tamt. Bolzano hovoří na jiných místech synonymně i o věci (Ding) – viz níže.

⁵⁵ Tamt., § 3, str. 118. K Bolzanovu pojetí Betrachtung se vzhledem k jeho centrálnímu postavení vyjadřuje v menší či větší míře veškerá literatura věnovaná jeho teorii krásna. Postřehy mají vesměs rekapitulační ráz, proto je zde nemá smysl všechny souhrnně uvádět. Jedinou speciální studií o Bolzanově Betrachtung je pronikavá práce Achima Vespera, kladoucí si za cíl „rekonstruovat Bolzanovu estetiku

a výchozím objektem než jeho pouhé pozorování, chápané jako působení výchozího objektu na pozorovatele („Einwirkung auf uns“) či vzájemné působení mezi objektem a pozorovatelem („Wechselwirkung zwischen ihm und uns“),⁵⁶ není podle Bolzana přípustný, chceme-li posoudit jeho čistou krásu.⁵⁷ Rozkročenost kognitivně pojatého pouhého pozorování mezi působením objektu na subjekt a subjektu na objekt vyvolává otázku, co Bolzano tímto úkonem přesně míní.

V sedmém, z hlediska přetváření Kantova konceptu pouhého pozorování zásadním, paragrafu představil Bolzano „pouhé pozorování předmětu“ jako poznávací akt, jehož úkolem je „u přítomné věci zjistit, co je to za věc“, neboli „pátrat po nějakém pojmu nebo, což znamená totéž, po nějaké představě nebo [nějakém] pravidle“,⁵⁸ z něhož lze odvodit uspořádání a vlastnosti této věci.⁵⁹ Jádro této charakteristiky vzápětí shrnul do teze tvořit (bilden) pojem krásného předmětu.⁶⁰ Nekantovské spojení pouhého pozorování s pojmem výchozího objektu nastoluje dvě vzájemně spjaté otázky: Jakého druhu je podle Bolzana tento pojem a jaké poznávací mohutnosti se podílejí na pátrání po něm, resp. na jeho tvorbě?

z jejich základů a představit problémy jeho argumentace“. Historické vztahy nehodlal Vesper zkoumat. Vesperovy vývody a závěry ve vztahu k Bolzanovi se ubírají jiným směrem než moje, soustřeďující se na historický rozměr a vztah ke Kantovi, nejsou s nimi ale rámcově v rozporu. A. Vesper, *Betrachten und Unterscheiden. Bolzano über die Begrifflichkeit der ästhetischen Wahrnehmung*, in: A. Bauereisen – S. Pabst – A. Vesper (vyd.), *Kunst und Wissen. Beziehungen zwischen Ästhetik und Erkenntnistheorie im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg 2009, str. 103–117, zde str. 105.

⁵⁶ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 3, str. 118.

⁵⁷ Tamt.

⁵⁸ O Regelmäßigkeit jako nejdůležitější objektivní vlastnosti krásných předmětů (zvláště uměleckých děl) v Bolzanově teorii hovoří podrobně K. Blaukopf, *Die Ästhetik Bernard Bolzanos. Begriffskritik, Objektivismus, „echte“ Spekulation und Ansätze zum Empirismus*, Sankt Augustin 1996, str. 38–40, a P. Stachel, *Die Schönheitslehre Bernard Bolzanos*, in: K. Acham (vyd.), *Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften*, 5, *Sprache, Literatur und Kunst*, Wien 2003, str. 499–518. Původně též, *Ethnischer Pluralismus und wissenschaftliche Theoriebildung im zentraleuropäischen Raum. Fallbeispiele wissenschaftlicher und philosophischer Reflexion der ethnisch-kulturellen Vielfalt der Donaumonarchie*, Graz 1999, str. 316–330 (jedná se o autorovu disertaci).

⁵⁹ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 7, str. 121.

⁶⁰ Tamt., § 11, str. 126.

Bolzano výslovně zdůraznil, že kýžené pozorování nelze ztotožnit s nazíráním (Anschauung) chápaným jako repraesentatio singularis – tedy zvláště s představami smyslového nazírání. Smyslového nazírání jsou mocna i zvířata a nevzdělané děti, jimž Bolzano „smysl pro krásno“ (Sinn für das Schöne) odepřel.⁶¹ Kýžený způsob pozorování vyžaduje vzdělaného člověka s poznávacími silami rozvinutými cvičením. Neboť na pozorování krásy se podílejí (mitwirken) spolu se smyslovým nazíráním (vnímáním) i paměť, obrazotvornost, rozvažování (Verstand), soudnost a rozum (Vernunft). „Abychom poznali nějaký krásný předmět jako takový, musíme tedy – samozřejmě pokud je smyslově vnímatelný – začít tím, že si opatříme určité názory, jež se na něj vztahují; avšak u toho nesmíme zůstat stát, musíme tyto názory za pomoci rozvažování ihned podříditi pojmům, tzn. přejít k představě, že je zde předmět, který má ty a ty vlastnosti.“⁶² Je to pozorování vytvářející (erzeugen) představu, „jež nám udává veškeré uspořádání a vlastnosti tohoto objektu částečně bezprostředně, skrze své vlastní součásti, částečně je však určuje takovým způsobem, že si je z ní dokážeme odvodit“.⁶³

Základní charakteristiku pouhého pozorování krásného výchozího objektu (Bolzanovými slovy „krásného předmětu“) Bolzano dále zpřesnil podrobnější strukturací a přesnějším pojmenováním zapojených úkonů. Počáteční stýkání a potýkání subjektu s výchozím krásným objektem označil výrazově rozkolísaně jako „Wahrnehmung“, „Auffassung“, „Beobachtung“ či „Betrachtung“.⁶⁴ U pojmu Betrachtung je v tomto

⁶¹ Tamt., § 7, str. 121. Srv. zpřesnění tohoto stanoviska v šestnáctém paragrafu, v němž Bolzano připustil, že i děti a tzv. „Wilde“ mají rudimentární zkušenost s krásnem. M. Gatzemeier, *Bernard Bolzanos Ästhetik und Kunsttheorie*, in: týž, *Philosophie als Theorie der Rationalität. Analysen und Rekonstruktionen*, 1, *Zur Philosophie der wissenschaftlichen Welt*, Würzburg 2005, str. 530–540, zde str. 532.

⁶² B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 7, str. 121 n.

⁶³ Tamt., § 7, str. 121. Literatura hovoří o dispozičním pojetí předmětu vyžadujícím dotvoření recipientem, což zavdalo podnět k chápání Bolzana jako předchůdce recepční estetiky. D. Gerhardus, *Einleitung des Herausgebers*. D. Gerhardus – M. Gatzemeier, s. v. *Ästhetisch / Ästhetik*, in: J. Mittelstraß (vyd.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 1, A–B, 2., nově zpracované a podstatně doplněné vyd., Stuttgart – Weimar 2005, str. 253–264, zde str. 257–258. M. Gatzemeier, *Bernard Bolzanos Ästhetik und Kunsttheorie*. M. E. Reicher, *Austrian Aesthetics*, in: M. Textor (vyd.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London – New York 2006, str. 293–323, zde str. 294–307 (Bolzano) a 298 n.

⁶⁴ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 14, str. 127 (wahrzunehmend); § 23, str. 143, § 14, str. 127; § 18, str. 135 (Auffassung); § 19, str. 137, 138 (beobachtet); § 24, str. 144 (Betrachtung).

případě na místě hovořit o Betrachtung v užším slova smyslu, a tím ho odlišit od pouhého pozorování (blosse Betrachtung) jako souhrnného úkonu zastřešujícího činnost všech poznávacích sil zapojených do soudu vkusu. Toto úvodní uchopení krásného výchozího objektu dovoluje podle Bolzana vytvořit jeho pojem (Begriff) umožňující hádat (rathen) a uhodnout (errathen)⁶⁵ jeho další vlastnosti, přičemž správnost hádání potvrzuje (v případě ošklivosti vyvrací) jeho další pozorování.⁶⁶ Bolzano postavil errathen proti vyvozování závěrů (schliessen)⁶⁷ a učinil z něj páteř pouhého pozorování. Errathen přiblížil jako „dopředu tušit“ či „nechat odvodit z námi tušených [součástí a vlastností]“.⁶⁸ Nejpodrobnější charakteristiku podal v dopise Michaelu Josefu Feslovi: „Rozumím jím [tj. errathen], že musíme být s to z několika vnímaných vlastností před námi ležícího předmětu hned vytušit, které další vlastnosti, jež v žádném případě už nutně nevyplývají z vnímaných, by předmět ještě mohl mít a že pokračující pozorování (fortgesetzte Betrachtung) toto naše očekávání, spočívající v pouhé pravděpodobnosti, musí potvrdit.“⁶⁹ Zmíněné „fortgesetzte Betrachtung“ Bolzano nazýval i „fernere Beobachtung“ či „fernere“, „fortwährende“ a „nähere Betrachtung“,⁷⁰ další druh Betrachtung v užším slova smyslu, nyní ve významu opakovaného zkoumání výchozího objektu.

Klíčovým výstupem pouhého pozorování, založeného na errathen, je vytvoření pojmu (Begriff) krásného výchozího objektu. Ráz tohoto pojmu Bolzano blíže charakterizoval pomocí atributů používaných v německé předkantovské estetice a filosofii,⁷¹ aniž se s jejich dřívějším uplatněním ztotožnil. Tento pojem (představy, pravidla a myšlenky) označil jako nezřetelný (dospění ke zřetelnosti však nepovažoval za odporující

⁶⁵ Tamt., § 11, str. 123, § 14, str. 127, 128, § 18, str. 135 ad.

⁶⁶ Matthias Gatzemeier (*Bernard Bolzanos Ästhetik und Kunsttheorie*, str. 537–540) vyložil způsob poznání založený na Betrachtung a Erraten jako předzvěst konceptu abdukce Charlese Sanderse Peirce a Umberta Eca.

⁶⁷ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 20, str. 139.

⁶⁸ Tamt., § 10, str. 119.

⁶⁹ E. Winter – W. Zeil (vyd.), *Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel Bernard Bolzanos mit Michael Josef Fesl*, Berlin 1965, str. 330 n.

⁷⁰ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 7, str. 114, § 10, str. 119 (fernere Beobachtung); § 11, str. 123, § 14, str. 127, § 18, str. 135 (fernere Betrachtung); § 10, str. 122 (fortwährende Betrachtung); § 10, str. 119 (nähere Betrachtung); § 10, str. 119 (fortgesetzte Betrachtung).

⁷¹ Bolzano dřívější německou filosofii a estetiku dobře znal. Viz do češtiny dosud nepřeloženou historiografickou část pojednání. Tamt., § 26–57, str. 146–217.

krásnu)⁷² či temný. Doslova hovořil o „myšlení prostřednictvím temných představ“,⁷³ „prostřednictvím pouze temných představ“⁷⁴ a o „temných pojmech“.⁷⁵ Zdůrazněním přípustnosti zřetelných a temných představ v krásnu se Bolzano kriticky vymezil, aniž se o tom zmínil, jak vůči Kantovi principiálně odmítajícímu založit krásu na specifickém druhu poznávacích představ, tak – což je pro situování jeho teorie do dějin německé estetiky důležité – vůči předkantovským baumgartenovským teoriím, spojujícím krásu s jasnými nezřetelnými (verworren, confusus) či extenzivně jasnými představami smyslového poznání.⁷⁶ Bolzano sice zaujal k leibnizovsko-wolffovským teoriím obecně vstřícný postoj,⁷⁷ ve vlastní teorii krásy, jakož i ve svém pojetí pozorování ale cíleně oslabil pro Alexandra Gottlieba Baumgartena rozhodující smyslový aspekt ve prospěch pojmovosti. Slovy Achima Vespera: „Podle Bolzana je pro estetické předměty podstatné, že neexplicitně vládneme pojmy o jejich složení (Beschaffenheit). Naproti tomu je pro estetické předměty nepodstatné, že jsou smyslově vnímatelné.“⁷⁸

Právě přítomnost temného pojmu ve své teorii krásna Bolzano nepřímou vyzdvihl jako zásadní rozdíl mezi vlastní teorií a teorií Immanuela Kanta. Kant založil zalíbení v krásnu na „reflexi předmětu, která vede k nějakému pojmu (neurčito jakému)“.⁷⁹ Pouze a právě „nějaký pojem (neurčito jaký)“, tedy nikoli určitý pojem či pojem určité věci, otevírá možnost uvědomit si princip subjektivní formální účelnosti svázaný s harmonií obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře, rozhodující složku předmětu čistého soudu vkusu. Naproti tomu Bolzano

⁷² Tamt., § 5, str. 108.

⁷³ Tamt., § 10, str. 122.

⁷⁴ Tamt., § 15, str. 130.

⁷⁵ Tamt., § 38, str. 167.

⁷⁶ D. Mirbach, *Einführung zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica*, str. XXXVII–XLIV.

⁷⁷ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 26, str. 146–148. O vstřícném vztahu Bolzana k Baumgartenovi píše E. Witte, *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*, Hildesheim – Zürich – New York 2000, str. 163–183.

⁷⁸ A. Vesper, *Betrachten und Unterscheiden*, str. 110, srv. také str. 108. O oslabeň smyslovosti pojednávají D. Gerhardus – M. Gatzemeier, s. v. *Ästhetisch / Ästhetik*, str. 257 n. Viz i Ch. Landerer, *Österreichische Traditionen in der Kunstforschung. Kunsttheorie und -philosophie von Bolzano bis Wittgenstein: Einige Anmerkungen*, in: *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, 34, 2001, č. 85, str. 235–253, zde str. 250 n.

⁷⁹ I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 4, str. 49.

založil zalíbení z krásného předmětu na *Kritikou soudnosti* potlačeném určitém pojmu určité věci. Tázat se, „co je to za věc,“ podle Bolzana znamená „pátrat po nějakém pojmu..., z něhož lze odvodit uspořádání a vlastnosti této věci“.⁸⁰ Možnost, že by mohl existovat neurčitý pojem, Bolzano ve výslovné polemice s Kantem odmítl. „I při pozorování krásna se tvoří určité pojmy,“ prohlašuje Bolzano rozhodně, „vždyť v naší duši nejsou vůbec žádné neurčité pojmy, ale ovšem takové, jež si sami znovu nepředstavíme, to znamená temné.“⁸¹

Bolzano zastával názor, že dobrat se krásného předmětu jako výchozího objektu vyžaduje specifickou poznávací dovednost (Fertigkeit), tkvící v nedemonstrativním (nezřetelném) myšlení jeho pojmu.⁸² Do činnosti této dovednosti se podle Bolzana zapojují všechny poznávací síly. Samotná její činnost probíhá rychle a bez námahy, protože si neuvědomujeme vše, co se odehrává v naší myslí. Z uvědomění si této dovednosti, a zvláště z uvědomění si jejího zdokonalování učinil Bolzano zdroj zalíbení v krásnu (§ 7–13). Samotné uvědomění si označoval synonymicky jako „Innewerden“, „Bewusstwerden“, „zum Bewusstsein bringen“ a zejména (viz definici krásného předmětu ve čtrnáctém paragrafu)⁸³ jako „Anschauung“. V tomto případě chápal nazření (Anschauung) nikoli jako smyslové vnímání, nýbrž jako sebereflekující introspekci, jíž přiřkl, stejně jako pojmu krásného předmětu (výchozího objektu), atribut temný,⁸⁴ neboť tuto dovednost pouze cítíme (fühlen):

⁸⁰ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 7, str. 121.

⁸¹ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 38, str. 167. Bolzanovo odmítnutí Kantovy bezpojmové teorie krásna sestává z více protiargumentů. Bolzano zdůrazňuje, že pojmy existují, i když si jich nejsme vědomi, že k pocitu libosti lze přejít i od pojmů, včetně teoretických pojmů, a že nelze dokázat, jak tvrdil Kant, že krásno se nezakládá na objektivních pravidlech vkusu, a tudíž ani na pojmech. Tamt., § 38, str. 163–168.

⁸² Slovy Achima Vespera (*Betrachten und Unterscheiden*, str. 118): Bolzano „nalezl cestu, jak vybavit estetické vnímání kognitivitou, aniž by tato kognitivita byla ztotožnitelná s jinými kognitivními pochody“.

⁸³ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 14, str. 127: Krásný předmět je „takový [předmět], jehož pozorování je s to poskytnout všem lidem s náležitě rozvinutými poznávacími silami zalíbení, a to proto, že po postižení několika vlastností [předmětu] pro ně není ani příliš snadné, ani [jim] nezpůsobuje námahu, jako [ji způsobuje] zřetelné myšlení, vytvořit jeho pojem, jenž jim umožní uhodnout zbývající vlastnosti vnímatelné teprve při dalším pozorování, v důsledku čehož je přivede k přinejmenším temnému nazření dovednosti svých poznávacích sil“.

⁸⁴ Spojení Anschauung s atributem temný vyvolalo v sekundární literatuře opakovanou kritiku související s faktem, že Bolzano ve *Vědosloví* (*Wissenschaftslehre*,

„Je to v podstatě zalíbení v našem vlastním pozorování samém, které však přenášíme na jeho předmět, jelikož bez jeho zprostředkování by vůbec nedošlo k takovému procvičení našich sil, a to tím nutněji, že tento právě učiněný pokrok ve své zběhlosti pouze cítíme, ale nedokážeme ho přivést k zřetelnému vědomí, nedokážeme si ho představit, a tudíž o něm ani nemůžeme soudit.“⁸⁵

Bolzano pojal cítění jako zvláštní druh poznání (erkennen), poznání prostřednictvím temných představ,⁸⁶ a postavil ho proti dovednosti matematického a spekulativního poznání s jejich úsilím o jasnost a zřetelnost pojmů, vět a soudů.⁸⁷ Celkově tak spojil krásno – soud vkusu – s dvěma druhy nedemonstrativnosti (nezřetelnosti či temnosti): s temným pojmem krásného předmětu (výchozího objektu) a s obdobně temným nazřením dovednosti myslet takový pojem. Tímto krokem Bolzano vrátil do teorie krásna nejen Kantem cíleně potlačené pojmové poznání výchozího objektu, ale i tradiční atributy, jimiž byly různé druhy poznání v předkriticistní filosofii charakterizovány, byť nikoli v původním baumgartenovském uplatnění. Provedenou charakteristikou zdroje potěšení z krásna učinil z dovednosti nedemonstrativního (nezřetelného) způsobu myšlení krásného výchozího objektu, byť to nedeclaroval, druhou složku předmětu soudu vkusu vedle samotného výchozího objektu. Tato složka vystupuje v jeho teorii krásna jako protějšek Kantovy harmonie obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře.

Bolzano postavil do popředí teorie krásna dva kognitivně uchopené koncepty: pouhé pozorování a zalíbení v krásnu. Kognitivně pojal i odůvodnění intersubjektivní platnosti soudu vkusu. Toto pro něj v porovnání s pojmem krásna (krásného předmětu) podružné téma rozvíjel opět ve výslovném vztahu ke *Kritice soudnosti*. V návaznosti na Kanta hovořil v šestém paragrafu o omezeném nároku tohoto soudu na všeobecnost. Omezenou všeobecnost soudu vkusu ale na rozdíl od Kanta nevyvodil z odlišné míry platnosti reflektujícího estetického a určujícího poznávacího soudu, nýbrž ze specifického rozvinutí poznávacích sil pozorovatele.

§ 72, str. 280–281) představil Anschauung jako sebereflektující úkon skýtající nejvyšší stupeň poznání, což vylučuje jeho spojení s temností. Srv. P. Livingston, *Bolzano on Beauty*, in: *British Journal of Aesthetics*, 54, 2013, str. 269–284, zde str. 278–280. P. Rusnock – J. Šebestík, *Bernard Bolzano. His Life and Work*, Oxford – New York 2019, str. 562–564.

⁸⁵ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 10, str. 125 n.

⁸⁶ B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 39a, str. 177.

⁸⁷ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 10, str. 125.

Jen lidské bytosti s rozvinutými poznávacími silami jsou podle Bolzana s to se z krásy těšit a zároveň ji poznat.⁸⁸ Tuto možnost naproti tomu odepřel bytostem nevládnoucím takovými silami, jakož i bytostem vyšším, duchovním (ty pouze poznávají, aniž by zažily potěšení). Ve čtrnáctém paragrafu téma všeobecnosti propojil s rozhodujícím prvkem pouhého pozorování – s pojmovostí. Všeobecnou platnost odvodil od způsobu, jakým tvoříme pojem krásného předmětu. Konstatoval, že pozorování krásy výchozího objektu vyžaduje, aby nebylo zaměřeno „pouze na vztah, v němž se onen předmět nachází výlučně k naší individualitě“.⁸⁹ Překročení individuálního vztažení (tzn. nepřihlížení k prospěšnosti, užitečnosti a účelu výchozího objektu)⁹⁰ vyplývá právě už z jeho specifického pojmového uchopení:

„Neboť jestliže nás krásno těší jen proto, že jsme schopni utvořit si jeho pojem z vlastnosti, jež tam byla blíže naznačena, a jestliže toho musí být schopen stejně jako my každý jiný člověk, jehož síly se náležitě rozvinuly, pak ovšem krásna nespočívá v nějakém vztahu výlučně jen k naší individualitě.“⁹¹

Srovnání Kantova a Bolzanova pojetí Betrachtung

V Kantově a Bolzanově teorii tvoří předmět soudu vkusu dvě složky. V názoru na to, které to jsou, jaký je jejich vzájemný vztah a jaká je jejich důležitost, se už oba autoři lišili. Kantovo pojetí předmětu soudu vkusu sestávalo z radikálně upozaděného, přesto však neopominutelného výchozího objektu a z rozhodující subjektivní účelnosti svázané s harmonií obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře; Bolzanovo pojetí tvořily výchozí objekt jako krásný předmět a recepčně ukotvená dovednost ho nedemonstrativně myslet. Vztažení k této dovednosti (její uvědomění si) nazýval Bolzano nejčastěji temným nazřením (dunkle

⁸⁸ Bolzanovo podmínění krásy vzděláním vedlo Kurta Blaukopfa k výkladu jeho estetických teorií jako teorií předjímajících historický, empirický a sociologický přístup ke krásě a umění. K. Blaukopf, *Die Ästhetik Bernard Bolzanos*, str. 32–40.

⁸⁹ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 14, str. 129.

⁹⁰ Srovnej i sedmý paragraf, v němž Bolzano spojil pouhé pozorování výchozího objektu s neuspokojováním našich potřeb. Rozdíl mezi Bolzanovým a Kantovým názorem na vztah mezi pravidly a účelem zkoumal M. Stöltzner, *Zur Gegenstandskonstitution in der Ästhetik Bolzanos*, str. 238–240.

⁹¹ B. Bolzano, *O pojmu krásna*, § 14, str. 129.

Anschauung) ve smyslu nedemonstrativního cítění. Skutečnost, že Kant použil sloveso *betrachten* (jakkoli odlišným způsobem, s atributem *bloß* a bez něj) k označení našeho vztahu nejen k výchozímu objektu, ale i k harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře, zatímco Bolzano se při pojmenování vztažení k dovednosti nedemonstrativně myslet tomuto označení vyhýbal, je důležitá. Kant tímto krokem *de facto* legitimizoval subjektivní účelnost založenou na harmonii obrazotvornosti a rozvažování v jejich svobodné hře jako předmět soudu vkusu – výchozí objekt v podobě scelené neurčitě pojmovou aprehzí (pojímáním) a svobodná harmonie obrazotvornosti a rozvažování jsou v soudu vkusu pozorovány (*werden betrachtet*). Používání *Anschauung* pro označení našeho vztažení k dovednosti nedemonstrativně myslet krásný předmět jako výchozí objekt dovolilo Bolzanovi popsanou dovednost chápat jen jako zdroj potěšení z krásného předmětu. Použitím *Betrachtung* by ji vzhledem k objektovému zaměření tohoto poznávacího úkonu plně a oficiálně legitimizoval jako další složku předmětu soudu vkusu vedle krásného předmětu jako výchozího objektu. Tím by výrazně prohloubil už tak značnou subjektivizaci krásy. Prohloubení subjektivizace přitom bylo pro Bolzana nepatřičné. Byl totiž přesvědčen, že „[i] kdyby na celé zeměkouli byl jen jediný člověk či dokonce vůbec žádný... zůstalo by krásno krásným a ošklivé ošklivým“.⁹² Proto se výrazů *Betrachtung* a *betrachten* v případě vztažení k dovednosti nedemonstrativně myslet krásný předmět vystříhal.

Bolzano a Kant svázali soud vkusu (krásno) s pouhým pozorováním výchozího objektu. Každý tímto úkonem ale myslel něco jiného a každý mu přiznal odlišnou důležitost. Bernard Bolzano nemohl pro jím vyznávaný ontologický a logický realismus nikdy přijmout Kantovo vyhocené subjektivní pojetí pouhého pozorování založené na odtržení – z jeho hlediska téměř úplném – od výchozího objektu. Argumentační pronikavost a pádnost Kantovy teorie soudu vkusu, vycházející ze specifického využití dvou tradičních estetických pojmů – libosti a pozorování –, ho ale zároveň přiměly založit vlastní koncept krásna na formálním kopírování vybraných kroků Kantova inovativního postupu. Výsledkem byl pokus o pojmově kognitivní, recepčně objektivizující revizi Kantova pojetí pouhého pozorování a jeho povýšení na ústřední pojem. Bolzano tímto střizlivým postupem vrátil Kantovo krásno ze sféry určitými pojmy nsvázaného, autonomně se vzpínajícího vědomí na zem, ke zkoumání a poznávání pojmu samotného krásného předmětu (výchozího objektu).

⁹² B. Bolzano, *Über den Begriff des Schönen*, § 39a, str. 177.

Kantovu krásnu tak sice přistříhl perutě, současně však předjímal rozvoj uměnovědy a estetiky zkoumajících vlastnosti krásných předmětů a jejich recepci. Tímto zaměřením předznamenal pozdější vývoj rakouské, jakož i české estetiky a teorie umění, jež ve svých vrcholných prouděch, herbartovském formalismu a českém strukturalismu, cíleně tíhly k výrazně méně subjektivně spekulativním přístupům než Kantův, pro Bolzana téměř odpředmětněný, formalismus.

Pojmově kognitivní, recepcně objektivizující revizí *Betrachtung* se Bolzano odlišil nejen od Kanta, ale i od jeho idealistických následovníků. Ti kognitivní minimalismus Kantova *Betrachtung* na rozdíl od Bolzana nerevidovali, nýbrž cíleně rozvíjeli a nobilitovali. Friedrich Schiller v listu vévodovi von Augustenburg z 11. listopadu 1793 (poprvé publikovaném až v roce 1876) představil *Betrachtung*, odtržené od kauzální nutnosti smyslového vnímání věci, jako rozhodující prvek lidské antropogeneze, osvobozující člověka od zvířecí závislosti na přírodních podmínkách.⁹³ Arthur Schopenhauer v knize *Svět jako vůle a představa* (1819) dokonce učinil z Kantem inspirovaného „estetického způsobu pozorování“ (*ästhetische Betrachtungsweise*) specifický druh poznání věčných platónských idejí.⁹⁴ Přidáme-li k uvedeným příkladům soustavnou a různorodou práci s *Betrachtung* v předkriticistní německé estetice, s níž Bolzana spojovalo přesvědčení o kognitivním ukotvení krásna, včetně používání charakteristik jasnosti, zřetelnosti a temnosti, vytane *Betrachtung* jako pojem, na jehož proměně lze sledovat ideové zvraty německojazyčné estetiky 18. a 19. století. Dvě vzájemně spjatá, obsahově však protichůdná pojetí pouhého pozorování Immanuela Kanta a Bernarda Bolzana tvoří významnou součást tohoto pozoruhodného vývoje.

⁹³ F. Schiller, *Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg*, in: *týž, Werke und Briefe in zwölf Bänden*, 8, *Theoretische Schriften*, Frankfurt am Main 1992, str. 491–556, zde str. 527 n. O Schillerově pojetí *Betrachtung* pojednává W. Riedel, *Ästhetische Distanz. Auch über Sublimierungsverluste in den Literaturwissenschaften. Abschiedsvorlesung*, Würzburg 2019, str. 9–18, zde str. 12–16. Děkuji panu Carstenu Zelle za zprostředkování tohoto titulu.

⁹⁴ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, Leipzig 1819, str. 281 n.

ZUSAMMENFASSUNG

In der deutschen vorkritischen Ästhetik wurde der Begriff Betrachtung geprägt, um die Rezeption von Schönheit und Kunst zu beschreiben. Er wurde auch von Immanuel Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) und von Bernard Bolzano in seiner Abhandlung *Über den Begriff des Schönen* (1843) verwendet. Bolzano und Kant knüpften das Geschmacksurteil (Schönheit) an die bloße Betrachtung des Ausgangsobjekts. Doch jeder verstand etwas anderes unter diesem Akt, und jeder maß ihm eine andere Bedeutung bei. Die vorliegende Studie beschreibt Kants und Bolzanos Konzept der bloßen Betrachtung, vergleicht sie miteinander und zeigt, dass Bolzanos Konzept als inhaltliche Revision von Kants innovativem Verfahren verstanden werden sollte.

SUMMARY

In German pre-critical aesthetics, the term Betrachtung (contemplation) was coined to describe the reception of beauty and art. It was also used by Immanuel Kant in his *Critique of Judgment* (1790), and by Bernard Bolzano in his treatise *On the Concept of Beauty* (1843). Both Bolzano and Kant tied the judgment of taste (beauty) to the mere contemplation of the initial object. However, each of them meant something different by this act, and each accorded it a different importance. The study describes Kant's and Bolzano's conceptions of mere contemplation, compares them and shows that Bolzano's concept should be understood as a content modification of Kant's innovative procedure.

SCHELLING O VZTAHU HMOTY A MYSLI¹

Martin Vrabec

Otázka po vztahu mysli a těla je jedním ze základních témat procházejících celou evropskou filosofií. Konkrétní podobu, která dominuje novověkým filosofickým debatám pokračujícím až do dnešních dnů, dal této otázce Descartes: Pokud jsou mysl a tělo dvěma reálně rozdílnými substancemi, které nesdílejí žádné své podstatné vlastnosti, jak pak na sebe vůbec mohou vzájemně působit? I velká část současných analytických teorií mysli se snaží rozmanitými způsoby překonat explanační propast, kterou spatřuje mezi myslí či vědomím na straně jedné a fyzikalisticky pojatým tělem (či dokonce jen mozkiem, který by v těchto otázkách měl být jedinou relevantní součástí těla) na straně druhé.² Dokáže do této debaty nějak relevantně přispět Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, autor známý spíše svými hlubokými a pro mnohé až příliš spekulativními úvahami o Bohu alias absolutnu či o povaze zla? Při nahlédnutí do jeho spisů zjistíme, že tématu vztahu těla a mysli se věnuje hlavně v přednáškách ze svého středního období, především ve *Würzburgských přednáškách* (1804),³ spadajících ještě do období tzv. „identitní“ filosofie, a ve *Stuttgartských přednáškách* (1810),⁴ úzce navazujících

¹ Tento text je rozšířenou verzí příspěvku proneseného na konferenci Tělo a mysl v novověkém myšlení, která proběhla ve dnech 15.–16. 11. 2021 v Praze.

² Dnes již klasicou formulaci tohoto tzv. „těžkého problému vědomí“ nalezneme u D. Chalmere (*Facing Up to the Problem of Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, 2, 1995, str. 200–219) a T. Nagela (*What Is It Like to Be a Bat?*, in: *Philosophical Review*, 83, 1974, str. 435–450). Je zbytečné rekapitulovat zde nejrůznější způsoby, jimiž se současná filosofie mysli snaží problém „mysl versus mozek“ řešit. Reprezentativní přehled nabízí např. J. Heil, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, New York 2020.

³ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *týž, Sämtliche Werke*, I/6, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1860, str. 131–576. Podrobnou analýzu tohoto méně známého spisu nabízí v českém prostředí J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*, Červený Kostelec 2017.

⁴ 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

na spis *O bytnosti lidské svobody* (1809).⁵ Překvapivě zde ale nenajdeme žádnou odpověď na descartovsky formulovaný problém, jak na sebe mohou působit dvě naprosto odlišené substance. Nejde přitom o žádně opomenutí, nýbrž o to, že tato otázka je podle Schellinga špatně položená a je vposled pseudoprobémem. To činí Schellingovu pozici zajímavou i pro dnešní debatu v rámci filosofie mysli, v níž se, jak krátce uvidíme v závěru, začínají objevovat směry, podle nichž je problém „mysl versus mozek“ obtížný, či dokonce neřešitelný jen proto, že je zavádějším způsobem formulován.

1. Ontologické východisko

V čem Schelling spatřoval chybné předpoklady, které Descarta vedly k tomu, že otázku vztahu těla a mysli formuloval tak vyostřeně a ze Schellingova pohledu vlastně uměle? Skutečný a každodenně prožívaný protiklad mezi naším živým tělem (Leib) a duchem byl v této descartovské linii novověkých úvah v prvním kroku převeden na protiklad tělesovosti (Körperlichkeit) a myšlení. A v druhém kroku, již na obecnější rovině celého universa, pak bylo to, co mělo být podle Schellinga správně pojato jako protiklad dvou konstitutivních principů, Descartem mylně pochopeno jako dvě zásadně odlišné, heterogenní substance. Začneme od druhého kroku: Schelling by sice s Descartem souhlasil v tom, že při výkladu veškeré konečné skutečnosti je třeba pracovat se dvěma navzájem nepřevoditelnými principy, ovšem právě jen jakožto *principy*, a nikoli je hypostazovat jako dvě odlišné věci, *substance*.⁶ Toto Schellingovo řešení přitom v základních rysech navazuje na Spinozu: Jako základ veškeré konečné skutečnosti máme předpokládat nikoli dva typy stvořených substancí, nýbrž dva rozdílné aspekty (ve Spinozově terminologii „atributy“) jedné a téže tvořící substance. Tyto dva rozdílné principy veškeré skutečnosti pak Schelling blíže koncipuje tak, že *grosso*

Stuttgarter Privatvorlesungen). Česky: F. W. J. Schelling, *Stuttgartské přednášky*, přel. M. Vrabec, Praha 2020.

⁵ Týž, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, vyd. T. Buchheim, Hamburg 2011 (dále citováno jako *Freiheitschrift*, 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.

⁶ V explicitní souvislosti s problémem vztahu duše a těla viz např. týž, *System der gesamten Philosophie*, § 273, str. 502.

modo zachovávají charakteristiky dvou descartovských „substancí“ i spinozovských „atributů“. Tak hovoří na jedné straně o principu *ideality* či *subjektivity* a spojuje s ním charakter vnitřní jednoty a spontánní aktivity, na druhé straně hovoří o principu *reality* či *objektivity* a spojuje s ním charakter pouhé vnějšnosti a pasivity.⁷ I přes kvalitativní rozdílnost a vzájemnou neredukovatelnost těchto dvou principů mezi nimi zároveň musí, obdobně jako u Spinozy, panovat určitý typ jednoty a identity.⁸

Podle Schellinga se ovšem se Spinozovým řešením nelze zcela spokojit a je nutno ho doplnit. Zásadní nedostatek Spinozova systému spatřuje Schelling v tom, že je statický a chybí v něm jakákoli vzájemná interakce mezi těmito dvěma základními principy.

„U Spinozy sice najdeme absolutní identitu principů, ale tyto principy na sebe vůbec nepůsobí a jeden druhému nic nečiní, jeden v druhém nic nevyvolává, *jsou*. Nedochozí mezi nimi k žádnému živoucímu protikladu, ani k žádnému živoucímu prostoupení.“⁹

Jak je dobře známo, u Spinozy vládne mezi jednotlivými atributy a událostmi v nich pouhý paralelismus, kdežto podle Schellinga máme předpokládat vzájemnou interakci ideality a reality, subjektivna a objektivna, která přitom není jen vnějším působením jednoho na druhé po způsobu descartovsky koncipovaného psycho-fyzického působení, nýbrž je mnohem zásadnější interakcí, která vede k postupnému přetváření a kvalitativní proměně veškerých podob skutečnosti. To je také vposled důvodem, proč Schelling tuto jejich vzájemnou interakci předpokládá: jsou z ní odvoditelné základní charakteristiky a typy jsoucna, se kterými se ve světě setkáváme, bez této vzájemné interakce by naopak zůstávaly nepochopitelné. Zároveň platí, že k tomuto prolínání a vzájemné interakci ideální a reálna dochází podle Schellinga nejen na celkové úrovni

⁷ Tamt., § 44 n., str. 202–204; týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 422; 425 nn. (česky str. 46; 49 nn.). Srv. také týž, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/4, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1859, § 21, str. 123 a § 44, str. 135 n. V poněkud odlišné verzi srv. týž, *Freiheitsschrift*, str. 357, 362 a 409 (česky str. 31 n., 36 a 76).

⁸ Konkrétní povahu této identity Schelling ve svém středním období promýšlí opakovaně a s určitými posuny. Jde nejen o ústřední téma jeho myšlení, ale i mnoha interpretací jeho filosofie. Z bezpočtu publikací na toto téma viz např. relativně nedávnou knihu B. Ranga, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000.

⁹ F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 443 (česky str. 67).

universa, ale dokonce i na úrovni každé jednotlivé věci. Žádné konečné jsoucno podle něj není čistě objektivní (reálné) nebo čistě subjektivní (ideální), nýbrž je vždy obojím, byť v různém poměru:

„Mezi principy jako takovými ... zajisté není pouhá kvantitativní diference, je mezi nimi zásadní kvalitativní diference; ovšem ve všem skutečném, ať je jinak jakéhokoli druhu, je subjektivno a objektivno, ideálně a reálně vždy pospolu, jen v rozdílném stupni.“¹⁰

Znamená to, že i ve veškeré neživé materii je přítomno ideálně (subjektivno) a neexistuje, na rozdíl od Descartova přesvědčení, nic absolutně mrtvého, tj. „vnějškovost bez jakékoli niternosti, výtvor, jenž v sobě samém nemá nic z principu tvoření“.¹¹ Takovýmito jen rozlehlým věcem by podle Schellinga chyběl veškerý princip vnitřní jednoty a princip aktivity, které u nich zakoušíme.

Jak už jsme výše naznačili, Schelling se ve svém filosofickém systému nespokojuje s pouhým výčtem, kdy by se ve světě nacházely neživé věci (byť by již obsahovaly nějaký podíl ideality) „a také“ by v něm existovaly nějaké mysli (byť by v nějakém smyslu obsahovaly i reálnou složku). Schelling chce vysvětlit i genezi jednotlivých podob skutečnosti a ukázat, jak postupně vznikají v rámci určitého *vývojového procesu*.¹² Výchozím stavem vývoje je situace, kdy na rovině skutečnosti ještě není zjevná ona *identita* ideálního a reálného, která ovšem „o sobě“ stojí v základu veškeré skutečnosti. To pak konkrétně znamená, že v přírodě se na jejím počátku projevuje pouze onen objektivní či reálný princip, kdežto

¹⁰ Tamt., str. 445 n. (česky str. 69).

¹¹ Týž, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/10, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1861, str. 24 (česky týž, *K dějinám novější filosofie*, in: týž, *Filosofické zkoumání svobody*, přel. M. Petříček, Praha 2010, str. 89). Srv. též *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 445 n. (česky str. 69).

¹² Nechme otevřenou otázku, nakolik máme tento proces chápat jako časovou následnost a nakolik je jen logickou či ideálně-typickou následností v tom smyslu, že každý vyšší stupeň předpokládá stupeň nižší. Zdá se, že Schelling v této věci svůj názor postupně měnil, jeho vlastní kritiku zde referované naturfilosofické pozice lze nalézt např. ve studii *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, str. 123 nn. (česky str. 164 nn.). Obecně tu jde o teorii tzv. „potencí“, kterou Schelling podává např. v *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 440 n. (česky str. 64) a str. 446 (česky str. 70). Srv. též ranější verzi v jeho *Darstellung meines Systems der Philosophie*, § 42, str. 144 n. K interpretaci teorie potencí srv. K.-J. Grün, *Ursprung und Methodische Bedeutung der Potenzlehre Schellings*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36, 1993, str. 174–195.

subjektivní či ideální princip zatím zůstává implicitní či latentní. Cílovým stavem má být naopak situace, kdy se *identita* reálného a ideálního začne manifestovat i v *jednotlivých věcech*, jednoduše řečeno začne být zjevné, že daná jednotlivá věc je reálná i ideální zároveň.¹³ V této cílové podobě vývoje přírody pak podle Schellinga dochází k úplné identifikaci a vzájemnému prostoupení reálna a ideálna.¹⁴ Všimněme si ovšem, že termíny „identifikace“ a „prostoupení“ sugerují určitou symetrii tohoto procesu, kdy ideální se má prostupovat s reálným a naopak. Na druhou stranu jsme řekli, že výchozím bodem je pouze reálná čili objektivní podoba přírody, kdežto idealita se má v přírodě teprve postupně projevovat a uskutečňovat, což pro Schellinga znamená, že se musí aktivně prosadit navzdory odporu objektivního aspektu světa a že tento objektivní svět se má ideálním určením stále více „poddávat“.¹⁵ Celkovou dynamiku vývoje skutečnosti proto nebudeme nadále popisovat jako vzájemnou „identifikaci“ či vzájemné „prostoupení“ reálna a ideálna, ale budeme – snad názorněji – mluvit o postupném „provládnutí“ reálna ideálním, jakkoli nejde o Schellingův vlastní termín.

Co se týče našeho hlavního tématu, totiž povahy lidské mysli, je již z tohoto obecného náčrtu ontologických východisek patrné, že Schellinga bychom v jistém smyslu mohli označit za *naturalistu*, neboť lidská mysl je podle něj produktem vývoje „materiální přírody“ a vzešla z jejích nižších podob. Tato koncepce s sebou ale zároveň nese náhled, že jakkoli mysl podle Schellinga vznikla vývojem z „matérie“, není na ni *redukovatelná*, neboť jak ještě blíže uvidíme, na vyšších vývojových stupních se objevují nové vlastnosti, které nelze adekvátně popsat jazykem nižších vývojových stupňů.

2. Vývoj přírody

Jakou podobu má ona původní dualita reality a ideality na nejnižším vývojovém stupni přírody, v tzv. „neživé přírodě“? Charakter *reality*, což zde znamená charakter tělesovosti, korporeity všech „neživých“ věcí, je

¹³ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, § 182, str. 371 n.

¹⁴ Srv. např. tamt., § 189, str. 376; týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 446 (česky str. 70); *Freiheitsschrift*, str. 394 n. (česky str. 63).

¹⁵ Srv. např. týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 447 (česky str. 71); *Freiheitsschrift*, str. 359 n. (česky str. 33 n.); *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, str. 108 (česky str. 153 n.).

konstituován *tíží* (Schwere). Tento pro nás poněkud nezvyklý princip je Schellingem nejobecněji popisován jako princip involuce, uzavírání se. Způsobuje rušení individuality a partikularity jednotlivých tělesných věcí, je spinozovsky řečeno charakterem jejich *bytí v substanci*, a nikoli jejich bytí v sobě, je principem totality, principem *celkové jednoty* v mnohosti tělesných věcí.¹⁶ Naproti tomu *ideální* aspekt všech tělesných věcí má podobu *světla* (Lichtwesen či Licht), které je pro Schellinga principem *mnohosti v jednotě*.¹⁷ Spinozovsky řečeno je světlo principem *bytí v sobě* jednotlivé věci, nakolik je toto její bytí partikulární a spojené s diferenciací, s odlišováním se od jiného. Jak v této souvislosti říká Schelling, světlo je „nekonečným pojmem všech věcí“¹⁸ určujícím to, jak je totalita jiného přítomna v jednotlivé partikulární věci, a tedy nakolik tato jednotlivá věc vstupuje s jiným do vztahu a takříkajíc se mu otevírá. Celkově je tedy podle Schellinga tíže jakýmsi materiálním „kořenem věcí“, kdežto světlo je principem, který podněcuje, potencuje jednotlivé podoby hmotné přírody k jejich další diferenciaci a dalšímu vývoji.¹⁹ V tomto vývoji je, jak již jsme výše uvedli, reálno postupně čím dál více idealizováno, ideální moment diferenciaci a aktivity se na jednotlivých stupních stává čím dál explicitnější a ono reálno čím dál více „provládá“.

V mnohých podáních své přírodní filosofie Schelling konkrétně odvozuje, jakým způsobem na základě vzájemného působení základních dvou principů vznikají jednotlivé podoby a vlastnosti neživých jsoucen, od živlů přes magnetické a elektrické jevy až k chemickým procesům. Tento vývoj zde nebudeme sledovat,²⁰ v naší souvislosti je důležitý až překrok na rovinu „živé přírody“ neboli na rovinu organismů. Organismus²¹ tvoří v rámci vývoje přírody důležitý milník proto, že na jeho úrovni už na

¹⁶ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 100 n., str. 259 n. a § 106 n., str. 267.

¹⁷ Tamt., § 103, str. 261 nn. a § 240, str. 471.

¹⁸ Tamt., § 187, str. 375. Další rozpracování této problematiky najdeme v Schellingově spise *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/2, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1857, str. 357–378.

¹⁹ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 107 Zusatz, str. 268.

²⁰ Základní orientaci v této problematice nabízí např. F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge (MA) 2002, str. 506–550.

²¹ Podotkněme, že ve spise *System der gesamten Philosophie* chápe Schelling všechny konečné věci jako více či méně dokonalé orgány veškerenstva, neorganická příroda podle něj neexistuje o sobě (viz tamt., § 193, str. 379).

rozdíl od neživých těles dochází k uskutečnění identity reálného a ideálního, tj. tíže a světla, právě v *jednotlivé věci* – byť tato identita není ještě úplná, jak uvidíme dále.²² Toto provládnutí reálna ideálním je dobře patrné na dvou základních rysech organismu. Jednak se pro organismus stává podstatnou jeho ideálnu náležející forma, a nikoli matérie sama, která se v rámci metabolických procesů neustále mění.²³ A zároveň u organismu dochází k tomu, že světlo jakožto princip aktivity již není této jednotlivé věci vnější, takže zde můžeme začít mluvit o samopohybu, o spontánní činnosti organismu, která je s jeho bytím natolik provázána, že organismus by bez této své činnosti zahynul a přestal existovat.²⁴ Mezi tyto spontánní životní procesy organismu přitom Schelling řadí reprodukci (sebe samého jakožto jedince i rodu), iritabilitu neboli dráždivost a konečně sensibilitu neboli vnímání.²⁵

Nejdůležitější je v naší souvislosti vnímání, které Schelling charakterizuje jako vztah k okolí jakožto danému uvnitř, což znamená, že organismus, aniž by byla porušována jeho identita, v sobě klade skutečnost jiného. Na rozdíl od předchozích dvou typů činností ovšem není sensibilita „materiálním“ přivlastněním vnějšku, přivtělením a vposled rozpuštěním či strávením jiného, kdy by jiné jako jiné mizelo. Sensibilita, pokud má zachovávat jiné jakožto jiné a zároveň ho klást do organismu, může být jedině *ideativním* přivlastněním, kdy dochází k proměně hmoty v její představu, v imanentní obraz jiného jakožto jiného.²⁶ Právě v souvislosti se sensibilitou začíná Schelling poprvé v rámci vývoje přírody mluvit o *duši* (Seele) *zvláštního, jednotlivého* jsoucná. Tyto duše jednotlivých organismů ovšem – na rozdíl od lidského ducha, o němž bude řeč dále – nechápe jako něco samostatného, nýbrž jen jako určité aktivní mody celkové duše universa. Vnější předměty tedy vposled nejsou nazírány jednotlivým organismem samým, nýbrž celkovou duší universa, byť tato

²² Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 189, str. 376.

²³ Tamt., § 193, str. 380. Srv. také týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 451 (česky str. 74).

²⁴ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 194, str. 383 n. Souhrnné představení Schellingovy koncepce organismu a její srovnání s dnešními filosoficko-biologickými diskusemi nabízí A. Kabeshkin, *Schelling on Understanding Organisms*, in: *British Journal of Philosophy*, 25, 2017, str. 1180–1201.

²⁵ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, §§ 204–206, str. 397–399.

²⁶ Tamt., § 221, str. 434–438. Podrobnější výklad k tomuto tématu nabízí J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*, str. 183–196.

celková duše nazírá z určitého partikulárního hlediska, z určité perspektivy vlastní právě tomuto, a nikoli jinému organismu.²⁷

Podobně je tomu podle Schellinga, pokud jde o praktický vztah organismu ke světu. Mnohá zvířecí jednání se totiž zdají být vedena rozumem, nejsou to pouze mechanické reakce, nýbrž mají nějaký účel, jímž je vždy něco *obecného*, totiž zachování sebe jako individua (při hledání potravy, při útěku před predátorem atd.) či zachování rodu (při vyhledávání partnera, při péči o mláďata atd.). Na druhou stranu zvířata podle Schellinga takovými účelným způsobem jednají slepě a nevědomě, žádný subjektivní, *individuální* rozum jim připisovat nemůžeme. Tuto situaci, kdy „rozum je pouze v tom, co [zvířata] konají, nikoli však v nich samých“,²⁸ obvykle interpretujeme tak, že jejich chování je řízeno *instinkty*. Co má být ovšem přesně míněno pojmem „instinkt“? Schelling odmítá běžnou představu, podle níž by instinkt byl jakýmsi slabším stupněm rozumu. Rozum je podle něj schopností zohledňovat celek, totalitu – ve výše uvedených příkladech šlo o totalitu individua a totalitu rodu, vpsled ale půjde o schopnost zohledňovat totalitu veškerenstva –, tato schopnost ovšem podle něj podléhá pravidlu „všechno, nebo nic“. Totalita totiž buď pro danou bytost vystupuje jako jakýsi „horizont“ všeho jednotlivého jednání, nebo nevystupuje, není ale možné nic mezi tím, nelze brát totalitu v potaz jen částečně a jen někdy.²⁹ Zvířecí instinktivní chování přitom takovouto jen částečnou rozumovost vykazuje, protože je vázáno jen na specifické situace a konkrétní časová období (viz např. rozmnožovací pud omezený na určitou sezónu). Toto chování tedy podle Schellinga nemůže být projevem rozumu, který by byl plně přítomen v dané bytosti, a jak jsme právě viděli, jen částečně v ní být přítomen také nemůže, musí se tedy jednat o projev rozumu, který ještě stojí mimo danou bytost, jakkoli její chování vykazuje ony rozumové rysy.

Na základě těchto důvodů Schelling dospívá k pozici pro nás poněkud neobvyklé, podle níž zvířecí individuální duše ještě postrádá úplnou samostatnost a v daném zvířeti vpsled účelně jedná rozumová

²⁷ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, § 279, str. 505 n.

²⁸ Tamt., § 238, str. 462 n.

²⁹ Tamt., § 235, str. 459 n. Schelling tento fakt nijak dál neilustruje, vhodným příkladem by zde ale po mém soudu byla descartovská idea nekonečna alias Boha (R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, Praha 2001, 3. meditace, str. 67). Tuto ideu podle Descarta vždy implicitně zohledňují a teprve vůči ní se chápou jako konečná bytost. Nedává dobrý smysl představa, že bych ideu nekonečna zohledňoval, a sebe sama tak jako konečného chápal jen v některých konkrétních situacích a jen občas.

duše universa či „to božské“.³⁰ Něco takového ovšem podle Schellinga rozhodně neplatí pro člověka, neboť jak podotýká: „Jeho duší není to božské, nýbrž on sám je svojí duší.“³¹ Jak se to tedy má s člověkem?

3. Člověk

Lidské postavení v celku skutečnosti Schelling nejzákladnějším způsobem vymezuje tak, že člověk se nachází „uprostřed přírody nad přírodou“.³² Tímto poněkud paradoxním vyjádřením má být zachycena jak návaznost člověka na přírodu – neboť člověk není na přírodě zcela nezávislý, příroda zůstává jeho bází –, tak zároveň již i jeho podstatná odlišnost od přírody. To na člověku, co ho z přírody vytrhuje, označuje Schelling jako „ducha“ v silném slova smyslu. Čím se odlišuje lidský duch od duše zvířat?

Zvíře nazírá a v jeho jednání je rozumnost, jak jsme viděli výše u tématu instinktů, nejde však říct, že by mělo rozum: teprve člověk má *svůj vlastní rozum*. „Pouze v člověku ... si ideální princip jednotlivou věc zcela (jakožto totalitu) přivlastnil, kladl ji jako rovnou sobě, a tím ji vytrhl z identity s ostatními věcmi...“³³ Připomeňme, že ideální princip pro Schellinga znamená princip rozlišování v rámci veškerosti alias universalitativy jsoucího a právě v případě člověka má být tato universalita poprvé přítomna v individuu a *pro* individuum samé. Schelling tím samozřejmě nechce říct, že by jednotlivý člověk vnímal všechny věci a události v universu. Na rovině poznávacího vztahu ke světu jde spíše o to, že člověk se k věcem vztahuje pomocí obecných či universálních pojmů, díky čemuž pro něj teprve vystupuje jednotlivá věc právě *jako* jednotlivá.³⁴ Takovým vztahem k obecnému „horizontu“ se člověk osvobozuje od bezprostřední vázanosti na konkrétní jednotliviny a faktické okolnosti, protože vždy ví, že existují další věci, které právě nevnímá, a že faktické okolnosti by mohly být jiné, než jsou. Tím se člověk a zvířata zásadně liší, a jak dodává Schelling: „Kdyby zvíře v sobě mohlo uchopit totalitu,

³⁰ „*Deus est anima brutorum.*“ (F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 456, česky str. 79).

³¹ Tamt.

³² Tamt., str. 458 (česky str. 82).

³³ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 223, str. 441.

³⁴ Tamt., § 261, str. 497; § 279, str. 504 nn.

pak by právě tím vystoupilo ze zvrěckosti.³⁵ Stejný rozdíl nalezneme i na rovině praktického jednání, kdy zvrěcí instinkty jsou vázány ke konkrétním situacím, kdežto lidské (praktické) rozvažování je univerzální, a to jednak v tom smyslu, že je všestranné, jednak dokáže rozlišit obecný účel jednání od konkrétního nahraditelného prostředku k jeho dosažení.³⁶ Třetím aspektem, v němž se projevuje universalita vlastní lidskému duchu, je jeho vztah k sobě: Obdobně jako získává lidský duch odstup vůči jednotlivinám vně sebe, získává odstup i vůči svým jednotlivým stavům, a ví tak o sobě jako o všeobecném „já“, které samo sebe, na rozdíl od zvrěcí duše, neztrácí v jednotlivých vztazích k jinému.³⁷

Duch tedy podle Schellinga zbavuje člověka pevné a bezprostřední vázanosti k jednotlivému, a vytváří tak jeho dvojaké postavení „uprostřed přírody nad přírodou“. Toto pojetí má důležité důsledky pro Schellingovo pochopení vzájemného vztahu mezi naším duchem a tělem, protože přinejmenším od dob *Stuttgartských přednášek* by Schelling mohl analogicky říct – jakkoli to explicitně nikde nedělá – že lidský duch je „uprostřed těla nad tělem“.³⁸ Abychom si tento aspekt objasnili, vraťme se nejprve k Descartovi. U něj byl rozdíl mezi naším tělem a naší myslí interpretován jako vztah dvou naprosto heterogenních substancí, totiž tělesovosti (*Körperlichkeit*) a mysli.³⁹ Tento přístup ovšem Schelling chápe jako chybnou konceptualizaci každodenně prožívaného protikladu mezi naším živým tělem a naším duchem. *Živé tělo* (*Leib*, nikoli *Körper*) za prvé není nějakou holou materialitou, holým rozprostraněným „vedle sebe“, ale má už rysy vnitřní identity a snahy zachovat *sebe samo* ve změně, jak vidíme např. na našich pudech a tělesných potřebách, včetně metabolismu. A za druhé lidský *duch* není jen něčím *vedle* našeho žitého těla, nestojí s ním na téže úrovni: mezi těmito dvěma našimi aspekty

³⁵ Tamt., § 235, str. 459.

³⁶ Tamt. Srv. také týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 456 (česky str. 80).

³⁷ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 259, str. 490 n.

³⁸ Naproti tomu v ranějších *Würzburgských přednáškách* Schelling ještě zůstává u dost tradičního, vposled spinozovského pojetí vztahu duše a těla, kdy mezi nimi vládne paralelismus a nemohou na sebe nijak působit (*System der gesamten Philosophie*, zvl. § 289, str. 513 n.; § 306, str. 548 nn.). Změna Schellingovy koncepce je po mém soudu způsobena jeho snahou brát od roku 1809 vážně lidskou svobodu, která je neslučitelná s „pantheistickou“ koncepcí, podle níž nakonec nejednáme my, ale nekonečná substance (tamt., § 306 n., str. 549 nn.).

³⁹ Obdobně dnes hovoří neurověda a na ni navazující proudy filosofie myslí o mozku a jeho stavech, které rozhodně nepatří do sféry žitého těla, nýbrž do sféry fyzikálně popsatelné tělesovosti.

naopak panuje vztah *hierarchie a stupňování*, kdy duch „provádá“ naše tělo, jakkoli ho, jak hned uvidíme, nikdy plně neovládá.

Tento zvláštní hierarchický a potencující vztah ducha a živého těla se Schelling od dob spisu *O bytnosti lidské svobody* a navazujících *Stuttgartských přednášek* snaží promýšlet pomocí své koncepce *osoby* (Person), o níž v období identitní filosofie ještě není řeč a kterou Schelling vymezuje následovně:

„... osobnost v našem pojetí záleží v takovém spojení onoho samostatného (des Selbstständigen) s bází (Basis) na něm nezávislou, při kterém se obojí vzájemně prostupuje a spolu je jedinou bytostí.“⁴⁰

Osoba, podobně jako vše živé, není něčím, co by bylo prostě a jednoduše dáno, nýbrž musí se sama formovat a utvářet. V rámci osoby je přítomno nutno rozlišovat dva její aspekty, které se zároveň mají navzájem prostupovat a vytvářet jednu osobu. Na jednu stranu je to samostatný subjekt, na druhou stranu tzv. „báze“ či „základ“ tohoto subjektu, přičemž oběma stránkám je připisována jistá samostatnost. „Základ“ je tím, z čeho se osoba utváří, totiž určitou mnohostí pro ni specifických pudů, žádostí, sklonů atd., které náleží především jejímu žitému tělu. Tuto stránku Schelling označuje také jako „přirozenost“ (Natur) dané osoby. Naproti tomu oním samostatným subjektem v rámci osoby je duch, který vůči svým pudům, žádostem, sklonům atd. zaujímá odstup a klade se jako od nich odlišný. Osoba jakožto duch se tímto způsobem *pozvedá nad svoji vlastní přirozenost*, což je nezbytnou podmínkou pro to, abychom mluvili o osobě. V opačném případě by šlo o holé uskutečnění nějaké přirozenosti, a nikoli o osobu – příkladem by mohl být kámen, ale koneckonců i zvíře. Toto překračování vlastní přirozenosti a zaujímání odstupu ale neznamená, že by se od ní lidský duch zcela odděloval a že by ji zcela potlačoval. Duch sice na jednu stranu shledává tuto přirozenost jako danou a na něm samém co do jejích určení nezávislou, ale na druhou stranu ji zároveň *aktivně utváří a přisvojuje si ji*. Schelling tyto přisvojené tělesné pudy a žádosti označuje jako orgány ducha, protože tím chce zdůraznit, že jakožto orgány jsou zde sice kvůli duchovnímu celku a jsou co do svého smyslu tomuto celku podřízeny, ale zároveň zcela neztrácejí svoji samostatnost.⁴¹ Pro orgány je totiž charakteristické, že se vždy mohou vymknout celkové jednotě a začít působit proti ní.

⁴⁰ Týž, *Freiheitschrift*, str. 394 n. (česky str. 63, překlad upraven).

⁴¹ Srv. tamt., str. 346 (česky str. 22).

Proto bychom ono přisvojování si vlastní (tělesné) přirozenosti mohli popsat právě jako proces „provládání“, či ještě spíše jako proces *kultivace*,⁴² neboť kultivací rozumíme takové přetváření a utváření, při němž zůstává zachována *aktivita* a relativní *autonomie* onoho *utvářeného*. To je dobře vidět na příkladu kultivace ovocného stromu, jehož vývoj sice nějak usměrňujeme, ale jeho vlastní povaha jednak omezuje naše záměry, jednak se tento strom do námi zamýšlené podoby musí vyvinout sám a může se našim záměrům také vzepřít. Podobně je tomu i v procesu sebeutváření osoby, kdy výsledná podoba celku, tedy to, čím jsem sama sebe učinil, je spoluurčováno povahou mé sice postupně kultivované, ale na mém duchu ve své původní podobě nezávislé tělesné (*leiblich*) přirozenosti.⁴³

4. Závěr

Ukázali jsme, že podle Schellinga je tradiční novověká představa esenciálního rozdílu mezi hmotou a myslí uměle vyhocená, neboť sice existují dva kvalitativně odlišné principy všeho jsoucího – idealita a realita, resp. subjektivita a objektivita –, ale neexistuje žádné jednotlivé jsoucno, které by bylo konstituováno jen jedním z těchto principů. Neživá hmota tak podle něj není charakterizována pouhou vnějšností částí, nýbrž v sobě vždy nese i aspekt identity a aktivity, tzn. ideality, jakkoli může být slabý. Zároveň lze podle Schellinga ukázat, že „duše“, s níž si spojujeme např. schopnost vnímání a instinktivního jednání u zvířat, není něčím od hmoty naprosto odlišným, nýbrž lze zrekonstruovat její vývoj právě z této hmoty, který je nesen procesem postupného zexplicitňování a prosazování se ideálního principu, jenž už je ve hmotě vždy obsažen. Konečně na rovině lidské zkušenosti jsme viděli, že tradiční protiklad mezi naší myslí a naším tělem je podle Schellinga chybné převádět na

⁴² Schelling sám v tomto kontextu používá, byť ne nějak systematicky, sloveso *erziehen*, tj. „pěstovat“. Viz např. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 434 (česky str. 58).

⁴³ Komplexní obraz o Schellingově koncepci lidské osoby a její sebekultivaci přinášejí následující dvě recentní publikace: O. Florig, *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung. Personale Entwicklung in Schellings mittlerer Philosophie*, Freiburg im Breisgau 2010; R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*, Paderborn 2005. Srv. též můj článek „*Bůh sám není systémem, nýbrž je životem.*“ *Schellingovo pojetí Boha jako osoby*, in: L. Benyovszky – M. Pětová (vyd.), *Bůh a božství v německém klasickém myšlení*, Praha 2020, str. 83–101.

protiklad mezi myslí a tělesovostí, tzn. neživou hmotou stejného řádu, jako jsou např. kameny a planety. Proti lidskému duchu je třeba klást spíše živé tělo, které má vlastní vnímavost, instinkty i určitý typ sebevztahu, a v tomto smyslu je samo také „oduševnělé“. Ve své koncepci osoby pak Schelling rozpracovává konkrétnější představu o tom, jak se lidský duch vztahuje ke svému živému tělu, totiž po způsobu kultivace, která nikdy není plným ovládním. Ve zkratce by se tedy Schellingův přístup dal shrnout tak, že tradiční představa o nepřekročitelném esenciálním rozdílu mezi dvěma členy, totiž hmotou a myslí, je nahrazena trojčlenným vztahem mezi neživou hmotou, živým tělem a lidským duchem, kdy mezi nimi zajisté existují rozdíly, ty ovšem nejsou nepřekročitelné, neboť jde vposled o různé stupně vývoje téže skutečnosti.

Právě tento střední člen, totiž *živé tělo*, které je vždy zároveň *prožívaným tělem*, je bodem, v němž se Schellingovy úvahy protínají s některými nedávnými i zcela současnými pokusy přeformulovat onu tradiční a obtížně řešitelnou podobu psycho-fyzického problému, v níž se proti sobě staví na jedné straně plně sebevědomá mysl a na straně druhé fyzikalisticky objektivizované tělo, či dokonce jen jeho mozek. Nelze v této souvislosti nezmínit fenomenologii a v jejím rámci především Maurice Merleau-Pontyho, který zasazuje čistý subjekt zpět do jeho žité tělesnosti a ukazuje mimo jiné, že každé „čisté“ já stojí na určité bázi spontánních a autonomních puzení, které nikdy nemá „plně v ruce“.⁴⁴ Patří sem ale i novější autoři, kteří mají blíže ke klasické teorii mysli a neurovědám, doplňují je ale na jedné straně o fenomenologickou analýzu zkušenosti, na straně druhé o mnohem propracovanější „biologickou“ charakteristiku živé bytosti jakožto sebeorganizujícího, autonomního a ke svému prostředí se intencionálně vztahujícího organismu, který je neredukovatelný na celek v něm probíhajících fyzikálně-chemických procesů.⁴⁵ Typicky sem patří enaktivistický přístup Francisca J. Varely

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013. „Existuje tedy jakýsi jiný subjekt nacházející se níže než já sám, subjekt, pro který svět existuje dříve, než jsem zde já, a který v něm vyznačil mé místo. Tento lapený či přirozený duch, to je mé tělo.“ (tam., str. 314); „... tělo je přirozeným já a takřkajíc subjektem vnímání“ (tam., str. 259).

⁴⁵ Ke vztahu mezi Schellingem a dnešními snahami o takovouto „nereduktivistickou“ biologii viz můj článek: M. Vrabec, *Schelling's Philosophy of Nature*, in: J. Švorcová (vyd.), *Organismal Agency. Biological Concepts and Their Philosophical Foundations*, Springer, v tisku (zde je také uvedena další literatura k tématu).

a Evana Thompsona,⁴⁶ mohli bychom jmenovat ale i Thomase Fuchse s jeho aktuálním pokusem o syntézu biologického, fenomenologického a neurovědního přístupu.⁴⁷ Jakkoli tyto koncepce – očekávatelně – nesdílejí Schellingův nejobecnější ontologický rámec, je pozoruhodné, že svůj přínos do dnešní široké diskuse o vztahu mysli a těla spatřují právě v rozpracování témat, jako jsou počátky zkušenostního vztahu k okolí i k sobě samému na úrovni sebekonstituce organismu či rozlišení mezi objektivizovaným a prožívaným tělem (Körper versus Leib), tedy témat, která ve své široce pojaté filosofii živé přírody a lidského ducha považoval za ústřední i Friedrich W. J. Schelling.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag stellt Schellings Konzept von Materie und Geist vor und zeigt, wie sie die traditionelle kartesianische Vorstellung von einem wesentlichen Unterschied zwischen ihnen überwindet. Er thematisiert zunächst die ontologische Grundstruktur, die nach Schelling alle Individuen aufweisen, erörtert dann die Entwicklung der Natur von der unbelebten Materie über die organische Natur bis hin zum menschlichen Geist und schließt mit einer ausdrücklichen Fokussierung auf die Wechselbeziehung zwischen dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geist, die Schelling in seinem Konzept der Person reflektiert.

⁴⁶ F. J. Varela – E. Thompson – E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (MA) 1991; E. Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and Science of Mind*, Cambridge (MA) 2007. „Subjectivity and consciousness have to be explained in relation to the autonomy and intentionality of life, in a full sense of ‘life’ that encompasses ... the organism, one’s subjectively lived body, and the life-world“ (tamt., str. 15). „According to the enactive approach, there is a deep continuity of life and mind, including conscious mentality, and the philosophy of mind needs to be rooted in a phenomenological philosophy of living body“ (tamt., str. 222).

⁴⁷ T. Fuchs, *Ecology of the Brain*, Oxford 2018. „This conception of life ... is fundamentally distinct from the framework of the conventional mind-body problem... Emotional, cognitive, or volitional acts of life are not transferred here to a pure ‘mental’ sphere, but always *also* remain embodied, physical events... We may also express it like this: all *experience (Erleben)* is a form of *living (Leben)*“ (tamt., str. 78).

SUMMARY

The paper presents Schelling's conception of matter and mind and shows how it overcomes the traditional Cartesian notion of an essential difference between the two. First, it thematises the basic ontological structure which, according to Schelling, all individuals exhibit, then it discusses the development of nature from inanimate matter through organic nature to the human spirit, and it concludes with an explicit focus on the inter-relationship between the human body and the human spirit that Schelling considers in his view of the person.

JAK KRITIZOVAT FORMY ŽIVOTA: FILOSOFIE RAHEL JAEGGI

Vít Hrouda

1. Problémy s kritikou společnosti

Co je to společenská kritika? A proč bychom se měli zabývat problémy s ní spojenými? V úvodu k tomuto textu poukáži nejprve stručně na roli kritiky v rámci politické praxe a následně na teoretické problémy spojené se samotným konceptem společenské kritiky. Těmi se v tomto článku budu zabývat v návaznosti na současnou německou filosofku Rahel Jaeggi, která bývá řazena mezi nejvýznamnější představitele současné frankfurtské školy,¹ dosud ovšem v českém prostředí nebyla recipována. Mým cílem pak bude představit základy její filosofie, ukázat některé teoretické alternativy a způsob, kterým se vůči nim Jaeggi vymezuje (či by se vymezit mohla). Vycházet budu především z její knihy *Kritik der Lebensformen* a článků, v nichž svou teorii kritiky dále rozvíjí.

Theodor Adorno, jeden ze zakladatelů frankfurtské školy, se ke zmíněné otázce přibližuje prostřednictvím úvahy o demokracii, s níž praxe kritiky v jeho pojetí úzce souvisí. Kritika je nutným předpokladem svéprávnosti, jež je zase předpokladem demokracie (neboť se mimo jiné projevuje jako schopnost omezovat jakoukoli moc, která by se ve společnosti chtěla stát absolutní). Svěprávnost se vyjevuje ve schopnosti odporu vůči tradovaným míněním, institucím a vůbec všem danostem. Ten, kdo je svéprávný, je s to rozlišovat, co je skutečně poznané, od toho, co je přijato pod tlakem či představuje pouhou konvenci. A tato schopnost „spadá vjedno s kritikou, jejíž pojem pochází z řeckého *krino*, jež znamená ‚rozlišovat‘“.² Obecně pak jsou společenská kritika a otázky po její možnosti a podobách – podle Jaeggi, jež na Adorna v mnohém navazuje – přítomné vždy tam, kde dochází k „analyzování

¹ Např. G. Fazio, *Situating Rahel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory*, in: *Critical Horizons*, 22, 2021, str. 116–127.

² T. Adorno, *Kritik*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, 10.2, *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Frankfurt am Main 2003, str. 785.

daností, jejich posuzování či odmítání coby nesprávných“.³ Kritika je tak neodmyslitelnou součástí nejen moderních demokratických společností, nýbrž i aspektem veškeré lidské praxe, nakolik se v ní vždy nacházejí prostory nedourčenosti, interpretování nebo rozhodování.

Kritika a její podoba ovšem též není žádnou daností. Prvním problémem, který připouští odlišná řešení, je problém racionality kritiky, jež souvisí s tím, jaký je vztah kritizovaného k možnému lepšímu stavu, který má kritika pomoci přivodit; druhý problém se týká pojetí kritéria, o něž se může kritická aktivita opřít.

První z problémů spjatých se společenskou kritikou přiblížím na jejím pojetí u Richarda Rortyho. Ten nepopírá, že současnou společnost a její výkladové rámce a kategorie (to, co nazývá jejím „slovníkem“) je třeba měnit. Nemá se tak ovšem dít pomocí kritiky stávajících institucí a praktik, nýbrž popisem praktik alternativních. „Nejefektivnější cestou, jak obnažit či demystifikovat existující praktiku, je mnohem spíše navržení alternativní praktiky než kritika té stávající.“⁴ Je třeba navrhnout alternativní budoucnost, jež bude dostatečně přitažlivá, a samotný akt jejího navržení umožní nahlédnout, že problémy stávajícího paradigmatu lze překonat. Kritika slouží jen jako hadr, jímž vyčistíme podlahu zanesenou starými idejemi, nikoli jako „otvírání nové cesty“. To znamená, že může uvolnit představivost, zbavit nás některých návyků myšlení, avšak nemůže nás dovést k lepšímu politickému jednání. Je schopna pouze umést půdu pro „imaginativní produkci nových popisů“.⁵ Tento postup je dle Rortyho mnohem vhodnější než to, co sám označuje jako „imanentní“ kritiku – kterou, jak uvidíme, naopak upřednostňuje Jaeggi.

Rortyho motivace pro tento postup je následující. Jednotlivé slovníky jsou podle něj navzájem nesouměřitelné, což znamená, že neexistuje žádný slovník, který by stál nad ostatními, a neexistují ani žádná (neutrální) kritéria, s jejichž pomocí by bylo možné jednotlivé slovníky porovnávat a hodnotit je jako více či méně racionální. Rozdíl mezi racionální a iracionální totíž existuje jen v rámci určitého slovníku, v němž lze hovořit o platných či neplatných důvodech, které lidé po sobě navzájem vyžadují a poskytují si je.⁶ Není ovšem možné argumentovat pro větší racionální nového slovníku oproti staršímu, neboť taková argumentace

³ R. Jaeggi – T. Wesche, *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2019, str. 7.

⁴ R. Rorty, *Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View*, in: *Hypatia*, 8, 1993, č. 2, str. 96–103, zde str. 96.

⁵ Tamt., str. 100.

⁶ R. Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, str. 53 n.

předpokládá jiná měřítko než ta, která jsou uznávána ve starém slovníku. Nové slovníky (potažmo zásadní, paradigmatické změny) tudíž nelze myslet tak, jako by se vyvinuly z předcházejících slovníků. Dějiny Rorty pojímá jako „neustálé vybíjení starých forem života novými – ne aby naplnily vyšší účel, ale slepě“.⁷ Střídají se v nich nesouměřitelná paradigmatata. To znamená, že se musíme vzdát ideje, že by „intelektuální či politický pokrok byl rozumný“ v tom smyslu, že by bylo možné se odvolat na racionalitu neutrální vzhledem k různým slovníkům.⁸

Adorno (a po něm i další příznivci kritické teorie včetně Jaeggi) naproti tomu hájí model kritiky, která postupuje imanentně.⁹ Jaeggi imanentní kritiku nově interpretuje a zdůvodňuje. Usiluje o vypořádání námitek, které byly vůči dřívějším podobám kritické teorie vznášeny, a o konceptuálně jasnější model, který bude nadto schopen obhájit klíčový předpoklad imanentní kritiky, totiž že může docházet k něčemu, jako je „racionální změna paradigmatu“, což je právě ten typ změny, jehož možnost Rorty odmítá.

Druhý problém se týká měřítka kritiky. Na rozdíl od Rortyho má Jaeggi za to, že lze ustavit kritérium, které nebude relativní vůči jednotlivým slovníkům či paradigmatům, nýbrž pomocí něhož je bude možné srovnávat a případně i kritizovat. Zároveň chce dostát námitkám vůči měřítkům, jež se zakládají na určitém pojetí dobré společnosti, která by odpovídala domnělé lidské podstatě. Takto by bylo možné kritizovat stávající společnosti, a to z toho důvodu, že „znemožňují realizaci toho, čeho jsou [jejich členové] schopni jakožto lidské bytosti“.¹⁰ Jak si všímá Axel Honneth v úvodu k Jaeggiině knize *Entfremdung*, pokud byla dříve v tradici kritické teorie společnost kritizována za to, že život v ní je odcizený, předpokládala tato kritika, že lze identifikovat určení (Bestimmung) člověka, jež plyne z jeho podstaty: „To, co je diagnostikováno jako odcizené, se muselo od něčeho vzdálit, odcizit se od toho, co bývá nazýváno pravou přirozeností člověka.“¹¹

⁷ Tamt., str. 21.

⁸ Tamt., str. 54. Ke slovníkům jako „heterogenním souborům sociálních praktik žijících vlastním životem“ viz J. Hroch – R. Šíp – R. Madzia – O. Funda, *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*, Brno 2010, str. 237.

⁹ Srv. J. G. Finlayson, *Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 2014, str. 1142–1166.

¹⁰ L. Boltanski, *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Cambridge 2011, str. 10.

¹¹ R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt 2005, str. 7. V jiném textu Honneth tuto svou kritiku dřívější kritické teorie

Jak shrnuje Lorraine Daston v knize *Against Nature*, proti takovému argumentačním strategiím se často vznášá obecná námitka, že z určitého popisu toho, jak se věci mají, nelze vyvodit předpis, jak by věci být měly. Tato strategie provádí „tajnou pašeráckou operaci, v níž jsou kulturní hodnoty přeneseny do přírody, a následně je autorita přírody vzývána, aby právě tyto hodnoty podpořila“.¹² K uvedeným výtkám se hlásí též Jaeggi (tuto premisu ostatně sdílí s Rortym, jenž v tomto kontextu mluví o své perspektivě jako o důsledném historismu). Žádná druhová ani individuální esence neexistuje, lidské Já existuje natolik, „nakolik se samo v jednání utváří“.¹³ Pokud však neexistuje žádná neměnná lidská přirozenost, což, jak poznamenává Honneth, představuje nyní stále širěji přijímanou pozici, a s tím odpadá i možnost určit substanciální lidské dobro, odkud vzít měřítko pro společenskou kritiku? Na oba v této kapitole zmíněné problémy Jaeggi odpovídá a nově přitom vymezuje předmět i postup společenské kritiky, její normativní základy i sociálně ontologické předpoklady.

2. Předmět kritiky: formy života

Společenská kritika je v současné literatuře dle Jaeggi pojímána poněkud omezeně. Soudobá anglosaská politická filosofie se zaměřuje (jak Jaeggi ve velkém zjednodušení tvrdí) především na otázky spravedlivé distribuce; nadto odděluje normativní perspektivu od analýzy společnosti. Tuto perspektivu stejně jako to, co Jaeggi nazývá kantiánským „normativistickým obratem“ v kritické teorii (zaměření pouze na to, jak by společnost *měla* vypadat), chce překonat. Kritika má být vždy spojena s analýzou společnosti, zaměřovat se na její podobu a na to, zda poskytuje podmínky pro dobrý život, potažmo individuální autonomii.

roznívá. Předností kritické teorie je podle něj to, že se nezaměřuje pouze na distributivní spravedlnost, ale též šířeji na podmínky dobrého života. Společnosti poměruje kritériem „rozumného obecná“, které by všem členům umožnilo „zdařilou seberealizaci“ (A. Honneth, *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*, Praha 2011, str. 38). To znamená, že zdařilý život je možný jen tehdy, pokud se lidé mohou řídit principy a institucemi, které lze chápat jako rozumné cíle sebeuskutečnění. Bez existence obecných, pospolitých cílů se objevují sociální patologie. Toto „jádro“ kritické teorie ovšem bylo u předchozích teoretiků dle Honnetha „skryto za antropologickými premisami“, které do hry vnášejí coby kritérium „neměnný způsob činnosti člověka“, tj. neadekvátní substanciální měřítko, kterým ono „rozumné obecná“ specifikují (tamtéž, str. 40). Na tuto kritiku substanciálních určení dobra Jaeggi navazuje.

¹² L. Daston, *Against Nature*, Cambridge 2019, str. 4.

¹³ R. Jaeggi, *Entfremdung*, str. 260.

Předmětem kritiky se má podle ní stát to, co nazývá formou života (Lebensform). Tu Jaeggi vymezuje jako „souvislost praktik, orientací a uspořádání společenského chování“.¹⁴ Formy života jsou kolektivní útvary, v nichž už vždy žijeme svůj život, jsme v nich „zapuštěni“, a mají zvyklostní charakter. Představují určitá uspořádání sociální kooperace. Není tudíž lhostejné, jak určitou formu života (ať už jde např. o moderní rodinu, nebo o středověkou universitu) obýváme, protože danou podobou společenské kooperace je spoluurčen život každého z nás. Forma života je dále útvarem, který drží pohromadě na základě norem; vždy tak existuje možnost úpadku či dezintegrace, neboť normativní očekávání nemusí být jejími členy naplňována (členové rodiny spolu nebudou komunikovat, universita přestane mít vzdělávání jako svůj primární cíl). Tato skutečnost je pro projekt kritiky forem důležitá. Znamená totiž, že je možné formy života kritizovat či měnit, neboť tam, kde je něco řízeno normami, je možné dotyčnou skutečnost pochopit jako „výsledek lidského jednání“ a uvědomit si, že bychom „věci mohli také dělat jinak“.¹⁵

Jsou ale formy života vhodným předmětem kritiky? První námitku lze formulovat ze strany liberalismu: ten podle Jaeggi jejich kritiku považuje za nežádoucí, neboť může snadno sklouznout k paternalismu, v němž budeme druhým nakazovat, jak mají správně žít své osobní životy. Neměl by v podmínkách moderních pluralitních společností být stát v otázkách dobrého života (a tedy i forem života) neutrální?

Jaeggi na tuto námitku odpovídá poukazem na to, že vliv státu na dobrý život, respektive na jeho podmínky, mezi něž patří formy života, je nevyhnutelný. Existuje obecný rámec (např. tržní hospodářství či převládající podoba rodiny), v němž je o rozhodnutích týkajících se osobního života vždy již nějak – a do jisté míry – rozhodnuto předem. Pokud se ovšem tento rámec ocitne mimo horizont toho, o čem lze pomocí obecných důvodů diskutovat, dostáváme se do situace, v níž proklamovaná státní neutralita zastírá faktická celospolečenská rozhodnutí (týkající se např. hospodářského či rodinného života), případně zahrnuje možné konflikty, které tak nemohou být předmětem veřejné diskuse. To nutně neznamená, že by liberální ostražitost vůči paternalismu nebyla důležitá. Zdánlivou neutralitu této ostražitosti je ovšem v Jaeggiině pojetí třeba

¹⁴ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, str. 89. Jinde autorka vymezuje formy života jako „inertní soubor společenských praktik“ (R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, in: *Raisons politiques*, 57, 2015, č. 1, str. 13–29, zde str. 18).

¹⁵ R. Jaeggi, *Rejoinder*, in: *Critical Horizons*, 22, 2021, str. 197–231, zde str. 218.

nahradit otevřenou obhajobou takovéto (liberální) formy života a jejich ústředních hodnot (např. autonomie jednotlivců či pluralismu).

Druhou námitku pak lze vyvodit z „pravowittgensteiniánských“ pozic (jak je nazývá Bernard Williams).¹⁶ Ty v návaznosti na Ludwiga Wittgensteina a jeho představu o formách života jako posledním rámcem („skále“) zdůvodnění, pro něž dále nelze uvádět žádné důvody,¹⁷ předpokládají statické pojetí forem života. Teoretici jako Habermas či výše zmíněný Rorty vycházejí ze sociální filosofie, která operuje právě s tímto „kamenitým podloží“. Formy života jsou podle nich svázány s individuálními a kolektivními příběhy, jež zakládají jejich významnost pro dotyčné osoby, včetně motivační síly. Takto pojaté identity jsou něčím partikulárním a původním, co již nelze činit předmětem diskuse či kritiky, v níž by mohly hrát roli obecné, dotyčnou osobu přesahující důvody. Zůstáváme odkázáni maximálně na čistě interní projasňování vlastního příběhu.¹⁸ Jde o postup, který vede k „zoologickému pohledu“ na partikulární identity a který Jaeggi nazývá „oddělení smyslu od racionality“.¹⁹ Ať už je tato mnohost forem života („liberálně“) oslavována či je („agonálně“) vyhlašován jejich boj o hegemonii, formy života jsou esencializovány a jeví se jako ztuhlé a uzavřené. Naproti tomu Jaeggi nechce, aby se rýč její analýzy zastavil u oné (zdánlivě) tvrdé skály, nýbrž chce ukázat, že je možné skrze tuto skálu kopat. Jak přesně to chce provést, bude možné říci, až se ukáže, jak pojímá společenskou kritiku a změnu.

3. Podoby kritiky: externí, interní a imanentní

Jak má postupovat společenská kritika? Jaeggi rozlišuje mezi jejími dvěma základními typy. První vychází ze standardů, které kritizovaná společnost nesdílí. Jedná se proto o „vnější“ či „externí“ kritiku. Druhý typ má svá měřítka „ve věci samé“, tj. v předmětu kritiky, a můžeme tudíž hovořit o tom, že jde o kritiku vycházející „zevnitř“ kritizovaného. V rámci tohoto druhého typu můžeme rozlišit další dva poddruhy kritiky,

¹⁶ B. Williams, *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*, Červený Kostelec 2011, str. 71.

¹⁷ K. Knight, *Practices: The Aristotelian Concept*, in: *Analyse & Kritik*, 30, 2008, str. 317–329, zde str. 326. Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Praha 1993, str. 107: „Jestliže jsem vyčerpал všechna zdůvodnění, tak nyní narážím na tvrdou skálu a na ní se můj rýč ohýbá. Mám pak sklon říci: ‚Prostě jedním takto.‘“.

¹⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 48 n.

¹⁹ Tamt., str. 50 n.

interní na jedné straně a imanentní na druhé; ty vykazují v pojetí Jaeggi zásadní odlišnosti. Ona sama bude hájit kritiku imanentního typu, který je podle ní pro projekt kritiky životních forem nevhodnější.

3.1 Externí kritika

Externí kritika, jak už bylo naznačeno, cílí na určitou společnost či sociální formaci na základě měřítek, jež přináší zvnějšku, a nehledí na to, zda příslušníci kritizované sociální formace tato měřítka sdílejí či nikoli.²⁰ Na jejich základě pak tento druh kritiky usiluje o transformaci dané formy života. Příslušná měřítka přitom mohou být zdůvodňována různým způsobem. Může jít buď o normy, které platí v jiné zemi či době, nebo o normy, které jsou údajně universální, tj. platné pro všechny myslitelné společnosti – normy, které mohou být založeny například antropologicky v domnělé lidské podstatě, povaze lidských potřeb a schopností atp.²¹

Dřívější kritičtí teoretici jako Herbert Marcuse se touto cestou ubírali, často ovšem dospívali k radikální asymetrii mezi kritizujícími a kritizovanými. Marcuse nahlíží, že kritika kapitalistické společnosti pomocí koncepce „nadbytečného potlačení“ (surplus repression), jak ji představil v knize *Erós a civilizace* (1955), není schůdná. Kapitalistickou společnost nelze dost dobře kritizovat coby iracionální (neboť údajně nadbytečně potlačuje slast),²² protože v pozdním kapitalismu již je průmysl „stále více s to uspokojovat potřeby individuů způsoby své vlastní organizace“, a dosahuje tak „osvobození od nedostatku, které je konkrétní substancí vši svobody“.²³ Společnost, která je schopna uspokojit všechny potřeby, jež lidé pociťují (a nadto generovat potřeby nové), tudíž – zdá se – činí veškerý protest vůči sobě samé iracionálním a zbytečným. Odpor vůči společnosti, potažmo odmítání podílet se na jejím chodu se z tohoto důvodu jeví jako „neurotické a bezmocné“.²⁴

²⁰ Tamt., str. 261.

²¹ Tamt., str. 262.

²² V kapitalistické společnosti podle této starší Marcuseho koncepce nacházíme „přidané kontroly mimo a nad ty, které jsou nevyhnutelné pro civilizované lidské společenství“. H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, New York 1962², str. 37.

²³ H. Marcuse, *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*, Praha 1991, str. 32.

²⁴ Tamt., str. 37. Samotný pojem odcizení je tak dle Marcuseho zproblematizován produktivitou a výkonností průmyslové civilizace: „Lidé se ve svém zboží poznávají: ve svém autu, ve svém Hi-Fi přijímači, ve svých několikapodlažních bytech, ve svých kuchyňských přístrojích nacházejí své duše“ (tamt.).

Marcuseho hédonistické kritérium se v této situaci zdá být bezzubé. Jakou podobu pak může společenská kritika ještě mít?

Marcuse přichází s rozlišením falešných a pravých lidských potřeb. Falešné potřeby definuje jako takové, jejichž existence je dána pouze tím, že v současném uspořádání plní určitou funkci; vymezuje je tedy pomocí toho, že jsou jedincům heteronomně uloženy potřebami společnosti; dále se podle něj vyznačují tím, že nevedou ke *skutečnému* štěstí, ale jen k „euforii v neštěstí“.²⁵ Pravé potřeby pak jsou takové, které lidé autonomně rozpoznávají jako své vlastní. To ovšem v Marcuseho podání kapitalistická společnost znemožňuje, neboť autonomie (kterou Marcuse zjevně chápe binárně – buď úplná autonomie, nebo úplná heteronomie) není lidem umožněna, a tak společenský kritik „jejich odpověď na tuto otázku [po pravosti či falešnosti potřeb] nemůže chápat jako jejich vlastní“.²⁶ Pokud však není možné, aby lidé sami rozhodovali o tom, které potřeby chápou jako své vlastní a které jako odcizené, a pokud není ani možné, aby kritika vycházela ze stavů nespokojenosti a frustrace základních potřeb, pak zbývá jen to, že společenský kritik (Marcuse) sám poskytne substanciální měřítko, tj. rozhodne o tom, které potřeby jsou pravé, a které ne.²⁷

Jaeggi sama popírá, že by kritika nutně musela ustát, když jsou jedinci podle svých vlastních vyjádření se současným stavem spokojeni. Marcuse však zavádí radikální propast mezi kritikem a kritizovanými. Je tak poplatný „modelu zlomu“ (Modell des Bruchs), jak to nazývá Robin Celikates: kritik ví něco (například co jsou pravé lidské potřeby), co kritizovaní *principiálně* vědět nemohou.²⁸ Vůči této koncepci kritiky vznáší Jaeggi

²⁵ Marcuse uvádí konkrétní příklady této euforie v neštěstí: „Do této kategorie patří většina převládajících nepravých potřeb, jako například uvolňovat se v souhlasu s reklamou, těšit se, oddávat se tomu, čemu druhí, konzumovat, nenávidět a milovat to, co milují a nenávidí druhí“ (tamt., str. 34). Marcuseho hermeneutika podezření se zde ve svém všeobjímajícím záběru – a ve svých pozitivních cílech, na něž můžeme *ex negativo* usuzovat – jeví téměř až jako jakýsi totalitarismus autentické slasti.

²⁶ Tamt., str. 35.

²⁷ Marcuse (tamt., str. 75) se odvolává na svou psychoanalytickou teorii pudů, která má umožnit rozlišení mezi represivní desublimací a „dobrou“ sublimací. „Redukce erotiky na sexuální zkušenost a ukájení“, usměrnění libida do povolených a konformistických sfér staví Marcuse proti sublimaci pudů, proti „sebepřekračování libida“, jež umožňuje „více odchylek, více svobody a více odmítnutí společenských tabu“ (tamt., str. 75 n.).

²⁸ Srv. R. Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 2009.

dvě námitky.²⁹ Za prvé se společenská kritika sama snadno stává imunní vůči kritice; za druhé není jasné, na jakých objektivních kritériích kritiku založit, když se subjektivní vnímání jedinců ukázalo jako nesměrodatné a zároveň je třeba se vyhnout substanciálním určením dobrého života či lidské přirozenosti, ohledně nichž se bude v pluralitní společnosti těžko nacházet shoda.³⁰ V tomto bodě následuje Jaeggi Habermasovu kritiku návrhů, které by určovaly, jak konkrétně má či nemá zdařilý život vypadat. Pokrok podle něj může spočívat pouze v rozšiřování „formálních aspektů nenarušené intersubjektivity“.³¹ Ač tato intersubjektivní komunikace může být pokřívována vnějšími silami systému, u Habermase nenacházíme onen radikální zlom či asymetrii. Účastníci komunikativní praxe musí sami „realizovat konkrétní možnosti lepšího a méně ohroženého života na základě vlastní iniciativy a podle vlastních potřeb a náhledů“.³² Kritická teorie má dle Habermase usilovat pouze o vymezení obecných podmínek nepokřivené komunikativní praxe, nikoli o určení toho, kam nenarušená komunikace týkající se podoby forem života povede.

3.2 Interní kritika

Interní kritika na rozdíl od externí nachází svá kritéria pro posuzování praktik a institucí v nich samotných (podobně jako imanentní kritika, ovšem, jak ještě uvidíme, odlišným způsobem). To znamená, že bere vážně způsob, jakým si účastníci těchto praktik a institucí rozumí, a morální normy, které k tomuto sebezpojetí náleží a jimiž by se ideálně měli řídit, ovšem *de facto* tak nečiní. Úkolem kritika je tudíž „poukazovat na souvislosti“,³³ totiž na souvislosti mezi normami a praktikami, které pod normy spadají, ale nerespektují je.

Jaeggi poukazuje na dvě silné stránky této kritiky. Za prvé hovoří o pragmatické výhodě, kterou tato kritika oproti externí kritice má,

²⁹ R. Jaeggi, *Entfremdung*, str. 53 n.

³⁰ Jaeggi se pojmů používaných Marcusem, jako je odcizení, nechce vzdát. Jejím cílem je ovšem reinterpretovat je tak, aby byly formálnější, spjaté s fungováním vůle samotné, s tím, „jak“ chce, nikoli s tím, „co“ chce. Jaeggi píše: „Namísto toho, abychom se zaplétali do paradoxních zmatků spjatých s určením ‚pravých‘ na rozdíl od neautentických a odcizených tužeb, by nám mělo jít o analýzu podob, kterých nabývá tvorba vůle, a o různé způsoby integrace tužeb“ (*Entfremdung*, str. 64).

³¹ J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, Praha 2018, str. 25.

³² Tamt. Chybné a potenciálně zhoubné by bylo zaměřovat „určitou, v singuláru vystupující totalitu zdařilého života“ s „vysoce rozvinutou komunikativní infrastrukturou možných forem života“ (tamt.).

³³ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 267.

neboť pro kritizované může být velmi obtížné se vyhnout kritice, pokud se opírá o ideály, k nimž se sami hlásí.³⁴ Nadto může kritik vystupovat jako člen daného společenství, s nímž se cítí být spjat, a může tvrdit, že mu jde o jeho prosperování či o návrat k jeho „pravému jádru“, nikoli o radikální transformaci.³⁵ Za druhé Jaeggi odkazuje na systematickou přednost, totiž že při tomto postupu není nutné nijak složitě zdůvodňovat platnost měřítek kritiky. Ta jsou převzata z existující společnosti.

S tím však vystupuje na povrch i zásadní omezení tohoto typu kritiky. Pokud jsou totiž měřítka určena stávajícím uspořádáním, lze se ptát, nakolik je interní kritika vůbec kritická, tj. nakolik může skutečně proměnit dané uspořádání. V této souvislosti Jaeggi hovoří o „normativním konvencionalismu“: kritika je možná jen tehdy, pokud lze v daném společenství najít normy a ideály, které určité praxi odporují. To vede ke „strukturálnímu konzervativismu“ této kritiky, neboť má pouze pomoci dané společnosti, aby se vrátila „k sobě samé“, a obnovit původní stav tím, že zruší diskrepanci mezi normami a realitou. Zásadní změny tak v jejím rámci není možné myslet.³⁶

Michael Walzer, na jehož pojetí a obhajobu interní kritiky se Jaeggi mimo jiné odvolává, se na totožnou námitku pokouší odpovědět. Walzerovou preferovanou cestou, kterou se má ubírat kritika, je interpretace již existujících norem a ideálů. Ta je pro něj cestou, která nejvíce odpovídá reálnému fungování morální argumentace. Tu podle něj nejlépe pochopíme jako podnik, jenž bere za své východisko „principy, které jsou vlastní tomu, co již existuje“,³⁷ což znamená, že vychází z již platných norem a ideálů, z existující morálky. Podle Walzera to však takto uchopené morální argumentaci neubírá na její kritičnosti vůči stávajícím poměrům.

Čím je kritika umožněna? Ač s nimi jinak nesouhlasí, Walzer v návaznosti na marxistické teoretiky říká, že obecná činnost „kulturní tvorby“ i interpretace základních společenských hodnot většinou slouží zájmům vládnoucích a mocných. Takto vznikající ideologie však na druhou stranu musí usilovat o universalitu, o to, aby byla co možná přesvědčivá i pro

³⁴ Námitka vůči externí kritice se v tomto bodě protíná s námitkou, kterou v návaznosti na Hegelovu kritiku Kantovy morálky zmiňuje Honneth. Oběma kritizovaným pozicím totiž hrozí, že jejich principy nebudou skutečně motivovat ty, na něž se obrací, potažmo budou mít povahu pouhého „mělo by se“ (Sollen). A. Honneth, *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 787–800, zde str. 787.

³⁵ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 268 n.

³⁶ Tamt., str. 273 n.

³⁷ M. Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, Praha 2000, str. 29.

ovládané vrstvy.³⁸ To generuje určitý „přebytek“ či „přesah“, který umožňuje vzít tyto předávané a reinterpretované hodnoty a ideály vážně a poměřovat jimi současnou skutečnost.³⁹ Dle Walzera se pak zpravidla ukáže, že praxe vládnoucích i celé společnosti těmto měřítkům nedostačuje.

Odpovídá tak Walzer na námitku Jaeggi, že interní kritika nemůže být nikdy příliš radikální? Jak Jaeggi sama uvádí, interní kritika walzerovského typu může požadovat i poměrně dalekosáhlé sociální reformy – jejich oprávněnost se pokusí nalézt ve způsobu, jímž forma života sebe samu pojímá. Podle Jaeggi se však tento druh kritiky nikdy nebude moci kriticky zaměřit na formu života jako takovou, včetně jejích norem a ideálů, jež nemusí být vždy garanty dobrého života, ani na to, zda je tento „konglomerát praktik a norem“ něčím, co si žádá radikální transformaci. Takovýto projekt by ovšem Walzer považoval za stěžejní uskutečnitelný – a především za sám o sobě nebezpečný.⁴⁰ Odpovědět na otázku, zda je námitka Jaeggi vůči Walzerovi a interní kritice přesvědčivá, tak bude možné až poté, co představím Jaeggiino vlastní pojetí.

3.3 Imanentní kritika

Aniž by Jaeggi zcela odmítala model interní kritiky či popírala jeho občasnou užitečnost,⁴¹ předkládá jiný, podle ní lepší model: imanentní kritiku. Ta se s interní shoduje v tom, že začíná u měřítek, která jsou obsažená v kritizovaném předmětu. Její odlišnost vychází z jiného chápání norem. Odlišnost kritické teorie, která postupuje imanentně, od interní kritiky je tak založena na úrovni sociální ontologie, tj. v odlišném chápání sociální sféry – konkrétně způsobu, kterým fungují normy. Jaeggi normy nepojímá jako orientační ideály, nýbrž jako podmínky vykonávání (Vollzugsbedingungen) společenských praktik.⁴² Nechápe je jako více či méně explicitní hodnoty, ale jako něco, co je přítomno v sociální skutečnosti

³⁸ Tamt., str. 47.

³⁹ Tamt. Walzer tento proces ukazuje na ideálu rovnosti, jenž se poté, co nejprve fungoval coby „bojové heslo buržoazie“ (tamt., str. 49), stal heslem proletariátu, který namítal, že rovnost je jen zdánlivá, potažmo že se týká jen určitých oblastí.

⁴⁰ Pro Walzera je jedinou alternativou k interní kritice kritika externí, kterou připodobňuje k imperialistickému „dobytí“ cizího území (tamt., str. 50), a píše, že je „vnější intervencí, aktem přinucení, jehož forma je sice intelektuální, ve své realizaci však může mít podobu fyzického přinucení“ (tamt., str. 69). Tento krok od externí kritiky nepropojené s domácími tradicemi k radikální a násilné transformaci dokládá na příkladu ruských bolševiků (tamt., str. 67 n.).

⁴¹ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 274.

⁴² Tamt., str. 277.

samé, aniž by muselo být členům společnosti jasné, že jsou to právě tyto normy, které jejich spolužití udržují. Nezáleží (jen) na tom, v co lidé věří, ale jak jednají a jaké normy jsou jejich jednání konstitutivní. Kritika se tudíž nemusí odvíjet od nahodilé skutečnosti, zda někdo navenek zastává určitý ideál, ale je zakotvena v normách, které utvářejí praxi a které není možné hodit přes palubu, aniž by praxe samotná zanikla.⁴³

Imanentní kritika poukazuje na určitou normu či princip, které – coby uskutečněné – mají účinky, jež se obrací proti normě, potažmo principu samotnému; jindy to Jaeggi formuluje tak, že forma života obsahuje dva rozporné principy, ovšem bez žádného z nich se nemůže obejít. Imanentní kritika jinými slovy objasňuje, že v kritizovaném se nacházejí v sobě rozporná měřítká, jež není možné uskutečnit nikoli z nahodilých příčin, nýbrž kvůli povaze formy života samotné. Rozpor, který tato kritika konstatuje, proto netkví v napětí mezi jednáním a přesvědčením.⁴⁴ Souvislost mezi dvěma aspekty či prvky určité formy života musí kritik teprve ustavit (herstellen), a to i pomocí sociálně teoretických analytických nástrojů. Jsou-li prvky v nesouladu, lze hovořit o „rozporu“, který se projevuje jako napětí v rámci příslušné formy života. Toto napětí pak – jak Jaeggi tvrdí v návaznosti na analýzu Hegelovy metody ve *Fenomenologii ducha* – vede příslušnou formu života k překonání sebe samé.⁴⁵

Imanentní kritika je orientována negativisticky; vychází z „momentů krize, jež jsou určité společenské formaci vlastní“,⁴⁶ nikoli z platných norem, které pouze nejsou dostatečně uskutečněny. Možnost interní kritiky forem života není obtížné objasnit. Kritika forem života jakožto forem života tím ovšem ještě není nikterak zdůvodněna.⁴⁷ Jaeggi se ptá

⁴³ R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199.

⁴⁴ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 286.

⁴⁵ Tamt., str. 281–283.

⁴⁶ R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199. Pojem „společenská formace“ Jaeggi používá pro obsáhlejší formy života, např. pro modernu, velkoměsto či kapitalismus. Ty představují celky, které coby své části zahrnují jiné, rozsahem menší formy života, např. nukleární rodinu či vědu. Vztah celků k částem je pak vztahem, v němž obsáhlejší forma života mnohdy „formuje“ (prägt) své části či se do nich „obtiskuje“. Jaeggi tento vztah přibližuje na Adornově pojetí kapitalismu, který formy života proniká a proměňuje svou logikou akumulace. Části však nepodléhají beze zbytku jednosměrné determinaci (jako je tomu v modelu základny a nadstavby). Mají svou vlastní vývojovou logiku. Společenské formace a méně obsáhlé formy života tak na sebe působí vzájemně. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 89–93.

⁴⁷ „Kritik by byl nanejvýš v pozici, v níž by nás mohl vyzývat k tomu, abychom byli věrní svým normativním závazkům, nemohl by ale zpochybňovat tyto závazky

po možnosti kritiky překračující kontext či vnitřní perspektivu dané formy života (aniž by ovšem tato kritika byla externí, prováděná jakoby odkud).⁴⁸ A to je možné právě tehdy, když taková kritika – na rozdíl od kritiky interní – neodhaluje diskrepanci mezi normami a praktikami, nýbrž rozpor v souboru praktik, které tvoří formu života.

Mezi příklady imanentní kritiky, které Jaeggi uvádí, zaujímají privilegované místo Hegelova analýza „občanské společnosti“ a Marxova nauka o rozporu mezi občanskými a sociálními právy. Jak se Jaeggi domnívá, oba myslitelé přesvědčivě ukazují, že dva „neslučitelné nároky“⁴⁹ či principy (závislost a nezávislost, potažmo formální rovnost a sociální nerovnost) jsou pro fungování dané společenské formace nutné, zároveň však ze systematických, nikoli nahodilých důvodů plodí rozpory.⁵⁰ Tyto rozpory proto také není možné v rámci dané formace překonat a problémy vyřešit, čímž se imanentní kritika liší od kritiky interní, jejíhož cíle, totiž naplnění nároků a překonání rozporů, má být dosaženo právě v rámci dané společnosti.⁵¹

Vhodný příklad imanentní rozpornosti určité normy poskytuje analýza etiky autenticity Charlese Taylora. Rozpor, do něhož ideál autenticity upadá, vyplývá z toho, že existuje snaha uskutečnit tento ideál v opozici vůči „požadavkům společnosti a přírody“ a při vyloučení „dějin a vazeb solidarity“.⁵² Tím jsou však popřeny podmínky, za nichž může být autentická volba významuplná. Ta totiž dle Taylora předpokládá na jedinci nezávislý „horizont smyslu, díky němuž jsou některé věci hodnotné, jiné méně a další nemají žádnou hodnotu“.⁵³ To znamená, že již před jedincovou volbou musí existovat jistá hierarchie hodnotnosti předmětů volby, něco, co transcenduje jeho samého, jinak by samotná jeho volba mezi různými obsahy neměla žádný smysl. Autenticita ovšem (ve své

samotné.“ A. Novakovic, *Critique of Forms of Life*, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin [rec.], in: *Mind*, 129, 2020, str. 283–290, zde str. 287.

⁴⁸ R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique*, str. 27.

⁴⁹ R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*, in: B. Bargu – Ch. Bottici (vyd.), *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, London 2017, str. 214.

⁵⁰ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 284 n. Tyto „nároky jsou vzájemně spojeny – a to je právě to, co vytváří imanentní systematickou povahu konfliktu [mezi nároky]“ (tamt., str. 214 n.).

⁵¹ Tamt., str. 287.

⁵² Ch. Taylor, *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 43.

⁵³ Tamt., str. 41.

„narcistické“ podobě) jako ideál sebeuskutečnění, který je vázaný na atomizované individuuum, jež světu zdánlivě teprve smysl propůjčuje, vede k určitému druhu nihilismu, či přinejmenším ke zploštění života, protože „ničí předpoklad, za něhož může být ideál uskutečněn“.⁵⁴

Z imanentní rozpornosti norem pak plyne další rys imanentní kritiky. Ta necílí na to, aby se skutečnost připodobnila normám, nýbrž na to, aby se normy samotné proměnily v procesu kritiky a řešení krize, do níž se forma života dostala. Měřítka svobody a rovnosti se například musí změnit a nabýt jiné, obsáhlejší podoby (např. podoby „pozitivní svobody“, respektive „materiální“ rovnosti).⁵⁵ Kritika v tomto pojetí není na rozdíl od interní kritiky rekonstruktivní, obrácená k obnově stavu, v němž realita odpovídá normě, nýbrž usiluje o transformaci jak reality (praktik, z nichž forma života sestává), tak normy.⁵⁶ To také znamená, že imanentní kritika není statická, nýbrž dynamická v tom smyslu, že působí jako katalyzátor procesu učení a zkušenosti, jenž nastává během pokusů o řešení krize, do níž se forma života kvůli svým vnitřním rozporům dostala. Jak uvidíme ve čtvrtém oddíle, během tohoto procesu dospívá forma života skrze určitou negaci předchozího stavu k nové pozici.

Tento rys si můžeme přiblížit pomocí kritiky meritokracie Michaela Sandela. Meritokracie spočívá na morálním tvrzení, že jsou-li startovní pozice jednotlivců stejné, pak si ti, kteří se dostali na vrchol, své postavení zaslouží. Konzervativci i liberálové se shodnou, že jde o správný princip, kritizují pouze jeho nedostatečné uplatnění. Jak ovšem tvrdí Sandel, hlavní problém spočívá v tom, že meritokratický ideál je sám v sobě rozporný a ve společnosti působí zhoubně. Podobně jako tomu bylo v Jaeggiině modelu imanentní kritiky, ani Sandel necílí na připodobnění praxe určité normě. „Problém meritokracie nespočívá jen v tom, že praxe zaostává za ideálem. Je nepravděpodobné, že by – byť

⁵⁴ Tamt., str. 43. Monologický ideál autenticity „představuje způsob jednání, který maří naše vlastní záměry“ (tamt., str. 54). Podobně Jaeggi letmo poukazuje na rozpor mezi dvěma normami, které v mnoha moderních pracovních prostředích platí zároveň a vytvářejí specifický *double bind*: imperativ „Uskutečňuj sám sebe!“ či „Buď kreativní!“ tak podle ní často existuje v represivních pracovních poměrech, v nichž je zároveň tlak na přizpůsobení se. Oba imperativy působí zároveň (jsou pro práci v „kreativním sektoru“ konstitutivní) a protřeččí si. (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 379.)

⁵⁵ Tamt., str. 294.

⁵⁶ R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199.

dokonalá – meritokracie byla uspokojivá, ať už z morálního, či z politického hlediska.⁵⁷ V čem tkví její neuspokojivost?

První Sandelův protiargument bere vážně základní meritokratickou normu, že si zasloužíme mít jen takové postavení, jež tkví na „faktorech pod naší kontrolou“.⁵⁸ Představuje ovšem „talent“ něco takového? Ten spíše závisí na „genetické loterii“, na námi neovlivnitelné skutečnosti.⁵⁹ Ovšem ani „úsilí“ či tvrdá práce, které by snad mohly představovat to, co máme na rozdíl od talentu plně pod svou kontrolou, nejsou naším dílem, nýbrž odvíjejí se od výchovy a sociálního prostředí.⁶⁰ Sandel se tak ve své morální kritice meritokracie neodvolává na žádné externí principy, nýbrž jen do důsledků domýšlí principy samotné meritokratické koncepce.

Druhá námitka proti meritokracii vychází z jejího působení na sféru politiky. Meritokracie s sebou totiž nese „politiku ponížení“; podněcuje resentment na straně poražených a vyvolává pýchu na straně vítězů. Rozvrací společnost a znemožňuje politiku zaměřenou na společné dobro.⁶¹ Sandel se ve své analýze působení důsledků meritokracie odkazuje na společenské problémy a krize, které v desátých letech 21. století pozoruje, zejména pak na různá populistická hnutí.⁶² Nejlepší způsob, jak je interpretovat, podle Sandela představuje poukaz na samotné působení meritokracie; ta vede k namyšlenosti a aroganci elit, jež se projevují v jejich postoji k vlastnímu úspěchu. Přesvědčení, že všichni mají rovné šance a mohou tak dosáhnout toho, na co jim jejich schopnosti a síly stačí, vede k tomu, že elity pojmají sebe samy jako někoho, kdo si svůj úspěch zaslouží. Právě to podle Sandela vede k politice ponížení, neboť rubem tohoto sebepojetí je, že se těm, kterým ve společenském žebříčku připadnou nižší příčky, nedostává uznání. Jsou vedeni k tomu, aby se chápali tak, že si za své postavení mohou sami, což má negativní

⁵⁷ M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, London 2020, str. 28.

⁵⁸ Tamt.

⁵⁹ Tamt., str. 118 a 143.

⁶⁰ Tamt., str. 124.

⁶¹ Tamt., str. 194 n.

⁶² To je v souladu s Jaeggiinou tezí, podle níž skutečnost, že se určitá forma života nachází v krizi, jež se projevuje různými způsoby, je podnětem pro intervenci sociálního kritika, který může krizi jednak pomoci pojmenovat, jednak může pomáhat při jejím překonávání. (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 306.)

důsledky pro jejich vnímání sebe samých a vposled plodí resentment vůči elitám a expertům všeho druhu.

Sandel tak ilustruje postup kritiky zaměřené na imanentní rozpory skryté ve formě života. Spolu s poukazem na rozpory, k nimž vede meritokratický princip, Sandel vyzývá k jeho opuštění (či alespoň opuštění jeho prioritizace). Vidíme tak, že imanentní kritika oproti interní kritice a jejímu výše zmíněnému „strukturnálnímu konzervatismu“ může cílit na radikálnější transformaci.

4. Problémy, pokrok a měřítko kritiky forem života

Vyložil jsem, *co* má být předmětem kritiky (totiž formy života) a *jak* má kritika postupovat (imanentně). To, že je možné formy života pomocí obecných důvodů kritizovat, ovšem ještě není dokázáno. Formy života dle Jaeggi nevyhnutelně procházejí proměnami, řešení starých rozporů či problémů nutně po nějaké době vytváří problémy nové, na něž je opět třeba nějakým způsobem reagovat. Vezmeme-li toto vše v potaz, pak, zdá se, imanentní rozpornost určité formy života ještě neimplikuje, že si zasluhuje více kritiky než formy jiné, neboť do rozporů čas od času upadají všechny. Jak ovšem za tohoto předpokladu nalézt kritérium, podle něhož by šlo formy života hodnotit jako lepší a horší? Bez nalezení takového kritéria nelze uniknout Rortyho relativistickému závěru, podle něhož z nesouměřitelnosti forem života plyne, že je nelze kritizovat pomocí universálních důvodů.

4.1 Formy života: instance řešení problémů

Aby mohla tyto obtíže uspokojivě překonat, obohacuje Jaeggi svou analýzu forem života ještě o jeden aspekt. Formy života mají podle ní teleologickou povahu, jsou „instancemi řešení problémů“.⁶³ Určitá forma rodiny například řeší problémy, jež před ní v dané době stojí, jistá podoba hospodářského uspořádání zase reaguje na požadavky a obtíže spojené se svou dobou. Problémy jsou pak podle Jaeggi za prvé pokaždé kulturně určené, vycházejí ze vždy již určitým způsobem interpretované dějinné situace; neexistuje nic jako nezprostředkované universální základní lidské

⁶³ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 200 n. Jen takto – teleologicky – pochopené formy života umožňují kritiku; nejsou podloží, skrze něž není možné kopat, tj. kriticky se dotazovat na jejich základy, nýbrž coby instance řešení problémů mohou být i co do svých základů více či méně zdařilé či úspěšné. Proto mohou být předmětem racionální kritiky.

problémy. Za druhé v jejich vzniku hraje vždy roli normativita, neboť formy života nezajišťují holé přežití, nýbrž nějak uzpůsobený „dobrý život“. Problém formy života proto netkví v tom, že by jednoduše „nefungovala“, nýbrž – jak plyne z výkladu imanentních rozporů ve třetím oddíle – je spjat s jistými imanentními etickými nároky a standardy, jež jsou formě života vlastní a na něž pak navazuje potenciální kritika.⁶⁴

Zásadní otázkou pro Jaeggiin projekt je, zda příslušné problémy mají spíše povahu z vnějška přicházejících překážek, nebo se jedná o imanentní rozpory. Jaeggi se v tomto sporu staví na stranu Hegela, jakkoli se do její vlastní koncepce promítají i prvky z filosofie Johna Deweyho. V souladu s výše rozvedenou koncepcí imanentní kritiky Jaeggi tvrdí, že problémy, které jsou pro kritiku forem života relevantní, jsou ty, které vzházejí z formy života samotné (např. problém „lůzy“ nutně vznikající v rámci občanské společnosti dle Hegela), tj. z uplatňování jejích vlastních principů, jež vede k (imanentním) rozporům.⁶⁵ Tyto rozpory rozkolísávají formy života jako takové, zatímco externí překážky a hrozby (např. sucho), které zdůrazňuje Dewey, nejsou pro kritiku forem života jakožto forem života tak podstatné; nedostatečnost formy života ukazují totiž tyto externí překážky jen tehdy, pokud je něco v nepořádku s formou samotnou; jen tehdy ji může např. nastalé sucho rozkolísat či zničit.⁶⁶ Problémy „druhého řádu“ poukazují na neschopnost formy života reagovat na problémy prvního řádu (zmíněné sucho) na základě svých vlastních zdrojů (odhalí tak třeba neplodnost výkladového rámce používaného pro výklad přírodních katastrof).⁶⁷

Jak bylo řečeno, formy života problémy řeší, zároveň ovšem vždy generují nové. V průběhu svého trvání jsou dle Jaeggi nevyhnutelně podněcovány k tomu, aby se měnily – a to právě v reakci na vnitřní rozpory či vyvstávající problémy. Coby „dosažená řešení problémů“ představují pokaždé určité etapy; jsou dočasnými konstelacemi, jež vyvstávají v průběhu procesů řešení problémů.⁶⁸ Kritika se tak nemůže

⁶⁴ Tamt., str. 205. Jaeggi svou pozici označuje jako „normativní funkcionalismus“. R. Jaeggi, *Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 126, 2019, str. 73–108, zde str. 85.

⁶⁵ R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction*, str. 214.

⁶⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 371–373.

⁶⁷ Tamt., str. 205.

⁶⁸ Tamt., str. 313. Každá forma života (např. určitá podoba kapitalismu) je na jedné straně reakcí na krizi předchozí společenské formace, sama ovšem – jak to formuluje Nancy Fraser – „s sebou nese své vlastní problémy, které není schopna

jednoduše odrazit od toho, že v rámci určité společenské formace naráží na rozpor či problém. Jeho existence totiž sama o sobě není argumentem proti formě života. Nevypovídá bez dalšího přesvědčivě o tom, zda je daná forma života zdařilá či racionální.⁶⁹ Kritérium je možné nalézt až ve způsobu, jakým se forma života s přicházejícími problémy (v dlouhodobé perspektivě) vypořádává.⁷⁰ Racionalitu forem života nelze odečíst z pohledu na jednotlivá řešení. Je třeba se podívat na racionalitu celého sledu řešení problémů. Racionalita transformační dynamiky je tím, čím se vyznačuje zdařilá forma života. Jaeggi tak od otázky, jež se týká zdařilosti jednotlivého řešení problému, přechází k otázce, jak lze odlišit „zdařilé procesy společenské transformace od méně zdařilých“.⁷¹ V této „metaotázce“ nejde tolik o kritiku té či oné momentální podoby formy života, jako spíše o podobu procesu, kterým se forma života ustavila a kterým reaguje na další výzvy.⁷²

4.2 Vývojová logika forem života

Aby Jaeggi kritérium zdařilejších a méně zdařilých forem života mohla stanovit, zkoumá způsob, jakým se vyvíjejí. Měřítko, kterým se posuzuje nikoli jednotlivé řešení, ale proces transformace, předpokládá určitou vývojovou logiku. Možnost zhodnotit racionalitu procesu řešení problémů implikuje existenci obohacujícího se procesu. Nové problémy je totiž vždy třeba řešit na již dosažené historické a normativní úrovni. Pokud se tak neděje, je možné hovořit o tom, že dynamika za dosaženým stavem zaostává, že je – jinými slovy – regresivní. Na tomto základě je pak možno ji kritizovat. Spolu s pojmem regresi či úpadku se do hry dostává idea společenského pokroku, dění, v němž se věci pouze nemění, nýbrž zlepšují.⁷³ Existence takového dění ovšem v sociální filosofii není samozřejmě přijímaná. S představou o nesouměřitelnosti historických epoch jsme se setkali již v úvodu u Rortyho. Jak říká Jaeggi v knižním rozhovoru s Nancy Fraser, společenské změny by bylo možné

vyřešit, a každá je tak opět nahrazena jinou“. N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Medford 2019, str. 71.

⁶⁹ Na jiném místě Jaeggi dokonce hovoří o tom, že „rozvíjení rozporů se [v mém pojetí] stává znakem dynamiky vývoje historicko-společenského světa – a nadto i znakem vitality jeho fenoménů“ (R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction*, str. 217).

⁷⁰ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 313.

⁷¹ Tamt., str. 314.

⁷² Tamt.

⁷³ Tamt., str. 316.

koncipovat, „jak by mohli říci někteří příznivci Foucaulta“ – a můžeme dodat: či Rortyho – „jako věc nahodilosti a diskontinuity“. ⁷⁴ Tuto představu, jež vylučuje racionalitu na úrovni historických sociálních transformací, musí Jaeggi překonat. Teprve pokud můžeme oprávněně tvrdit, že společenské změny nedávají vzniknout zcela nesouměřitelným paradigmatům (jako tomu je u Rortyho), nýbrž že na sebe navazují určitým srozumitelným způsobem (jehož podobu bude třeba vyjasnit), je možné hovořit o „pokroku“ coby „*zkušenosním procesu, který se stává ustavičně bohatším*“.⁷⁵

Jaeggi transformační proces koncipuje pomocí pojmu „proces učení“ (Lernprozess); proces, v němž se zkušenosti kumulují, obohacují a nová řešení problémů na tuto obohacenou zkušenost reagují a jsou jí práva. Je ovšem možné hovořit o učení na úrovni forem života? Neučí se vždy pouze jednotlivci?

Aby odpověděla na tuto otázku, obrací se Jaeggi k případům krize. V nich se podle ní může ukázat, že praktiky a výkladové rámce s nimi spojené, jež jsou v dotyčné formě života dostupné, nestačí na řešení jejich problémů a výzev.⁷⁶ Překonání krize pak vyžaduje změnu stávajících praktik či vytvoření nových. To vede ke změně celé formy života coby určité konfigurace praktik, norem a interpretací. Pokud své imanentní rozpory dokáže forma života překonat, dochází v tomto procesu řešení krize k obohacení jejích interních zdrojů a je možné hovořit o tom, že se forma života učí.⁷⁷ V odpovědi na námitky, podle nichž idea procesu

⁷⁴ N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 70. Fraser s Jaeggi souhlasí, že „Foucault může sloužit coby negativní lekce, coby příklad, jak *neuvažovat* o společenské transformaci, neboť přes správné odmítnutí historického determinismu a teleologie přestřelil a skončil u podobně problematického tvrzení, že věci se jednoduše mění najednou a bezdůvodně ... – jako kdyby se kdykoli mohlo stát cokoli!“ (tamt.).

⁷⁵ R. Jaeggi, „*Resistance to the Perpetual Danger of Relapse*“. *Moral Progress and Social Change*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park 2017, str. 15–40, zde str. 36. Takovéto měřítko umožňuje, aby kritika byla imanentní a zároveň transcendovala kontext dané formy života. Nemusí však záviset na „objektivním výkladu historie“ a „všemi obávaném konci dějin“, jak vůči Jaeggi namítá Leonardo Marchettoni. Jaeggi koncipuje svou „pragmatistickou verzi Hegelovy dialektiky“ právě s ohledem na to, aby se těmto námitkám vyhnula. R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 200 a táž, *Reply to My Critics*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life*, str. 188–236, zde str. 199.

⁷⁶ N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 70 n.

⁷⁷ M. Pensky, *In Search of the Negative in Rahel Jaeggi's Kritik von Lebensformen*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life*, str. 76–97,

učení implikuje, že společenský vývoj je veden záměry individuí, což není plausibilní, Jaeggi uvádí jako vhodnější způsob, jak o věci hovořit, že formy života procesy učení „procházejí“ a že jejich učení neznamená více než jejich změnu v důsledku toho, že „čelily problémům a zvlády je obohacujícím způsobem“.⁷⁸ Jaeggi v návaznosti na Deweyho píše, že forma života je prostředím, v němž se jednotlivci v reakci na vystávající rozpory učí. Toto prostředí se nicméně tím, že v jeho rámci dochází k učení, samo učí, neboť nové zkušenosti a interpretace, jež jsou s praktikami spojené, se ve formě života usazují.⁷⁹

V odpovědi na námitky Maxe Penskyho, který Jaeggi obviňuje z „melioristického“ či „harmonizujícího“ pojetí dějinného vývoje,⁸⁰ Jaeggi uvádí, že chce smířit momenty kontinuity a diskontinuity a překonat falešné dilema „revoluce, nebo reforma“. Jak bylo řečeno, formy života sestávají z praktik a institucí. Ty vstupují do vztahů s dalšími praktikami a vytvářejí síť, v níž jeden prvek k druhému lépe či hůře „pasuje“, je s ním v souladu, či nikoli.⁸¹ Pokud následně dochází k proměně jedné praktiky (a s ní spjatého výkladového rámce), proměňuje to celou konstelaci. To může vést k tomu, že se praktiky již jedna ke druhé nehodí a dochází k erozi celé formy života.⁸² Během společenské transformace se pak proměňuje celá síť; nejedná se o endogenní a pozvolný vývoj jednotlivých praktik.

Společenská změna tudíž přináší něco nového, nepředvídatelného a často nezamýšleného. Sociální transformace je výsledkem komplexního zřetězení různých jednání a jejich důsledků, proto o ní Jaeggi mluví jako o docela velkém „binci“ (a somewhat messy affair).⁸³ Na druhou stranu však společenská změna není ani (zcela) diskontinuitní. Nové praktiky a interpretace, které vznikají v mezerách mezi erodujícími starými praktikami, lze přinejmenším zpětně pochopit coby řešení problémů. To, co je nové, je „transformací v rámci konstelace, transformací, jež vychází z projevů eroze původního uspořádání“.⁸⁴ Řešení nejsou v předchozích

zde str. 81.

⁷⁸ R. Jaeggi, *Reply to My Critics*, str. 200.

⁷⁹ Táž, *Kritik von Lebensformen*, str. 331 n.

⁸⁰ M. Pensky, *In Search of the Negative*, str. 83.

⁸¹ R. Jaeggi, *Resistance*, str. 24. Např. koncept „rodinné mzdy“, která měla zajistit, aby žena mohla zůstat v domácnosti, už se nehodí do světa proměněného mj. antikoncepční pilulkou či feminismem. N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 85.

⁸² R. Jaeggi, *Resistance*, str. 27–29.

⁸³ Tamt., str. 27.

⁸⁴ Tamt., str. 33.

formacích ani již jednoduše obsažena, ani nevznikají zčista jasna jakoby odkud. Ačkoli žádné řešení nevyplývá z předchozí situace nutně, můžeme říci, že každá situace umožňuje jen určitý omezený počet možných řešení. Jak to glosuje Fraser, „nelze se náhle přenést z globalizovaného financionalizovaného kapitalismu do středověkého Španělska – to nepředstavuje smysluplnou posloupnost ani cestu, po níž se mohou dějiny skutečně ubírat“.⁸⁵

Zmíněnou dynamiku má vystihnout pro Jaeggiinu teorii společenské změny zásadní pojem „určité negace“. Jaeggi se odkazuje na jeho použití v Hegelově *Fenomenologii ducha*, kde podle ní označuje právě „kontinuitu v diskontinuitě“.⁸⁶ Nová pozice či nový předmět je dle Hegela „nicotou toho, čeho je výsledkem – výsledkem, obsahujícím to, co předcházející vědění má do sebe pravdivého“.⁸⁷ V protikladu k tomu stojí „abstraktní negace“, jež je pouhým zrušením předmětu či pozice, podobně jako když jednoduše smažeme tabuli nehledě na to, co na ní bylo napsáno. Pokud koncepci určité negace uplatníme na formy života, můžeme říci, že nové praktiky a postoje nejsou libovolným nahrazením těch předchozích, jak by se mohlo zdát z Deweyho chápání experimentálního řešení problémů, které – jak píše Jaeggi – zdůrazňuje nepředvídatelnost a neodvoditelnost kreativních nápadů, s nimiž přicházejí ti, kteří chtějí problémy překonat.⁸⁸ Dle Jaeggi naopak nové praktiky a výkladové rámce reagují na praktiky, které náležely ke staré společenské formaci, a to přinejmenším tím, že chtějí překonat deficity starých praktik a poučit se z jejich selhání. Nová situace je tak „spjata s příslušnými nedostatky situace, jež byla překonána“.⁸⁹ Tato sepjatost umožňuje hovořit o dějinné dynamice jako o „obohacujícím se procesu“ a o tom, že se řídí „immanentní logikou vývoje“, v níž nová formace plyne z předchozí a stará je inkorporována do nové.⁹⁰ Částečná „pravdivost“ předchozí pozice, o níž hovoří Hegel, pak označuje to, co zůstává zachováno i v nové konstelaci;

⁸⁵ N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 71.

⁸⁶ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 418.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 64.

⁸⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 399.

⁸⁹ R. Jaeggi, *Reply to My Critics*, str. 203.

⁹⁰ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 419. Jak ovšem namítá Ludwig Siep, Jaeggi přehlídí neslučitelnost „experimentálního pluralismu“, který se inspiruje u Deweyho, a (hegelíanské) koncepcí nutného pokroku, v němž „neexistuje k tomuto vývoji a řešení jednotlivých problémů žádná alternativa“. L. Siep, *Kritische Theorie zwischen Pragmatismus und Dialektik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 1000–1008, zde str. 1005.

ze strany nové pozice jde o „převzetí určitého [předešlého] kladení problému či úrovně, na níž problém klade“.⁹¹ Z toho důvodu lze hovořit o procesu obohacování, neboť problémy i jejich řešení se stávají stále komplexnějšími.

V protikladu k Penskymu (a Rortymu) Jaeggi tvrdí, že i radikální zlomy a revoluce obsahují moment souvislosti s předchozí společenskou formací. Praktiky a normy, které vytvářejí novou formu života, se připravují již ve staré formaci a samy přispěly ke krizi a úpadku staré konstelace. Ta tak obsahuje zdroje, které umožní překonání již neobyvatelné situace.⁹² Pojetí společenské změny, jež jsem v této podkapitole vyložil, též umožňuje nahlédnout, jak by Jaeggi mohla odpovědět na výše zmíněnou Walzerovu námitku. Jaeggiin model společenské změny není „příliš radikální“ v tom smyslu, aby hrozilo, že imanentní kritika povede na rozdíl od interní k chaotickému ničení stávajícího uspořádání; i v dalekosáhlých změnách je obsažen moment continuity.

4.3 Měřítka kritiky forem života

Jak tedy Jaeggi dospívá k měřítku vhodnému pro kritiku forem života? Pojem určité negace dle Jaeggi v Hegelově teorii neoznačuje pouze způsob, kterým se ze sebe jednotlivé formy života vyvíjejí, nýbrž zároveň i způsob, kterým může být vývoj ospravedlněn. Pokud lze ukázat, že došlo k takovéto transformaci určité formy života, lze o ní hovořit jako o racionální transformaci. „Daný vývoj ... je legitimní, protože a nako-lik je možné jeho průběh racionálně rekonstruovat (nachvollziehen).“⁹³ Dialektická rekonstrukce transformací formy života ji pak může ukázat jako racionální, či iracionální na základě toho, zda představuje takovýto proces učení, který postupuje a obohacuje se skrze určité negace.⁹⁴ Vývoj určité formy života není ospravedlněn cílem, který by ležel mimo tento vývoj samotný. Jaeggi se obejde bez substanciálního dobra, k němuž by dějinný proces směřoval. Její měřítko je formální. Vývoj je legitimní tehdy, když lze ukázat, že následující pozice jsou těmi nejlepšími vzhledem k těm, které předcházely; jinými slovy, když řešení problému je tím nejlepším, které lze vzhledem k historii jeho kladení a řešení předložit.

Jako pokrokové by v této perspektivě bylo možné označit například návrhy Sandela, který vybízí, abychom se tolik nesoustředili např. na

⁹¹ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 420.

⁹² Tamt., str. 419 n.

⁹³ Tamt.

⁹⁴ Tamt., str. 422.

růst HDP, ale zaměřili se na důstojnost práce a na uznání způsobů, jimiž ke společnému dobru přispívají ti, kteří v meritokratickém závodě nevyhráli. Jejich ponížení a hněv nebudou bez dalšího překonány zavedením například universálního nepodmíněného příjmu, jak poznamenává Jaeggi.⁹⁵ Problém úspěšně nevyřeší (pouze) větší distributivní spravedlnost, nýbrž větší spravedlnost kontributivní, „možnost získat společenské uznání a úctu, jež jdou ruku v ruce s produkováním toho, co druzí potřebují a oceňují“.⁹⁶ Nakolik tato navrhovaná řešení dokáží dostát dějinně vzniklým očekáváním – jež opět můžeme chápat jako výsledky historického procesu kolektivního učení –, mohou být považována za racionální, protože neregresivní.

V Hegelově modelu Jaeggi nalézá adekvátní zachycení podmínky, za níž je společenský vývoj pokrokový: totiž tehdy, když je takovou „dynamikou v rámci dynamiky“,⁹⁷ v níž jednotlivé kroky reagují na vnitřní rozpory předchozích kroků a zvládání problémů je stále více „integrativní“ a „komplexní“. Pokrok spadá v jedno s touto obohacující se dynamikou.⁹⁸ Důkladnější vymezení protipólu pokroku, totiž úpadku, pak nacházíme v pasážích, v nichž se Jaeggi věnuje Deweymu. Ten uvádí v náznacích *cosi*, co by bylo možné označit jako negativní „metakritérium zdařilé dynamiky řešení problémů“.⁹⁹ V různých více či méně vágních formulacích se u něj coby toto kritérium rýsuje vlastnost „nestát v cestě dalšímu zkoumání“, respektive otevřenost dalším zkušenostem.¹⁰⁰ Nejenže se v procesu učení reorganizuje zkušenost, neregresivní proces učení musí být nadto takové povahy, že se daná forma života nestává imunní vůči novým zkušenostem. Naopak iracionální je forma života tehdy, když se vyznačuje „systematickými blokacemi a narušeními ve vztahu k vnímání a řešení problémů“.¹⁰¹ Jaeggi dále argumentuje, že blokace učení, jež jsou relevantní pro kritiku forem života, mají primárně povahu ideologií či kolektivních sebeklamů. Absence blokad učení, která umožňuje růst, není sama o sobě dostatečně určitým kritériem toho, že procesy učení jsou racionální. Překážky učení, na jejichž základě je možné formy života posuzovat, totiž nejsou nahodilé, nýbrž systematické – vznikají ve formě

⁹⁵ Tamt., str. 209.

⁹⁶ M. Sandel, *The Tyranny of Merit*, str. 193.

⁹⁷ R. Jaeggi, *Resistance*, str. 27.

⁹⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 423.

⁹⁹ Tamt., str. 405.

¹⁰⁰ Tamt., str. 406

¹⁰¹ Tamt., str. 314.

života na základě imanentních příčin.¹⁰² Rozporné uspořádání v jistém smyslu vyžaduje, aby mu bylo špatně rozuměno, neboť jen tak je s to se udržovat – a tato skutečnost pak představuje „cosi jako indikátor“ pro postup kritiky.¹⁰³ V souladu s tím se kritika ideologie nezaměřuje primárně na opravení epistemických omylů, nýbrž snaží se změnit samotnou formu života, kterou ideologie udržuje. Kritika ideologie „dešifruje okolnosti, jež panství umožňují, aby se prosazovalo“ – například zkoumáním toho, jak se určitý partikulární zájem vydává za zájem obecný.¹⁰⁴

Projekt kritiky forem chce etablovat „třetí cestu“ mezi „kantiánsky založenou transcendentní [externí] kritikou a kontextualisticky interní kritikou“.¹⁰⁵ Propojuje aspekty hegeliánské s pragmatistickými, zejména s důrazem na ne zcela předvídatelný vývoj, často poháněný náhodnými událostmi. Formy života řeší své problémy mnohdy na způsob pokusů a omylů a mohou být označeny jako „kolektivní experimenty týkající se způsobů žití, jež jsou testovány a přetvářeny“.¹⁰⁶ Vzhledem k důrazu na mnohost vývojových logik proto Jaeggi svoji pozici označuje jako „experimentální pluralismus“. Tato pozice umožňuje, aby se kritika obešla bez jedné ideální formy života, jež by sloužila jako standard, ovšem zároveň aby stále byla – na rozdíl od liberalismu, v jehož základu stojí představa „plurality vůči sobě navzájem uzavřených monád“¹⁰⁷ – s to formy života porovnávat a posuzovat co do jejich zdařilosti. Lze je pochopit jako rivaly, jako konkurující si odpovědi na určitý problém.¹⁰⁸ A vzhledem k mnohosti problémů nelze hovořit ani o jedné vývojové logice, o jednom pokroku, nýbrž o mnoha vpřed postupujících procesech,

¹⁰² R. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, in: R. Jaeggi – T. Wesche, *Was ist Kritik?*, str. 275. Srv. definici ideologie Terryho Eagletona: Ideologie jsou „nesprávná či klamná přesvědčení, jež nepocházejí ze zájmů vládnoucí třídy, ale z materiální struktury společnosti jako celku“. T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, London 1991, str. 30. Tuto definici by Jaeggi mohla přijmout, pokud bychom vyškrtli slovo „materiální“.

¹⁰³ R. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, str. 276. Vědomí je zaslepené nutně, neboť musí „odpovídat falešné realitě“; Jaeggi tuto zaslepenost nutnou pro fungování objasňuje na Marxově analýze vztahu materiální nerovnosti a formální rovnosti, jež je sama „faktorem při vzniku útlaku a nerovnosti“ (tamt., str. 274 n.).

¹⁰⁴ Tamt., str. 269.

¹⁰⁵ R. Jaeggi, *Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep*, str. 73.

¹⁰⁶ A. Novakovic, *Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi*, str. 7.

¹⁰⁷ Tamt., str. 449.

¹⁰⁸ R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 448.

jež nelze nikdy prohlásit za dovršené.¹⁰⁹ Tento pluralismus s sebou zároveň nenese relativistický důsledek, že by – jako jsme viděli u Rortyho v úvodu této práce – byly jednotlivé formy života nesouměřitelné, a proto též nekritizovatelné.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelpunkt des Artikels liegt die Erörterung von Rahel Jaeggi's Projekt der Kritik der Lebensformen. Jaeggi versucht, eine neue Theorie der Gesellschaftskritik zu entwerfen. Der Gegenstand der Kritik in ihrer Konzeption ist dasjenige, was sie eine Lebensform nennt. Es ist ein Ensemble von Praktiken, innerhalb derer wir unser Leben immer schon leben und die Lösungen für bestimmte Probleme darstellen. Jaeggi vertritt ein immanentes Verfahren der Kritik. Das bedeutet, dass sich die Gesellschaftskritik auf die Widersprüche konzentrieren sollte, die die Lebensformen selbst charakterisieren, und nicht auf externe Maßstäbe. Dieses Vorgehen setzt eine Vorstellung von sozialem Wandel voraus, der sich auf rationale Weise vollzieht und eine progressive Entwicklung zulässt. Dies wiederum dient als oberstes Kriterium für eine Kritik der Lebensformen.

SUMMARY

The article focuses on Rahel Jaeggi's project of a critique of forms of life. Jaeggi seeks to create a new theory of social critique whose object is what Jaeggi calls a form of life: an ensemble of practices within which we always already live our lives and which represent solutions to certain problems. The critical procedure that Jaeggi defends is an immanent one, meaning that social critics, rather than bringing in external standards, should concentrate on contradictions characterizing forms of life themselves. This procedure presupposes a concept of social change, which happens in a rational way and admits progressive development. This concept in turn serves as the highest criterium for a critique of forms of life.

¹⁰⁹ Tamt., str. 450 n.

MAJÍ ZVÍŘATA, ROSTLINY ČI VĚCI SVOU TVÁŘ?

Lévinas, Diehm a ekofenomenologie

Petr Prášek

Úvod: ekofenomenologie

Fenomenologie se přírodou tak, jak se sama ukazuje, zabývá od svých prvopočátků, a dokonce lze říci, že jí spolu s opouštěním Husserlova subjektivismu přiznává i čím dál tím větší roli v „konstituci“ fenoménů. Jestliže Husserl se ve druhém svazku *Idejí* zabývá konstitucí materiální i animální přírody jakožto intencionálního korelátu vědomí a jeho noetických aktů,¹ pak Heidegger se po svém obratu k události bytí zajímá o starořecký pojem přírody jakožto *fysis*, jež označuje vystávání či vzházení jsoucna na základě toho, že čerpá *ze sebe samého*.² Patočka následně ve svých raných spisech ze čtyřicátých let, pocházejících z tzv. strahovské pozůstalosti, podobně hovoří o niternosti živé přírody, již nelze chápat jako interioritu jakéhosi vědomí přírody, ale jako živoucnost celku, jehož součástí je – prostřednictvím živého těla a jeho spontánních rytmů a pohybů – i lidské vědomí.³ To se konečně blíží i Merleau-Pontyho pojetí přírody jako „produktivity“, již plně neovládáme, neboť operuje v pozadí všeho toho, co vytváříme záměrně.⁴

¹ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban – H. Janoušek, Praha 2006.

² Srv. např. M. Heidegger, *Původ uměleckého díla*, přel. I. Chvatík, Praha 2016, str. 45; 71. O možnosti využití Heideggerových výkladů pojmu *fysis* v rámci ekologické filosofie píše M. E. Zimmerman, *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, New York 2003, str. 73–101.

³ Srv. J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, III/1, Praha 2014.

⁴ „Pojem přírody neevokuje pouze reziduum toho, co nebylo zkonstruováno mnou, nýbrž produktivitu, jež není naše, ačkoli ji můžeme použít, tj. původní produktivitu, která stále působí pod umělými výtvoři člověka.“ M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris 1995, str. 169.

Značného rozvinutí a rozšíření těchto a mnoha jiných analýz přírody – včetně upřesnění toho, co vlastně „přírodou“ míníme – se však fenomenologie dočkala až se zrodem toho, čemu se říká „ekofenomenologie“. Slovo samo bylo poprvé použito pravděpodobně až v článku Davida Wooda *What is Ecophenomenology?* z roku 2001,⁵ a to spíše neobvyklým způsobem, jenž se vymyká tomu, jak ekofenomenologii rozumí většina autorů.⁶ Dnes jsou za ekofenomenologické považovány už i dříve sepsané texty, které se oproti pouhým analýzám jevící se přírody explicitně zapojují do tázání environmentální etiky neboli ekologické filosofie, jež se z popisů vztahů mezi člověkem a přírodou snaží vyvodit i nějaké etické důsledky, a tím přispět k řešení ekologické krize. Proto např. Ted Toadvine, přední současný americký ekofenomenolog, klade do počátků celé nové větve fenomenologie Erazima Koháka s jeho knihou *The Embers and the Stars* publikovanou v roce 1984⁷ a Neila Everndena s knihou *The Natural Alien*, jež vyšla v roce 1985.⁸ Obě průkopnické knihy již poměrně jasně naznačily, v čem může být ekofenomenologie klíčovým doplňkem nejen k ekologii jakožto exaktní přírodní vědě zkoumající vztahovou síť organismů na Zemi, ale i k dalším větvím environmentální etiky (jako je třeba Leopoldova etika Země nebo Naessova hlubinná ekologie).

Evernden analyzuje dobový neúspěch environmentalismu, tj. celospolečenského ochrannářského hnutí s kořeny již v 18. století, s nímž se ve druhé polovině 20. století protнула vědecká ekologie. Toto spojenectví – usilující zejména o předvídaní a nápravu katastrofických dopadů lidské činnosti na životní prostředí – začalo být bráno vážně teprve tehdy, když lidé jako Rachel Carsonová prokázali, že ekologie není jen pseudovědou založenou na iracionálních, romantických pocitech vznešenosti či krásy přírody, nýbrž skutečnou, na objektivních faktech stojící vědou, která může být společnosti navýsost užitečná např. důkladným zmapováním toho, jak různé chemikálie používané v zemědělství ničí řetězec života,

⁵ D. Wood, *What is Ecophenomenology?*, in: *Research in Phenomenology*, 31, 2001, str. 78–95.

⁶ Srv. T. Toadvine, *Phenomenology and Environmental Ethics*, in: S. M. Gardiner – A. Thompson (vyd.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Oxford 2017, str. 176.

⁷ E. Kohák, *The Embers and the Stars. A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, Chicago 1984.

⁸ N. Evernden, *The Natural Alien, Humankind and Environment*, Toronto 1985. Srv. T. Toadvine, *Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology*, in: *Environmental Ethics*, 27, 2005, str. 155–156.

a tedy i člověka, jenž je jeho součástí.⁹ Evernden nicméně upozorňuje na vysokou cenu, jíž bylo toto uznání ekologie vykoupeno: ekologie a environmentalismus se staly pomocnicí vědy a techniky v jejich úsilí o „management Země“. ¹⁰ Lépe řečeno, to, že se člověk jakožto karteziánský „pán a vlastník přírody“ stal i jejím pečovatelem, je jistě krok pozitivní, avšak „panský postoj“ v jádru takové péče má minimálně dva velmi problematické aspekty: jednak víru v to, že příroda je předmětem-strojem, který spravujeme a který můžeme v případě poruchy opravit, jednak představu, že motorem takových oprav je užitečnost, kterou má příroda pro nás – o tom, co se z ní opraví a jak, rozhoduje dopad těchto zásahů na obecné blaho a na ekonomiku.¹¹ Takové pojetí ekologie – podléhající všem přemetům, které lidská libovůle provádí – jde ovšem proti udržitelné péči o přírodu. Ta musí podle Everndena vycházet z toho, že přírodu chráníme kvůli ní samé, kvůli její vlastní hodnotě neodvozené od toho, co znamená pro nás. Taková vnitřní hodnota přírody nemá samozřejmě nic společného s ekonomickým pojmem směnné hodnoty věcí, a abychom ji objevili, musíme se v první řadě zbavit předsudků o tom, co příroda je, jaké v ní máme místo a jak vůči ní máme jednat – a právě v tom může být fenomenologie významným spojencem. Jinými slovy, jak říká kanadský filosof, navzdory naléhavosti ekologických otázek bychom je neměli spěšně považovat za technologické otázky nebo technické problémy k řešení (např. nalezením nových technologií). Namísto toho potřebujeme přemýšlení, hlubší tázání, jež by toto chápání přírody i nás samých zproblematizovalo a následně odkrylo přírodu tak, jak se ukazuje sama od sebe. Na to celá pozdější ekofenomenologie navazuje: domnívá se, že ona hodnota vyvstává spontánně již v naší zkušenosti přírody. U Everndena nicméně (eko)fenomenologii zastupuje pouze Husserl, Heidegger nebo Merleau-Ponty. To, co ve své knize popisuje, je zatím jen návrhem bez jasnějších kontur: musíme se zbavit všech konstrukcí přírody a vytvořit novou mapu reality, přírody i našeho místa v ní, protože jen z ní budeme moci vyčíst, jak se k ní máme chovat.¹²

⁹ R. Carson, *Silent Spring*, Boston 1962. Český překlad: táž, *Tiché jaro*, přel. F. Drlík, Brno 2021.

¹⁰ N. Evernden, *The Natural Alien*, str. 8.

¹¹ Tamt., str. 21 n.

¹² Pokud dáme stranou dílčí úvahy, tak Evernden věnuje fenomenologii ve své knize pouze jednu celou kapitolu (kap. III). Vedle ní se zabývá i dalšími možnými inspiračními zdroji, které by mu mohly pomoci přepsat mapu reality tak, aby v ní příroda měla svou vlastní nezávislou hodnotu, tj. třeba takovými biologickými teoriemi, které překročily pojem živého jako objektu ke zkoumání a zdůrazňují jeho

To Kohákova kniha – ač taktéž navazuje na různé myšlenky z dějin filosofie nebo fenomenologie, např. podobně jako Evernden na Husserlův boj s naturalismem – je již nadměru originální fenomenologickou analýzou prožívané přírody, kterou Kohákovi jakožto jakási praktická *epoché* odhaluje samota jeho prostého domku uprostřed newhampshireských lesů. Filosofie je autorovi primárně údivem před bezprostředně nazíranou skutečností, není to spekulace, ale fenomenologie, tedy popis „morálního smyslu přírody“, který se mu sám ukazuje. Ohledně Kohákových cílů bychom se ovšem neměli mýlit: v knize mu nejde o chválu přirozeného života a únik před civilizací, zbavení se světa lidského umu, vědy a techniky.¹³ I ve vědě a technice může člověk žít autenticky a stát se bližním přírody. Krátce řečeno, žádný protiklad mezi kulturou a přírodou neexistuje. Kohák se v souladu s autory, kteří přijdou po něm, nepokouší o romantický návrat do přírody, s níž (například podle Rousseaua) mělo lidstvo kdysi žít v harmonii. Kultura a technika nejsou problémem *a priori*, k odcizení od přírody v nich dochází toliko v těch případech, kdy technika překrývá přírodu našeho prvotního prožívání – jako když umělé světlo překrývá účel, kvůli němuž bylo vytvořeno, když ho používáme tolik, že už nepotkáváme panenskou tmu, jež je podmínkou pro nazření jeho smyslu.¹⁴ Kohákovi jde tudíž podobně jako Husserlovi o fenomenologické projasnění vědy a techniky, o jejich zpětnou integraci do světa našeho života (*Lebenswelt*).¹⁵ V něm nacházíme přírodu nikoli

subjektivitu (Portmann, Uexküll aj.). Následně se zabývá i biologickými vysvětleními lidského vydělení z přírody, důvody toho, proč je člověk v přírodě cizincem (natural alien): spolu s Portmannem o něm hovoří jako o organismu bez niky, bez predeterminované role, který se v každé generaci vždy znovu utváří, a to hlavně v procesu kulturní evoluce; spolu s Koestlerem tematizuje s nedeterminovaností člověka spjatý jev, jemuž se říká neotenie, kdy u dospělého jedince stále přetrvávají juvenilní znaky, např. absence ochlupení, takže se víc podobá embryu opice než opici dospělé; anebo spolu s Buytendijkem popisuje „mladickou“ člověka, neurčenost, jež z něho dělá bytost bez závazků. To vše nakonec shrnuje v charakteristice člověka jako bytosti bez daného účelu a směřování (jež je vlastní zvířecímu *Umweltu*), což vede k obrovské, ale rovněž nebezpečné flexibilitě. Ekologickou krizí tak podle něho člověk doslova je, jakožto onen natural alien je z přírody nenapravitelně vydělen, a tak ji může i ničit. Viz tamt., kap. V.

¹³ E. Kohák, *Oheň a hvězdy*, Praha 2021, str. 15.

¹⁴ Tamt., str. 18.

¹⁵ Husserl se o to pokouší projektem fenomenologického založení věd, ba vůbec celé lidské praxe. Prvnímu tématu se věnuje zejména ve třetím svazku svých *Idejí* (s podtitulem *Fenomenologie a základy věd*), druhé nastiňuje zejména v poslední knize, jež vyšla za jeho života, v *Krizi evropských věd*. Viz E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch:*

jako mrtvou fyzikální hmotu řízenou různými zákony ani jako soubor ekologických dat, nýbrž jako respektu hodnou spontaneitu, do níž sami patříme. Takto pojatá příroda nemá hodnotu proto, že nám k něčemu slouží, dobrá je už tím, že je – je kantovským cílem, nikoli pouhým prostředkem.¹⁶ Totéž platí i o všech živých bytostech, včetně onoho dikobraza, který při stavbě Kohákovy chaty prostrčil čumák do jeho stanu a ukořistil z něj odříznuté květákové listí.¹⁷ K takovým „vnitřně integrovaným“ bytostem je nutno přistupovat s úctou, láskou a dobrou vůlí.¹⁸ Teprve tím člověk dosáhne plnosti svého lidství, naplní svou *humanitas* – tím, že ji zbaví antropocentrismu.¹⁹

Evernden a Kohák představují dva základní způsoby, jimiž se dnes ekofenomenologie praktikuje: buď navazuje na potenciálně užitečné pojmy a úvahy klasických fenomenologických autorů – jako je např. Husserlův „přirozený svět“,²⁰ Heideggerovo „bytí ve světě“ nebo jeho výklady přírody jako *fysis* a lidského pobývání na světě,²¹ Merleau-Pontyho „tělesnost“,²² Lévinasova „tvář“ či „živiny“²³ –, anebo přistupuje k novým originálním analýzám a pokusům o syntézu, jež by mohly přispět k novému pochopení aktuálních společenských výzev, které obvykle shrnujeme pod pojem environmentální krize.²⁴ Text Christiana

Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana, V), vyd. M. Biemel, Tübingen 1971; E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972.

¹⁶ E. Kohák, *Oheň a hvězdy*, str. 161.

¹⁷ Tamt., str. 85.

¹⁸ Tamt., str. 154 n.

¹⁹ Tamt., str. 275.

²⁰ Srv. Ch. S. Brown, *The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*, str. 3–18.

²¹ M. E. Zimmerman, *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*; F. Schalow, *Heidegger's Ecological Turn. Community and Practice for Future Generations*, London 2022.

²² D. Abram, *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*, přel. M. Melechovská – J. Zemánek, Praha 2013; T. Toadvine, *The Elemental Past*, in: *Research in Phenomenology*, 44, 2014, str. 262–279; týž, *Naturalism, Estrangement, and Resistance: On the Lived Senses of Nature*, in: G. Kuperus – M. Oele (vyd.), *Ontologies of Nature*, Dordrecht 2017, str. 181–198.

²³ S. Benso, *Face of Things. A Different Side of Ethics*, New York 2000; C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris 2015.

²⁴ Viz např. B. E. Bannon, *From Mastery to Mystery. A Phenomenological Foundation for an Environmental Ethics*, Athens (Ohio) 2014; C. Pelluchon,

Diehma, jehož překlad je součástí tohoto čísla *Reflexe*, se objevil v základní kolektivní monografii celé ekofenomenologie, kterou v roce 2003 editovali Charles Brown a Ted Toadvine,²⁵ a stejně jako celá tato kniha spadá do první zmíněné skupiny ekofenomenologických přístupů. Cílem knihy bylo poprvé důkladněji prozkoumat, jakou roli může hrát fenomenologie při definování nového vztahu k přírodě,²⁶ přičemž autoři se zprvu obrátili k velkým jménům dějin fenomenologie, z nichž některé jsme právě jmenovali. V jistém ohledu není žádným překvapením, že mezi ně patří i Lévinas, jeden z největších etických myslitelů 20. století, který vychází z fenomenologických pozic, byť vůči Husserlovi a Heideggerovi kritických. Diehm chce na jeho etiku navázat a zajít přitom dál než průkopnické knihy Everdena a Koháka: nevystačí si již s dosti neurčitým prožitkem hodnoty inherentní přírodě, jež by jako Kohák zachytil s pomocí Scotovy a Augustinovy teorie dobroty bytí nebo s pomocí termínů protestantské etiky. Diehm se ptá, zda je možná *fenomenologická* etika přírody formulovaná na pozadí Lévinasových pojmů. Zkoumá, zda by Lévinasovo setkání s tváří a „neštěstí“ v ní vepsaná mohly být součástí naší zkušenosti přírody, tj. zda by i v případě přírody bylo možné hovořit o tváři, jež k nám eticky promlouvá: „Pokud pro něj [pro Lévinase] ‚neštěstí‘ představuje podstatně etickou kategorii, mohou neštěstí vůbec být ‚přírodní‘?“²⁷ V následujícím textu se pokusíme vyznačit hlavní body jeho tázání a vysvětlit, proč se domníváme, že oproti své předchůdkyni Silvii Bensové v hledání tváře jiné-než-lidské přírody uspěl, ačkoli ne ve všech ohledech. Poukážeme tedy přitom i na to, co pro Lévinasem inspirovanou ekofenomenologii zůstává i nadále výzvou.

Réparons le monde. Humains, animaux, nature, Paris 2020; B. Booth, *Becoming a Place of Unrest. Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis*, Athens (Ohio) 2020.

²⁵ Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*.

²⁶ Tamt., str. x.

²⁷ Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, přel. A. Berg, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

Tvář přírody?

Diehmova otázka je jistě legitimní, avšak mnohým dalším interpretům Lévinasova díla se zdá být již předem odsouzena k nezdaru. Podle nich je Lévinas výrazně antropocentrickým či humanistickým myslitelem.²⁸ Diehm si je toho vědom, ale nechce dát na první dojem: „... značná část Lévinasových spisů na tyto otázky odpovídá záporně; jedná se o příznavný humanismus, který se k možnosti, že by cokoli jiného-než-lidského mohlo být nazváno ‚druhým‘, buď nevyjadřuje, anebo ji zcela explicitně odmítá. Takový odpor nás nutí se zamyslet nad tím, jaký přínos by Lévinasovy myšlenky vůbec mohly mít pro environmentalismus, který se snaží odpovědět na současnou krizi životního prostředí něčím jiným než otrepanými frázemi o ‚přírodě jako cenném zdroji‘.“²⁹

Diehmův text se tím zařazuje do krátkých dějin ekofenomenologie, v nichž se s podobnou výzvou (před ním i po něm) poměřovalo již několik autorů a autorek, včetně těch, jejichž texty byly později shromážděny v knize, kterou Diehm editoval se svými kolegy Edelglassem a Hatleyem.³⁰ My se zde budeme zabývat hlavně prací Silvie Bensové z r. 2000, kterou Diehm ve svém textu „o přírodních neštěstích“ cituje a v níž se autorka Lévinasův pojem tváře snažila připsat nejen živé přírodě, ale dokonce i materiální věcem. I ty se podle ní vyznačují jinakostí, jež jim propůjčuje ne-li tvář podobnou druhému člověku, tak zcela jistě „tvářnost“ a s ní spjatý specifický etický apel.³¹ Jak Bensová, tak i Diehm si totiž uvědomují, že přes výše zmíněný problém Lévinasova, řekněme, antropocentrismu dává pokus použít jeho pojmy v rámci environmentální etiky dobrý smysl. Pokud někdo v rámci fenomenologie navrhl etiku, jež má potenciál i pro ekofenomenologii hledající vnitřní hodnotu přírody nezávislou na člověku, pak je to právě Lévinas. Je třeba si uvědomit, že to, s čím přišel, je z hlediska klasických preskriptivních etik převratné: Lévinas neformuluje žádná universální pravidla či zákony, které by nám říkaly, jak máme v té či oné situaci jednat, nepřichází s žádnou předepisující etikou, jež s sebou vždy ponese stín toho, že je ve vztahu k přírodě

²⁸ Viz např. P. Atterton, *Levinas' Humanism and Anthropocentrism*, in: M. L. Morgan (vyd.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford 2018, str. 709–730; D. Halls, *Agency, Vulnerability, and Societas. Toward a Levinasian Politics of the Animal*, in: W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh 2012, str. 41–65.

²⁹ Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

³⁰ W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature*.

³¹ S. Benso, *Face of Things*.

„příliš lidská“, příliš spjatá s lidskou optikou či racionalitou. Lévinas formuluje ryze fenomenologickou, tj. popisnou etiku, která veškerý etický obsah svazuje s jistým typem zkušenosti, tj. se setkáním s absolutní jinakostí druhého, jenž je neredukovatelný na mou vlastní zkušenost či rozumění a prezentuje se *sám*, jen na základě své vlastní iniciativy. Síla etického požadavku jeho tváře pramení právě v tomto zjevování, v tom, že se v něm o slovo hlásí něco, co nepochází ode mě. Podle Lévinase k tomu dochází především (avšak nejen) prostřednictvím řeči – právě skrze ni mám zkušenost cizího, který mě přece vnitřně zasahuje, „vrývá se do mé smyslovosti“,³² mění celé mé egoistické prožívání, a to tak poznává své hranice, nahlíží, že je svobodou jen mezi svobodami jinými. Jak krásně píše Bensová, Lévinasova etika není morálka, není to teorie o dobru a zlu, nýbrž to, na čem veškerá morálka závisí, tedy snaha udržet maximum reality, snaha udržet maximum diference přesahující bezpečnou, kontrolovatelnou prožívanou přítomnost – etický imperativ je v ní svázán s právem jiného existovat jako forma reality.³³ Bensová i mnozí další ekofenomenologové se domnívají, že pouze takováto etika je v souladu se zmíněným hledáním nezávislé hodnoty přírody, že jedině ona může odstranit obavy mnohých fenomenologických i nefenomenologických environmentálních filosofů a filosofek z toho, že zájmy přírody budou nakonec odsunuty na vedlejší kolej.³⁴

³² E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha 1997, str. 169.

³³ S. Benso, *Face of Things*, str. 131–134.

³⁴ Na nutnost vyjít při formulaci environmentální etiky přírody z její nezrušitelné alterity upozorňuje celá řada fenomenologů, např. T. Toadvine, *The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology*, str. 149 n.; É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris 2011, str. 25. V jednom z nejnovějších pokusů shrnout výhody „etiky diference“ Hicham-Stéphane Afeissa vypočítává důvody, proč je nutno – nejen fenomenologickou – etiku přírody a zvířat založit na uznání a ochraně jejich jinakosti. Nejčastější argumenty, na základě kterých je zvířatům připisován morální status, tedy argument podobnosti kognitivních schopností („i zvíře je svým způsobem rozumné“) nebo argument smyslovosti („i zvíře může trpět“), jsou problematické tím, že v nich zvířata hodnotíme na základě jejich podobností s lidmi. To sice může vést k utvoření jistého etického společenství, avšak pouze takového, v němž se smazává jejich specifický způsob bytí. Dalším negativním rysem této argumentace je to, že se vždy najdou některá zvířata (nedostatečně člověku podobná), jež do takto vzniklého „my“ patřit nebudou, což se vzápětí odrazí v našem přístupu k nim, např. v tom, že usoudíme, že si naši ochranu nezaslouží. Argumenty vycházející z podobnosti člověku mohou konečně v některých případech vést až k násilí: Afeissa např. uvádí, že domorodí obyvatelé Ameriky děsili kolonizátory nikoli tím, že nebyli vnímáni jako lidé, ale tím, že byli vnímáni jako jiní lidé – právě odtud se zrodila hypotéza „podlid“ atd.

Ano, to je pravda, mohou říci výše zmínění interpreti, jež jsou k možnosti Lévinasova příspěvku k environmentální etice skeptičtí, jenže tohle všechno platí jen o druhém člověku, který se jako jediný prezentuje jako *pravá* transcendence. To sice ještě neznamená, dodají, že by Lévinas neměl environmentální etice co dát, ovšem kupodivu to není jeho etika, jak tvrdí třeba Diane Perpichová, nýbrž jeho politika, v níž zájmy mimolidských bytostí nikdy nebyly druhořadé.³⁵ Sám Lévinas totiž – a to platí bez jakýchkoli pochybností – vylučuje, že by příroda měla nějakou tvář. Toto odmítnutí ovšem souvisí s tím, že „příroda“ jsou pro něho především živly,³⁶ z nichž a uvnitř nichž žijeme, živly transcendentní a nebezpečné, přicházející zvnějšku, avšak v jistém smyslu také zkrocené, neboť k nim vždy přistupujeme z bezpečí našeho domova, usazujeme se v nich:

„Živel vlastně ani žádnou tvářnost nemá. Nelze k němu přistoupit. Vztah, který je přiměřený jeho podstatě, jej odkrývá právě jakožto prostředí: v živlu se koupeme. Jsme vždy uvnitř živlu. Člověk přemohl živly jen tím, že překonal tuto nikam nevedoucí niternost obydlení, jež mu dává jakousi exteritorialitu. Usazuje se v živelnosti z té strany, která je již přivlastněna: pole, jež jsem obdělal, moře, v němž rybařím a kotvím své lodi, les, v němž kácím dřevo – všechna jednání, všechna tato práce se vztahují k obydlí.“³⁷

Je-li mezi živly a člověkem tento vztah jakési – do značné míry – harmonie (člověk je jimi ohrožen, ale současně v nich a z nich žije), pak není možné, aby živly člověka zasahovaly z oné etické či metafyzické výše, z níž přichází druhý člověk. Živel je živlem ontologické hloubky světa kolem nás, je charakterizován tím, že nás obklopuje ze všech stran, a jako takový podle Lévinase žádnou tvář mít nemůže, leda anonymní tvář pohanských božstev:

Zdrojem násilí ve vztahu ke zvířatům či jiným živým organismům tak podle něj není přehlížení podobnosti, ale nevidění jinakosti. Viz H.-S. Afeissa, *Manifeste pour une écologie de la différence*, Paris 2021, kap. II, „Le déni de l'altérité des animaux“, str. 35–63.

³⁵ D. Perpich, *Scarce Resources? Levinas, Animals, and the Environment*, in: W. Edelglass – J. Hatley – Ch. Diehm (vyd.), *Facing Nature*, str. 67–94.

³⁶ Explicitní rovnítko mezi přírodou a živly dává Lévinas na několika místech své nejslavnější knihy *Totalita a nekonečno*, viz např. str. 136 nebo 149.

³⁷ Tamt., str. 113.

„Toto přicházení odnikud staví živel do protikladu k tomu, co popisujeme jakožto tvář, v níž se právě jsoucno prezentuje osobně. Být afikován nějakou tvářností bytí, jehož hloubka setrvává v neurčitosti a jež ke mně přichází odnikud, znamená již nacylovat se k nezajištěnosti zítřka. Budoucnost živlu jakožto nezajištěnost se konkrétně prožívá jako mytické božství živlu. Bohové bez tváře, neosobní bohové, bohové, ke kterým nemluvíme, označují nicotu, jež ohraničuje egoismus slasti uvnitř její důvěrné obeznamenosti se živlem.“³⁸

Toto všechno jsou důvody, proč i Diehm nejprve váhá a proč ví, že bude-li nakonec moci Lévinasovy pojmy při formulaci ekofenomenologické etiky využít, pak jedině tím způsobem, že zajde dál než on, že jeho pojem přírody rozvede a doplní o analýzy mimolidských organických bytostí. Vzpruhou mu přitom je to, že Lévinas sám „s odpovědí na otázku, kdo je vlastně druhý, občas váhá“³⁹ a že ho na několika místech nespojuje se schopností mluvit,⁴⁰ nýbrž s pouhou přítomností jeho obnaženého, křehkého, konečného těla vystaveného násilí či utrpení, jako je tomu třeba v často opakovaných příkladech sirotka či žebráka. Lévinas zde podle Diehma do základu své etiky staví „znamení“, o kterých platí následující:

„K tomu, abych je přijal, nemusí být tato znamení vyřčena – dokonce ani nemusí vycházet z bytostí schopných mluvit –, neboť i ti, kdo jsou sociálně omezeni nebo jsou ‚postižení‘, pokud jde o vztahy k druhým, ‚promlouvají‘ na základě autority zranitelného živého těla a dávají hlas tichému výrazu, který vychází z těla vystaveného násilí.“⁴¹

³⁸ Tamt., str. 123.

³⁹ Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 94 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

⁴⁰ Diehm odkazuje např. k rozhovoru publikovanému pod názvem *The Paradox of Morality*, v němž je Lévinas dotázán, zdali je řeč nutná k tomu, aby se někdo či něco (explicitně se přitom hovoří o možnosti zvířecí tváře) mohlo stát tvář v etickém smyslu tohoto slova. Lévinas odpovídá: „Myslím si, že právě v tváři je počátek jazyka. Ve své tichosti tě určitým způsobem volá.“ T. Wright – A. Ainley – P. Hughes – E. Levinas, *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, in: R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London 1998, str. 169.

⁴¹ Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 101–102 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

Pokud by tomu tak skutečně bylo a základem etické odpovědnosti by byla vnímavost pro tělo vystavené násilí, pak bychom – spolu s již zmíněnou Silvii Bensovou – mohli být ještě radikálnější a tvrdit, že nejen živé bytosti, lidé, zvířata nebo rostliny, ale vůbec jakékoli materiální entity či věci (things) mají něco jako tváře – či spíše, jak navrhuje Bensová, „tvářnosti“ (facialities).⁴² I ona se stejně jako Diehm domnívá, že Lévinase musí doplnit o úvahy, které on sám neprovádí, což jsou v jejím případě analýzy jinakosti věcí. Ty nachází především u pozdního Heideggera, u něhož podle ní chybí jen rozvedení takových analýz ve vlastní etiku.⁴³ Heideggerova *Gelassenheit* (ponechanost) k ní má nakročeno: každá věc svým jedinečným způsobem hostí čtveřinu, je otevřena zemi, nebi, smrtelníkům, božství, zahrnuje tělesné i duchovní, aniž by jakákoli z těchto dimenzí byla člověkem kontrolovatelná. *Gelassenheit* je termín popisující právě vědomí mnohohrstevnosti věcí a nutnosti jim naslouchat, pečovat o jejich jinakost.⁴⁴ Pro ekofenomenologii je nicméně stěžejní, jak se tato alterita fenomenálně ukazuje a zda se projevuje jako Lévinasova absolutní jinakost: Dochází zde k onomu vpádu právě transcendence do egoismu prožívání, k onomu vrývání do smyslovosti, jež však nemá žádný určitý obsah a je následováno trpělivým nasloucháním etickému volání? Bensová tvrdí, že ano, a aby to prokázala, popisuje, jak se s věcmi setkáváme prostřednictvím dotyku. Dotyk doprovázený pozorností je podle ní nenásilný, čímž se liší od uchopujícího myšlení, jež alteritu myšleného ruší. To, co píše o dotýkaném, přitom odpovídá křehkosti těla, z níž ve své úvaze vychází i Diehm:

„Zrazení dotyku a možnosti etického setkání s věcmi nastává pokaždé, když dotyk zapomíná na jejich křehkost, tedy pokaždé, když se odmítá sklonit v souladu s nasloucháním... Analogicky k dotyku, s nímž ji pojí několik podobností, se i pozornost strukturálně rozkládá mezi aktivitou a pasivitou. Pozornost je vpsledku cvičením v trpělivosti. Ve svém tí-hnutí (ad-tending) k něčemu, ve svém soustředění na předmět, jemuž si přeje se vydat, pozornost odkrývá aktivitu zaobírání se, angažování se, kmitání okolo. Pozornost k něčemu houževnatě a vytrvale tíhne. A přece v tomto zápalu aktivity může být pozornost úspěšná, může se vyhnout pádu do invazivnosti jen tehdy, nechá-li se řídit tím, k čemu tíhne, přehne-li se sama přes sebe, napřáhne-li svou

⁴² S. Benso, *Face of Things*, str. xxix.

⁴³ Tamt., str. xxxv.

⁴⁴ Tamt., str. 146.

aktivitu směrem ven a učiní-li se pasivní... , když se dotyk skloní před pozorností, uchopování se stává hlazením, zatímco pozornost sama ... se mění na etický pocit a stává se něhou, tj. pozorným dotykem.“⁴⁵

Morálními subjekty se tak jsoucna stávají již na základě své materiality, čímž Bensová do značné míry navazuje na Kohákovu dobrotu bytí a souzní i s dalšími autory, jako je třeba David Abram.⁴⁶ Touto perspektivou si již „pouhá existence“ zaslouží lidský ohled a úctu, bez ohledu na to, zda myslí, mluví nebo nám k něčemu slouží. Rozhodující otázkou pro posouzení jejího pokusu o rozšíření lévinasovské etiky ovšem je, zda takto pojatá jinakost splňuje hlavní kritéria Lévinasem definované tváře. Jinými slovy, nyní je třeba se ptát takto: V jakém smyslu toto pozorné a ohleduplné setkání s těly věcí protíná mou smyslovost, aniž by přitom věci ztrácely svou absolutní vnějškovost? Co je zde fenomenologickým projevem *absolutní* jinakosti, když věci nemluví? Jak je patrné z výše uvedeného výkladu, o jejich jinakosti vskutku pochybovat nelze. Lévinasova etika ale vyžaduje velmi specifický typ jinakosti vyznačující se radikální asymetrií či absencí společné vlasti (*patrie commune*) mezi mnou a druhým. Lévinas píše: „Druhý – absolutně jiný – ochromuje vlastnění, jež popírá svou epifanii ve tváři. Moje vlastnění může popírat jen proto, že ke mně přistupuje, a to *nikoli zvnějšku, nýbrž z výše*.“⁴⁷ Anebo na jiném místě:

„Jestliže se transcendentno vrývá do smyslovosti, je-li otevřenost *par excellence*, je-li jeho vidění viděním samé otevřenosti bytí, znamená to, že přetíná vidění forem a nelze je vyjádřit ani výrazy označujícími kontemplaci, ani jako nějakou praxi. Je to tvář a jejím zjevením je mluva. Pouze vztah k druhému přináší tuto dimenzi transcendence a přivádí nás ke vztahu *naprosto odlišnému od zkušenosti ve smyslovém významu, která je relativní a egoistická*.“⁴⁸

Jinými slovy, zkušenost s tváří druhého je u Lévinase charakterizována tím, že *nepřichází zvnějšku* mé interiority, tj. ze světa „tam přede mnou“, který vidím a v němž manipuluji s různými věcmi, neobjevuje se ve smyslovém názoru, ale do mé imanence se vlamuje z metafyzické

⁴⁵ Tamt., str. 164–166.

⁴⁶ Srv. D. Abram, *Becoming Animal*, New York 2010, str. 49.

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 150. Zdůraznil P. P.

⁴⁸ Tamt., str. 169. Zdůraznil P. P.

výše, je jakýmsi nadbytkem nad mou vlastní zkušeností ve smyslovém významu – a to je, zdá se, něco, co chybí jak etice věcí u Bensové, tak i Diehmově citlivosti pro křehkost těla vystaveného násilí. Bensová sice jistý typ asymetrie nachází v rezistenci věcí, na niž dotyk naráží, anebo v jejich lhostejnosti, která podle ní naznačuje, že jejich bytí se nachází „jinde“, že v nich vždy zůstává něco, co odporuje totalizaci a manipulaci,⁴⁹ sama přitom ovšem uznává, že věci nestojí „výš“ a že jejich transcendence je svázána spíše s *ontologickou hloubkou* (smyslového) bytí než s metafyzickou výší. Jinými slovy, etika lidí a etika věcí, kterou ve své knize formuluje, jsou podle ní dvě různé disciplíny, ačkoli i ve druhém případě je „povinnost“ jednat eticky spjata s jistým typem jinakosti.⁵⁰ Avšak právě proto Bensová ve svém pokusu o *lévinasovskou* etiku věcí ztroskotala, a právě proto musí Diehm svou úvahu o křehkosti těla dále rozvinout.

Zajisté platí, že zakouším rezistenci věcí, to, že jsou něčím jiným, než co jsem já, byť pouze na pozadí stejnosti v podobě sdílené ontologické látky, Merleau-Pontyho tělesné masy (*chair*), jež je předpokladem mého dotýkání se věcí; zajisté platí i to, že jsem citlivý vůči utrpení bezbranného zvířecího těla, jež je stejně křehkým tělem vystaveným násilí a smrtelnosti jako to mé – jenže tohle všechno je stále *má zkušenost* rezistence věcí / utrpení zvířete. Aby však byla lévinasovská etika přírody možná, je potřeba ještě něco navíc, co bude odpovídat onomu „přístupování z metafyzické výše“. Jinými slovy, je zapotřebí, aby se křehké, nemluvicí tělo přírody (zvířat, rostlin, ekosystémů) samo nějak prezentovalo a nenechávalo zkušenost, jež s ním máme, pouze na nás – aby naše zkušenost přírody nebyla konstituována pouze námi, našimi smysly, představováním nebo myšlením, ale rovněž i něčím, co je od nás v mimolidských bytostech *absolutně* odděleno.

K tomu jako by Diehm (oproti Bensové) nakonec mířil, i když nikoli záměrně. Přesněji řečeno, Diehm velmi pozorně sleduje všechna místa, na nichž Lévinas osvětluje, že „etika začíná v setkání s utrpením druhého“, aniž by však přitom výslovně uvedl, že toto utrpení je nějakým způsobem ukotveno v oné metafyzické výši – aniž by tedy bral v úvahu podstatné fenomenologické rysy tváře, jež jsou klíčové pro všechny pokusy použít tento pojem mimo rámec Lévinasova myšlení. Když například hovoří o tom, že etika vyrůstá z uvědomění zbytečnosti a absurdnosti utrpení, je to z hlediska Lévinase stále nedostatečné,

⁴⁹ S. Benso, *Face of Things*, str. 175.

⁵⁰ Tamt., str. 140 n.

a navíc i zavádějící, protože se zdá, že jádrem etické citlivosti je zde soucit s trpícím nebo nějaká úvaha o absurditě:

„Utrpení druhého je, tak jako každé utrpení, skutečně cosi absurdního, ale tato absurdnost spočívá v tom, že mě zasahuje jako absurdní krutost, nespravedlivá a neospravedlnitelná, neopodstatněná, ‚pro nic za nic‘. Tím je myšleno, že nedokáži utrpení druhého přihlížet bez pohnutí; nemohu jinak než soudit, že není nutné. Jinak řečeno, moje odpověď na utrpení druhého nespočívá v tom, že zaznamenám směšnost bytí, v němž utrpení slouží jen smrti, nýbrž v tom, že jsem pohnut zjevnou bezdůvodností bolesti. Utrpení druhého v důsledku otevírá ‚etickou perspektivu mezilidského‘.“⁵¹

Nejdůležitější otázky, na něž Diehm neodpovídá, jsou tudíž tyto: V jakém smyslu jsem zde eticky pohnut? Na základě čeho se stávám odpovědným za utrpení druhého? Jde zde vsutku o pohnutí skrze úvahu o absurditě utrpení? To je možné, ale pak se musíme ptát, co či jaká zkušenost mě k takové úvaze fenomenologicky vede. Je to něco víc než můj soucit s utrpením druhého? Je to něco víc než mé rozumění bytí a vlastní smrtelnosti, jež je s takovým soucitem jistě spjata? Narážím zde skutečně na mez sebe samého, a tedy na projev tváře? Lévinas sám totiž vylučuje, že by hlavní etickou pohnutkou mohl být pouhý soucit: soucítit znamená postavit se na místo trpícího, identifikovat se s ním, a tím pádem zredukovat jeho jinakost, být jen tím, že budu trpět za něho, ve svém vlastním těle.⁵² Diehm se těchto rozhodujících otázek dotýká jen v několika málo náznacích: když hovoří o „apriorní struktuře těla“, dává tím najevo, že převzetí odpovědnosti za druhého neprobíhá na základě vcítění ani soucitu, neboť druhý vůbec nemusí trpět *aktuálně* – zranitelnost je jeho apriorní charakteristikou. Pak by se ovšem měl více zabývat Lévinasovou „pasivitou pasivnější než veškerá pasivita“,⁵³ kterou ve svém textu spojuje jen s vlastním utrpením trpícího, s jeho „neschopností uniknout svému utrpení“.⁵⁴ Lévinas však tímto pojmem popisuje

⁵¹ Ch. Diehm, *Přírodní nešťěstí*, str. 99 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

⁵² Srv. s poznámkou v *Autrement qu'être*, kde Lévinas explicitně říká: „[U]trpení druhého, můj soucit s jeho utrpením, jeho bolest způsobená mým soucittem, má bolest způsobená touto bolestí atd., se zastavují u mě...“ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1990, str. 186.

⁵³ Tamt., str. 14, 146.

⁵⁴ Ch. Diehm, *Přírodní nešťěstí*, str. 98 tohoto čísla časopisu *Reflexe*.

zejména radikální pasivitu ve vztahu k druhému, jež je pasivnější než veškerá receptivita, tj. smyslové vnímání jeho utrpení. Chce tím říct, že odpovědnost za druhého je metafyzického řádu, že je „starší“ než jakékoli konkrétní setkání s ním, neboť pochází z nepřevzatelné diachronní minulosti. Právě díky tomu si druhý uchovává svou transcendenci – navzdory všem zkušenostem, jež s ním mám, zůstává neredukovatelně vnější.

Přesto všechno se zdá, že Diehm tento metafyzický nadbytek utrpení nakonec objevuje, když jej tematizuje jako život. Diehm se nezastavuje jen u utrpení těla vystaveného všemu, co se mu může přihodit. Jeho hlavní otázkou následně je, kdo všechno u Lévinase trpí a co to znamená. A jelikož se pokouší spojit Lévinasovu etiku s tou environmentální, formuluje hypotézu, že by se utrpení mohlo týkat všeho živého. Opět si tudíž nepokládá klíčovou otázku, kterou by si nejspíš kladl Lévinas sám, tj. zda by život mohl být onou absolutní jinakostí přicházející z metafyzické výše, zda by se jeho němé projevy mohly prezentovat podobným způsobem jako mluvící druhý člověk. Tak jako tak, k pojmu života se nakonec obrací: „Co by znamenalo říci, že každé živé tělo trpí, že všechny živé bytosti mají tvář? Máme-li odpovědět, musíme se zaměřit na některé momenty, které v Lévinasově díle chybí, protože jde o snahu porozumět tomu druhu cizosti, která náleží všemu živému, což je téma, které nechal Lévinas z větší části neprozkoumané.“⁵⁵

Pomocníkem při objasňování pojmu života je Diehmovi zejména Hans Jonas a jeho kniha *Fenomén života*, v níž Jonas popisuje život jako vitální aktivitu organismu. Tělo trpí právě proto, že je místem této aktivity, protože obrácenost organismu směrem ven do světa, do exteriority, má za svůj korelát jistou – mně nikdy nepřístupnou – interioritu:

„Pokud otázka zní ‚Kdo trpí?‘ a utrpení chápeme jako zranitelnost druhého, která zpochybňuje mou moc přivlastňovat a páchat násilí, pak nám předcházející popis organismálního života poskytuje odpověď: každé tělo trpí... Každé tělo je druhý. Toto tvrzení ... odkazuje k myšlence, že živá těla jsou místy vitální aktivity, ohnisky sítí vztahů a místy vnímavosti či citlivosti, díky níž jsou tyto vztahy utvářeny a udržovány. Pozice zaujímané živými těly jsou ze své podstaty pozice, které já sám zaujímat nemohu, centra vitálních zkušeností, které nemohu přímo zakusit. Avšak tato místa, kde se nachází život, nejsou pevnosti... Jakmile tělo zaujme odstup od

⁵⁵ Tamt., str. 102 tohoto čísla.

prostředí, tento odstup lze překonat, je ohrožen obléháním, a „cizost“ každého těla je tudíž zároveň strádáním, obnaženou zranitelností.“⁵⁶

Diehm tak při čtení Jonase dospívá ke klíčovému zjištění, že tím, co přichází z etické výše, tj. ze sféry, s níž nemohu vstoupit do vztahu, ze sféry, s níž nemám společného jmenovatele, je život ve smyslu organismu, který se „prostřednictvím svých metabolických aktivit *vymaňuje ze stavu plné látkové kontinuity se svým prostředím*“.⁵⁷ Svě tvrzení však fenomenologicky dál nedokládá a kromě odkazu na fenomenologicky nepřístupnou interioritu živého dál neuvádí, v jakém smyslu se metafyzičnost života sama projevuje. S odkazem na některé další autory tedy doplníme, že i lidská tvář čerpá svou etickou sílu především z toho, že je jedinečným výrazem živé interiority, jedinečnou schopností se nějakým – vždy sobě vlastním – způsobem prezentovat. Jinými slovy, to, co je vlastním metafyzickým momentem, jenž pochází z diachronní, nepamětné minulosti, jež je mou minulostí, aniž bych ji mohl převzít po způsobu Heideggerova rozvrhujícího se pobytu, je neviditelné a vší přímé zkušenosti unikající oživení těla, a to jak mého vlastního, tak toho, s nímž se setkávám. Je to sama živost přírody, zvířat, rostlin i celých ekosystémů, o níž byla na začátku řeč s Patočkou, tedy ona Merleau-Pontyho produktivita či spontánnost přírody jakožto *fysis*, jež je principem svého vlastního vyvstávání. Toadvine ji v jednom svém článku popisuje jako živé materiální tělo přírody, které zahrnuje i naše vlastní živá těla a tvoří živelnou nepamětnou minulost, kterou v sobě nosíme, a přesto ji zcela neovládáme: nemůžeme například plně vědomě prožívat biologický aspekt našeho těla zahrnující takové organické rytmy, jako je tlukot srdce.⁵⁸ To se sice na první pohled blíží Lévinasovu pojetí přírody jakožto anonymního živlu, který žádnou tvář mít nemůže, Diehmovy výklady utrpení nám však ukázaly, že na takovou přírodu narážíme spíše zřídka, jelikož povětšinou se setkáváme s různými morálními subjekty, jež jsou takovou přírodou prodchnuty. Jinak řečeno, anonymní živelná síla přírody na sebe prostřednictvím zranitelných trpících těl různorodých živých bytostí, jež na nás volají i ve svém mlčení, vždy bere nějakou konkrétní podobu – prezentuje se skrze své rozmanité tvářnosti, jimiž mohou být např. znečištěná řeka s tsunami uhynulých ryb nebo orangutan

⁵⁶ Tamt., str. 106 tohoto čísla. Zdůraznil P. P.

⁵⁷ Tamt., str. 103 tohoto čísla. Zdůraznil P. P.

⁵⁸ T. Toadvine, *The Elemental Past*, in: *Research in Phenomenology*, 44, 2014, str. 274–277.

sedící na posledním pahýlu indonéského deštného pralesa, který „musel“ ustoupit palmovým plantážím. Proto Diehm formuluje základ etiky jiné-než-lidské přírody, který podle něho najdeme naznačen už v jednom Lévinasově rozhovoru: tvář odkazuje na *conatus essendi*, snahu či pud existovat. To ovšem musíme doplnit tím, že autor se oproti Lévinasovi domnívá, že *conatus essendi* spadá do sféry etiky, a nikoli ontologie. Pokud k takovému tvrzení připojíme i fenomenologické zkoumání jeho důvodů, tj. popisy projevů metafyzické transcendence života, kterým se ovšem Diehm sám dostatečně nevěnuje, pak lze přijmout i jeho závěr, že se „etický vzdor tváře nachází všude tam, kde je život. Jakékoli tělo, které usiluje nebo bojuje, je smrtelné tělo, opuštěné a strádající, které může trpět, být sraženo a stát se neštěstím, a tato neštěstí na mne doléhají celou svou vahou“.⁵⁹ Etika přírody vycházející z transcendence života by tak spočívala v úsilí podržet maximum této transcendence, tj. v odpovědnosti za všechny specifické způsoby bytí živých bytostí, s nimiž se setkáváme, za vždy nějak jinak oživenou tělesnou masu, jež je nám společná, a do níž se tudíž můžeme pokusit vcítit, ale nikdy se nám to nepodaří úplně.

Závěr

Ekofenomenologie je větví environmentální etiky, jež se z jiných-než-lidských bytostí pokouší učinit etické aktéry tím, že popíše jejich vnitřní hodnotu, respektive základ všech hodnot. Tím je Kohákův „morální smysl přírody“, který tvoří součást toho, čemu Husserl říká svět našeho života (*Lebenswelt*). Jádro etiky přírody by pak bylo možno chápat jako naslouchání tomuto řádu. Hlavní otázkou tohoto textu bylo, zda existuje etika přírody v *lévinasovském* smyslu, tj. zda je jiná-než-lidská příroda *absolutně* vnějším bytím prolamujícím meze našeho egoistického prožívání. Ve snaze dospět k takové etice jsme se věnovali pokusům Silvie Bensové a Christiana Diehma. Bensová formuluje etiku věcí založenou na pozornosti, něze, trpělivosti a podřízenosti jejich jinakosti, avšak neobjevili jsme u ní nic, co by u věcí přicházelo z Lévinasovy etické či metafyzické výše, jež se vrývá do lidské smyslovosti, aniž by tím věci pozbyvaly svou transcendenci. Proto nakonec sama uznává, že etika věcí je něco řádově jiného než etika druhého u Lévinase. To Diehm chce být radikálnější: etiku druhého zamýšlí rozšířit za hranice lidského

⁵⁹ Ch. Diehm, *Přírodní neštěstí*, str. 107 tohoto čísla.

společenství tak, aby pojala všechny živé bytosti. Přesněji řečeno, Diehm si je dobře vědom, že má-li být základem transcendence druhého sama přítomnost jeho materiálního těla, jak tvrdí již Lévinas, je třeba se zabývat otázkou, co činí tělo zranitelným. Tímto způsobem dospívá Diehm k tělu jakožto oživenému, jakožto místu, kde nacházíme *conatus essendi*, místu života, jemuž následně rozumí spolu s Jonaselem jako vitální aktivitě organismu. Ten sice žije ze svého prostředí, avšak současně se z něj svou vitální aktivitou vymaňuje, čímž si buduje svou jedinečnou interioritu. Tím Diehm – aniž by to hledal explicitně – nakonec nachází u mimolidských bytostí to, co odpovídá podstatnému, klíčovému rysu tváře u Lévinase: živé tělo přichází z metafyzické či etické výše, z výše stejného nebo minimálně velmi podobného řádu, z něhož sestupuje druhý člověk, neboť je jedinečným způsobem oživeno a je obýváno interioritou, do níž se sice mohu vcítit, ovšem nikdy ne zcela.

Domníváme se tedy, že etika přírody v onom silném lévinasovském smyslu možná je, ovšem bude v ní nutné pečlivě rozlišovat její rozmanité tvářnosti (tváře života) a jim odpovídající rozmanité povinnosti, jež vůči nim máme v našem každodenním chování.⁶⁰ Dosah filosofické reflexe přírody a našeho vztahu k ní se pochopitelně nevyčerpává ryze teoretickým výkladem Lévinase nebo pokusů jeho ekofenomenologických interpretů, ale větví se do různorodých celospolečenských diskusí o spravedlivosti či nespravedlivosti způsobu, jímž obýváme planetu. Ty mají ryze praktický dopad na to, jak přistupujeme k jiným živým bytostem, zda za ně přebíráme odpovědnost a zda je chráníme, či nikoli, nebo na to, jakou – zcela konkrétní, institucionální – podobu taková ochrana má. Všechny politické či právní snahy o ochranu zvířat a jiných živých bytostí by však měly pevně spočívat na ontologii rozdílů mezi lidmi, zvířaty a popř. dalšími druhy živých bytostí.⁶¹ Toto nelehké dělení odpovídající rozlišení různých typů životů či různých typů „vnitřních integrací“ (subjektivit) živých jsoucen, při němž bude klíčovou roli hrát výklad poznatků etologie a jí příbuzných oborů, zůstává i nadále velkou výzvou nejen pro ekofenomenologii inspirovanou Lévinasem, ale i pro celou environmentální etiku vycházející z jinakosti přírody.⁶²

⁶⁰ Srv. H.-S. Afeissa, *Manifeste pour une écologie de la différence*, str. 124.

⁶¹ Srv. např. C. Pelluchon, *Réparons le monde*, str. 21.

⁶² Tato studie vznikla v rámci projektu GA21-22224S „Tvář přírody“ v současné francouzské fenomenologii. Výzvy nové meta-etiky a ekologie“ podpořeného Grantovou agenturou České republiky a řešeného ve Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze. Za cenné návrhy na její vylepšení autor děkuje oběma anonymním recenzentům a E. Fulínové z redakce časopisu *Reflexe*.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ökophänomenologie ist ein junger Zweig der zeitgenössischen Phänomenologie und Umweltethik, der alle Vorurteile über die Beziehung zwischen Mensch und Natur beiseite zu lassen versucht, um sie alleine auf der Grundlage ihrer phänomenologischen Erscheinung zu beschreiben und ethische Konsequenzen zu ziehen, die zur Lösung der ökologischen Krise beitragen könnten. Eine wichtige Rolle spielen dabei Autoren, die sich von der Ethik des Levinas inspirieren lassen und fragen, ob diese auf nicht-menschliche Wesen ausgedehnt werden könnte. Der Artikel befasst sich insbesondere mit zwei von ihnen: Er zeigt, worin Ch. Diehm – der den Kern der Levinas'schen Ethik in der Sensibilität für das Leiden des verletzlichen Körpers sieht – im Vergleich zu seiner Vorgängerin S. Benso und ihrer Ethik der Dinge erfolgreicher war. Der Artikel markiert jedoch auch die Grenzen seines Versuchs und zeigt damit auf, was für die von Levinas inspirierte Ökophänomenologie in Zukunft eine Herausforderung bleibt.

SUMMARY

Eco-phenomenology is a young branch of contemporary phenomenology and environmental ethics that attempts to put aside all preconceptions burdening the relationship between humans and nature, to describe it purely on the basis of how it appears phenomenologically, and to draw ethical implications that could contribute to solving the ecological crisis. Authors inspired by Levinas' ethics play an important role in this project, asking whether it could be extended to non-human beings. The article addresses two of them in particular: it shows how Ch. Diehm – who sees the core of Levinas' ethics in sensitivity to the suffering of the vulnerable body – succeeded in comparison to his predecessor S. Benso and her ethics of things, but also marks the limits of his attempt, thus indicating what remains a challenge for Levinas-inspired eco-phenomenology in the future.

PŘÍRODNÍ NEŠTĚSTÍ¹

Christian Diehm

Když Platón pohlédl na noční nebe, spatřil tam dvě rozličné kategorie nebeských těles. Jednu nazval „božský rod“ stvořených bytostí, což jsou stálice, které se pohybují po nebesích ve spořádaném procesí a nikdy nezbloudily ani se nevychýlily ze své dráhy.² Ty druhé nazval „tuláky“.³ Na pozadí nebeského řádu božských světél se mu zjevila taková zářivá tělesa, která se pohybovala v rozporu s tímto řádem, hvězdy, jejichž postup jako by byl pohybem zpět, byl „retrográdní“, neklidná nebeská tělesa či hvězdy, které se hvězdám nápadně nepodobaly, hvězdy [asters], které byly neštěstími [dis-asters].⁴ Podobně jako Platónovi ani Lévinasovi nebyla neštěstí cizí. Neštěstí jsou podle něj vepsána ve tváři druhého; je to bludné strádání druhého, jenž je vystaven násilí a jenž se snadno nechá vychýlit ze svého směru nebo obrátit do zpětného pohybu; je to smrtelnost druhého, která vyjadřuje etický příkaz „nezabiješ“ a volá mě k zodpovědnosti. Kdo však pronáší toto první přikázání? Lévinas si zjevně myslí, že takováto neštěstí jsou přítomna v lidské tváři, ale mohli bychom je nalézt i ve tvářích jiných-než-lidských? Jsou patrná na „tváři Země“? Jsou vepsána ve hvězdách?

Kdyby šlo pouze o otázku *destrukce*, odpověď by byla dosti jednoduchá. Ze Země zmizela více než polovina lesů a zbývající jsou káceny rychlostí šestnácti milionů hektarů ročně, což doprovází antropogenní vymírání⁵ blížící se svou rychlostí tisícinásobku přirozené neboli „základní“ míry.⁶ Pokud jde o domestikaci, nevypadá to o nic lépe, jelikož

1 Přeloženo podle Ch. Diehm, *Natural Disasters*, in: Ch. S. Brown – T. Toadvine (vyd.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, Albany 2003, str. 171–185.

2 Platón, *Tim.* 40a.

3 Platón, *Tim.* 38c.

4 Dis-asters: doslova „ne-hvězdy“ a zároveň „neštěstí, katastrofy“. – Pozn. překl.

5 Vymírání způsobené člověkem. – Pozn. překl.

6 Tyto statistiky byly převzaty z nedávného výtisku každoroční zprávy „O stavu světa“ vydané institutem Worldwatch (New York). [Jde o výtisk z r. 2003. – Pozn. překl.]

nespočetné miliardy kusů „živého inventáře“ projdou každý rok jatkami, aby uspokojily vyvíjející se stravovací nároky stále blahobytnějších lidských populací.⁷ Nakolik se tyto činnosti přímo týkají jiných-než-lidských bytostí, můžeme zajisté říci, že ničí „přírodu“, ale nazval by Lévinas takovouto destrukci *neštěstím*? Pokud pro něj „neštěstí“ představuje podstatně etickou kategorii, mohou neštěstí vůbec být „přírodní“?

Zdá se, že značná část Lévinasových spisů na tyto otázky odpovídá záporně; jedná se o přiznaný humanismus, který se k možnosti, že by cokoli jiného-než-lidského mohlo být nazváno „druhým“, buď nevyjadřuje, anebo ji zcela explicitně odmítá.⁸ Takový odpor nás nutí se zamyslet nad tím, jaký přínos by Lévinasovy myšlenky vůbec mohly mít pro environmentalismus, který se snaží odpovědět na současnou krizi životního prostředí něčím jiným než otrápanými frázemi o „přírodě jako cenném zdroji“. Je ale lévinasovský příspěvek zcela vyloučen?

Pokud lze v Lévinasově díle nalézt pro environmentalismus nějaký světlý bod, pak tkví ve faktu, že Lévinas si v těchto otázkách zachovává zdravou filosofickou nejistotu a s odpovědí na otázku, kdo je vlastně druhý, občas váhá. Když je například dotázán na tváře zvířat, přiznává, že si odpovědí není jistý, ohledně psích tváří přešlapuje na místě a o hadech prohlašuje: „Nevím, zda had má tvář. Na tuto otázku nedokáži odpovědět.“⁹ Absenci konečné odpovědi v těchto případech si samozřejmě můžeme vyložit jako známku toho, že tito druzí Lévinase nezaujali, ale možná by bylo plodnější se tázat, proč okamžitě neodpoví záporně. Tedy proč ho tito druzí zarazili? A proč navzdory prohlášením o přednosti lidské tváře a přehlížení tváří zvířat přesto cítí, že na smrti *jakékoli* živé bytosti je něco „znepokojujícího“, a tvrdí, že takovéto vyhlazování je zásadně odlišné od pouhého „zničení nějaké formy či mechanismu“.¹⁰

⁷ Skvělý úvod do problematiky „živočišné výroby“ podává J. Rifkin, *Beyond Beef. The Rise and Fall of the Cattle Culture*, New York 1992.

⁸ Pro další diskusi o tom, proč tomu tak je, viz kapitolu „Technology and Nature“, in: A. Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston 1997, str. 131–144. Kritičtější analýzu lze najít v první části díla S. Benso, *The Face of Things. A Different Side of Ethics*, Albany 2000.

⁹ T. Wright – P. Hughes – A. Ainley, *The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas*, in: R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London – New York 1988, str. 172. [Bibliografický údaj opravil AB: v originále chybně uveden rok vydání 1998. – Pozn. překl.]

¹⁰ E. Lévinas, *God, Death, and Time*, přel. B. Bergo, Stanford 2000, str. 37. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, str. 48. – Pozn. překl.]

Tělesná nahota

Mám podezření, že Lévinas váhá nad otázkou jiných-než-lidských druhých, protože má na paměti své vlastní filosofické principy. Je si dobře vědom, že právě on ve svém díle varuje před převáděním jinakosti na pouhou odlišnost, před převáděním tváře na libovolný obličej, na něco tematicky uchopitelného či pochopitelného. Tvář není barva očí nebo kůže a jinakost nespočívá v odlišnosti účesu, stavby kostí, vrásek na čele nebo tuponososti. Jak Lévinas píše, „[d]ruhý, pokud má být přijat jako druhý, musí být přijat nezávisle na svých kvalitách. Pokud by tomu tak nebylo..., pak by mé ostatní analýzy ztratily svoji sílu. Vztah k druhému by se stal jedním z těch tematicky uchopitelných vztahů, které existují mezi předměty.“¹¹

Pokud se nad touto myšlenkou – pro Lévinasovo dílo naprosto zásadní – na chvíli zamyslíme, mělo by nás zarazit, že její logika je spíš inkluzivní nežli exkluzivní, a jiné-než-lidské druhé by neměla ihned vylučovat. Pokud nelze určit žádné specifické rozdíly, které z druhého dělají jiného [*alter*], pokud druhý není bližní [*autrui*] kvůli kvalitativním rozdílnostem mezi našimi obličejí, jak potom můžeme říci, že *jakákoliv* specifická odlišnost je základem pro vyloučení tváře druhého? Ani spojení „specifická odlišnost“ zde neužívám náhodně, neboť při pokládání této otázky mám na mysli právě odlišnost lidí od ostatních druhů. Pokud tvář Afričana není o nic méně „tvář“ než tvář Evropana nebo Hispánce (a dalších); pokud tvář ženy není o nic méně tvář než tvář muže či hermafrodita (a dalších); pokud tvář dítěte není o nic méně tvář než tvář dospělého anebo starce (a dalších); pokud všechny tyto tváře se všemi svými takřka nekonečnými odlišnostmi nejsou těmito odlišnostmi sebedméně omezeny ve své schopnosti stanout mi tvář v tvář, jak by pak pro všechno na světě mohly odlišnosti těchto tvář od tvář jiných, které jejich odlišnosti vyznačují jako mimolidské, přehlušit volání, které z jejich tvář zní? Co má biologická „mimolidskost“ společného se statusem jedince jako *jiného-než-lidského*?

Myšlenku, že jinakost tváře by neměla být převáděna na kvalitativní odlišnost, Lévinas jak známo vyjadřuje tím, že tvář popisuje jako „nahou“, přičemž nahota znamená transcendenci a unikání druhého před

¹¹ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, přel. M. B. Smith – B. Harshav, New York 1998, str. 80. [Citaci se bohužel v uvedeném spise nepodařilo dohledat, překládáme tedy dle citovaného anglického znění. – Pozn. překl.]

vplynutím do mých horizontů porozumění.¹² Zdá se mi však, že v Lévinasových textech se nahota uplatňuje ještě v jiném smyslu, a to ve smyslu méně abstraktním, jakožto nahota, která je „zosobněnou“ smrtelností, smrtelností „z masa a kostí“. V tomto smyslu není obnaženost jen obnažeností tváře bez kulturních příkras, ale je to ona nahota druhého, která „se odhaluje v trhlinách masky postavy či v její zvrásněné kůži“.¹³ Nahota v tomto smyslu odkazuje k vystavenosti těla ranám, k „extrémní vystavenosti ... jako při vystavení výstřelu, z bezprostřední blízkosti“.¹⁴

Bezprostřední blízkost. Jako když někomu drží zbraň u hlavy nebo nůž pod krkem. Jako když někoho chladnokrevně zastřelí, zezadu, z boku, seshora či zezdola. Jako tělo provrtané kulkou anebo rozřezané. Nahota zde znamená vystavenost zcela bezprostřednímu násilí, které postihuje samo živé maso, jako kulka namířená na tělesnou slabinu, na Achilleovu patu, kterou není jen tvář, ale sama možnost tělesnosti – tělo, na které se vždy mříí z bezprostřední blízkosti.

Proto navrhuji chápat nahotu *tváře* [*visage*] jako nahotu těla, křehkého a slabého, nahotu tváře, jejíž pokožka je vystavená chladu, zvrásněná věkem nebo rozežraná nemocí. A ačkoli Lévinas tento bod mnohdy nevyzdvihuje, všimá si jej častěji, než by se dalo očekávat. Obzvláště výstižný příklad se nachází v rozhovoru nazvaném „Druhý, utopie a spravedlnost“, v němž se Lévinase ptají, zda mají být všichni lidští druzí pokládáni za „tvář“, či zda neexistují i tváře, které na mne svůj požadavek nekladou: „Ale je každý člověk tímto ‚druhým‘ člověkem? Cožpak nejsou i případy, například tváře násilníků, které o tento svůj význam přicházejí?“ Lévinas ve své odpovědi neopomene zdůraznit, že podle něj „slovo *tvář* nesmí být chápáno v úzkém slova smyslu“. Poté probírá, jak Vasilij Grossman v *Životě a osudu* popisuje lidi čekající ve frontě, aby mohli poslat dopisy a balíčky svým blízkým vězněným za politické zločiny, a jak je každý člověk schopen vyčíst „ze zátylku člověka před sebou pocity a naděje doprovázející jeho utrpení“. Tazatel mu v tu chvíli skočí do řeči a říká, že „zátylek je tvář...“, na což Lévinas opáčí,

¹² Lévinas píše, že „nahota tváře je vytržena z kontextu světa, ze světa významného jako kontext“ (E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking of the Other*, str. 57). [Český překlad: E. Lévinas, *Bůh – člověk?*, přel. M. Petříček, in: *Teologické texty*, 5, 1992, str. 182. – Pozn. překl.]

¹³ E. Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, přel. A. Lingis, Dordrecht 1987, str. 167. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Dieu et la Philosophie*, in: *týž, De dieu qui vient à l'idée*, Paris 2004, str. 118. – Pozn. překl.]

¹⁴ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 145. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, str. 166.]

že „Grossman netvrdí, že zátylek je tvář, ale že se z něj dá vyčíst veškerá slabost i veškerá smrtelnost, celá obnažená a odzbrojená smrtelnost druhého. Nevyjadřuje to přesně těmito slovy, ale tvář může nabýt svého smyslu i na tom, co je vůči ní opačné!“¹⁵

Takže ačkoli fenomén tváře může být privilegovaným místem setkání se smrtelně naléhavým voláním druhého o pomoc, tvář není v žádném případě omezena na část těla nacházející se nad krkem a pod linií vlasů. Oči jistě mohou být, jak by řekl Lévinas, „nejobnaženější částí lidského těla“,¹⁶ ale i tak jde stále o obnaženost ve smyslu oné tělesné nahoty, jejímž jsou oči pouze ohniskem.

Křeče

Co je pak onou silou, díky které mi nahé tělo může stanout „tváří v tvář“? Pokud je nahota druhého strádáním obnaženého těla, závažností těla spadlého z nebe, pak to, co popisujeme termínem „tvář“, je možnost redukce zvláštního druhu, zničující převod zdraví na nemoc, heroické síly na smrtelnou slabost: možnost, že tělesná hvězda, která dnes září, zítra (anebo možná ještě dnes) pohasne.

Na rozdíl od Platóna, který podle všeho nejraději mluvil o tělech krásných a mladých, se Lévinas nikdy s ostychem neodvracel od ošklivých možností těla [corpus]. Už v díle *Existence a ten, kdo existuje* si povšiml faktu, že tělesný subjekt nachází sám sebe v pozici, která zahrnuje i snahu a únavu, utrpení a opuštěnost, „ponížení“ toho, kdo existuje, silami, které mu vládnou.¹⁷ *Čas a jiné* se úzce zaměřuje na bídu a strádání materiality a klade důraz na „bolest, které se lehkomyšlně říká fyzická bolest“, ve snaze popsat zkušenost, ve které jedinec shledává, že je

¹⁵ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 231 n. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 262.]

¹⁶ E. Lévinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, přel. S. Hand, Baltimore 1990, str. 8. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 2010, str. 23. – Pozn. překl.]

¹⁷ „Lidská práce a lidské úsilí naproti tomu předpokládají závazek, v němž jsou již zapleteny. Jsme zapřaženi do nějakého úkolu. Jsme mu vydáni. V pokoře člověka, který se dře skloněn nad svým úkolem, je určitá odevzdanost, určité upuštění. Navzdory veškeré své svobodě odhaluje úsilí nějaké odsouzení. Je únavou, dřinou a trestem.“ E. Lévinas, *Existence and Existents*, přel. A. Lingis, Haag 1978, str. 31. [Český překlad: E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, přel. P. Danyš, Praha 1997, str. 26, mírně upraveno. – Pozn. překl.]

„spoután, přesahován a jaksi pasivní“.¹⁸ Tato pasivita je popsána v pozdní esejí *Zbytečné utrpení* jako „pasivnější v hlubším smyslu než receptivita našich smyslů... V utrpení je vnímavost zranitelností, je pasivnější než receptivita; je to zkouška pasivnější než zkušenost.“¹⁹ Utrpení zahrnuje „nemožnost útěku nebo ústupu“²⁰ z dané situace, neschopnost uniknout svému utrpení nebo pokračovat v životě, jako by se nic nedělo. Utrpení tím pádem představuje „dialektický zvrát“ materiality²¹ neboli bod, ve kterém se tělo, které je obvykle němou oporou existence a patrně je leda při okrajích vlastního života, nepřehlédnutelným způsobem vlamuje do jemné nadvlády vykonávané námi nad věcmi a narušuje ji. Trpět znamená, že je mi odepřena možnost sebezapomenutí i možnost radostně žít s bezstarostnou lehkostí; jsme nuceni zabývat se sebou samými, vtaženi do sebe bez možnosti úniku. Existující, který trpí, není povznesený, ale drcený vlastní vahou: trpící tělo, neschopné udržet vzpřímenou pozici vlastní *Homo erectus*, se přehýbá a zmítá v křečích.

Na utrpení je o sobě, fenomenálně vzato, něco bezdůvodného; ohlašuje absurditu existence, v níž se vyskytují bolest, útrapy a smrt. Jak to Camus jednoduše a výmluvně popsal v *Mýtu o Sisyfovi*, prožitek utrpení a únavy může snadno odhalit, že život „nestojí za tu námahu“,²² nebo jak to podává Lévinas, že život je „počinání bezúčelné a vřdycky směšné“.²³ Lévinasův vhled však spočívá v tom, že v utrpení druhého spatřuje jiný druh nesmyslnosti, takový, který má etický význam. Shledává, že je zde

„radikální rozdíl mezi utrpením v druhém, jež je pro mne neodpu-
titelné, žádá si mě a volá, a utrpením ve mně, mou vlastní zkouškou

¹⁸ E. Lévinas, *Time and the Other*, přel. R. A. Cohen, Pittsburgh 1987, str. 69; 71. [Český překlad: E. Lévinas, *Čas a jiné*, přel. Z. Hrbata, Praha 1997, str. 101; 105. – Pozn. překl.]

¹⁹ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 92. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 108. – Pozn. překl.]

²⁰ E. Lévinas, *Time and the Other*, str. 69. [Český překlad: E. Lévinas, *Čas a Jiné*, str. 101, mírně upraveno. – Pozn. překl.]

²¹ E. Lévinas, *Time and the Other*, str. 55. [Český překlad: E. Lévinas, *Čas a Jiné*, str. 61. – Pozn. překl.]

²² A. Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, přel. J. O'Brien, New York 1983, str. 5. [Český překlad A. Camus, *Mýtus o Sisyfovi*, přel. D. Steinová, Praha 1995, str. 17. – Pozn. překl.]

²³ E. Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, str. 138. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Humanisme et An-Archie*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 85–86 (3–4), 1968, str. 323–337, zde str. 336 n. – Pozn. překl.]

utrpením, jehož konstitutivní a původní neúčelnost může nabýt smyslu, jediného, kterého je utrpení schopno, tím, že se stane utrpením pro utrpení ... někoho jiného“.²⁴

Utrpení druhého je, tak jako každé utrpení, skutečně cosi absurdního, ale tato absurdnost spočívá v tom, že mě zasahuje jako absurdní krutost, nespravedlivá a neospravedlnitelná, neopodstatněná, „pro nic za nic“. Tím je myšleno, že nedokáži utrpení druhého přihlížet bez pohnutí; nemohu jinak než soudit, že není nutné. Jinak řečeno, moje odpověď na utrpení druhého nespočívá v tom, že zaznamenám směšnost bytí, v němž utrpení slouží jen smrti, nýbrž v tom, že jsem pohnut zjevnou bezdůvodností bolesti.

Utrpení druhého v důsledku otevírá „etickou perspektivu mezilidského“.²⁵ Vystavenost druhého tělesnému zranění, které je jako trvalá past, v níž je existující polapen, je nicméně něco, co mne oslovuje i přes tělesné hranice. V tomto smyslu představuje „zlo utrpení“ spočívající v jeho „krajní pasivitě, bezmoci, opuštěnosti a osamělosti“ též cosi „nepřevzatelného, a tedy ... i možné otevření, přesněji takové otevření, kterým proniká nárek, křik, sten anebo povzdech – původní volání o pomoc, o léčivou záchranu, záchranu od druhého já, jehož jinakost a vnějškovost jsou příslibem spásy“.²⁶ Lévinas dokonce v jednom komentáři, který si žádá zvláštního zdůraznění, dochází až k tvrzení, že „dbaní na utrpení druhého“ může být „pozvednuto na úroveň nejvyššího etického principu“.²⁷

Než budeme pokračovat, měli bychom si tuto diskusi v několika bodech upřesnit. Za prvé zde netvrdím, že by snad bolest a těžkosti nikdy neměly žádný význam, že zde není prostor pro to, co John Caputo nazývá „ekonomií bolesti a utrpení“, ve které „krátkodobé utrpení může ...

²⁴ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 94, zdůrazněno v originále. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 111. – Pozn. překl.]

²⁵ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 94. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 111. – Pozn. překl.]

²⁶ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 93. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 109 n. Originální znění „la possibilité d'une couverture“ (str. 109) čteme podle smyslu a pokračování pasáže jako „la possibilité d'une ouverture“. – Pozn. překl.]

²⁷ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 94. [Český překlad AB dle: E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 111. – Pozn. překl.]

být součástí dlouhodobého rozkvětu“.²⁸ Jde spíše o to, že utrpení druhého mě znepokojuje i v případech, kdy se zdá, že dává smysl nebo je za ním nějaký účel. Ať je má víra v budoucí prospěch, který může druhý získat ze současného trápení, sebesilnější, toto trápení mě i tak zasahuje a vynucuje si moji pozornost, domáhá se mého zájmu – tak jako v případě „utrpení nevinných“, kdy musím bez ohledu na svoji víru v Boha či budoucnost zpochybňovat legitimitu agónie dítěte, nebo přesněji řečeno má víra musí být zpochybněna zjevnou krutostí Boha anebo dějin, jejichž nejlepších plány zahrnují trýznění dětí.

Ačkoli navíc pojem „utrpení“ typicky odkazuje na jisté vědomí vlastních fyzických či psychických stavů, Lévinasovo chápání výrazu *souffrance* [utrpení] se nezdá být tímto způsobem omezeno. Ve *Zbytečném utrpení* Lévinas pojednává o utrpení „bytostí, které jsou psychicky ochuzené, zaostalé, omezené ve svém sociálním životě i co do možnosti vztahu k druhému [autrui] – toho vztahu, v němž utrpení, aniž by ztrácelo cokoli ze své surové zlovolnosti, dále nezastiňuje celek duševna a posouvá se do nového světla v nových horizontech“.²⁹ Ačkoli tyto horizonty „zůstávají pro mentálně postižené uzavřeny“, nijak to netlumí křik, který se line z jejich těl, neboť stále zůstávám vystaven trápením jejich smrtelných těl, i pokud oni sami jim vystaveni nejsou.³⁰ Utrpení tak není totéž co „bolest“: tělo, které trpí, není jen tělo, které si své utrpení uvědomuje nebo ví, že bylo zraněno. A rozhodně to není jen tělo takového druhého, který může být odpovědný za mé vlastní, neboť i ti, kdo jsou, tak jako zvířata, „ochuzení ve svém sociálním životě a omezení co do možnosti vztahu k druhému“, se mohou i tak z hloubi své obnažené kůže stále dovolávat mé schopnosti na ně odpovídajícím způsobem reagovat.

Konečně, i když Lévinasův popis utrpení druhého podle všeho vychází ze zkušeností, kdy druhý bezprostředně strádá, není tomu tak, že by etika vyvstávala pouze při pohledu na krev. Tato „fenomenologie utrpení“ nám umožňuje zahlédnout cosi jako apriorní strukturu těla, možnost, která tkví v živé mase každého těla. Tvrzení, že v materialitě tkví možnost „dialektického obratu“, poukazuje na to, že potřeby mohou stejně snadno zůstat neuspokojené, jako mohou být uspokojené, že tělům

²⁸ J. D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington 1993, str. 29.

²⁹ [E. Lévinas, *Useless Suffering*, in: R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas*, str. 158. Český překlad AB dle: E. Lévinas, *La souffrance inutile*, in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 109. – Pozn. překl.]

³⁰ Jak píše Caputo, druhý „mi vysílá jisté tělesné signály varující mne, abych postupoval opatrně“ (*Against Ethics*, str. 213).

Lze odepřít to, na čem přímo závisí, nebo se pro ně mohou věci „vyvinout špatně“. Tím odkazujeme na *vystavenost* těla narušení a rozkladu, na nahou nouzi, kterou asi nejlépe vyjadřuje termín *zranitelnost*. Tato zranitelnost není schopnost nebo způsobilost, nejedná se o aktivitu, ale spíše o neschopnost nebo nezpůsobilost, o pasivitu těla, které je svou povahou strádající a je nutně „schopno“ být sraženo, zneschopněno. Zranitelnost značí možnost, která jde ruku v ruce s existencí veškeré živé tělesné masy, ale tato možnost je popravdě spíše nemožností – je to ne-možnost ne-zranitelnosti. Jakmile je zde živé tělo, pak je zde i vystavenost. Tvrdí-li tedy Lévinas, že etika začíná setkáním s utrpením druhého nebo že „nejvyšším etickým principem“ je má zodpovědnost za utrpení druhého, odkazuje na zodpovědnost, jež se rodí v blízkosti obnaženého strádání druhého, který je vystaven zranění, v bezprostředním kontaktu s tělesnou nahotou.

Tyto úvahy, cele inspirované Lévinasem a snad mu i věrné, nám umožňují porozumět klíčové úloze těla v jeho pojetí etiky, což je moment, který Lévinasovo zaměření na pojednávání o tváři občas zastírá. Můžeme tedy nyní porozumět, co má Lévinas na mysli, když říká, že tvář je tělo, nakolik je křehké a slabé. Ukázali jsme totiž, že znesamozřejmění stejného jiným je dáno zranitelností mého já ve vztahu ke zranitelnosti druhého, citlivostí mého těla pro zranitelnost těla druhého; jde totiž o náhradu za druhého, v níž se vystavenost těla druhého jeho vlastním zničujícím možností stává něčím, za co jsem zodpovědný já sám. *Tvář* tedy odkazuje k moci, kterou je obdařena nouze a vystavenost druhého, k moci znejistit mne, kterou se slabost těla druhého může dovolávat mé podpory. K odpovědnosti mě povolává právě zřetelná smrtelnost nahého těla, křik, který je sténáním a nářkem vystaveného těla, zvuk podobný spíše umíráčku nežli harmonii sfér.

Expresivita tváře je pak *topografie tělesné masy*, v níž čtu přikázání zapsaná na povrchu živého těla, či *tělesná topologie*, v níž je tělo místem, odkud *heteros* vyslovuje *nomos*. Zákaz narušit bezprostřední vystavenost druhého, přikázání „nezabiješ“, je vyryt do zvrátněné kůže jako varování, že mám být opatrný, anebo jako znamení přítomnosti druhého, jenž ode mne potřebuje, abych bral ohled na křehkost jeho zranitelného těla.³¹ Tato znamení zakládají expresivitu „celého smyslového bytí“ druhého, kterou Lévinas zmiňuje.³² K tomu, abych je přijal, nemusí být tato

³¹ E. Lévinas, *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*, str. 93. [E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, str. 110. – Pozn. překl.]

³² E. Lévinas, *Outside the Subject*, přel. M. B. Smith, Stanford 1994, str. 102.

znamení vyřčena – dokonce ani nemusí vycházet z bytostí schopných mluvit –, neboť i ti, kdo jsou sociálně omezeni nebo jsou „postižení“, pokud jde o vztahy k druhým, „promlouvají“ na základě autority zranitelného živého těla a dávají hlas tichému výrazu, který vychází z těla vystaveného násilí.³³ Když si nyní vzpomeneme na otázku ohledně „tváří násilníků“, na niž Lévinas odpovídal výše, znamená to, že dokonce i ty „nejvíce násilnické“ tváře jsou stále tvářemi! Tváře násilníků neztrácejí svůj význam tváře, protože tvář násilníka není odtělesněná, obrací se ke mně z obrysů živého těla, jde o zákaz dovolávající se mě z hloubky kůže vystavené násilí, i když je to kůže příšerná.

Kdo trpí? Život a vystavenost

Jestliže jsme ukázali, že tváří v tvář mi stojí právě nahota těla, že se mě ve své zbytečnosti dovolává vystavenost a zranitelnost, jež nazýváme „utrpením“ druhého, pak otázka po tom, *kdo* je druhý, nezní „Kdo mluví?“, ale „Kdo trpí?“. Někdy se zdá, že Lévinas dává přednost první verzi otázky, ale zásadní je pro něj verze druhá: je-li pozornost věnovaná utrpení „nejvyšším etickým principem“, pak je „Kdo trpí?“ takříkajíc nejvyšší etickou otázkou. Tato otázka si žádá odpověď, ale s tou bychom měli být opatrní. Lévinas má sklon tvrdit, že ten, kdo trpí, je lidská bytost, ale když si není jistý tváří hadů nebo psů anebo když mu intuice napovídá, že na všem živém nějakým způsobem „záleží“, naznačuje, že tělesná topologie etiky je možná něčím víc než jen antropologií. Co by znamenalo říci, že každé živé tělo trpí, že všechny živé bytosti mají tvář? Máme-li odpovědět, musíme se zaměřit na některé momenty, které v Lévinasově díle chybí, protože jde o snahu porozumět tomu druhu cizosti, jež náleží všemu živému, což je téma, které nechal Lévinas z větší části neprozkoumané. Vezměme tedy do úvahy tyto jiné-než-lidské bytosti a zkusme zaslechnout, co, pokud vůbec něco, nám říkají.

Hans Jonas se ve své sbírce esejí vydané roku 1966 pod titulem *Fenomén života* pokusil podat „existenciální“ interpretaci biologických faktů“. Jonasovo dílo bylo částečně podníceno podezřením, že existují podstatné „antropocentrické meze“, které musí existenciální filosofie

³³ V rozhovoru *The Paradox of Morality* je Lévinas dotázán, zdali je „k tomu, aby se něco mohlo stát ‚tváří‘ v etickém smyslu slova, nutné, aby to mělo schopnost řeči“, a v úvodu své odpovědi říká: „[M]yslím si, že právě v tváři je počátek jazyka. Ve své tichosti tě určitým způsobem volá“ (R. Bernasconi – D. Wood [vyd.], *The Provocation of Levinas*, str. 169).

teprve překonat, a že „nové čtení biologických evidencí“ by nás mohlo vyvést za hranice vytyčené humanistickými filosofi existence.³⁴ Jeho úvahy vycházejí z analýzy metabolismu, který představuje jednu z nejtýpčtějších aktivit živých organismů. Pomocí metabolických procesů je organismus v neustálém spojení se svým prostředím, jak je látka, z níž se utváří, postupně nahrazována novou látkou pocházející z jeho okolí. Jak říká Jonas, „látkové části, z nichž v každém okamžiku organismus sestává, jsou pro analytického pozorovatele pouze dočasným obsahem, jehož vlastní identita není totožná s identitou celku, kterým prochází“. A právě metabolickou výměnou se udržuje funkční identita celku: celek „udržuje svoji identitu právě tím, že jeho prostorovým systémem prochází cizí látka“.³⁵

Důležitý je pro nás zejména způsob této výměny, neboť „látková změna“ nenáleží výhradně organismům. Kupříkladu horniny, stejně jako vodní toky, a dokonce i „zvlnění“, která vodní toky modelují průchodem přes horniny, to vše prochází látkovou změnou, avšak metabolické proměny, o nichž je zde řeč, jsou jiného druhu. Organismus v různých momentech a v různé míře tuto látkovou výměnu podporuje či potlačuje, čímž získává to, co potřebuje k zachování své funkční identity, a vzdoruje tomu, co k zachování nutné není. Tím, že organismus takto usměrňuje a řídí metabolické procesy, změnou pouze neprochází, nýbrž se jí aktivně účastní – což lze vyjádřit tak, že organismus je *výběrový* systém.³⁶ Pokud bychom chtěli, tak jako někteří fyzici a environmentální filosofové, trvat na tom, že organismus je podobně jako zvlnění horniny dočasným výsledkem toku látky či energie, museli bychom též říci, že je to dočasný výsledek pracující na tom, aby se vyskytoval méně dočasně.³⁷

Organismus se tedy prostřednictvím svých metabolických aktivit vymaňuje ze stavu plné látkové kontinuity se svým prostředím; utváří kolem sebe to, čemu Holmes Rolston III. říká „citlivá, polopropustná

³⁴ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966, str. ix.

³⁵ H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston 1996, str. 64. První kapitola tohoto díla, „Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms“, je tematicky téměř totožná s několika kapitolami z *The Phenomenon of Life*; zde vycházím z obou textů.

³⁶ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 84.

³⁷ Více o diskusi tohoto problému viz J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany 1989. Zvláště zajímavé jsou eseje „The Conceptual Foundations of the Land Ethic“ (str. 75–99) a „The Metaphysical Implications of Ecology“ (str. 101–114).

hranice“, tedy „hraniční čára“, přes niž metabolická výměna probíhá.³⁸ Následně po tomto oddělení, či souběžně s ním, může organismus přijímat živiny a na základě vymanění z látkové kontinuity je schopen čelit či vzdorovat látkovému rozkladu. Avšak metabolická aktivita, která vyvazuje organismus z jeho prostředí a projevuje se v jeho schopnosti zachovat si svoji tělesnou integritu, je zároveň úkolem, jenž je od něj vyžadován. Jinými slovy, schopnost organismu výběrově přejímat látky z okolí je aktivita, kterou organismus *musí* vykonávat; organismus toto prostředí, od něhož se odlišuje, neustále potřebuje. Jonas to nazývá „dialektickým vztahem potřebné svobody“ organismu vzhledem k jeho látkovému okolí: díky své metabolické aktivitě organismus stojí v protikladu ke svému prostředí, avšak toto prostředí zároveň potřebuje k udržení své existence.³⁹ Svoboda pouta mezi organismem a světem ani zdaleka nepřerušuje, ale naopak je ustavuje a vtiskuje jim punc životní naléhavosti.

Souběžně se vznikem organismálního života se vynořují dimenze vnitřku a vnějšku. Skrze svoji relativní diskontinuitu s prostředím je organismus otevřen vnějšku: živá bytost je osvobozena od světa a zároveň k němu nasměrována, je obrácena ke svému okolí jako k tomu, s čím je životně spjata.⁴⁰ Nasměrování potřeb směrem ven zároveň obsahuje určitou dimenzi niternosti, „která veškerá setkání odehrávající se v jeho horizontu naplňuje kvalitou pocíťované svébytnosti, bez ohledu na to, jak slabý je její hlas“.⁴¹ Ať už nazveme tuto niternost pocíťováním, vnímavostí nebo citlivostí ve vztahu ke stimulům, výběrové zapojení organismu do vnějšku předpokládá určitý, třebaš „nepatrný“, stupeň vnitřní citlivosti nebo „uvědomění si“. Organismální život se svým obrácením k tomu, co je jiné než on sám, obrací též k sobě samému, neboť „život může být aktivní jenom tím, že je citlivý“.⁴²

Je nutné zmínit, že hranice mezi vnitřkem a vnějškem, mezi organismem a světem, je dynamická a pohyblivá spíše nežli statická a pevná. Tělesná integrita organismu se tvoří v komunikaci s tím, co je jiné, procesem

³⁸ H. Rolston III., *Conserving Natural Value*, New York 1994, str. 168.

³⁹ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 80.

⁴⁰ Jak Jonas říká, „svět‘ je zde od naprostého počátku, jde o základní pozadí zkušenosti – horizont ko-reality otevřený pouhou transcendentí chůně, která rozšiřuje odloučení vnitřní identity do korelativního obvodu vitálního vztahu“ (*The Phenomenon of Life*, str. 84).

⁴¹ H. Jonas, *Mortality and Morality*, str. 69.

⁴² H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, str. 84 n.

neustálého odpovídání a adaptace, který integruje prostředí do těla a reintegruje tělo do světa. Ve vztahu živé bytosti k okolí se objevuje spontaneita a tvořivost, přizpůsobivost a flexibilita, produktivní souhra vnitřku a vnějšku. Ale v této souhře je též zásadní napětí; situace, kdy se hranice mezi vnitřkem a vnějškem může posunout až k bodu zlomu. Toto napětí je částečně dáno tím, že organismus jakožto výběrový systém potřebuje určité aspekty svého okolí, jinými slovy vyžaduje v prostředí specifické podmínky, aby se mohl aktivně udržovat při životě, přičemž přítomnost těchto podmínek nemůže být zaručena. Na tento základní princip upozornil Darwin, jenž tuto myšlenku našel v Malthusově díle: v látkově konečném světě je vše živé vystaveno látkovému nedostatku.⁴³ Napětí mezi organismem a světem značí vedle toho, a na rozdíl od malthusovského nedostatku, též vystavení nadbytku, což je patrné z faktu, že hranice mezi organismem a jeho okolím musí zůstat propustná. S touto propustností je spjata zranitelnost, neboť co je propustné, nemůže být neproniknutelné. Rozpoznáváme tu jistý druh „nadměrné vystavenosti“, nemožnosti organismu nadobro se vypořádat se silami, které hrozí přemoci a ovládnout sám život. To vše ukazuje, že organismus může čelit jak nedostatku, tak nadbytku, že může být postaven před okolnosti, na něž neumí náležitě odpovědět, a před podmínky, kterým se nedokáže kreativně přizpůsobit. V takovém okamžiku přestává být vztah mezi organismem a prostředím produktivním a stává se destruktivním, ústí v rozklad, zánik a selhání. Tělesná mez ustavená organismem je tedy pohyblivá, ovšem nikoli zcela libovolně; je pružná, avšak nikoli nekonečně tvárná. S nepřebnými možnostmi života je úzce spjata možnost smrti.

Rolston shrnuje několik těchto myšlenek v obecné formulaci, že „[b]iologie vyžaduje zachování identity různých já, vymezených od jiných já, v prostředí, se kterým musí být já ve stavu neustálé výměny“.⁴⁴ Aniž bychom tak popírali širší systemické vztahy známé ekologům jako

⁴³ Ch. Darwin, *The Origin of Species*, Oxford 1996. [Český překlad: Ch. Darwin, *O vzniku druhů přírodním výběrem*, přel. E. Hadač – A. Hadačová, Praha 2007. – Pozn. překl.] Pro Malthuse stejně jako pro Darwina je tato myšlenka spojena s postuláty týkajícími se nekontrolovatelného růstu populací různých živočišných druhů, který k takovému druhu nedostatku nevyhnutelně povede. To je důvod, proč známý „boj o přežití“ představuje podle Darwina „Malthusovo učení užitě mnohonásobnou silou pro celou živočišnou a rostlinnou říši“ (Ch. Darwin, *O vzniku druhů přírodním výběrem*, str. 88).

⁴⁴ H. Rolston III., *Conserving Natural Value*, str. 170.

symbiózy (mutualismus,⁴⁵ komensalismus⁴⁶ a parazitismus) a vstupovali do debaty o možných filosofických důsledcích těchto vztahů, můžeme říci, že horizont zájmu o sebe samého, otevřenost zkušenosti ve smyslu sebe-udržování, bytí ve smyslu „být naživu“ lze náležitě, jakkoli jen částečně, charakterizovat jako bytí-pro-sebe.

Závažnosti, neštěstí

Když se od těchto analýz vrátíme zpět, dokážeme už zodpovědět otázku, kterou jsme Lévinasovi opakovaně pokládali, tedy *kdo* je druhý. Pokud otázka zní „Kdo trpí?“ a utrpení chápeme jako zranitelnost druhého, která zpochybňuje mou moc přivlastňovat a páchat násilí, pak nám předcházející popis organismálního života poskytuje odpověď: každé tělo trpí. Každé z nich je druhý.

Každé tělo je druhý. Toto tvrzení má dvojí význam, stejně jako „jinakost“ u Lévinase. Za prvé odkazuje k myšlence, že živá těla jsou místy vitální aktivity, ohnisky sítí výběrových vztahů a místy vnímavosti či citlivosti, díky níž jsou tyto vztahy utvářeny a udržovány. Pozice zaujímané živými těly jsou ze své podstaty pozice, které já sám zaujímat nemohu, centra vitálních zkušeností, které nemohu přímo zakusit. Avšak tato místa, kde se nachází život, nejsou pevnosti, nýbrž hrady z písku, pozice lehce načrtnuté tužkou, které je možné smazat. Jakmile tělo zaujme odstup od prostředí, tento odstup lze překonat, je ohrožen obléháním, a „cizost“ každého těla je tudíž zároveň strádáním, obnaženou zranitelností. Toto je další aspekt jinakosti, kterým se zabývá velká část Lévinasova díla: nahota dovolávající se mne z povrchu těla, ze „zvrásněné kůže“. Oslovuje mě tedy nikoli jen druhá lidská bytost. Jiná-než-lidská bytost také představuje smrtelnost, závažnost. Mé setkání s jiným-než-lidským tělem není nezaujatým pozorováním druhého, který se nachází ve vitálním vztahu ke svému okolí, ale uskutečňuje se jako blízkost druhého, jehož vystavenost a potřebnost se mne dovolávají, znepokojuje blízkost každého těla, které stojí na pokraji smrti.

Toto vše není Lévinasovi tak cizí, jak by se na první pohled mohlo zdát. Nikdy nepopíral potřebnost živých bytostí ani to, že vše živé jsou bytosti, které existují „samy pro sebe“. Tuto myšlenku zpravidla

⁴⁵ Mutualismus je vzájemně prospěšný vztah dvou organismů. – Pozn. překl.

⁴⁶ Komensalismus je vztah dvou organismů, z něhož má jeden organismus prospěch a druhý jím není vůbec ovlivněn. – Pozn. překl.

vyjadřuje konstatováním, že vše živé spojuje *konativní* dimenze, což neznačí návrat k aristotelismu, nýbrž jde o myšlenku převzatou z díla Darwina, který život chápe jako „boj o přežití“.⁴⁷ Když se Lévinas zmiňuje o „přetrvávání v bytí“ nebo častěji o tom, co nazývá *conatus essendi*, tvrdí, že „[p]rávě to je Darwinova myšlenka: živá bytost bojuje o život. Cílem bytí je bytí samo.“⁴⁸ Právě na to Lévinas upozornil ve spise *Existence a ten, kdo existuje*, kde si krátce povšiml shody mezi současnou filosofií a přírodními vědami 19. století, týkající se vztahu mezi tím, kdo existuje, a jeho existencí. „Do té doby,“ píše, „dostávala bytost svoji existenci božím rozhodnutím – pokud neplynula z její podstaty... To, že je toto příslušení životním bojem samým, je myšlenka nová a fundamentální.“⁴⁹ Živé bytosti tedy „usilují“ o bytí, existují v napětí mezi bytím a nebytím, zapojují se do boje, který musí snést všechny bytosti, jejichž bytí nemá božskou záruku, aby si udržely svůj nejistý podíl na životě. A i když má Lévinas sklon přehlížet, nechápat či chybně popisovat způsob, jakým mi takovéto nejisté usilování stojí „tvář v tvář“, přesto tento moment úplně neignoruje. Čtenáře může šokovat tvrzením, že „pojetí tváře je jistým způsobem, jak filosoficky vyjádřit to, co mám na mysli, když mluvím o *conatu essendi*, snaže existovat, jež je ontologickým principem“.⁵⁰ Tvář odkazuje ke *conatu*! Vzhledem k tomu, že ontologický princip je, jak Lévinas sám připouští, princip života samého, se tedy etický vzdor tváře nachází všude tam, kde je život. Jakékoli tělo, které usiluje nebo bojuje, je smrtelné tělo, opuštěné a strádající, které může trpět, být sraženo a stát se neštěstím, a tato neštěstí na mne doléhají celou svou vahou.

Ačkoli Lévinas významnost (či významuplnost) jiných-než-lidských druhých implicitně uznával, neznamená to, že takovéto druhé vždy jasně zohledňoval. Jak jsme konstatovali výše, spíše má sklon vytlačovat jiné-než-lidské bytosti na periferii, umisťovat je na okraj. Chceme-li zahlédnout, co i Lévinas zjevně viděl, ale nebral vážně, a přivést jiné-než-lidské druhé do popředí, je zapotřebí filosofie, která se na jiné-než-lidské zaměří a bude vnímavá také k etické dimenzi setkávání s jinakostí, abychom

⁴⁷ Ch. Darwin, *The Origin of Species*, kap. 3. [Český překlad: Ch. Darwin, *O vzniku druhů přírodním výběrem*, kap. 3. „Boj o přežití“ („Struggle for Existence“) je název kapitoly. – Pozn. překl.]

⁴⁸ R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas*, str. 172.

⁴⁹ E. Lévinas, *Existence and Existents*, str. 23. [Český překlad: E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, str. 20; překlad P. Danyš, mírně upraveno. – Pozn. překl.]

⁵⁰ R. Bernasconi – D. Wood (vyd.), *The Provocation of Levinas*, str. 173.

dbali na nároky, které tvoří nevyhnutelnou součást našeho bytí ve světě s druhými. Právě v tomto ohledu je Lévinasova filosofie zvláště instruktivní, neboť nám nedovoluje na tyto závazky zapomenout a připomíná nám, že neseme zodpovědnost za všechny ty životy, které jednou bliknou a poté zmizí.

Přírodních neštěstí je nespočet. Troufám si říci, že může-li Lévinas environmentální filosofii něčím přispět, je to právě toto jednoduché a silné tvrzení. Nejde o astronomii: pohled zde míří níže, stahován dolů přitažlivou silou velké závažnosti. Taková závažnost nenáleží jen lidskému tělu, ale každému tělu, které se na mne obrací z hlubin svých potřeb a vtahuje mne k sobě. Křehkost živého těla se mě dovolává ze všech stran, shůry, kde létají vrány, i zespodu, kde mechy a lišejníky pokrývají lesní půdu jako koberec, zpoza břehů, kde si vydra a ledňáček staví své domovy, i zpoza mne, kde bílý dub, o který se opírám, rozprostírá své tělo nade mnou a pode mnou, ale také z bezprostřední blízkosti, přímo přede mnou, kde sedí můj přítel. Tolik závazků! Svět obývaný bezpočtem zranitelností, které všechny žádají, abych se jim zodpovídal – svět, kde je snadné cítit se rozerván vším tím utrpením, veškerou závažností všech těch těl, která křičí.

Náš svět je prostoupen neštěstími, ať už lidskými, či jinými.

Přeložil Antonín Berg

KLEISTOVA POVÍDKA „O LOUTKOVÉM DIVADLE“¹

Literární díla německého autora Heinricha von Kleista vykazují znaky německého idealismu, klasiky i romantismu. Proto je řazen po bok Hölderlina či Jeana Paula k autorům, kteří se pohybují mezi německou klasikou a romantikou. Možnost filosofické recepcce Hölderlinova díla je dnes všeobecně přijímaná.² I Kleistova a Jean Paulova díla však přináší příspěvky k filosofické diskusi a recepci filosofie své doby. Tyto příspěvky, jež překračují pouhou zajímavost, ukazují na recepci filosofie i mimo akademické prostředí či učené kruhy. I když jsme v případně německého romantismu zvyklí na produktivní spolupráci filosofie a literatury – zejména v případě kroužku kolem filosofů a literátů v Jeně –, ukazují nám Kleist i Jean Paul jinou stránku recepcce, která nepramení ze stejného zdroje, z něhož čerpá soudobá filosofie, nýbrž vztahuje se k ní kriticky. Ze strany Jean Paula zmiňme jeho – filosoficky povrchní – výsměch apriorní filosofii v *Leben des vergnügten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal* (*Život spokojeného učitelíčka Maria Wurze v Auenthalu*). Filosoficky přínosnější je Kleistova povídka *O loutkovém divadle*.

Ve jmenovaných dílech není vypracována precizní filosofická kritika německého idealismu či filosofie obecně, nýbrž kritika skrze převedení filosofických pozic do jazyka literatury. Nejedná se tak o kritiku, která by se zabývala konkrétním postupem či obsahem daného filosofického směru, nýbrž o takovou, která je kladena zvenčí.³ V případě jazyka literatury

¹ Tento úvod překladu vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2022_029).

² Pokud nepočítáme Hölderlinův vliv na vývoj německého idealismu, pak jistě Heideggerovy interpretace zcela potvrzují filosofický význam Hölderlinova díla pro filosofii 19. a 20. století. Srv. D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, 14, 1965–1966, str. 73–96.

³ Nebo – chápeme-li metodu kritiky či ironie v rámci dobové diskuse jako součást tehdejší filosofie – lze tento postup považovat za kritiku filosofie samé pomocí jejích vlastních nástrojů. Srv. B. Fischer, *Irony Ironized: Heinrich von Kleist's Narrative Stance and Friedrich Schlegel's Theory of Irony*, in: *European Romantic Review*, 1, 1990, str. 69.

se nejedná o srovnání se skutečným světem, při kterém by se ukázalo, zda daná filosofická pozice odpovídá, nebo neodpovídá skutečnosti, nýbrž o vytvoření fiktivního světa, který má ukázat, či vyvrátit, že s ním daná filosofie koresponduje. V této fikci, která nedosahuje takových detailů, jakými oplývá skutečný svět, má autor možnost vytvořit si svět vlastní nebo dovést filosofické zásady do takových konsekvencí, které by ve skutečném světě nebyly možné. Takovýto postup volili i někteří filosofové pro ilustraci, jako důkaz či součást svých názorů (od Platóna přes Voltaira, Nietzscheho a Kierkegaarda až po Sartra či Camuse).

Tím, že rozšíříme knihovnu děl přijímaných do filosofického kánonu o literární díla, vynikne jasněji obraz doby a pozadí filosofických či kulturních diskusí. Je nesporné, že německá klasika a německá romantika měly velký vliv na vývoj filosofie německého idealismu – a to jak v myšlenkovém, tak i v institucionálním charakteru. Stejně tak spadá do oblasti výzkumu německého idealismu i jeho recepce, a to nejen ve filosofickém, nýbrž i v literárním a kulturním ohledu.⁴ Tím se nám otevírá archiv textů, který ukazuje jiný pohled na dobovou filosofii, než jakým o sobě referuje filosofie samotná – a to ať filosofie své doby, nebo současné filosoficko-historické bádání. Překračujeme výhradně filosofickou diskusi směrem k její recepci mimo ni samotnou. Lze tedy nabídnout i opačnou cestu: vyjasněním filosofických předpokladů můžeme lépe interpretovat literární texty. Nejde nám však o literární rozbor díla, nýbrž o uvedení do jeho filosofického významu. Proto se zaměříme na některé teoretické otázky, které Kleistova povídka přináší.

Nejdříve se zeptejme, z kterého filosofického stanoviska Kleist vychází. Tuto otázku je třeba zodpovědět vyhýbavě. Kleista nelze zařadit do určitého filosofického směru, který se v době kolem roku 1800 etabloval. Někteří autoři se domnívají, že vychází především z kantovské filosofie.⁵ Literatura poukazuje i na Kleistovu četbu Rousseua či na podobnosti k Platónově podobenství o jeskyni.⁶ Tato afinita se však zdá vágní. Výraznější

⁴ Příkladem je vztah praktické filosofie k názorům na morálku, které jsou obsaženy v Kleistově díle. Srv. A. Corkhill, *Heinrich von Kleist's Notions of Happiness: Texts and Contexts*, in: *Forum for Modern Language Studies*, 45, 2009, str. 305–324.

⁵ E. Block, *Heinrich von Kleist: "On the Puppet Theater," The Broken Jug, and Tensions in the Romantic Theatrical Paradigm*, in: *European Romantic Review*, 14, 2003, str. 66.

⁶ T. Wichmann, *Heinrich von Kleist*, Stuttgart 1988, str. 199; S. Frederick, *A Bursting Zero of Unknowing: Overcoming the Paradox of Infinite Knowledge in Heinrich von Kleist's "Über das Marionettentheater" and Robert Walser's "Jakob"*

myšlenkovou příbuznost bychom však mohli hledat u Schillera.⁷ Pro jasnější zodpovězení této otázky by bylo třeba provést detailnější zkoumání. I bez hlubšího zařazení do souvislostí myšlenkových proudů, které Kleista ovlivnily, narážíme v povídce na otázky, které přináší Reinholdova, Fichtova, Schellingova či Hegelova filosofie. Kvůli vágnosti Kleistova textu však můžeme o spojitostech jen spekulovat. Na druhou stranu lze přesně určit, jaké filosofické otázky si sám Kleist ve své povídce klade. Jedná se o vztah duše a těla, subjektu a objektu, o určení cíle člověka, o otázku po účelu poznání, smyslu a cíli dějin či vzniku vědomí. Tyto otázky, kterými je tento krátký text přehlcen, získávají v diskusi německé filosofie okolo roku 1800 zásadní postavení. Tím, že Kleist nezastává jednoznačně stanovisko ani jednoho z nejvýznamnějších filosofů své doby (ať z výše jmenovaných či ve své době neméně známých postav jako Eschenmayer, Schleiermacher, Bardilli, Jacobi aj.), z jejichž pozic by mohl filosofii kritizovat, a tím, že nevytváří vlastní jasnou systematickou pozici, se sám staví mimo filosofii. Dokonce svou pozicí směřuje spíše k náboženskému vysvětlení a religioznímu stanovisku. Kleist se tak nachází mimo filosofii, předkládá nám její kritiku z vnějšku, přičemž neargumentuje z žádné konkrétní pozice.⁸

Kleist publikuje svou povídku poprvé v *Berliner Abendblätter* (*Berlínské večerní listy*), které sám vydává. Povídka vyšla na pokračování mezi 12. a 15. prosincem 1810.⁹ Zařadit tento text do rámce Kleistova díla by se v tomto úvodu mýjelo účinkem, neboť by to směřovalo k literární analýze. Nejedná se o esej ve smyslu úvahy, neboť dílo jasně vykazuje literární rysy – rámcový a vnitřní příběh, literární fikci v zamlčení jmen a místních názvů a využití jazykových prostředků. V textu se sice

von Gunten", in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 88, 2013, str. 378.

⁷ Srv. T. Wichmann, *Heinrich von Kleist*, str. 157. Kleist se blíží Schillerovi: „Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurückkann, bis nach Elysium führt.“ (F. Schiller, *Schillers Werke*, I, Berlin 1981, str. 309 n.)

⁸ Nabízí se však interpretační pozice, která na Kleistovy postavy nahlíží jako na ironické, případně dokonce ironicky pracující s romantickým literárním prvkem ironie. Viz B. Fischer, *Irony Ironized*, str. 64 n.

⁹ Dostupné online: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Kleist/kle_1212.html (navštíveno 8. 3. 2023).

nachází argumentace, ta je však sama o sobě vratká a je třeba ji doplnit a interpretovat, aby získala výrazné kontury.

Kleist nejdříve představuje dvě postavy rozhovoru: fiktivní autorské já a tanečnicka opery. Prvním tématem jejich rozhovoru je tanec loutek. Dle tanečnicka mají loutky v sobě plno půvabu, tj. grácie. Postavy povídky pak začínají rozebírat mechanismus těchto loutek. Tím se dostávají k filosofickému přesahu povídky. Rozebírán je vztah loutky a toho, kdo ji vede. Spojením oné aktivní strany pohybu loutek – toho, kdo loutkou pohybuje, subjektu – a pasivní strany – loutkou samotnou, objektu – se dle textu povídky ukazuje cesta k duši tanečnicka (338–340).¹⁰ Tím se tématem rozhovoru stává vztah těla a duše. Následně si postavy Kleistova textu kladou otázku po původním půvabu tance. Ten by měl spočívat v původní harmonii duše a těla (340–342). Tato harmonie je ztracena, domnívá se tanečník, poté, co jsme pojedli ze stromu poznání. Aby byla znovu získána, musí být vykonána cesta kolem světa – ta je samozřejmě míněna metaforicky. Jsme-li, po vzoru biblického příběhu, vyhnáni z ráje a brány ráje jsou nám uzavřeny, můžeme se do něj dostat jen zadními dvířky. Abychom se k nim dostali, musíme obejít celý svět (342–343). Jak si má čtenář tuto cestu představovat? Otevírá se před námi prstencový model skutečnosti. Tanečník tento model podporuje v tvrzení, ve kterém zmiňuje *bod* (Punct) prstencového světa (ringförmige Welt), v němž je Bůh roven materii, tedy je s ní identický.¹¹ Nejedná se o centrální bod prstence, nýbrž o jeden *bod* na prstenci samotném. Postavíme-li nyní výše uvedený vztah duše k tělu vedle vztahu Boha ke světu,¹² získáme v tomto *bodě* vztah harmonie obou. V rámci německého idealismu můžeme tento *bod* uchopit pomocí pojmu jednoty subjektu a objektu, tedy Boha a materie, a to zvláště poté, kdy přichází

¹⁰ Čísla v závorce se vztahují k vydání H. von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, II, München 2001.

¹¹ „Jen Bůh se v této oblasti může měřit s hmotou“ (342). Tomu, že se v tomto *bodě* může Bůh měřit s materii, rozumíme skrze pojmy identity či indiference. Jelikož v ráji, původní harmonii či dokonalém stavu není diference, je Bůh jako absolutní subjekt totožný s absolutním objektem, materii. Tuto tezi lze číst v silné verzi interpretace jako identitu subjektu a objektu. Slabá verze interpretace poté rozumí stavu Boha a stavu hmoty jako rovnosti dvou pozic, z nichž každá dosahuje původní harmonie – jedna v absolutním vědomí, druhá v absolutním nevědomí.

¹² Jelikož Kleistův text tyto vztahy přesně nepopisuje, není jasné ani to, jak spolu oba vztahy souvisí. To, že postavy povídky přecházejí od jednoho vztahu k druhému, můžeme vysvětlit skrze společný cíl obou vztahů. Chápeme-li vztah duše a těla i vztah Boha a světa jako vztah subjektu a objektu, je cílem obou jejich jednota.

v povídce ke slovu téma vědomí (343–344). Tuto pasáž můžeme číst i skrze dobové názory na vývoj lidstva a psychologii vývoje člověka. Tím, že člověk nabyde vědomí diference subjektu a objektu – tedy vědomí diference svého vědomí a svého těla –, ztrácí původní harmonii (ráj) a není schopen dosáhnout původního půvabu. Cílem lidských dějin je tuto ztracenou harmonii (ráj) znovu vybudovat nebo, jak říká autorské já, znovu pojmít ze stromu poznání (342). Co tím přesně autorské já myslí, není zřetelné. Pokud však srovnáme pozice Kleista s pozicemi německého idealismu, získáme jasnější představu o tom, jak má být ona jednota subjektu a objektu znovu nalezena. Pokud chápeme onen *bod* harmonie Boha a matérie jako původní *bod* – ráj –, je třeba předpokládat, že text navrhuje návrat k původní identitě. K tomu také nabádají závěrečné pasáže textu. Plné nabytí dokonalého stavu, ráje, tedy znovunabytí původního půvabu, harmonie, je možné buď v absolutním vědomí, totiž v Bohu, nebo v naprosté ztrátě vědomí, v loutce. Znovu se objevuje motiv pojedení ze stromu poznání: dle povídky můžeme jen díky němu dojít k znovunabytí nevinnosti. Otázka, kterou text nechává nevyjasněnou, je, kterou z možností pojedení ze stromu poznání nabídne: absolutní vědomí, nebo jeho ztrátu? Tuto otázku nechávají postavy otevřenou, neboť ono znovuzískání harmonie představuje poslední kapitolu lidských dějin a jako takové leží ještě před námi (345).

Jan Thimmel

O LOUTKOVÉM DIVADLE¹

Heinrich von Kleist

[338]² Když jsem roku 1801 trávil zimu v M..., potkal jsem tam jednoho večera v místním parku pana C. Teprve nedávno začal působit jako první tanečník místní opery, kde získal velký úspěch u publika.

Sdělil jsem mu své překvapení, že jsem ho vícekrát spatřil v loutkovém divadle, které se nachází na trhu stlučeno z několika prken [339], jak rozveseluje prostý lid malými dramatickými burleskami, písněmi a tancem.

Ujistil mě, že mu pantomimika těchto loutek přináší velké potěšení. Poznamenal, že tanečník, chce-li se naučit něčemu novému, může od loutek mnohé pochytit.

Jelikož mi tento výrok, podle toho, jak jej tanečník vyslovil, nepřipadal jen jako nějaká náhodná myšlenka, posadil jsem se vedle něj, abych se ho blíže vyptal po důvodech, na kterých mohl takovéto neobvyklé tvrzení založit.

Zeptal se mě, jestli jsem vskutku neshledal v tanečním pohybu loutek, zvláště těch malých, plno půvabu.

To jsem nemohl popřít. Skupinu čtyř rolníků, kteří tancovali rondo v rychlém tempu, by dojemněji neztvárnil ani Teniers.³

Zeptal jsem se ho na mechanismus těchto figur, a jak je možné řídit jejich jednotlivé končetiny a klouby bez myriád provázků na prstech tak, jak to vyžaduje rytmus pohybu nebo tance.

¹ Přeloženo podle: H. von Kleist, *Über das Marionettentheater*, in: *Berliner Abendblätter*, 63–66, 1810 (souborné vydání Stuttgart 1965, str. 247–249; 251–253; 255–257; 259–261). Překlad vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2022_029). Všechny poznámky pod čarou jsou překladatelovy.

² Paginace dle Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*, in: *týž, Sämtliche Werke und Briefe*, II, München 2001, str. 338–345.

³ David Teniers mladší (1610–1690), vlámský malíř, známý i obrazy vesnického veselí, např. *Venkovský trh* (kolem 1645), *Vesnická svatba* (1650) či *Vlámský veletrh* (1652).

Odpověděl, že si loutku nemám představovat tak, že se každý článek pohybuje jednotlivě, když loutkář během různých momentů tance loutkou manipuluje a tahá za provázky.

Každý pohyb, pokračoval, má své těžiště. Postačí, ovládá-li se tento bod uvnitř figurky. Končetiny zde nejsou více než kyvadla a následují ho bez jakékoli pomoci podle mechanické zákonitosti.

Dodal, že je tento pohyb velmi jednoduchý. Pokaždé, pohybuje-li se těžiště po *rovné linii*, opisují končetiny již *křivku*. Zatřese-li se loutkou často jen náhodně, vytváří celek rytmický pohyb, který se podobá tanci.

Nejdříve se mi zdálo, že tato poznámka ozřejmuje ono potěšení, o kterém tvrdil, že ho nachází v loutkovém divadle. Ani zdaleka jsem ještě netušil, jaké závěry z toho bude později vyvozovat.

[340] Zeptal jsem se ho, jestli se domnívá, že člověk, který ovládá loutku, musí být také tanečníkem, anebo jestli musí mít alespoň nějaké pojetí krásy v tanci.

Odpověděl, že i když je provedení z mechanické strany jednoduché, neznamená to, že by mohlo být prováděno zcela bez citu.

Linie, po které se těžiště pohybuje, je sice velmi jednoduchá, ale jak se domníval, ve většině případů rovná. V případech, kdy je křivá, je zákon její křivosti minimálně prvního a nanejvýš druhého řádu. I v tom druhém případě je jen eliptickým pohybem, jehož forma je pro špičky lidského těla (díky kloubům) vůbec přirozená, a proto nečiní loutkáři žádné velké problémy.

Oproti tomu by tato linie byla z jiného úhlu pohledu něčím velmi tajuplným, neboť by nebyla ničím jiným než *cestou duše tanečníka*. Pochyboval, že by bylo možné ji nalézt jinak než tak, že se loutkář přenese do těžiště loutky, jinými slovy, že *tančí*.

Odpověděl jsem mu, že mi loutkové divadlo bylo představováno jako něco značně bezduchého, jako točení klikou, jíž se hraje na niněru.⁴

Nikoliv, odpověděl mi. Spíše je vztah pohybu prstů loutkáře k pohybům k nim připojených loutek poněkud umělý, asi tak, jako vztah čísel ke svým logaritmům nebo asymptoty k hyperbole.

Ale možná by se dal odstranit i tento poslední zlomek ducha a zcela převést tanec loutek do říše mechanistických sil prostřednictvím kliky tak, jak jsem si to představoval.

Vyjádril jsem své udivení nad tím, jakou pozornost věnuje tomuto umění, vymyšlenému pro dav, jako by to bylo krásné umění. Nejenže

⁴ Niněra je hudební nástroj, při němž se pomocí kliky roztáčí kolo, které rozeznívá struny.

u tohoto umění předpokládal možnost vyššího rozvinutí, dokonce se jím sám zabýval.

Usmál se a řekl, že se odvažuje prohlásit: [341] Kdyby mu nějaký mechanik postavil loutku podle návodu, který by mu předložil, ztvárnil by pomocí ní takový tanec, který by nebyl schopen zatančit ani on, ani žádný jiný tanečník jeho doby, samotného Vestrise nevyjímaje.⁵

Slyšel jste, zeptal se, neboť jsem svůj zrak sklopil k zemi, slyšel jste o mechanických končetinách, které vyrábí angličtí umělci pro nešťastníky, kteří o své končetiny přišli?

Odpověděl jsem, že ne, s takovými jsem se nikdy nesetkal.

To mi je líto, odpověděl. Neboť kdybych vám řekl, že tito nešťastníci s těmito končetinami tancují, nevěřil byste mi. – Co říkám, tancují? Možnost jejich pohybů je sice omezena, zato ty, které zvládají, se dějí s takovým klidem, jednoduchostí a půvabem, které uvádějí každou myslící duši v úžas.

Řekl jsem žertem, že zde přece jen našel svého člověka. Neboť umělec, který je schopen sestrojít takto podivuhodnou končetinu, je nepochybně schopen podle jeho návodu sestrojít také celou loutku.

Jaké jsou, zeptal jsem se, neboť se poněkud zaraženě podíval k zemi, jaké jsou požadavky, které kladete na zručnost toho umělce?

Nic, odpověděl, co by se zde nenacházelo již předtím: harmonie, pohyblivost, lehkost – vše jen na vyšší úrovni –, ale především přirozené umístění těžišť.

Jakou výhodu bude mít tato panenka před živými tanečnicí?

Výhodu? Nejprve negativní, můj drahý příteli, totiž tu, že její pohyb nebude nikdy *ostýchavý*. – Neboť ostych se objevuje, jak jistě víte, pokud se duše (*vis motrix*)⁶ nachází v jiném bodě než v těžišti pohybu. Protože loutkář má, pomocí drátu nebo provazu, moc nad tímto a žádným jiným bodem, jsou všechny ostatní končetiny, jaké mají být, [342] mrtvé, totiž pouhá kyvadla a následují pouze zákon tíhy. Toto je výtečná vlastnost, kterou bychom hledali zbytečně u většiny našich tanečníků.

Podívejte se jen na P..., pokračoval, když hraje Dafné a je pronásledována Apollónem a poohlíží se po něm – její duše jí sedí na obratlích kříže a herečka, když se předkloní, jako by se chtěla zlomit, připomíná najádu z Berniniho školy.⁷ Podívejte se na mladého F..., když stojí jako

5 Auguste Vestris (1760–1842), francouzský tanečník.

6 *Vis motrix* znamená „síla pohybu“.

7 Gian Lorenzo Bernini (1598–1680), italský barokní sochař. Kleist se odkazuje na jeho sochy jako např. *Únos Persefonin* (1621–1622) či *Apollón a Dafné* (1622–1625).

Paris se třemi bohyněmi a podává Venuši jablko. Jeho duše je až – jaká hrůza – v loktech.

Takové chyby, dodal, jsou nevyhnutelné poté, co jsme pojedli ze stromu poznání. Ráj je však uzavřen a cherubín stojí za námi. Musíme proto učinit cestu kolem světa a pokusit se do ráje dostat zadními vrátky, která budou možná otevřená.

Zasmál jsem se. – Duch se jistě nemůže mýlit tam, kde žádný není, přemýšlel jsem. Zpozoroval jsem však, že toho má ještě více na srdci, a poprosil ho, aby pokračoval.

K tomu, říkal, mají tyto panenky výhodu, že se na ně *nevztahuje gravitace*. O tíži hmoty – této vlastnosti, která nejvíce ze všech překáží tanci – nic nevědí, neboť síla, která je drží ve vzduchu, je větší než ta, která je váže k zemi. Co by dala naše milá G... za to, kdyby byla o 60 liber lehčí nebo kdyby jí tíha o této velikosti přišla na pomoc při jejích *entrechats*⁸ a piruetách? Panenky potřebují zem jen proto, aby se jí jako elfové mohly *jen letmo dotknout* a započaly nový pohyb končetin díky okamžitému nárazu. My ji potřebujeme, abychom na ní *spočívali* a abychom si odpočali od námahy tance – je to moment, který očividně není součástí tance a se kterým se nedá dále nic počít než ho pokud možno nechat zmizet.

Řekl jsem, že i přesto, jak šikovně podává své paradoxy, mě nikdy nebude moci přesvědčit, abych uvěřil, že v mechanické loutce může být více půvabu než ve stavbě lidského těla.

Přisadil si, že člověku je zcela nemožné, aby se v tomto loutce jen přiblížil. Jen Bůh se v této oblasti může měřit s hmotou. [343] Zde je onen bod, kde se dotýkají oba konce prstencového světa.

Můj údiv neustále narůstal a nevěděl jsem, co mám k této podivuhodné poznámce říct.

Zdá se, pokračoval a přitom si dal špetku tabáku, že jsem nečetl dostatečně pozorně třetí kapitolu první knihy Mojžíšovy.⁹ Kdo nezná tuto první periodu veškerého lidského vzdělání, s tím nemůžeme mluvit o následujících, a o to méně o té poslední.

Odpověděl jsem, že dobře vím, jaký nepořádek v přirozeném půvabu člověka dokáže učinit vědomí. Jeden mladý muž, kterého znám, ztratil svou nevinnost před mýma očima jen kvůli pouhé poznámce. Jeho ráj

⁸ Entrechat je baletní výskok.

⁹ Gn 3,1–24. Kleist odkazuje na poznání a vědomí tělesnosti (Gn 3,7.16–19), dobra a zla (Gn 3,22) a na vznik diference v původním stavu, který z toho vyplývá.

nevinnosti nebyl nikdy, ani přes všechno důvtipné snažení, opět nalezen. – Jaké důsledky, přidal jsem, z tohoto vyvozujete?

Zeptal se mě, jakou událost mám na mysli.

Byl jsem se koupat, odpověděl jsem, asi před třemi lety s jedním mladým mužem, jehož půvab vyvolával značný ohlas. Mohl být zhruba v šestnáctém roce života a jen pomalu se ukazovaly první stopy pýchy, vyvolané náklonností žen. Seběhlo se to zrovna tak, že jsme krátce předtím viděli v Paříži onoho mladíka, který si z paty vytahuje třísku.¹⁰ – Odlitek této sochy je znám a nachází se ve většině německých sbírek. – Když si tento mladý muž položil nohu na stoličku, aby ji usušil, vrhl v tom okamžiku pohled do velkého zrcadla a rozpomněl se na onu sochu. Usmál se a řekl mi, co objevil. Vskutku jsem ve stejný okamžik pozoroval totéž. Abych vyzkoušel jistotu půvabu, který mu byl vlastní, nebo abych trochu vyléčil jeho pýchu, zasmál jsem se a odpověděl mu, že asi vidí duchy. Začervenal se a zvedl nohu podruhé, aby mi pózu ukázal. Ale pokus, jak se dalo lehce předpokládat, ztroskotal. Zvedl nohu potřetí a počtvrté, zvedl ji ještě desetkrát, nadarmo. Byl zcela neschopen znovu předvést tentýž pohyb. Co povídám? Pohyby, které předváděl, byly [344] tak komické, že jsem se musel namáhat, abych se nerozesmál.

Od onoho dne, od onoho okamžiku probíhala v tomto mladém člověku nepochopitelná proměna. Celé dny stál před zrcadlem a jeden půvab po druhém ho opouštěl. Zdálo se, že nějaká neviditelná a nepochopitelná moc klade kolem svobodné hry jeho počínání železnou síť. Jak uplynul rok, nezbylo v něm již nic z jeho krásy, jež těšila oči lidí, kteří ho obklopovali. Ještě dnes žije někdo, kdo může být svědkem této podivné, ale nešťastné příhody a může vám ji slovo od slova, jak ji zde předkládám, potvrdit.

Při této příležitosti, řekl pan C... přívětivě, vám musím povědět jiný příběh, z kterého lehce pochopíte, jak sem zapadá.

Byl jsem na cestě do Ruska, když jsem se zastavil na panství pána von G..., livonského šlechtice, jehož synové se tehdy usilovně učili šermu. Především ten starší, který se zrovna vrátil z university, získal už nějaké mistrovství a nabídl mi, když jsem jednoho rána byl v jeho pokoji, rapír. Šermovali jsme a ukázalo se, že jsem lepší než on. Vášně ho zmátla, skoro každá rána, kterou jsem vedl, zasáhla svůj cíl a jeho rapír nakonec odlétl do rohu pokoje. Napůl žertem, napůl dotčen řekl, zvedaje svou zbraň, že našel svého mistra: Vše na světě má však svého mistra a on mě chtěl zavést k mému. Jeho bratři s radostí vykřikli: dále! dále! do

¹⁰ Socha *Chlapec s trnem* byla mezi lety 1798–1816 součástí sbírek v Louvru.

dřevníku! S těmito slovy mě chytli za ruku a odvedli k medvědovi, kterého pán von G..., jejich otec, nechával na svém dvoře cvičit.

Když jsem udiven předstoupil před medvěda, postavil se na zadní tlapy a zády se opřel o sloup, ke kterému byl přivázán. Zvedl pravou tlapu a podíval se mi do očí: to bylo jeho šermířské postavení. Nevěděl jsem, jestli, stoje proti takovému protivníkovi, sním. Zaútočte přece! Zaútočte! řekl pán von G..., a pokuste se ho zasáhnout. Jakmile jsem se [345] poněkud oklepal z údivu, zaútočil jsem na něj svým rapírem. Medvěd však udělal krátký pohyb tlapou a blokoval můj úder. Zkusil jsem ho zmást pomocí fint. Medvěd se ani nehnul. Vrhnu se na něj s náhlou obratností – lidskou hrud' bych jistě trefil. Medvěd však udělal velmi jednoduchý pohyb a můj úder blokoval tlapou. Nacházel jsem se skoro v pozici mladého pána von G... Vážnost medvěda mě vyvedla z míry, rány a finty se střídaly, pot proudil: nadarmo! Nejenže medvěd, jako nejlepší šermíř světa, blokoval všechny moje útoky; na finty – což by po něm nezopakoval žádný šermíř na světě – vůbec nereagoval. Stál a díval se mi do očí, jako by v nich viděl moji duši, pracku zvednutou a připravenou, a pokud mé útoky nebyly myšlené vážně, ani se nehnul.

Věříte tomuto vyprávění?

Zcela! vykřikl jsem s přátelským souhlasem. Příběh je tak pravděpodobný, že bych ho věřil neznámému, natož pak vám!

Tak, můj výtečný příteli, řekl pan C..., víte vše, co potřebujete, abyste mě pochopil. Vidíme, že v míře, jak se reflexe stává v organickém světě temnější a slabší, půvab se projevuje jasněji a silněji. – Jak se protnutí dvou linií na jedné straně průsečíku po průchodu nekonečnem vrátí zas na druhé straně nebo jak obraz dutého zrcadla, poté co se oddálil do nekonečna, znovu vstoupí před nás, tak se po průchodu poznání nekonečností půvab zase vrací. Půvab se tak v nejčistší formě ukazuje v takovém lidském těle, které nemá žádné nebo nekonečné vědomí, tj. v loutce nebo v Bohu.

Takže, řekl jsem poněkud roztržitě, musíme znovu pojít ze stromu poznání, abychom upadli zpět do stavu nevinnosti?

Ovšem, odpověděl, to je poslední kapitola lidských dějin.

Přeložil Jan Thimmel

PAMÁTKE IVANA DUBSKÉHO

Vprostřed května letošního roku zemřel ve věku nedožitých 97 let filosof Ivan Dubský. Narodil se v Praze, maturoval v r. 1945 v Chrudimi a filosofii vystudoval v prvních poválečných letech na FF UK. Ve svých raných pracích se zabýval Marxem, Hegelem a Feuerbachem. Knižně publikoval mj. studii *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik* (1961). Dlouhodobě se věnoval tematice času ve studiích o Hegelovi a Heideggerovi (1961), o románech Alberta Camuse (1967), Marcela Prousta (1980) a Thomase Manna (1982), o Nietzscheovi (1988) a Aureliu Augustinovi (1989) a v dalších příspěvcích. Významné studie věnoval filosofii Jana Patočky (1967) a Ladislava Klímy (1987) a v řadě článků se zabýval interpretací díla Franze Kafky. V sedmdesátých a osmdesátých letech sdílel osud autorů, kteří nesměli v Československu publikovat, a tak přispíval do samizdatových a zahraničních časopisů a sborníků. Po roce 1990 vydal knihy *Filosof Jan Patočka* (1991, 1997²), *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje* (1991), *Ve věci Heidegger* (1997), *Per viam. Stati a eseje* (2003) a *O Nietzscheovi* (2016).

K uctění památky Ivana Dubského, který patřil také k přispěvatelům *Reflexe*, přetiskujeme na tomto místě jeho studii o filosofii dialogického principu Martina Bubera.¹ Připomínáme si tím zároveň stoleté výročí prvního vydání Buberovy knihy *Já a Ty* (Lipsko 1923).

Filip Karfík

¹ Studie vyšla původně v časopise *Orientace*, 5, 1970, č. 6, str. 69–74. V téže roce uveřejnil Ivan Dubský studii *Ludwig Feuerbach in der Buberschen Sicht* v knize F. Cerutti a kol., *Studi in memoria di Carlo Ascheri*, Urbino 1970, str. 79–96.

BUBEROVA FILOSOFIE DIALOGICKÉHO PRINCIPU¹

Ivan Dubský

Na počátku svého pojednání věnovaného problému člověka uvádí Martin Buber tuto naivně znějící chasidskou „anekdotu“: O jednom z posledních velkých učitelů chasidismu, o rabbim Bunamovi z Przysuchy se vypráví, že kdysi pravil svému žáku: „Chtěl jsem napsat knihu, která by se jmenovala ‚Adam‘, a měl v ní stát celý člověk. Ale pak jsem si to rozmyslel a tu knihu jsem nenapsal.“

V těchto třech řádcích jsou vysloveny celé dějiny našeho uvažování o člověku a v nich se skrývá i celá jejich dvojakost. Člověk od nepaměti ví, když uvažuje o všech věcech mezi nebem a zemí, že nejdůstojnějším předmětem je on sám sobě. Z druhé strany bude ale vždy váhat a bát se, aby pojednal o člověku vcelku. Snad již ví, nebo na to přijde, že se bude nucen nakonec vzdát.

Zdálo by se, jako by Martin Buber, jeden z velkých znalců a tlumočnicků chasidského poselství, nedbal na výstrahu, která je obsažena v myšlence rezignace rabbiho Bunama z Przysuchy. Neboť již tituly jeho spisů – *Já a Ty* (1923), *Otázka po jednotlivci* (1936), *Elementy mezilidského* (1934), *Problém člověka* (1943), *K dějinám dialogického principu* (1954), *Příspěvky k filosofické antropologii* (1962) atd. – tomu poněkud odporují. Podle některých prý dokonce chce vytvořit novou filosofickou antropologii, v níž nabízí totální obraz člověka (Wheelwright).

Buberovo stanovisko je však ambivalentní, chce i nechce psát o Adamovi (připomeňme jen, že Adam původně znamená „ze země pocházejícího“ – „člověka“). Buber nehodlá vyložit a sepsat nějaké celkové učení o člověku. Říká: „Nemám učení, ukazuji jen něco a apeluji na zkušenost. Říkám jen tomu, kdo mně naslouchá, že je to jeho zkušenost, jíž má dosáhnout. Ukazuji mu jen na skutečnost, na to, co buď neviděl, nebo viděl

¹ Článek vyšel původně v časopise *Oriente* v roce 1970 (č. 6, str. 69–74). Přetiskujeme jej v původní podobě s redakčními úpravami. Český pravopis a přepis cizích jmen a výrazů byl přizpůsoben současnému úzu. – Pozn. red.

nezřetelně. Toho, který mně naslouchá, vezmu za ruku a vedu k oknu; vyrazím okno a ukazuji ven. Nemám učení, ale vedu rozhovor.“ Z druhé strany přece jen chce tak napomoci sebepoznání člověka. Člověk pro něj není ovšem předmět poznání jako jakýkoli jiný předmět. „Poznání“ člověka je vlastně sebepřipomenutí se. Člověk poznávající člověka musí investovat svou osobnost do zkoumání, je v něm účasten svým lidstvím, a proto i předmět jeho poznání se ocitá v jiné perspektivě než předmět přírodní. Člověk jako předmět poznání vchází do dimenze bytí.

Myšlenka, že teprve „člověk s člověkem“ umožní úplnější obraz člověka a vědomí, že již proto se nemůže tento obraz uzavřít do definitivní podoby, je Buberovou nejvlastnější filosofickou výzvou. Jestliže máme před sebou člověka jako předmět našeho uvažování, dostává se ku slovu okamžitě ona „dynamická dvojakost“, která je pro lidský svět příslovečná. Člověk poznávající sebe vydává i přijímá, vystupuje ze sebe i stahuje se do sebe, oslovuje i odpovídá. Tady jsme vzájemně účastni, investující se a opouštějící se, jsme tu vždy s druhými, člověk s člověkem.

Tato ústřední myšlenka Buberova krystalizovala pozvolna za jeho studií Feuerbacha a Kierkegaard, za jeho studií chasidistických, ale motiv spolulidského, dialogického vytryskává a v celé šíři je rozveden až v oné „vzácné knížce“ (Gabriel Marcel) *Já a Ty*,² největším jeho přínosu filosofii. Celé Buberovo dialogické myšlení exponují věty, jimiž se stal Buber proslulým, jichž se už nevzdal a jež dalšími antropologickými a sociologickými výzkumy jen precizoval a rozvíjel.

„Svět člověka je dvojitý,“ říká Martin Buber na první straně spisu *Já a Ty*, „neboť i postoj je dvojitý.

Postoj člověka je dvojitý, neboť základní slova, která můžeme pronést, jsou dvě.

Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice.

Jedním základním slovem je slovní dvojice Já–Ty.

Druhým základním slovem je slovní dvojice Já–Ono...

A tak je i lidské já dvojitý.

Neboť já základního slova Já–Ty je jiné než já základního slova Já–Ono.“

² Buber svůj spis koncipoval v roce 1919, zveřejnil roku 1923 a český překlad vyšel v r. 1969. [*Ich und Du*, Leipzig 1923; *Já a Ty*, přel. J. Navrátil, Praha 1969. – Pozn. red.]

Již z toho, co bylo uvedeno, je patrné, že Buberovi netanulo na myslí podat nějakou analytiku např. divadelního dialogu nebo provést fenomenologii setkání a běžného rozhovoru. Buber nezajímá tolik, že vedeme rozhovor, ale že *jsme* rozhovor. Tuto opomíjenou skutečnost chce znovu připomenout poté, co se vynořila v osvícenství (J. H. Jacobi píše v dopise z r. 1775, že když otevře oči a uši, když rozevře ruce, cítí nerozlučně: „Já a Ty, Ty a Já“), u Feuerbacha se znovuzkříšila („Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem – v jednotě, která se opírá o realnost rozdílu mezi Já a Ty“) a u některých Buberových současníků se rozvinula. Pozoruhodné je, že i když ne tak elementárně, přece se uskutečnila ve značném rozsahu, který zasahuje až k Husserlově myšlence intersubjektivit.

Objev dialogického principu bývá označován za kopernikovský čin moderního myšlení. Prvním členem tohoto druhu je Descartesovo *Cogito ergo sum* rozvinuté v Kantově transcendentálním idealismu. Zde všechny představy, všechnu naši zkušenost, váže a doprovází jeden bod – „já myslím“, který je jakousi uzavřenou monádou, svět ve světě, uzavřenost do sebe. Pro toto myšlení je druhé „já“ cizím „já“. Druhé já není v karteziánismu něčím, co by mne konstituovalo.

Zcela jinak je tomu ve filosofii dialogického principu. Člověk se tu nemůže „usebrat“, naše bytost se nemůže slít v pohyb pouze mou činností (ale pochopitelně také nikoli beze mne). Já se stávám sebou jen díky svému vztahu k Ty, říká Buber. Stávaje se sebou, říkám Ty. Ale když říkám Ty, nemám před sebou nějaké něco, nemám žádný objekt před sebou. Kdo říká Ty, nemá nic, ale ocitá se ve vztahu. Vztah je jen mezi Já–Ty. Jeho účelem, jak čteme u Buber, je jeho vlastní podstata, tj. styk s Ty. (Zde slyšíme ozvěnu jednoho z významných motivů moderního antropologismu, antropologismu Feuerbachova, podle něž podstatu člověka tvoří vztah Já–Ty.) Tento vztah je vzájemností, a proto říkám-li Ty, ocitám se ve slovní dvojici Já–Ty a mezi nimi panuje vzájemné dávání. Říkáš mi Ty a dáváš se mi, říkám ti Ty a dávám se ti. Jestliže se obracím k nějakému Ty, pak to není věc mezi věcmi, není to „bod v časoprostorové síti světa“. Člověk, kterého oslovuji Ty, není předmětem mé zkušenosti. Zkušenost mne naopak vzdaluje mému Ty. Vztah Já–Ty je bezprostřední, volím a jsem volen, je to aktivita i pasivita zároveň. Vztah, do něhož vstupuji, říkám-li Ty, může existovat i tehdy, když osoba, již oslovuji, to nezaznamenává ve své zkušenosti. Buberovi se ostatně objevila jeho základní myšlenka ne při rozhovoru, ale v události setkání. Konkrétně při setkání s věcí, s jasanovým kmenem. Vraceje se jednoho večera z procházky, zastavil se na pokraji louky, kde měl již známou cestu, a opřel se špičkou

hole o kmen jasanu. Tu pocítil dvojí pohnutí své bytosti, tam, kde držel hůl, a tam, kde se dotýkala stromu. Zdánlivě byl u sebe, ale přece se nacházel tam, kde byl jasan. Tehdy se mu objevil rozhovor.

Na počátku slovní dvojice Já–Ty je tedy vztah, vztah jako vzájemnost. Ty není ani předmětem, ani něčím, co bych si mohl přivlastnit. Vztah Já–Ty je bezúčelový, bezzájmový, bez předchozího předjímání. Je to účastenství, láska, která leží *mezi* Já a Ty. Mé Ty působí na mne stejně jako Já na ně. Je to bytostný vztah, setkání osob, celých bytostí s odpovědností jednotlivého Já za jednotlivé Ty.

V lásce není Ty nějakým objektem. Ty není věc, o níž bych se musel se svým partnerem dorozumět. Je to vztah, v němž je Já s Ty „samo“. Na úzké stezce *vztahu* se uskutečňuje setkání. Místo setkání nenacházíme jen tak, ale pro tuto událost připravujeme půdu oslovením Ty. Vztah Já–Ty je vztahem přítomnostním. Ty se může stát mou přítomností, když je osloveno, a obráceně. Tu se souběžná linie vztahů, *živá přítomnost* nás obou prolíná a „milostivostí svých příchodů a smutkem svých odchodů“ jsme vedeni ke svému Ty. Skrže styk s každým Ty se nás dotýká, uzavírá Buber, dech slova Ty, tj. dech věčného života. A prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty.

V těchto lapidárních větách krouží Buber kolem jedné myšlenky, aby dal nový tvar Kierkegaardovu přesvědčení, že čistota myšlení spočívá v tom, chtít jednu věc. Při tom se dotýká mnohých vedlejších námětů, které zůstaly sice bez přímého ohlasu, ale pozoruhodně se současně nebo následně vynořují na jiných místech a mimo jeho působnost či účast (např. Husserlova živá přítomnost i jeho analýzy já, stojícího bytostně v „horizontu my“, odpovědnost Já za Tebe u Saint-Exupéryho, fenomén setkání u Buytendijka atd.).

Ale vztah Já–Ty nevyčerpává všechno; tento vztah by nás strávil, jak říká Buber. Každému Ty na světě je podle podstaty určeno, aby se stalo věcí, aby se z Ty stalo „Ono“. Jak dochází k této přeměně? Jednoduše přechodem z jedné slovní dvojice do druhé. Když se neobracím na druhého, ale když např. o něm nebo o něčem hovořím. Tu se z každého Ty stává On, Ona nebo Ono. A nezáleží na tom, zda jde o živou bytost, člověka, o věc nebo koneckonců o Boha. Ve všech těchto případech opouštím první slovní dvojici a ocitám se v oblasti slovní dvojice Já–Ono. Do pravého dialogu vstupujeme celou svou bytostí, nezkoumáme sebe a ani druhý není pro nás předmětem. Ve slovní dvojici Já–Ono je tomu jinak: zde jsem vysloveně v roli pozorovatele a osobní účast zde není bezpodmínečná. Především jde o to vnímat *něco*, představovat si *něco*, hovořit o *něčem*. Ve světě slova Ono se chovám k druhému jako subjekt

k objektu, nikoli jako osobnost k druhému Ty. Tady již nejsme ve sféře setkání, ve sféře vzájemnosti, tváří v tvář druhému. Ve světě Ono hovořím o druhém jako o předmětu. Zde není ona souběžná linie vztahů, živá přítomnost, ale panuje tu mrtvá minulost. Vše ve slovní dvojici Já–Ono je ovšem souvislým, s neomezenou příčinností, kdežto svět slova Ty pro svou aktuálnost takovou souvislost postrádá. Lidské společenství, lidská historie – to vše se děje v říši slova Ono a „přítomnost slova Ty se vznášá nad tímto světem jako duch nad vodami“.

Základní slovo Já–Ono není nejen „nic zlého“, ale má dvě privilegia, pro něž musíme v tomto světě žít, abychom mohli vůbec žít: z jednotlivého Ty se *musí* stát (když skončila událost vyznačující se vztahem) určité Ono a z jednotlivého Ono se *může* stát (vstoupí-li do události vyznačující se vztahem) určité Ty. Člověk moderní společnosti je nezbytně ponořen do světa slova Ono, tvrdí Buber. A tento svět se jeví „pevnou a užitečnou kronikou“, v níž „Ty“ se jeví jen jako momenty, jako „podivné lyricko-dramatické epizody“. Nemůžeme si potom položit otázku (ostatně tato otázka byla položena již moderním scientismem), proč se vracet do ne zcela pevného, ne zcela souvislého „světa“ „Ty“? Proč nezůstat ve světě užitečné jednoty prostoru a času, ve světě příčinnosti, a proč neposlat našeho partnera tam, kam patří – do říše předmětů? Vždyť ve světě Ono – ve světě pořádku – můžeme zakoušet a užívat, provozovat všemožné činnosti a poznání. Bez „Ty“ se člověk obejde. Kdyby však neexistovalo „Ono“, nemohl by člověk žít.

Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem. Kdyby svět slova Ono neprotékaly a neoploďňovaly „přítoky ze světa Ty jako živoucí proudy“, přemohl by odloučený, stagnující „obrovský a přízračný močál“ člověka. Kdyby svět přestal být živou přítomností, zvítězil by nad člověkem.

Buber je ale spolu s Hölderlinem (kterého, jako vůbec jiné zdroje svého spisu neuvádí) toho přesvědčení, že tam, kde je nebezpečí, vzrůstá i síla, která zachraňuje. Nemoc našeho věku, nemoc, v níž svět slovní dvojice Já–Ono převažuje, patří k typickým jevům lidských dějin. Podle Buberu existují dvě základní dějinné epochy: doba zabydlenosti a doba bezdomoví.

V první žije člověk jako doma, v druhých epochách jako na širé pláni a ani nemá čtyři kolíky, jimiž by si přichytil stan. V prvních epochách, v době zabydlenosti, jsou myšlenky o člověku zapojeny do kontextu kosmologického. Jsou to epochy systémů, v nichž je člověk věc mezi věcmi. Tehdy není žádným Ty, ale Oním. Má pevné místo v systému a je schopen vždy dát odpověď, není problematický. Takový je optický svět Aristotelův, theologický Tomáše z Aquina a idealistický Hegelův.

Epochy bezdomovosti, v nichž se nedá člověk systematicky zařadit, ale může se stát jako celková osobnost otázkou, jsou epochami antropologického tázání. Reprezentanty epoch bezdomovosti jsou Augustinus, Pascal a Kierkegaard. Světová chvíle „zatmění Boha“, situace, kdy se svět slova Ono stal dominujícím, situace nezabydleného člověka, dovoluje znovu klást otázku po člověku, naslouchat tomu, co roste samo ze sebe, „cestě podstatného bytí ve světě“. Tedy znovu připomenout událost setkání a význam oslovení a odpovědi, význam dialogu.

To je jeden ze základních motivů Buberova filosofického odkazu. Buber je přesvědčen, že stejně jako nabýváme moci nad upírem tím, že ho oslovíme skutečným jménem, stejně tak je třeba odhalit předmětný svět a ukázat na bohatství, které i jím protéká a které proudí do naší blízkosti ve stálém přítomném Ty. Smysl života je právě zde, v areálu mezi osobou a osobou, v situaci setkání a kontaktu, kdy Já říkám druhému Ty. Základní „danost“ lidské existence je tak pro Bubera „člověk s člověkem“ a lidská existence se konstituuje vždy jako bytí s druhým. Tato „danost“ je však otázkou celoživotního dobývání.

Buberova filosofie dialogického principu je svého druhu příspěvkem antropologické tendenci své doby. Buber nechce sice zodpovědět otázku „co je člověk?“, protože je poučen marností takového úsilí, ale přesto jeho myšlenky patří v první řadě člověku. Buber z jedné strany je toho názoru, že filosofická antropologie nemůže být disciplínou, jež by byla základem metafyziky nebo filosofie vůbec. Filosofii nejde a nemůže jít o to, redukovat filosofické problémy na lidskou existenci a ani základy filosofie se nemohou pokládat seshora místo zdola. Z druhé strany je však jeho původní myšlení stále vztaženo k dialogické situaci člověka s člověkem a člověka se světem. Z Buberova schématu duchovních epoch, odpovídajících stavu zabydlenosti nebo nezabydlenosti člověka, a z jeho anamnézy nemoci našeho času – převaze předmětného světa, světa slova Ono – nutně vyplývá skutečnost, že problém člověka, problém antropologický, musí hrát v jeho filosofii i prvořadou roli. Sám se v tomto smyslu také vyjadřuje: Teprve teď uprostřed století dozrál antropologický problém, tj. mohl se osamostatnit a jako takový mohl být projednáván. Přispěl k tomu pokračující rozpad organických forem přímého lidského soužití (lidské pospolitosti se rozšiřují tak, že bezprostřední vztahy jsou nemožné, že lidé vypadli z poměrů, do nichž byli vsazeni) a také sám člověk propadá stále větší krizi ve světě techniky, konzumního hospodářství, bezmoci vůči válkám atd.

A tak se Buberův spis *Já a Ty* objevuje jako na zavalanou v téže době, kdy se rodí německá filosofie existence, kdy Max Scheler, Helmut

Plessner a další budují základy filosofické antropologie, kdy z různých stran a nezávisle na sobě se objevují ideje podobné Buberovým o lidském světě jako světě spolulidském, myšlenky dialogiky lidské existence. Proto se dosud hovoří o Buberovi nejen jako o antropologickém mysliteli, ale dokonce někteří ho vykládají jako existenciálního filosofa, jenž je prý „nutným korektivem ambicióznějších systemizátorů, jako je Heidegger a Sartre“ (W. Barrett). Buber není přirozeně ani tvůrcem nějaké filosofické antropologie, ani není ve vlastním smyslu existenciálním myslitelem. Jeho přínos je přece jen především v té oblasti, která byla označena jako základní tendence naší doby k sobě a celku jsoucího.

Do jisté míry tak kráčí ve stopách Ludvíka Feuerbacha, který uprostřed minulého století zahájil onen už zmíněný „druhý obrat“ moderního myšlení. S Feuerbachem se rozchází mimo jiné v jednom: pro Feuerbacha člověk s člověkem, jednota Já a Ty, je Bůh. Podle Bubera je to špatná mystika, protože Feuerbach myslí lidské a božské Ty, a tím substituuje radikální požadavek zřítí se pojmu Boha antropologickou náhražkou Boha. Podle Bubera se naopak jednotlivá Ty setkávají v určitém věčném Ty, všechna jsou průhledy k věčnému Ty. Lidský smysl pro Ty zakouší ve vztazích ke všem jednotlivým Ty zklamání (z každého se stává Ono), a tak zde panuje nenaplněno. Vrozené Ty se uskutečňuje v každém vztahu, ale v žádném se nedovršuje. Dovršuje se jedině v bezprostředním vztahu k Ty, které se svou podstatou nemůže stát Ono. Tímto věčným Ty je Bůh. Tak Já–Ty netvoří Boha, ale lidské Já se setkává, oslovuje atd. věčné Ty.

Feuerbachova antropologie chtěla být rozluštěním tajemství spekulativní filosofie, a tedy i teologie. Buberova filosofie dialogického principu se naopak staví do služby náboženskému myšlení a Buber se také považuje spíše za náboženského myslitele než za filosofa ve smyslu racionálním. Náboženská zkušenost je mu vyšší než zkušenost, která leží v základě ratio.

Buberova náboženská zkušenost vychází z hebrejského a biblického dědictví (Buber napsal nejen řadu knih a pojednání o jednotlivých biblických problémech, ale spolu s Franzem Rosenzweigem a po jeho smrti pak sám přeložil nebo „zněmčil“ Písmo – čin, který je při vši exkluzivnosti převodu označován za epochální) a z jednoho proudu židovské mystiky – *chasidismu*. Byl to dokonce Buber, kdo předal světu chasidské poselství. Jeho zájem o chasidismus je starší než jeho dialogická filosofie, než jeho antropologická zkoumání. Během padesáti let vydal řadu knih s chasidskými příběhy a legendami a napsal mnohé pojednání o tomto pozoruhodném hnutí, které vzniklo a šířilo se v Polsku, Bílé Rusi, Litvě

a bývalé Haliči. Co zaujalo Bubera na chasidismu a co od tohoto „učení“ očekává? Stejně jako dozrání antropologického problému je spojeno s krizí moderního člověka, tak i chasidismus má co říci k roztržce mezi světem a Bohem. Jako filosofie dialogického principu poukazuje na význam a smysl setkání, tak i chasidismus má odstranit roztržku mezi člověkem a Bohem. Západní kultura selhala, když se pokusila žít svůj život ve světě bez Boha. Takový schizofrenní život má dvě možnosti: Odvrátit se od světa, „zrušit“ ho, nebo s ním pokrytecky vycházet podle receptu dělat jedno a druhé nechat být. Uzdravující prostředek vidí Buber právě v chasidském životním učení, jehož základní daností je existence Boží. K Bohu vede cesta tvořením, životem „nyní“ a „zde“ na zemi, na místě setkání člověka s Bohem. Chasidismus nezná klasické prostředky teologie, nepoužívá logických antinomií a nepotřebuje ani trýzeň svědomí jako interní cestu k nápravě. Smyslem chasidismu je tedy – podle Bubera – znovunastolit jednotu člověka a světa a Boha, ozdravit individuální a společenský život. Chasidismus je mystikou v *praxi*. (Je možno navíc jen říci s Hermannem Hessem, že Buber vydáním chasidských vyprávění obohatil světovou literaturu více než kterýkoli jiný autor.)

Je nápadné již na první pohled, jak se smysl chasidského poselství prolíná se smyslem filosofie dialogického principu. Jedno přechází do druhého a zdá se, že chasidismus uvolnil cestu Buberova dojemného *Já a Ty*. Vedle mistrů jména (Baal Šema) a jeho žáků (cadiků), kteří v chasidských příbězích hrají hlavní roli, je to přirozeně obraz biblického člověka, který stojí za vším, co Buber píše.

Věc, bohužel, není však tak jednoduchá. Buber, jak jsme viděli, nechce učit nějakou filosofii, hlásat nějaké učení. Chce vést jen rozhovor a apelovat na naši zkušenost. Zde se však ocitá v jistém dilematu. Na jedné straně chce-li vést rozhovor, musí zůstat ve vztahu, ve slovní dvojici Já–Ty. Na druhé straně ale přece jen píše o rozhovoru, o člověku s člověkem. To je kruciólní problém jeho myšlení. Jak lze učinit „objektivně“ sdělitelným původní rozhovor, původní oslovení nějakého Ty! Jak se dá sdělit svědectví o dialogickém, když každé sdělení je již „nedialogické“? Jak je možno vytrvat v opravdu dialogické situaci, aniž upadneme do světa slova Ono? Buber si byl do konce svého života vědom obtíží, které se mu vynořily vlastně až poté, co ukončil své *Já a Ty*. Proto i jeho filosofie, pokud se tak dá nazvat, má něco z oné mystiky praxe, kterou se vyznačuje chasidismus. Pro Bubera totiž neexistuje vůbec pevně uchopitelné, pevně udržitelné a věčně předavatelné „Já–Ty“ poznání. To, co se mu vyjasňovalo jako poměr „Já–Ty“, může být „poznáno“ jen transmisí do světa „Ono“.

Tím celé Buberovo počínání dostává jistý paradoxní rys ne nepodobný problému v úvodu připomenutého rabbiho Bunama z Przysuchy. Buberovým cílem bylo pouze odkrýt vrstvu „Ty“ v setkání, v dialogické situaci. V *Já a Ty*, spíše základním a úvodním, usiloval o něco jako sebevýraz. Nechce podat učení, chce se vyhnout tomu, aby se o vztahu Já–Ty vyjadřoval obecně. Když ale píše o Já a Ty, ocitá se ať chce či nechce na půdě filosofie, a to filosofie jednak s pozitivně daným obsahem, jednak filosofie s určitou metodickouází. Jeho tzv. sebevýraz se nutně proměňuje v transsubjektivní a z každého Ty se musí stát Ono, jak si povšiml již Gabriel Marcel. Jeho „výlučně negativní filosofie“ je koneckonců filosofí, stejně jako bezprostřednost vztahu Já a Ty se stává filosoficky zprostředkovanou.

Tyto problémy se Buberovi objevují ve spisech pozdních. Když znovu chce zdůvodnit filosofii dialogického principu, upozorňuje Buber na to, že Já a Ty není pro něho nějakým ontickým vztahem, tj. jen vztahem např. dvou lidí, ale že jde o vztah ontologický. Podmínkou možnosti setkání je řeč, jejímž médiem se člověk stává člověkem; tak teprve konstituuje *bytí* s druhým. Dimenzi, v níž se tato konstituce děje, nazývá Buber „mezi“ (Zwischen), které leží uvnitř bezprostředního Já a Ty. Toto „mezi“, tato sféra, je podle něho prakategorií, umožňující vztah osob. Toto „mezi“ není tedy kladeno pouze jako lidská, personální záležitost, ale naopak setkání člověka s člověkem podmiňuje. V tomto „mezi“ se shromažďuje to, co je pro lidský pobyt podstatné, totiž pohled na celek již jsoucího vcelku, a to díky řeči, neboť člověku svět a dějiny přicházejí v partnerství k řeči. Tak je pro pozdního Bubera dialogická situace dostupná a dosažitelná jen ontologicky.

Je otázkou, zda tato „ontologická“ fundace se objevuje již v původním Buberově díle, zda zde fakticky nepřevažuje onticky deskriptivní charakteristika vztahu Já a Ty a předmětného bytí světa Já–Ono. A zda nejde přece jen ve filosofii dialogického principu o antropologický pokus vylíčit mezilidské vztahy, vztah člověka a světa a člověka a Boha se záměrem o nápravu věcí lidských, o uskutečnění filosofie!

Buber znovupřipomněl modernímu člověku jeden z pilířů, o něž se evropská kultura opírá, a díky chasidismu jej znovu oživil. Zdálo by se tedy, že druhý kořen, z něhož pocházíme, řecké pohanství a z něho pak pocházející metafyzika, ho podstatně neurčují. Jestliže ale přihlídneme k tomu, že Buber chce i nechce psát o člověku, jestliže přihlídneme k jeho myšlence *uskutečnění* filosofie v životě, jestliže si uvědomíme problémy a paradoxy, s nimiž je filosofická pouť spojena, pak vidíme, že se nakonec nalzáme v metafyzice člověka, v jistém druhu „filosofie

života“ a v antropologii. A na konci západních dějin nacházíme tuto tendenci, nahradit metafyziku „antropologií“, jako poslední stupeň konce metafyzického myšlení. Buberova filosofie je určena podstatně západní metafyzikou, její pojmovou výbavou. Ani jeho interpretace chasidismu není oproštěna od tohoto způsobu myšlení, jehož posledními předky mu byli Feuerbach a Kierkegaard. Původní biblicko-hebrejská tradice se tak tlumočí v řeči antropologické tendence, která se vynořila po obou světových válkách v různých podobách ve vysloveně okcidentálním duchovním klimatu.

ČESKÁ FILOSOFIE, WITTGENSTEIN A UMĚLÁ INTELIGENCE

Rozhovor Davida Rozena s Jakubem Máchou

David Rozen: Za poslední dekádu se v této rubrice objevovaly převážně rozhovory se zahraničními filozofy a v ojedinělých případech, kdy byl dán prostor české filozofické scéně, se jednalo o významné a místnímu publiku dobře známé filozofy, kteří vystudovali ještě za minulého režimu; konkrétně o Ladislava Hejdlánka (Reflexe, 50) a Filipa Karfíka (Reflexe, 58). Redakce Reflexe se proto rozhodla doplnit paletu dotazovaných osob také o významné reprezentanty mladší generace českých filozofů, kteří vystudovali a započali svou kariéru až po sametové revoluci, aby tak české filozofické veřejnosti představila jejich výzkum, ale i pohled na to, co to vlastně znamená praktikovat dnes filozofii. S těmito intencemi vznikl nedávný rozhovor s Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem Lesky a bídy české filozofie (Reflexe, 61), jehož tématem byla specifika české filozofie. V tomto kontextu si redakce dovolila požádat o rozhovor také Vás jakožto dalšího úspěšného představitele této posametové generace českých filozofů, který má bohaté zkušenosti s lokálním, ale i zahraničním filozofickým prostředím.

Pro čtenáře stručně shrnu, že jste získal doktorát z filozofie v Hannoveru, svou habilitaci jste psal ve Wittgensteinově archivu v Bergenu a působil jste jako hostující profesor na universitě Boğaziçi v Istanbulu. Jste velice aktivní, co se týče účasti na zahraničních konferencích (ale i jejich organizace), a v neposlední řadě za sebou máte desítky převážně anglicky či německy psaných odborných publikací, z nichž mnohé vyšly u prestižních světových nakladatelů. Vaší almou mater ale zůstává Masarykova univerzita v Brně, kde jste absolvoval pregraduální studium, habilitoval se, získal profesuru a kde již 14 let působíte jako vyučující a badatel.

To mě po této dlouhé kontextualizaci přivádí k formulaci úvodní otázky. Dříve než se dostaneme k Vašemu výzkumu, bych chtěl volně navázat na zmiňovaný rozhovor a zeptat se Vás, zda vnímáte nějaké významné rozdíly ve filozofické praxi v Česku a v zahraničí. Máme zde nějaká specifika?

Jakub Mácha: Asi nejsem odborník na českou filosofii, protože většina mé filosofické produkce je v angličtině a v němčině. Mé české texty jsou převážně výukového či přehledového charakteru. Česky se ve filosofii příliš nevyjadřuji, což má dva důvody. Jedním je, že prostřednictvím světových jazyků chci komunikovat s širším okruhem lidí. Druhý, možná trochu specifický důvod je, že psaní v jazycích, které nejsou mé rodné, mi dává jistý odstup od toho, co píšu. V angličtině se zamýšlím nad každým slovem, mám nad psáním větší kontrolu a mohu každou formulaci jakoby více vyšroubovat. Kdybych psal česky, formulují se věty jakoby samy. Myslím ale, že k filosofickým textům patří vědomá reflexe toho, co člověk přesně píše, včetně toho, jaká volí slova a větné konstrukce. Proto se tolik nevěnuji filosofii v češtině.

Pokud ale definujeme českou filosofii jako filosofii praktikovanou na našem teritoriu, tak v tomto smyslu se samozřejmě české filosofii věnuji. Vidím v této praxi spíše určité institucionální rozdíly oproti zahraničí. Marketizace akademického světa tu není tak pokročilá jako ve Spojených státech nebo v Anglii. To dává českým filosofům více prostoru: nemusí se příliš obávat o svoje smlouvy, nemusí se bát, že nesplní nějaké kritérium – ať už výukové nebo publikační –, a ztratí práci, nemusí se ucházet v desítkách konkurzů, než dostanou místo. Ale na druhou stranu tento dárek, toto lokální specifikum, které je ještě pokračováním zvyků či tradic z minula, v sobě skýtá nebezpečí, že lidé se nemusí příliš snažit, respektive systém je nenutí, aby se opravdu snažili být konkurenceschopní ve světovém měřítku.

Už samo slovo „konkurenceschopnost“ je vypůjčené z obchodní terminologie a samotná snaha být konkurenceschopní přichází do filosofie zvenčí a nemusí jí být vlastní. Můžeme se zamyslet na tím, jestli je to dobrá, či špatná vlastnost. Kdybychom řekli o spisovatelích či básnících, že mají být konkurenceschopní, bylo by to asi nevhodné kritérium. Mají být dobří, ale ne konkurenceschopní – nemají se prosazovat vůči někomu jinému. Právě konkurenceschopnost je něco, co v české filosofii vidím v menší míře.

D. R.: Asi bych souhlasil, že tlak na „konkurenceschopnost“, ať už se tím myslí cokoli, není v našem filosofickém prostředí ještě tak extrémní, jako je tomu v některých jiných zemích. Nicméně český akademik – tedy až na výjimky, které mají pro zásluhy či pro známosti své místo jisté – je stále více tlačěn k tomu, aby takřkajíc „obstál v podmínkách zahraniční konkurence“, a nepodrobí-li se tomu, jen těžko někde získá či si udrží úvazek. Můžeme se samozřejmě bavit o tom, zda a popřípadě v jakém

ohledu je to dobrý trend, ale nelze, myslím, popřít, že česká akademická obec tímto směrem míří.

J. M.: Tady bych chtěl rozlišit myšlenkovou výměnu s okolním světem, která má jistě pozitivní efekty, od nekritického přijímání obchodních modelů nebo forem filosofování, které tyto obchodní modely diktují. Budu to ilustrovat na jednom případě. Pokud se něco publikuje v lokálním kontextu, není to příliš ovlivněno obchodními praktikami velkých nakladatelství. Ve filosofii je to vidět zcela zřejmě. Publikace, které vycházejí u nás, bývají většinou placené z grantů a zájmy lokálních nakladatelů zde hrají jen velmi malou roli. Oproti tomu když se někdo snaží publikovat ve velkých světových nakladatelstvích, je to jistě ovlivněno jejich obchodními zájmy: tato nakladatelství ve výrazné míře ovlivňují akademickou produkci. Projevuje se to v tom, jaké vznikají knížky, jak vypadají a na koho jsou zacílené. Záleží také na tom, jakou cenovou politiku zahraniční nakladatelství zastávají. Není to zrovna pozitivní jev a od toho jsme tady zatím uchráněni. A to vidím spíše jako něco, co bychom si mohli chtít udržet.

D. R.: Je zřejmé, že mnohé na zisk orientované praktiky velkých zahraničních nakladatelství akademickému prostředí spíše škodí než pomáhají. Přesto v českém filosofickém prostředí pozoruji tendenci se jim přizpůsobovat. To souvisí se zmiňovanou konkurenceschopností: aby člověk obstál, je třeba publikovat v uznávaných odborných časopisech a nakladatelstvích, a hlavně ve velkém množství. Opravdu si myslíte, že je možné tomuto tlaku nějak uniknout?

J. M.: Záleží na tom, jak si nastavíme hodnocení. Už deset let tady existuje druhý pilíř hodnocení, v němž nehraje roli, ani v jakém jazyce je daná práce publikována, ani prestiž časopisu či nakladatelství, ve kterém vyšla, ale pouze kvalita práce samé. A to je myslím dobrý přístup. Teď se to bude rozšiřovat a má se do toho zapojovat stále více hodnotitelů, což považuji za vývoj pozitivním směrem. Lidé, kteří hodnotí a financují vědecký provoz, by se měli zamyslet nad tím, že není nutné odevzdávat veřejné peníze velkým nadnárodním konglomerátům jenom proto, aby někomu vydaly knížku. Přijde mi, že už si to mnozí, nejen v naší zemi, uvědomují: není vhodné orientovat se podle těchto velkých zahraničních konglomerátů, jejichž cílem je jen a pouze zisk.

D. R.: S důrazem na kvalitu souhlasím, nejspíš by se na tom shodla celá akademická obec: to, o co běží, má být kvalita práce v kontrastu vůči její kvantitě. Ale otázka právě je, jak tuto kvalitu hodnotit. A ten dnes dominantní model založený na ratingích časopisů a prestiži nakladatelství je právě určitou odpovědí na tuto otázku. Je to model hodnocení vědy, který upřednostňuje jedna kritéria na úkor jiných, což je ve vztahu k různým vědním oborům adekvátní v rozdílné míře. Každopádně s důrazem na objektivitu hodnocení výstupů lze obecně souhlasit a upřímně řečeno si moc nedovedu představit, jak by jí mohlo být dosaženo, kdybychom psali česky či slovensky a publikovali u lokálních nakladatelů. Přece jen náš filosofický rybníček je poměrně malý a v rámci určité odborné specializace se badatelé většinou navzájem znají, což ona hodnocení chtě nechtě zkresluje.

J. M.: Ano, hodnotitel zná autora hodnocené práce, ale ne naopak: sám hodnotitel veřejný není. Řešením tohoto problému by bylo zapojit do tohoto hodnocení i zahraniční experty.

D. R.: Ti ale neumí česky ani slovensky.

J. M.: V tom nevidím zásadní problém. Za poslední rok udělaly překladače řízené umělou inteligencí velký pokrok, takže si dovedu představit, že v budoucnu bude každý psát jazykem, který si zvolí. A pak bude daná práce publikována v několika verzích, které mohou být i autorizovány. Ten, kdo si ji bude chtít přečíst třeba v indonézštině, si jednoduše vygeneruje verzi ve vlastním jazyce. Již dnes, když zadám umělé inteligenci, aby přeložila část *Kritiky čistého rozumu*, a upřesním, jak má překládat určitou terminologii, zvládá to skoro perfektně. Dá-li se takto přeložit Kant, proč by se tak nedaly překládat běžné práce, které nemají zdaleka tak složitou větnou strukturu. Takže problém, že každý píše v jiném jazyce, vidím jako velmi brzo překonatelný. Stále budou existovat překladače: myslím, že bude ještě hodně dlouho trvat, než je umělá inteligence zvládne nahradit. Ale takhle pracovně si přeložit článek, abych ho mohl posoudit a napsat jednoduché hodnocení, je možné již dnes. Nic tedy nebrání tomu, aby většinu hodnotitelů tvořili zahraniční experti, což by problém malého rybníčku vyřešilo.

D. R.: To je zajímavá představa. Fungovat by to mohlo, ale těžko říct, zda bude vůle prosadit podobný – administrativně jistě náročný – model. Když už jsme u otázek systémového charakteru, chtěl bych obrátit naši diskusi

k aktuální problematice, která s hodnocením vědy souvisí, a tou je financování, respektive podfinancování českého vysokého školství. Zajímalo by mě, v čem vidíte řešení současné tristní finanční situace filosofických a dalších humanitních fakult, na které – jak to nedávno akcentovala iniciativa Hodina pravdy – současný systém přerozdělování financí dopadá nejhůře, což mnohé akademiky nutí nabírat si další úvazky?

J. M.: To, co teď řeknu, bude znít kacířsky. Myslím, že české vysoké školství není podfinancované. Možná je problém v přerozdělování. Někde si ukrojí víc z koláče přírodovědné obory, jinde katolíci a jinde třeba myslivci. To si ale musí vyřešit školy samy. Dohodu považují za klíčovou, protože alternativou je přenechat to trhu. A to si snad z humanitních oborů nikdo nepřeje.

D. R.: Myslím, že je třeba rozlišovat dvě roviny: rovinu univerzitní a celostátní, tedy rovinu přerozdělování v rámci univerzit a rovinu, kde se rozhoduje o tom, kolik si ony university budou přerozdělovat. Na univerzitní úrovni to někde funguje lépe a jinde hůře (například na Univerzitě Karlově je situace opravdu tristní), ale souhlasil bych s tím, že férovější dohoda v rámci univerzit je klíčová. Nicméně na celostátní rovině vidíme za poslední dekádu setrvalý pokles v tom, jaký podíl HDP je vynakládán na terciální vzdělávání. Ve srovnání se zeměmi OECD v tomto ukazateli nedosahujeme ani průměru. Proto si myslím, že je opravdu na místě mluvit o podfinancování českého vysokého školství.

J. M.: Na místě to možná je, když se takto srovnáváme, ale nepovažuji to za něco životně důležitého. Finance jsou jedním z mnoha srovnávacích kritérií. Kritérium je to jistě důležité, ale nechtěl bych jej stavět nade vše. Sám považuji za důležitější to, co bych pro nedostatek lepších termínů vyjádřil slovy jako „pohoda při práci“ či „mít klid na myšlení“. Jak si stojíme v tomto ohledu? Je možné to vůbec kvantifikovat? Vytvářet žebříčky univerzit podle tohoto kritéria nemá smysl, a přesto je alespoň pro mě toto kritérium nejdůležitější.

D. R.: Myslím, že v tom by s Vámi většina badatelů souhlasila. Ale když jsou finanční nouzí nuceni nabírat si další úvazky, tak se právě ta pohoda a klid jaksi vytrácí. Ale pojďme již uzavřít otázku specifík české filosofie a posuňme se k Vašemu odbornému působení.

Česká filosofická obec Vás zná převážně jako wittgensteinovského badatele. Pracoval jste ve Wittgensteinově archivu v Bergenu, publikujete

hlavně na témata spojená s jeho filosofií a jste velmi aktivní v mezinárodní wittgensteiniánské komunitě. Jen za minulý rok jste spoluorganizoval každoroční wittgensteiniánské symposium v Kirchbergu na téma platonismu a velkou konferenci Wittgenstein and Philosophy for the 21st Century v Praze. Mohl byste to trochu rozvést? Jak jste se vlastně dostal k Wittgensteinovi, jak to funguje v jeho archivu a jak byste zhodnotil ony dvě významné události minulého roku?

J. M.: K Wittgensteinovi jsem se dostal při studiu v Německu, když jsem psal svoji disertační práci o metafoře. Jako rámec jsem zkoušel Davidsonovu radikální interpretaci a ještě jiné fregovské směry, ale všechny mi připadaly pojmově příliš rigidní, než aby s jejich pomocí bylo možno fenomén metafory dobře interpretovat. To mě přivedlo k Wittgensteinovi.

Tady bych chtěl odbočit a poznamenat, že být považován výhradně za wittgensteinovského badatele je spíše prokletí. Nevidím nic kreativního na vršení dalších a dalších komentářů a interpretací. Pojmový a myšlenkový rámec každého velkého filosofa je však možné originálně zpracovat a rozvinout. Ale zpět k Wittgensteinovi.

Nějakou dobu jsem byl ve Wittgensteinově archivu v Bergenu. Je to trochu zvláštní archiv, protože v něm nemají žádné listiny ani rukopisy – je výhradně digitální. Tento archiv se stará o digitalizaci Wittgensteinova díla, která, jak se ukazuje, není úplně jednoduchá. Dochovaly se nám různé formy rukopisů, Wittgenstein měl texty někdy v desítkách variant, které jsou všelijak časově provázány a měly velmi různý vývoj. Wittgenstein se někdy vracel ke starším variantám téhož textu či téže věty. Takže zachytit tuto dynamiku digitálně není zcela jednoduché ani za použití pokročilých technik z oboru *digital humanities*. A také to vznáší filosofické otázky, například: Co je vlastně text? Je to ta jedna varianta, nebo je text ve všech těch různých variantách? Máme to zachovat v celé komplexitě, nebo si máme dovolit nějaká editorská rozhodnutí, jak daný text zachovat?

D. R.: To mě překvapuje. Já jsem s bergenským online archivem pracoval při psaní své diplomové práce, když jsem potřeboval prozkoumat všechny výskyty pojmu „Lebensformen“ a jejich širší kontext, ale měl jsem právě za to, že to, co jsem viděl nascanované, je v Bergenu uloženo fyzicky. Chápu to tedy správně, že Vy jste při svém pobytu ve Wittgensteinově archivu v Bergenu pracoval se stejnou online databází, kterou si kdokoli může otevřít kdekoli na světě?

J. M.: Ano, archiv je online přístupný pro každého. Asi tady narážíme na donedávna zaužívaný význam slova „archiv“ jako místa, kde je něco fyzicky uloženo. To už dnes není podstatné. Dnes je jedno, kde jsou dokumenty reálně uloženy. V případě Wittgensteina je jich asi nejvíce v Trinity College v Cambridge. V archivu nebude již nadále důležité, co se stane s materiální bází, ale spíše to, jak se tento materiál digitálně zpracuje.

D. R.: A byl byste schopen odhadnout, v jaké fázi procesu digitalizace v tuto chvíli Wittgensteinova pozůstalost je?

J. M.: Myslím, že to nikdy neskončí. Archiv se bude stále vyvíjet. V případě Wittgensteina je už digitalizováno všechno, co je známé. Jedná se přibližně o 20 000 stran. Teď je spíš důležité, jakým způsobem se to bude nadále vylepšovat. Dokumenty, které byly digitalizovány před několika dekádami, dnes již neodpovídají akademickým standardům, a tak je stále co dělat. Je to nekončící práce.

D. R.: Díky za zajímavý vhled do fungování archivu. A co ty wittgensteinánské konference?

J. M.: To, že jsem pořádal dvě konference asi měsíc po sobě, byla trochu náhoda. Vzniklo to tím, že byly mnohokrát odkládány kvůli pandemii. Kdybych dopředu věděl, že budu muset během tak krátké doby pořádat dvě takto velké konference, tak bych do toho nešel. I jedna byla až dost. Ale už se nedalo couvnout.

Konference v Kirchbergu se koná každý rok již od sedmdesátých let. Je zaměřená na mladé badatele – pokročilé magisterské studenty, doktorské studenty a začínající akademiky, kteří jsou tam společně s dvacítkou zkušenějších kolegů. Pokaždé je jiné téma, které je voleno tak, aby byl vidět kontrast mezi ním a Wittgensteinovým myšlením. Minulý rok byl tématem platonismus. A posledních asi osm let tomuto symposiu předchází letní škola pro asi čtyřicet studentů, kteří pak plynule pokračují na symposiu. Studenti dostávají kredity za letní školu, a ještě mohou mít příspěvek na konferenci. V předkonferenčním sborníku pak mnozí z nich uveřejní svou první zahraniční publikaci.

Výhoda těchto konferencí byla, že jsem se vůbec nemusel starat o financování. O to se postarala Rakouská wittgensteinovská společnost a já jsem ještě s kolegou Herbertem Hrachovcem měl zabezpečovat vědeckou část – čili starat se o to, které příspěvky budou přijaty, kdo

bude pozván, jak se udělá program a sborník. Žádné další administrativní věci jsme nemuseli řešit, protože na to má zmíněná wittgensteinovská společnost svůj aparát.

Podobně to bylo s konferencí pořádanou v září v Praze. To byla zvláštní konference, protože byla financována z velké části ze soukromých zdrojů. Byla to třetí konference v řadě pořádaná nadací Sekyra Foundation českého filantropa Luďka Sekyry. První se uskutečnila v Oxfordu ještě před pandemií. Tam jsme se pak dohodli s Luďkem Sekyrou, že uděláme další konference ve Vídni a v Praze. Vídeňská se uskutečnila online v průběhu pandemie a třetí konference proběhla letos. Měli jsme dvacet pět zvaných přednášejících a mnohem víc účastníků, takže myslím, že to byla povedená akce. Jsem velice vděčný Luďku Sekyroví za to, že se pouští do podpory akademické filosofie. Člověk jeho formátu a postavení by si mohl koupit jachtu nebo letadlo. Ale on místo toho financuje filosofii, z čehož pro něho asi neplyne žádný přímý zisk. To je něco, nad čím bychom se mohli i do budoucna více zamýšlet. Vědu lze financovat nejen ze státních zdrojů, ale i ze soukromých. Když se tato spolupráce dobře nastaví, může to být přínosné pro všechny strany.

D. R.: A co je podle Vás ta Wittgensteinova filosofie pro 21. století, jak stálo v názvu pražské konference?

J. M.: Snažili jsme se, aby pozvaní mluvčí řekli něco k tomu, jak je Wittgensteinova filosofie relevantní pro současné filosofické trendy, tedy aby to nebyla čistá exegeze. Chtěli jsme, aby ukázali, že Wittgensteinův pojmový rámec nebo jeho myšlenky, případně jeho filosofická metoda jsou zajímavé pro současné filosofické směry. I když jsou některé z nich zcela odlišné od Wittgensteinova způsobu uvažování. Například dnes máme velký rozvoj umělé inteligence a pro pochopení toho, co se vlastně umělou inteligencí rozumí, je velice podnětná Wittgensteinova debata s Turingem. Mnozí lidé dnes říkají, že umělá inteligence už může projít Turingových testem, ale s tím by Wittgenstein nikdy nesouhlasil. Problém spočívá už v tom, jak je Turingův test postavený a s jakou definicí umělé inteligence pracuje. Každá umělá inteligence totiž následuje pravidla zcela mechanicky, a to je něco jiného, než co Wittgenstein chápal jako následování pravidel či jako racionalitu v širším kontextu. Tady vidím hlavní body zájmu, jak můžeme Wittgensteinovu filosofii aplikovat ve 21. století. Myslím, že se v tomto směru ještě dočkáme něčeho velkého.

D. R.: Posuňme se nyní k Vašemu výzkumu. Dvě hlavní oblasti Vašeho odborného zaměření jsou filosofie jazyka a německá klasická filosofie, obzvláště pak Wittgenstein a Hegel. Tyto dva filosofy také při zkoumání rozličných témat často propojujete: nedávno jste se stal jedním z editorů sborníku Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference. Dnes je toto propojení v analytické filosofii poměrně známé, asi hlavně díky působení Pirmina Stekeler-Weithofera a Roberta Brandoma či v českém prostředí Vojtěcha Kolmana. Ale nebývalo tomu tak vždy: minimálně ve svých počátcích byla analytická filosofie spíše antihegeliánská. Jaká byla Vaše cesta k propojení myšlenek těchto dvou filosofů a jaké souvislosti a odlišnosti v jejich způsobu uvažování Vám připadají filosoficky nejzajímavější?

J. M.: Je asi zřejmé, že Hegel a Wittgenstein jsou zcela rozdílní filosofové. Kdyby se setkali, patrně by si vůbec nerozuměli, nečetli by si vzájemně svá díla a nejspíš by jeden druhého odmítali. Ale řekl bych, že v každé filosofii je nějaké pravdivé jádro. To je vlastně Hegelova základní myšlenka o dějinách filosofie: pravda, historická i filosofická, je jedna a každá filosofie má svůj pravdivý aspekt, i když pouze částečný. A myslím si, že pravdivý aspekt u Hegela a u Wittgensteina se do jisté míry překrývají. Řekl bych, že toto pravdivé jádro spočívá v důrazu položeném na to, že u žádného pojmového vyjádření nebo pojmové difference nemůžeme zůstat, nýbrž musíme se podívat, za jakých podmínek tato difference vzniká – jako například mezi subjektem a objektem nebo vnitřním a vnějším, významem a referencí atd. Každá taková difference je nějakým způsobem podmíněna tím, jak jsme se k ní dostali a jakým způsobem se dá překonat. Hegel by řekl, že je to určitá syntéza. Ale nemusíme to chápat v těchto hegelovských pojmech, stačí jenom říct, že se nemáme nechat svést jazykem, ať už běžným, nebo filosofickým, k nějakému druhu myšlení. Pojmové rámce nám v něčem pomáhají, ale v něčem nás také mohou svést na scestí. To je myslím základní myšlenka, kterou nalézáme u Hegela i u Wittgensteina.

Na druhou stranu bych tento dlouhodobý projekt, kterému se věnuje mnoho lidí, nechtěl úplně přeceňovat. V poslední době mám pocit, že vše významné již bylo řečeno, a alespoň já za sebe k tomu už nemám co dodat.

D. R.: Rozumím, podívejme se tedy nyní blíže na Wittgensteina. Zaujala mě hlavní teze Vaší habilitační práce Wittgenstein on Internal and External Relations. Tracing All the Connections, podle níž Wittgensteinova

metoda analyzování rozličných filosofických problémů spočívá v rozlišení mezi vnitřními a vnějšími vztahy. Mohl byste to pro čtenáře rozvést a demonstrovat na nějakém příkladu?

J. M.: Možná použiji stejný příklad jako před chvílí. Máme nějakou diferenci, která pro Wittgensteina sice někdy splývá v běžném a někdy i ve filosofickém jazyce, ale měli bychom ji rozlišovat na úrovni analýzy. Uvedu úplně nejznámější Wittgensteinův příklad: Můžeme říct, že tento objekt je světlejší než objekt vedle něj. Jedná se o diferenci mezi těmito objekty? Nebo mezi jejich barvami? Když to vezmeme jako diferenci mezi objekty, tak je to vnější relace, protože objekty mohou svou barvu například změnit. Ale když řekneme, že je to rozdíl mezi barvenými odstíny, že například bílá je světlejší než černá, tak to je nutné pojmové tvrzení. Bílá se nemůže ztmavit tak, aby byla tmavší než černá.

Toto je diference, která v běžném jazyce a někdy i ve filosofickém jazyce splývá. Hlavní teze mojí práce je, že Wittgenstein se snažil tuto diferenci aplikovat v mnoha oblastech. Nacházíme ji velmi často na významných místech *Traktátu*, ale také v rukopisech, které napsal jen několik měsíců před smrtí, takže je to takové pojítko celého jeho díla. Navíc je tu ještě další souvislost: Tento pojmový pár nacházíme v britském neohegelianismu, který Wittgenstein dobře znal. Jistým způsobem z něho tuto terminologii převzal. Nicméně interpretoval ji úplně jinak.

Ale podívejme se na problém interních a externích relací z obecnější perspektivy. Vyjděme z toho, že umíme rozlišit esenciální a akcidentální vlastnosti. Ale můžeme mít esenciální a akcidentální relace? To je něco, co do toho aristotelského obrazu nezapadá a o to tady právě jde. A neohegeliánská terminologie se tento problém snaží vyřešit metafyzicky. Její zastánci postulují metafyzické agregáty, které tvoří jednotu, ale zároveň i mnohost, čímž se umožňuje existence relací v rámci jednotlivých částí této mnohosti. Ale u Wittgensteina vidíme, že tento problém jednoty v mnohosti můžeme řešit jazykově, a tudíž nepotřebujeme hypostazovat podivné objekty, které jsou zároveň jednotou a mnohostí, anebo v případě čísel abstraktní plátónské ideje.

D. R.: Mohl byste ještě uvést nějaký příklad, kdy se rozlišením interních a externích vztahů rozpustí nějaký filosofický problém?

J. M.: Můžeme se podívat třeba na čísla. Mnoho filosofů se zabývá otázkou, zda čísla jsou abstraktní objekty, nebo je to jenom konstrukce. Čísla jsou však vázána na běžné aktivity (např. počítání na prstech, které se

učí malé děti), z čehož vznikají komplexnější a komplexnější matematické struktury. Nepotřebujeme žádné abstraktní objekty. Můžeme pořád zůstat u těchto aktivit, jenom je nahrazovat terminologickými určeními. Můžeme místo pěti prstů nebo čárek napsat číslici 5 a místo toho, že dáváme pět čárek a pět čárek vedle sebe, dát znaménko plus. Pořád je to ale převoditelné na základní aktivity. To bych uvedl jako příklad rozpuštění filosofického problému existence čísel či matematických struktur obecně. Filosofický problém, co je číslo, tedy vlastně neexistuje, protože jsou to v podstatě pořád tyto základní aktivity.

D. R.: Závěrem bych se ještě rád dostal k Vaší poslední monografii The Philosophy of Exemplarity. Singularity, Particularity, and Self-Reference, ve které zkoumáte fungování příkladů s důrazem na jejich epistemologický význam. S odkazem na Wittgensteinův příklad se vzorovým metrem v Paříži¹ analyzujete určité příklady perspektivou para-kompletní logiky a tvrdíte, že těmito příkladům současně nelze připsat ani predikát, který charakterizují, ani jeho negaci, jelikož nejsou statické, ale neustále jaksi oscilují mezi svým singulárním a universálním momentem, tedy že jsou jednotlivými výskyty určité universálie a zároveň exemplárními (vzorovými) příklady, které onu universálii zakládají. Jak jste k takovému chápání příkladů došel a co to podle Vás znamená pro epistemologii jako takovou?

J. M.: Je to zajímavá pasáž, kterou se na rozdíl od většiny interpretů snažím číst doslovně. Nemůžeme říct, že standardní metr má délku jeden metr, protože mít délku jeden metr předpokládá být alespoň potenciálně měřitelný standardním metrem. Jenomže standardní metr nemůžeme měřit jím samotným. To nelze fyzicky provést. Můžeme jej měřit nějakým jiným měřidlem, které odvodíme od standardního metru. Pak je ale jasné, že se točíme v kruhu. Stejná úvaha vede k závěru, že nemůžeme ani říci, že standardní metr není dlouhý jeden metr. Je to tedy „ani – ani“.

¹ „O jedné věci platí, že o ní nelze prohlásit, ani že je 1 m dlouhá, ani že není 1 m dlouhá, a to je vzorový metr v Paříži. – Tím jsme však tomuto metru nepřifklí ovšem nějakou pozoruhodnou vlastnost, nýbrž vyznačili jsme jen jeho zvláštní roli ve hře měření v metrové míře.“ („Man kann von einem Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Ürmeter in Paris. – Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermaß gekennzeichnet.“) L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, § 50.

Tato logika je para-kompletní, protože existuje prostorový objekt, který je vyřazen z její domény prostorově měřitelných objektů. Ve skutečnosti je to ještě komplikovanější, pokud připustíme existenci více měr (metr, stopa, loket apod.). Ať už tyto míry mezi sebou převádíme jakkoliv, vždy zůstane aspoň jeden objekt, jehož míru nebudeme moci určit.

A jak to souvisí s příklady? Prací o tom, jak fungují příklady, máme mnoho. Ve své monografii často reaguji na práce z kontinentální filosofie, na Foucaulta nebo na Agambena, ale ti to chápou para-konzistentním způsobem. Objevuje se u nich kontradikce – něco má a zároveň nemá nějakou vlastnost. Já se chci vyhnout kontradikcím typu: příklad zároveň spadá i nespadá do oboru toho, co exemplifikuje. Ukazuji, že bychom mohli využít para-kompletní logiku. Zachováme konzistenci, ale obětujeme úplnost. Inspiraci můžeme brát od Wittgensteina, i když on také často v jiných částech své filosofie konzistenci obětoval a připustil kontradikce. To byl vlastně hlavní důvod, proč se rozešel s Turingem, který žádné kontradikce nepřipouštěl.

D. R.: Rozumím tomu, jak to myslíte, ale není mi úplně jasné, jak by takové chápání příkladů mohlo být zobecnitelné. Vzorový metr v Paříži je přece jenom zvláštní typ příkladu.

J. M.: Wittgenstein naznačuje, že podobně můžeme definovat i barvy. A před chvílí jsem mluvil o číslech. Takže už máme délku objektu, barvy a čísla. Stejně tak můžeme podle vzorů definovat nějaké artefakty. Máme třeba vzorová auta: Když jdeme nakupovat do autosalonu, prohlížíme si tam vzorová auta, mezi kterými si vybíráme. A pak očekáváme, že to, co dostaneme, bude víceméně stejné jako ono vzorové auto. K tomu máme ještě vzorník barev. Víceméně všechno si vybíráme podle nějakých vzorníků. Občas to není úplně zřejmé, někdy nemáme jen jeden vzor, přesto tuto dynamiku nacházíme v mnoha různých oblastech. Já si spíš kladu otázku, kde bychom se bez toho mohli obejít. Moje teze je, že se toho nezabavíme nikde. Všude musíme používat pojmy, které jsou definovány vzorovými příklady nebo paradigmaty, jež jsou v poslední instanci převoditelné na fyzické objekty. Takže nemůžeme chápat jazyk jako abstraktní systém, ale vždy jako něco, co je materializované v nějakých objektech. Délka (abstraktní pojem) je spíše jistá praxe porovnávání objektů a tyto objekty musí fyzicky existovat. Můžeme to různými způsoby zpřesnit. Dnes již nedefinujeme jednotku délky standardním metrem, nýbrž rychlostí světla. Ale i ta musí být definována užitím něčeho

fyzického. Už to není opravdu fyzický objekt, nýbrž paprsek světla, ale filosofická pointa zůstává.

D. R.: Dobře, u fyzických předmětů je to představitelné, ale jak by se chovalo Vaše pojetí příkladů na poli etiky? Dalo by se podobně mluvit o činech, které vnímáme jako exemplární z etického hlediska?

J. M.: Etická relevance exemplarity je podle mě problematická. Můžeme mít exemplární činy nebo přímo i nějaké vlastnosti či ctnosti exemplifikované na nějakých osobnostech. Máme typicky stoické mudrce, kteří exemplifikují jisté vlastnosti. A podle nich se pak můžeme řídit, jak je tomu v rámci etiky ctností. Například dobré je, budeme-li v nějaké situaci jednat, jak by jednal Ježíš. Ale my tímto způsobem nemůžeme zdůvodnit, proč je původní exemplář v etickém smyslu dobrý. Tady je potřeba, aspoň v mém pojetí, nezávislé zdůvodnění, které přichází odjinud a na které nestačí epistemologické pojetí exemplarity. Tento argument není můj, nacházíme jej u Kanta jako kritiku transcendentálního ideálu na konci *Kritiky čistého rozumu*. My můžeme etické exempláře používat, ale samotné zdůvodnění, proč je něco dobré, nelze jejich pomocí podat. U Kanta je zdůvodněním kategorický imperativ. A to je něco jiného než příklady dobrých činů.

Podobnou úvahou pak odvozují tezi právního pozitivismu. Příklady právních rozhodnutí nazýváme „precedenty“. Ty musí být nezávislé na morálce. Precedenty vznikají sociální praxí, např. průchodem různými stupni v soudním systému. Ale jejich morální relevance musí pramenit z něčeho jiného, z nějakého jiného zdůvodnění. Nemůžeme nikoho odsoudit za to, že se chová nemorálně, nýbrž jen za to, že porušuje právní normy. Z toho důvodu vylučují morální exemplaritu jako něco, co leží vně epistemologické exemplarity. Vlastní doména mého epistemologického pojetí exemplarity musí sledovat svou vlastní logiku, a tudíž musí být para-kompletní. Musí zůstat něco, co by tam mohlo být, ale musí být vyloučeno. Na poli etiky můžeme samozřejmě používat příklady, ale samo etické zdůvodnění musí přijít odjinud.

D. R.: Děkuji za vyjasnění. Chtěl bych se na závěr našeho rozhovoru ještě dostat k dalšímu aktuálnímu tématu, které zahýbalo světovou filosofickou scénou a které jste již několikrát zmiňoval, a tím je rapidní vývoj a demokratizace umělé inteligence, ke kterým došlo v posledním zhruba roce. Víím, že jste studoval také informatiku a že se umělé inteligenci,

konkrétně GPT² jazykovým modelům, částečně věnujete i odborně, proto bych se chtěl zeptat: Jak vnímáte paniku a fascinaci, které okolo vývoje těchto technologií ve veřejném diskursu střídavě panují? A jak podle Vás tyto technologie ovlivní akademickou praxi?

J. M.: Myslím, že akademickou praxi vývoj umělé „inteligence“ ovlivní výrazně, ale nakonec to bude jinak, než dnes slyšíme v médiích. Někteří lidé naznačují či se obávají, že by umělá inteligence mohla nabýt vědomí, nebo by se dokonce mohla dostat na takovou úroveň, že by lidstvo k ničemu nepotřebovala a mohla jej zahubit. To je spíše bujná fantazie ze sci-fi románů. Je to nereálné, protože všechny počítače fungují mechanicky. Neprobíhají v nich žádné záhadné procesy – umělá inteligence funguje na bázi křemíkových čipů. Nedočkáme se mysteriózních efektů. Takže se dá říci, že filosofická relevance umělé inteligence je z ontologického hlediska omezená. Ale jistě nás může ovlivnit, když ji začneme používat ke generování vlastních textů – což už se dnes děje. Je nasnadě, že se tím podoba textů změní. Když si dnes studenti nechají seminární práce raději vygenerovat, než aby je sami napsali, tak jejich práce budou mít nějaké specifikum. Asi budeme muset ve výuce filosofie postupovat jinak než doposud. Již nebude možné zadat na doma seminární práci, protože by se dala udělat během deseti sekund. I kdyby výsledkem byla jen průměrná práce, stačila by na to, aby nemělo smysl takové úkoly zadávat. Nevím, jestli si někdo nechá takto vygenerovat třeba doktorskou práci, ale představitelné to je. Nicméně tyto jazykové modely používám i já sám. Například když napíšu akademický text a chci si zlepšit styl, požádám ChatGPT o vylepšení toho či onoho odstavce. Vyjedou mi čtyři různé varianty a já si vyberu, co mi nejvíc vyhovuje. Generativní modely (neříkejme jim umělá inteligence) jsou výtečným pomocníkem, který může vést k větší inkluzi v akademickém prostředí. Ale kam to nakonec dospěje, ještě nevíme.

Něco se musí změnit, ale já bych textové modely nezakazoval. Raději se zamysleme nad tím, jak je možné je využít. Studenty vyzývám, aby tyto nástroje využívali k vylepšení seminárních prací. Jistě se najdou tací, kteří si práce nechají vygenerovat – stejně jako si dříve mohli nechat práci napsat někým jiným. Teď je to ovšem více méně zadarmo, zatímco dříve se za to muselo platit podvodným podnikatelům.

2 Generative Pre-trained Transformer.

D. R.: Nechat si práci vylepšit je samozřejmě možné. Ale klíčová otázka je, zda jazykové modely jednou nedosáhnou bodu, kdy budou schopné psát akademické články bez většího zásahu. Podobně jako první šachové programy generovaly potenciální tahy a bylo zapotřebí, aby u nich seděl vynikající šachista, který z nich vybíral ten nejlepší, aby vůbec byly k něčemu, ale tato fáze vývoje byla rychle překonána a dnes jsou šachové programy schopné jednoznačně určit nejlepší potenciální tah a každé lidské „usměrňování“ onoho programu by vedlo k horšímu výsledku. Je mi jasné, že paralela s šachem pokulhává, protože šach je z podstaty omezená hra, ale jistě chápete, kam tím mířím.

J. M.: Pokud to půjde, bude to velice špatná zpráva pro akademické články. Generativní modely nejsou inteligentní či originální a nic originálního neprodukuje. Pokud takové články projdou současnou akademickou praxí (mám na mysli recenzní řízení), je s ní něco špatně. Proč bychom články vůbec psali, když si je můžeme nechat vygenerovat? V takovém případě je ani nemusíme psát. Článek je od toho, že se někdo nad něčím zamyslí a tuto úvahu poskytne ostatním. Pokud si to budu moct kdykoli vygenerovat, proč to vůbec psát?

Určitě se tedy změní způsob psaní. Zdokonalení překladů je jenom první krok. Tyto modely mohou opravdu potenciálně generovat daleko lepší texty. Ale přece jenom jsou pořád založené na mechanickém následování pravidel – a myšlení je něco jiného. Takže odpověď na otázku, zda tyto stroje budou někdy myslet, je, že nebudou – budou vždy jen opakovat, jakkoliv to může vypadat, že myslí. Mně se myšlenka Turingova testu nezamlouvá, protože je založený na tom, že se někdo snaží někoho obelhat. Jako kdyby etalonem racionality byla schopnost úspěšně lhát. To není dobrá myšlenka.

D. R.: Otázka, zda mohou stroje myslet, mi vlastně v tomto kontextu nepřipadá filosoficky příliš významná, respektive odpověď na ni je zcela závislá na tom, jak si definujeme myšlení, což může být zajímavá problematika, ale ve vztahu k různým GPT jazykovým modelům je to podle mě spíše vedlejší. Klíčová otázka je, co to bude znamenat pro lidské životy, když nebudeme schopni rozpoznat, zda text (nebo něco jiného) vytvořil – ať už tomu budeme říkat myšlení, či nikoli – člověk, či počítač.

J. M.: Budeme mít texty a nebudeme vědět, jestli je vygeneroval počítač, nebo napsal člověk, a s tím budeme muset žít. Ale proč říkat, že počítače myslí? Pořád bych řekl, že myslí lidé a počítače provádějí mechanické

operace. Pokud tyto operace převedeme do textu, tak je někdo musí z počítače odečíst a přijmout je za své. Já si mohu nechat vygenerovat text a říct si: to je zajímavá myšlenka! Tomu bych neřikal plagiátorství, protože plagiátorství je vzít text cizího člověka a vydávat ho za svůj. Ale když ho mechanicky vygeneruje počítač a já ho vezmu za svůj, je to něco jiného.

D. R.: Chápu správně, že to vnímáte podobně, jako když někdo zadá do kalkulačky nějaký příklad a ta mu zobrazí výsledek? Vydávat výsledek za svůj bychom za plagiátorství nepovažovali; nicméně v některých případech to může být podvod, například při matematickém testu, k němuž nejsou kalkulačky povoleny. S generováním textů je to ovšem komplikovanější. Někdo by, řekněme, do jazykového modelu zadal takové vstupy, že by mu vygeneroval zajímavý filosofický článek; v jakém smyslu by to pak byl jeho výsledek, podobně jako je výsledkem školáka to, co mu ukáže kalkulačka poté, co do ní zadá vstupy?

J. M.: Jak nad tím přemýšlím, zdá se mi, že je to vlastně sofistikovaná forma plagiátorství. Textové modely se učí na velkém množství textových dat. Je možné (či skoro jisté), že tyto texty mají své autory, kteří by je daným modelům neradi poskytovali ke zpracování (a někteří se již teď bouří). Dříve to nebylo nijak ošetřeno a nikdo se autorů ani neptal – z jednoduchého důvodu, protože takové technologie neexistovaly. Ale v jistém smyslu se jedná o krádež či o sofistikovaný systém plagiátorství. Dnes se tváříme (resp. provozovatelé těchto systémů se tváří), že to, co vygeneruje textový model, nemá autora. Ale to je iluze. Takže nakonec jde o to, jaká je míra osobního vkladu uživatele textových modelů, jak jsem o tom mluvil před chvílí. Kdyby tento rozhovor byl vygenerován, koho bychom považovali za autora? Zatím mě nenapadá, jak by se to mohlo řešit. Jisté je, že i pojetí autorství dozná změny.

D. R.: Souhlasím, problematika autorství se v tomto kontextu bude jistě muset řešit. Každopádně tento rozhovor vygenerován nebyl; a já jsem rád, že jsme se mohli sejt a pobavit o všech těchto otázkách. Děkuji za Váš čas a přeji mnoho zajímavých myšlenek.

Tomáš Hejduk NEPOLITICKÁ POLITIKA V DÍLE LADISLAVA HEJDÁNKA

Praha (Filosofia) 2021, 455 str.

Kniha Tomáše Hejduka představuje cenný příspěvek k dějinám české filosofie 20. století, které v mnoha ohledech přesahují i do naší současnosti. Jedná se o vůbec první monografii o nedávno zesnulém filosofu Ladislavu Hejdánkovi, která soustavně a erudovaně mapuje jeden z významných segmentů jeho myšlení, totiž jeho „sociálně-politickou“ filosofii, a zejména jeho pojetí „nepolitické politiky“.

Kniha je rozčleněna do devíti kapitol, z nichž první je věnována Hejdánkovu životu, a to s důrazem na jeho veřejné aktivity. Tato kapitola podává zatím nejpodrobnější Hejdánkovu biografii rekonstruuující důležité události a fenomény, jichž byl Hejdánek nedílnou součástí nebo iniciátorem a hybatelem. Je v ní například detailně a fundovaně zmapován vznik a vývoj tzv. Nové orientace koncem padesátých let či Ekumenického semináře v Jirchářích v šedesátých letech (str. 32–45), Hejdánkových bytových seminářů v době normalizace či jeho klíčová role při vzniku Charty 77 (str. 47–54). Hejdánkův čínorodý život je tak přesvědčivě představen jako exemplum „nepolitické politiky“ v tom smyslu, jak jí Hejdánek sám rozuměl. Historicko-biografická kapitola tak v kontextu celé knihy zdůrazňuje a potvrzuje jednotu života

a myšlení, která patřila k výrazným rysům Hejdánkovy osobnosti.

Klíčovou část knihy představuje druhá kapitola věnovaná právě Hejdánkovu pojetí „nepolitické politiky“. Tomáš Hejduk zde ukazuje, že Hejdánková „nepolitická politika“ není nikterak „antipolitická“, nýbrž snaží se naopak politickou sféru rozšířit a odkázat tzv. mocenskou politiku do patřičných mezí. Nepolitická politika v Hejdánkově pojetí je na jedné straně „odporem vůči mocenské politice“ a úsilím o omezení jejího „nepatřičného pronikání“ do autonomních oblastí života společnosti i jednotlivců (str. 60–61), na druhé straně „varováním před mocí, která se emancipovala od odpovědnosti“ vůči společnosti (str. 68). Jak autor připomíná, Hejdánek rozlišuje nejenom mezi mocenskou politikou a nepolitickou politikou, ale také mezi „pravou“ a „nepravou mocenskou politikou“ (str. 70). Nakolik se pravá politika i nepolitická politika podílejí na „pěči o pravdu“ a oběma jde o budoucnost celé společnosti – na rozdíl od technické a upadlé politiky, která se orientuje na danosti a setrvačnosti –, panuje mezi pravým mocenským politikem a nepolitickým politikem vzájemná spřízněnost a jejich úkoly do jisté míry splývají (str. 71–73).

Rozumí se, že nepolitická politika, která usiluje o stanovení jasných mezí mocenské politiky a o vyvažování mocenských sil a tlaků, je bytostně demokratická. Demokracií však Hejdánek nemyslí pouhý politický program, systém či režim. Demokratičnost v jeho pojetí, navazujícím na Masaryka a Rádlu, je hlouběji zakotvena v postojích, charakterech a vzdělání občanů či subjektů.

V této souvislosti autor připomíná úzkou souvislost nejenom mezi nepolitickou politikou a pravdou, ale také obecněji mezi demokracií (resp. demokratičností) a pravdou. Jestliže nepolitická politika je charakterizována jako „oddání se pravdě“ a nepředmětné skutečnosti, demokratičnost znamená „ochotu vystavovat se pravdě“ a být „nástrojem spravedlnosti“ (str. 77–78). Z tohoto důvodu též Hejdánek odmítá stavět demokracii na humanitě, je-li humanitou míněn takový postoj, jehož středobodem je člověk sám a to, co je lidské: člověk je především bytost, která je určována pravdou, a proto své lidství plně uskutečňuje a rozvíjí pouze ve své službě pravdě. V souladu s tím znamená demokratičnost primárně „odpovědný vztah k pravdě“, resp. jeho uskutečňování a osvědčování v příslušné společenské a politické situaci (str. 77).

Delikátní téma představuje Hejdánkův vztah k socialismu a komunismu. Podle autora chtěl Hejdánek svou nepolitickou politikou reformovat socialismus, který přitom chápal v duchu Masarykově jako „domyšlení politických zásad demokracie na rovině sociální a hospodářské“ (str. 79). Hejdánek ovšem odmítá jako scesti každý systém, který „realizuje některé sociální požadavky na úkor politických svobod“ (str. 79). Na první místo rozhodně staví lidská práva a svobody, avšak „vedle liberálního práva na svobodu a demokratického práva účasti“ klade důraz i „na práva sociální a kulturní“ (str. 82–83). Hejdánkův socialismus má zjevně křesťanské základy. Demokratická politika

podle něj spočívá na mezilidských vztazích, v nichž druhý není viděn pouze jako spojenec či (sou)druh, nýbrž jako bližní (str. 80–81). Hejdánek také nepřijímal filosofický marxismus, i když se jím cítil „věcně osloven“ a měl potřebu se s ním vyrovnávat, jak o tom svědčí i jeho četné diskuse s Karlem Kosíkem, jimž je v knize rovněž věnována zvláštní podkapitola (2.4.1). Skutečnost, že nepolitická politika zahrnuje i „obecné, s mocenskou politikou vědomě nezápasící dimenze a aktivity lidského života“ (str. 92), je však navzdory klíčovému významu, který má pro Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky, zmíněna spíše jen okrajově a stručně. Autor zde připomíná Hejdánkovo formulace, podle nichž vlastně „veškerá lidská aktivita“, která s sebou nese „nějaké veřejné důsledky, má svoji politickou stránku“.¹ Tyto formulace však kupodivu odbývá jako odkaz na jakési „mimovolní“ či „přirozené politické působení“, které nepovažuje za „hodné pozornosti“ (str. 92). Patrně z tohoto důvodu se mu pak jeví možná až příliš dramaticky „napětí“, jež údajně spočívá v tom, že Hejdánek na jedné straně vyzdvihuje nepolitickou politiku jako „neutuchající zápas provázející každé opravdové lidství“ a na druhé straně ji považuje za „marginální, dočasnou aktivitu“, již není v „normálních“ dobách takřka zapotřebí (str. 94). Autor sám se ovšem v tomto domnělém dilematu nakonec přiklání „k výkladu nepolitické politiky jako výkonu, jenž je permanentní a přísluší každému plnohodnotnému člověku“. Nepolitickou politiku tak přece jen chápe spíše

¹ L. Hejdánek, *Úvod do filosofování*, Praha 2012, str. 88.

jako „pěči o lidskost“, která „musí být nepřetržitá“ (str. 96).

Právě takto pochopená nepolitická politika je zakotvená v orientaci víry. Tato zakotvenost ve víře ještě blíže objasňuje mimopolitické či nadpolitické základy nepolitické politiky. Je to totiž víra, která staví „proti státu, politice či moci“ jako podstatnější dimenzi „království pravdy“ (str. 97). Zároveň se přitom ukazuje, že nepolitická politika je nedílnou součástí života z víry, k němuž nezbytně náleží také politický rozměr. K samotné povaze služby pravdě totiž patří, že má veřejnou podobu. Nepolitickou politiku lze tak vposled chápat jako odpověď na výzvu pravdy a jako službu pravdě (str. 98). Nakolik má pro nepolitickou politiku i pravou (mocenskou) politiku rozhodující význam co nejšířší a nehlubší vzdělání a kritické, neideologické myšlení, náleží v ní nezastupitelná role filosofii. Filosofie je podle Hejdánka bytostně nepoliticko-politicky orientovaná (str. 99).

Ve třetí kapitole je pak představena Charta 77 jako příklad „nepolitické politiky“ v Hejdánkově smyslu. Autor identifikuje v Chartě tři základní principy nepolitické politiky: 1) „dodržování zákonnosti“, 2) „respektování lidských a občanských práv“ a 3) „nepolitčnost“, resp. absenci politického programu v užším smyslu (str. 111). Vposled však má být Charta v Hejdánkových intencích pochopena jako „specifický filosoficko-vzdělávací projekt“ a jako „iniciativa schopná udržovat vstřícný vztah k pravdě i v širší společnosti a politice“ (str. 107–108). Za lidsko-právním programem Charty tak stojí hlubší a ambicióznější úsilí o „tvůrčí odhalování“ a vyjádření „toho, co přichází“, a o „vzdělávací činnost“, která

má napomáhat k „proměně vědomí“ a schopnosti „vztahovat se k pravdě“ a k „nedanému“ (str. 112). Závěrečná část této kapitoly zasazuje Hejdánkovo pojetí nepolitické politiky do kontextu dobových diskusí o povaze a poslání disentu (jako je Pithartovo rozlišení mezi „disentem protestu“ a „disentem reflexe“) a o „životu v pravdě“, jak ho v návaznosti na Patočku rozvinul Václav Havel ve známém eseji *Moc bezmocných*. Místo soustavnějšího výkladu Patočky a Havla samého, který by umožnil jejich srovnání s Hejdánkovým pojetím, je zde ovšem pozornost věnována především britké kritice obou autorů z pera Petra Rezka, aby bylo nakonec ukázáno, že na Hejdánka Rezkovy výtky vztáhnout nelze.

Krátká kapitola „Intelektuál a politika“ (kap. 4) stručně nastiňuje Hejdánkův pohled na úlohu intelektuála ve společnosti a jeho případné angažmá v mocenské politice. Jako východisko si zde autor volí Hejdánkovu polemiku s Václavem Havlem z počátku devadesátých let. Přitom ukazuje, jak Hejdánek řeší vztah mezi intelektuálem, nepolitickým politikem a politikem mocenským. Posláním intelektuála, a zejména filosofa, je podle Hejdánka usilovat o zvyšování obecné vzdělanosti, o rozvíjení kritického myšlení, o „proměňování lidského vědomí“ (str. 158). Toto je primární způsob, jímž se má intelektuál podílet na společenském a politickém životě. Podle Hejdánka je tak úkolem intelektuála pečovat o „hlubší a rozhodující rozměr národního a společenského bytí“, které je z dlouhodobého hlediska podstatně důležitější než mocenská či technická politika. Myšlenková, mravní a duchovní práce intelektuála je ovšem

zároveň politickou v širším smyslu, tj. ve smyslu nepolitické politiky. Podle všeho je tedy vlastní místo intelektuála spíše než ve sféře mocenské politiky v oblasti politiky nepolitické, jíž Hejdánek přisuzuje větší důležitost. Potvrzuje se tak zároveň, že nepolitická politika tvoří širší základ či podhoubí, v němž je vposled zakořeněna a z nějž vyrůstá i tzv. mocenská politika. Tato představa je ostatně v souladu s tradicí sahající od Havlíčka přes Masaryka až po Rádlu.

Na obecnější výklad o vztahu intelektuála a politiky navazuje 5. kapitola věnovaná speciálně vztahu filosofa a politiky. V této kapitole se autor poprvé pokouší o soustavnější zasazení Hejdánkových úvah o nepolitické politice do širšího kontextu jeho myšlení, zejména jeho (mé) ontologie a antropologie, které tvoří východisko a základ Hejdánkovy „sociálně-politické filosofie“ obecně, a pojetí vztahu filosofie a politiky zvláště. Přitom zdůrazňuje klíčovou polaritu mezi „danou“ a „nepředmětnou skutečností“: dané jakožto „pozitivně“ či „předmětně postižitelné“ není jedinou ani rozhodující stránkou skutečnosti, ale stále znovu je konfrontováno a ocitá se v napětí s tím, co bude či co „má být“. Dimenze toho, co má být, je otevírána „nepředmětnými výzvami“, jež oslovují jedince v konkrétních situacích. Filosof (nejen) ve svém politickém působení nesmí být konformní s danostmi, nýbrž musí je zpochybňovat a ukazovat v pravém světle, avšak nikoli samoúčelně či svévolně, nýbrž na základě svého zaměření a vnímavosti k „nepředmětným výzvám“, jež „ho zavazují k aktivitě“ (str. 167). Odpovědnost filosofa tak pramení právě z jeho otevřenosti sféře „nepředmětných výzev“, jímž se cele

dává k dispozici. Sama nepolitická politika, jejíž je činnost filosofova podstatnou součástí, se v této perspektivě ukazuje jako „poměřování daného pravým“, zaujímání odstupu a „nabývání svobody od daného“, jako odpovídání na nepředmětné výzvy (str. 173).

V 6. kapitole je pak Hejdánkovo politicko-filosofické myšlení uvedeno do souvislosti s tradicí tzv. politického realismu. Východiskem autorovy teze o Hejdánkově přináležitosti k této tradici je již zmíněná orientace na pravdu jako základ nepolitické i pravé politické politiky, a potažmo jako základ angažovanosti intelektuála a filosofa ve společnosti. Jak autor ukazuje zejména na základě Hejdánkových úvah a polemik o smyslu Charty 77, toto zaměření na pravdu se ocitá v kolizi nejen s ohledem na sebe, ale také se starostí o osobní bezúhonnost a slušnost (s ohledem na „mravy“) a s orientací na teoretizování a tvorbu systémů (str. 210–213). Realistický postoj se paradoxně osvědčuje právě tím, že v této „kolizi“ s péčí o sebe, mravy a teorií upřednostňuje loajalitu pravdě. Politický realismus zakotvený v orientaci na pravdu ovšem předpokládá pojetí pravdy jako „dějinné moci“, která se projevuje v konkrétních situacích, resp. jako nepředmětné, avšak svrchované a účinné skutečnosti, která vyzývá jedince v jeho osobní a dějinné situaci k činu (str. 212–213). Skutečnost sama totiž nikdy není neutrální, ale je vždy v „podstatném vztahu k pravdě“, resp. je v ní vždy přítomné napětí, jež pravda stále znovu nastoluje tím, že ukazuje vše ve svém světle jako pravé, či nepravé, a tudíž hodné nápravy a současně obrací člověka k činu, jehož cílem je právě „prosazování pravého a potlačování nepravého“

(str. 213). Celá kapitola však působí poněkud roztržštěným dojmem. Nejprve je v ní zařazen exkurs věnovaný Hejdánkovu pojetí dějinnosti a smyslu historické práce (str. 214–229). Teprve podkapitoly o „místě systému a teorie ve filosofické reflexi a životě“ (6.1.3) a problému „orientace na sebe“ (6.2) explicitně tematizují výše zmíněnou kolizi zaměření k pravdě s teorií (resp. systémem) a ohledem na sebe, byť v prvním případě je pozornost věnována primárně vztahu filosofa a systému, zatímco v druhém nepoliticky politické angažovanosti, jakou představovala činnost v rámci Charty.

Posledně zmíněná podkapitola obsahuje výklad (mé)ontologického základu Hejdánkových polemik ohledně smyslu angažmá v Chartě, jímž je jeho pojetí subjektu. Subjekt podle Hejdánka není nějakým daným a neměnným jsovcem, nýbrž událostným děním, jehož podstatnou součástí je to, co ještě není, ale co má být, čím se příslušný subjekt má stát. Jinými slovy: pro subjekt je konstitutivní jeho nepředmětná stránka, již je zakotven v budoucnosti a nepředmětné skutečnosti. V souladu s tím se subjekt stává sám sebou a získává sám sebe paradoxně tím, že neustále opouští sám sebe, jaký je a byl, že extaticky vychází sám ze sebe vstříc nepředmětné skutečnosti a druhým subjektům (6.2.1). Orientace na sebe se z této perspektivy ukazuje jako scestí, jež paradoxně vede ke ztrátě sebe samého a k odcizení sobě samému. Jak ukazuje Tomáš Hejduk, právě toto Hejdánkovo pojetí subjektu je východiskem nejenom jeho kritiky Havlových úvah o lidské identitě a hledání sebe samého v hlubinách vlastní duše (6.2.2), ale také Hejdánkova vlastního chápání

odpovědnosti: odpovědnost spočívá v tom, že člověk opouští svou vlastní subjektivitu a odpovídá na nepředmětné výzvy a oslovení pravdy samé. V této bezvýhradné loajalitě k pravdě v ní však člověk získává nejspolehlivější oporu, neboť pravda svou mocí v politickém zápase rozhodujícím způsobem vyvažuje zdánlivou „nerovnováhu mocenských prostředků“ (6.2.3).

Kolize orientace na pravdu s péčí o sebe a mravností získává ještě konkrétnější kontury důrazem na to, že orientace na pravdu znamená také solidaritu se služebníky pravdy a „má podobu orientace na slabé a utlačované“ (str. 254). Nepolitická politika ve smyslu „akce na pomoc deklasovaným“ je postavena do protikladu k politickému moralismu, včetně havlovského postulátu vystoupení ze života ve lži a pokusu o život v pravdě. Tento důraz dává autor do souvislosti s Hejdánkovou preferencí pravdy „splněné“ před pravdou poznanou. V této perspektivě se dokonce i „ek-statické odevzdání se do moci pravdy“ ukazuje pouze jako prostředek, zatímco cílem je uskutečnění pravdy v konkrétních situacích a podmínkách světa kolem nás (str. 257–259). Oslovení pravdy je vposled výzvou k jejímu prosazování „v situacích zde a nyní“ a k „nápravě věcí“ (str. 261). Pravda neplatí sama o sobě, ale vždy se za ni někdo musí osobně postavit a vydávat jí svědectví (str. 262). Toto prosazování pravdy ve světě se ovšem děje jako „polidšťování světa“, tedy jako připravování lidštějšího světa pro „naše spolulidi“, jež ale není založeno v pouhých „ideálech humanitních“, ale je hlouběji zakotveno právě v oslovení pravdou, resp. nepředmětnými výzvami (str. 259). „Náprava

věcí“, k níž vybízí oslovení pravdou, přitom nemá mít charakter pouhé kritiky a „boření iluzí“, ale měla by nabízet konstruktivní východiska a lepší či vyšší životní program a smysl. Takový přístup charakterizuje duchovního člověka a odpovědného intelektuála (str. 266–267). Tento Hejdánkův „realismus“ staví autor rovněž do kontrastu s liberalismem a jeho důrazem na individuální svobodu (6.3.3): pro Hejdánka není primární individuální svoboda ani rovnost práv, ale starost o druhé (jejich svobodu) i o svět a orientace na pravdu, jíž člověk podřizuje svou vlastní svobodu. Svoboda druhých a pravda tak předcházejí individuální svobodě, a teprve ji vlastně zakládají jakožto odpovědnou.

Úvahy o kolizi orientace na pravdu s mravností a starostí o sebe dále rozvíjí kapitola „Morálka, slušnost a etika štedrosti“ (kap. 7). Také zde ovšem autor postupně nastoluje řadu témat, jejichž souvislost s hlavním tématem kapitoly není vždy zcela zřejmá. Důraz na nedostatečnost života postaveného na slušnosti a zákonnosti (7.1–2) nejprve obrací jeho pozornost k Hejdánkově pojetí práva a speciálně lidských práv (7.2.1–2). V této souvislosti ukazuje, že Hejdánek jako alternativu k tradičnímu zdůvodnění lidských práv s odkazem na přirozenost navrhuje jejich zakotvení v nepředmětné skutečnosti, resp. nepředmětných výzvách, jež přicházejí z dosud nejsoucí budoucnosti. Práva mají svou skutečnost ve vztazích mezi lidmi vázanými na nepředmětné výzvy a jako taková nejsou výrazem nějaké předem dané přirozenosti, nýbrž spíše lidství, které má být. Normativní nárok práv tak vůbec nepovstává z dané, nýbrž z nepředmětné skutečnosti, která je přítomná ve vědomí a svědomí

vnímavých subjektů jako oslovující výzva. Také lidskou důstojnost, jež slouží ke zdůvodnění lidských práv, je třeba chápat nikoli jako něco daného, nýbrž naopak jako cosi nedaného, založeného v sebe-přesahování lidských subjektů k nepředmětné skutečnosti. Právy nelze libovolně disponovat právě proto, že nejsou něčím daným a jsoucím, nýbrž přicházejí z budoucnosti v podobě výzvy a nároku kladného na subjekty v jejich intersubjektivních vztazích. Následující exkurs o časové povaze nepředmětných výzev a pravdy (7.2.3) má zřejmě tvořit jakýsi oslí můstek mezi tématem lidských práv a rolí génia: genialita se „váže k časovosti a živosti výzev“ a génius je takový člověk, který je schopen zaslechnout to, co přichází z budoucnosti, a dát tomu obecně srozumitelný výraz (str. 294). Tento pojem geniality je pak (po letmém srovnání s Patočkovým negativním platonismem) aplikován na morální a filosoficko-právní problematiku: ani v této oblasti není genialita založena v autonomním výkonu, nýbrž ve vnitřní vnímavosti pro oslovení nepředmětnou skutečností. Jako taková předpokládá odstup vůči danému, jehož součástí jsou i stávající morální normy a zvyklosti.

Za pomoci paralel s různými autory pak má být ilustrována Hejdánkova myšlenka, že etika nemůže být redukována na moralitu ve smyslu stávajících norem či zákonů, ale transcenduje rovinu obecné morálky, nakolik je vposled založena na tvůrčím jednání a odpovídání na nepředmětné výzvy, jimiž je svobodný subjekt ve své mravní situaci oslovován. Jako takové předpokládá morální jednání orientaci víry, která je spolehnutím se na nepředmětnou skutečnost přicházející z budoucnosti (7.4.3). Proto

těž autor Hejdánkovu etiku nazývá „etikou víry“, ba dokonce (podle mého soudu unáhleně) etiku s orientací víry přímo ztotožňuje (str. 350). Tuto etiku lze podle něj rovněž charakterizovat jako etiku „situační“, pokud vposled není založena na obecně platných normách či regulích, nýbrž vyžaduje vzhled do situace, resp. její nepředmětné stránky (str. 341). V dilematu mezi „mravním subjektivismem“ a „objektivismem“ řadí ovšem Hejdánka spíše k „objektivismu“ se zdůvodněním, že Hejdánek neklade důraz na „čistotu mravní motivace“, nýbrž spíše na „mravně ospravedlnitelné výsledky“ lidského jednání (str. 342). Na základě tohoto Hejdánkova pojetí etiky je pak třeba rozumět i jeho chápání vztahu morálky a politiky (7.4.4): Hejdánek na jedné straně přiznává politické sféře svébytnost a odmítá ji jednoduše podřizovat morálce, na druhé straně má však podle něj etika být základem politiky jakožto zdroj osobní integrity, jenž „podmiňuje řádný život občanský i politický“, který je tu opět kvůli jedincům a „možnosti jejich lidského“ a „k pravdě orientovaného života“ (str. 348). Etika založená na orientaci k pravdě a nepředmětným výzvám tak nakonec zakládá „politickou obec“ a její jednotu (str. 349). V tomto smyslu sám Hejdánek mluví o „etické formě politiky“, resp. o politice „podílející se na životě pravdy“ (str. 351).

V kap. 8 se autor ještě blíže vrací k protikladu „pravého“ a „nepravého politika“, který se rýsuje v rámci samotné „mocenské politiky“. V této souvislosti se ovšem ukazuje i další důležitá funkce nepolitické politiky: usilovat o to, aby se ve společnosti prosazovali praví politici, a podílet se na utváření atmosféry, v níž „mohou vyrůstat

charakterní politikové“ a v níž se může rozvíjet autentická mocenská politika (str. 359). Úkolem nepolitické politiky je tedy rovněž vytvářet podmínky pro pravou politiku. V souladu s tím se také pravý a nepravý politik liší svým postojem k nepolitické politice: Zatímco pravý politik si udržuje živou vazbu na nepolitickou politiku, nepravý politik se od ní izoluje, nebo proti ní dokonce brojí (str. 360). Rozlišení „pravých“ a „nepravých celků“, v jehož rámci se politické společenství oproti jednotlivým subjektům ukazuje jako celek nepravý a prostředecný, se poněkud komplikuje odkazem na závislost jednotlivých subjektů na širších celcích, včetně celku obce, ale také rozlišením různých celků s větší či menší mírou vnitřní integrace (8.1.1–2). Nejenže celek obce tvořený aktivními a odpovědnými subjekty a spravovaný „pravými politiky“ se co do své integrace, resp. desintegrace liší od politického celku ovládaného silami setrvačnosti (str. 362), ale také celky tvořené „osobně niternými vztahy“, jako jsou vztahy rodinné či přátelské, se odlišují od celků vznikajících ve veřejném či organizačně-pracovním životě (str. 363). Ačkoli Hejdánek pokládá účast ve veřejném životě za jeden ze základních úkolů svobodného a odpovědného subjektu, považuje na druhé straně soukromé „osobně niterné vztahy“ za důležitější a chápe je jako nezbytný předpoklad veřejné činnosti. Hejdánek hledí s nedůvěrou na přílišnou veřejnou angažovanost, jíž jsou kompenzovány neuspořádané osobní vztahy, a varuje před takovou veřejnou a politickou činností, která příliš zbytnuje a zachvacuje všechny sféry lidského života. Dobrým politikem se podle něj nemůže stát člověk, který nemá v pořádku osobní

vztahy a který neprokázal své schopnosti a kvality v jiných oblastech života (str. 363–364).

Tato úvaha vede k dalšímu rozlišení mezi „politickými profesionály“ a „politickými reprezentanty“. Posledně uvedení jsou respektabilní a uznávané osobnosti „s hlubokým životním zakotvením“, které se osvědčily ve svém osobním i profesním životě a pro které „je politika jen skrovnější částí jejich života“ (str. 365). Rozdíl mezi „pravým“ a „nepravým“ politikem je formulován rovněž pomocí kategorií daného, možného a nepravděpodobného (8.1.3): Zatímco nepravý politik podléhá danému a redukuje politiku na „umění možného“, které naplňuje pouze „minulostí nachystané možnosti“, autentický politik žije z „nedaného“, aby otevíral zcela nové „horizonty jednání a myšlení“ (str. 366). Jinak řečeno: pravý politik je s to překračovat „dané“ a postavit se napříč tomu, co je realisticky „možné“, díky svému zaměření k nepředmětným výzvám, které uplatňuje v životě obce a příslušné dějinné chvíli (str. 366–367). Takovýto politik, jehož lze označit za „pravý politický subjekt“, ovládá „umění realizace nepravděpodobného“ (str. 368).

V tom se ukazuje blízkost pravého politika a filosofa (8.2): oba spojuje péče o člověka a lidskou společnost v jejich přesahu k „nedanému“, tj. k nepředmětným výzvám a pravdě. Cílem obou je tak „uvádění respektu k pravdě do života obce a do politiky“ (str. 369). Jedním z úkolů filosofie je tedy i „péče o pravou politiku“ (str. 371). Proto je také spolupráce mezi filosofem a pravým politikem žádoucí: Jestliže posláním filosofa je vystavovat skutečnost pravdě, vyjevovat „pravý stav věcí

a pravé perspektivy do budoucna“, pravý politik má v obci „prosazovat pravdu nahlédnutou filosofem“ (str. 371). Jak jsme však viděli výše, tím se „nepoliticky politické“ působení filosofa nevyčerpává: kromě přímého působení na politika by měl filosof veřejně působit i jinak, např. vzděláváním dospělých, přesvědčováním svých spoluobčanů atd. (str. 372). Podle Hejdánka je dokonce „každý duchovní život“, tedy i život filosofický, „bez veřejného vystupování a politického působení ... ,invalidní“ (str. 384). Filosof tak nemůže zůstat apolitický, jeho žádoucím vztahem k politice je však především „reflexe politické praxe“, která předpokládá jistý odstup od mocenské politiky, ale zároveň aktivní a kritické, „posuzování praktické politiky“ vykonávané držiteli moci (8.2.1). Hejdánkovým postulátem je tedy „politicky angažovaná“, avšak „na moci se nepodílející a moc odmítající filosofie“ (str. 373). Úkolem pravého politika je naproti tomu „hledat jednotu v kompromisu a jednotu různých zájmů a smýšlení“, což je u filosofa vyloučeno. „Otevřenost pravdě“, kterou „filosof realizuje principiální reflexí“, tak pravý politik uskutečňuje „politikou jako uměním realizace nepravděpodobného na rovnině zakládání a udržování integrity obce“ (str. 374).

Právě proto jsou filosofie a pravá politika na sebe navzájem odkázány (3.2.3): Jestliže filosofie „nedisponuje prostředky k zajištění dobrého běhu státu“, politika pro změnu nedisponuje prostředky systematické a principiální reflexe a „nemá přístup k hodnotám“ (str. 383). Filosofie sama tak sice není politickou praxí, ale „může praktický lidský život včetně života politického

orientovat a usměrňovat“ a tvořit „jisté rámcové perspektivy pro politiku“, s níž se cítí být spřízněna (str. 383–384). Zároveň s tím ovšem znovu vystupuje i odlišnost mezi filosofem a pravým politikem (8.2.4): I pravý politik „spoléhá na moc, s níž udržuje chod obce“, zatímco „filosof se naopak definuje nulovým podílem na moci, který podmiňuje otevřený vztah s pravdou“. Každý politik se musí do jisté míry řídit úspěchem, a to znamená ale spou do jisté míry „kalkulovat v rámci daného“ – „v lepším případě s ohledem na nahlédnutou pravdu“. Filosof se naopak řídí pravdou a žije i myslí z budoucnosti „přímo a nekompromisně“ (str. 386). Proto si musí udržovat odstup od moci, aby „nechal promlouvat a působit budoucnost“ a pravdu. Filosof tedy vede svůj osamělý zápas v pracovně z toho důvodu, aby naslouchal „přicházející pravdě“ (str. 387).

Pro nepoliticko-politicky činného filosofa je však tento zápas předpokladem k tomu, aby nakonec pomáhal tvořit „veřejný rozum“ a dosahoval pro svá stanoviska „svobodného souhlasu“ (str. 387). V tom se zároveň ukazuje jeho bytostný zájem o společnost a o druhé lidi: Filosof koná svým spoluobčanům a „spolulidem“ službu tím, že je učí vidět skutečnost v souvislostech a v pravém světle, že jim pomáhá porozumět jejich situaci z hlediska nepředmětných výzev a pravdy (str. 391). Pokud by však zažíval politický úspěch, svědčilo by to spíše o jeho „selhání na rovině filosofické“ (str. 388). Filosof tak z hlediska mocenské politiky „vede předem prohraný zápas“, který ale ve skutečnosti „není marný“, zatímco i pravý politik musí dosahovat úspěchů u voličů a v prosazování svých programů,

„ovšem jen v rovině dočasného vládnutí v proměnlivém dějinném světě“ (str. 386). Filosof, který proti všem danostem sází na to, co není, však právě spoléhá na to, co je jedinečným „spolehlivým“. Všechno dané totiž pomíjí, zatímco nepředmětná „pravda přichází z budoucnosti“ (str. 389). Pravý politik se ovšem od nepravého liší tím, že si „díky kontaktu s pravdou udržuje schopnost ... nebýt ve vleku ‚daného‘, ale kriticky, ve světle pravého reflektovat, a tedy i plánovat svoje působení“ a otevírat nové horizonty do budoucnosti. Jeho myšlení a konání tak přece jen „není výhradně ve vleku ohledu na moc, protože tento ohled je vždy v napětí s ohledem na pravdu“, která je mu do jisté míry prostředkována právě filosofem (str. 389–390). V tom opět spočívá služba filosofa politikům: Filosof vedoucí dialog s politiky je vybízí, aby stále znovu dočasně opouštěli „oblast mocenské politiky“ a vydávali se „všanc jiným, vyšším silám a možnosti proměny nejen své politiky, ale i sebe sama“. Tím nabízí nositelům moci možnost, aby se osvobodili od tlaků sil, které je odcizují sobě samým i ostatním lidem a lidskosti jako takové (str. 391–392).

V poslední kapitole „Filosofie, víra, teologie“ (kap. 9), která tvoří jakýsi appendix, autor nejprve stručně představuje a kriticky komentuje Hejdánkovo chápání vztahu filosofie a teologie (9.1). Poté se zaměřuje na téma vztahu víry a filosofie (9.2). Zde připomíná zejména Hejdánkův důraz na potřebu reflexe víry, k níž je filosofie nástrojem z nejpovolanějších. Jak autor ukazuje, filosofování samo je podle Hejdánka nesené aktem víry, a lze dokonce říci, že filosofie je v orientaci víry založena (str. 408–409). Ačkoli zde pojem víry

bohužel není soustavněji vyloženo, přece je alespoň naznačeno, že víra v Hejdánkově pojetí znamená životní orientaci na „otevřenou budoucnost“, ze které „do naší přítomnosti přichází vítězná pravda“ (str. 409). Bez této orientace postrádá filosofie pevného zakotvení a zůstává jakoby viset ve vzduchoprázdnu (str. 410). Hejdánkuv důraz na dějinnost víry a potřebu filosofického odstupu i vůči jejím dějinným realizacím vede autora k dilematu, zda se „filosofický odstup týká vždy teprve konkrétně praktikované víry“, anebo zda filosofie kriticky „přistupuje i k víře jako životní orientaci, ale kritiku odkládá ve chvíli, kdy víru zdůvodněně a vědomě přijme za svou“ (str. 412). V tomto – podle mého soudu falešném – dilematu se ovšem poněkud ztrácí základní funkce víry pro filosofické myšlení: Filosofický odstup uskutečňovaný v kritické reflexi se podle Hejdánka samozřejmě může týkat různých dějinných realizací víry a jejích reflexí, zároveň je však třeba vidět, že právě tento odstup sám je vždy v hloubi nesen pohybem víry filosofujícího subjektu, nakolik reflexe předpokládá odstup od všeho daného včetně sebe samého a „vykloněnost“ do ryzi nepředmětnosti.

V závěrečné podkapitole (9.2.3) autor výše řečené rozvíjí v tom smyslu, že víra filosofii nejenom zakládá, ale zároveň „násobí filosofickou orientaci“. Filosofie totiž původně usiluje o myšlenkový vztah k celku, tento celek se však „ukazuje zraku víry v novém světě ... především se ožřeňuje jeho otevřenost do budoucnosti“ (str. 414). Tímto otevřením cesty k celku zahrnujícímu i „budoucí čas a s ním spojené dějiny“ se ovšem proměňuje i „sebepochopení člověka“: nejde již jen o pochopení

vlastního místa uprostřed existujícího celku světa, ale o „uskutečnění svého budoucího místa v příštím světě“ (str. 414–415). Celek, jehož součástí jsou i budoucnost a dějiny, pak implikuje i „dějinně rozvržený, tedy svobodný a odpovědný život“. Víra jakožto orientace na přicházející budoucnost přitom skýtá filosofovi oporu, nakolik mu dává sílu k „distanci vůči všemu předmětnému“ a zároveň možnost založit svůj životní a myšlenkový projekt ve „vyjítí „na vnějšně nezajištěnou cestu do neznáma“, k novému životu a poznání zakotvenému v tom, co je v nejvyšší míře spolehlivé, a přece ne dané (str. 415).

Jak je zjevné z výše podaného shrnutí, celkový obraz Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie, který kniha nabízí, je velmi komplexní a založený na důkladném studiu množství relevantního textového materiálu. Díky tomu dostává čtenář jedinečnou možnost podrobně se seznámit s klíčovými tématy této oblasti Hejdánkova myšlení. Autorovo čtení Hejdánka je zároveň kritické a usiluje o vlastní systematizující interpretaci. Přitom zasazuje Hejdánkovy myšlenky o nepolitické politice nejenom do širšího kontextu jeho filosofie, ale též do souvislostí obecnějších diskusí na příslušná témata. Autorovi se tak daří Hejdánkovy myšlenky a životní postoje představit v jejich originalitě a mnohdy až překvapivé aktualitě. Skrze jeho neotřelé interpretace promlouvá Hejdánkova filosofie i do našich dnů a vrhá objasňující světlo na četné palčivé problémy současného světa. Není jen pronikavou kritikou normalizačního komunistického režimu a analýzou úlohy disentu v něm, ale v mnoha ohledech nastavuje kritické a nelichotivé zrcadlo také naší polistopadové demokracii a odhaluje

kořeny jejich četných úpadkových jevů. Zároveň však s nebývalou pronikavostí a jasnoživotností ukazují cesty, jak je možné z krize upadlé a odcizené politiky vybědnout. V neposlední řadě jasně vymezuje úlohu intelektuála a zejména filosofa ve společnosti a politice a v zásech o jejich lepší podobu.

Hermeneutická metoda, s níž Tomáš Hejduk k Hejdánkovým textům přistupuje, je však dvojsečná. Jeho výklady někdy až příliš odvádějí pozornost čtenáře od textů a myšlenek Hejdánka samého, a příležitostně jsou zatíženy i zkresleními a problematickými interpretačními tvrzeními. Jedno z nich se bohužel přímo týká hlavního tématu celé knihy, totiž Hejdánkova pojmu nepolitické politiky. Tomáš Hejduk při svém vymezení nepolitické politiky volí jako východisko její regulativní funkci vzhledem k „expanzi mocenské politiky“. Toto východisko ovšem vede k poněkud zkreslené perspektivě a k redukci fenoménu nepolitické politiky oproti její původní šíři a bohatosti. Hejdánek přitom výslovně říká, že nepolitická politika označuje obecně způsoby, jimiž se člověk svým životem podílí „na životě těch druhých a na životě společnosti“.² Takto široce pochoopená politika zjevně zahrnuje v podstatě veškeré lidské činnosti, které mají nějakou relevanci pro život obce, tj. *polis*. V tomto smyslu mohou být označeny jako „politické“ i činnosti, jako je např. práce, publicistická činnost, vědecké bádání, umělecká tvorba, filosofie, zájem o kulturu, starost o druhé a jejich názory atd. Právě tato „političnost občanů“ v širokém smyslu představuje

oblast „občanské svobody“, „nepoliticky politické“ občanské iniciativy neboli „spontánní nepolitické političnosti“.³ Její regulativní funkce vzhledem k mocenské politice je až sekundární a uplatňuje se tam, kde mocenská politika hypertrofuje a neoprávněně zasahuje do oblastí života společnosti a jednotlivců, které leží mimo její kompetenci. Autor tak vlastně převrací Hejdánkovu perspektivu: Zatímco pro Hejdánka je politikou v „širším smyslu“ právě nepolitická politika, zatímco mocenská či technická politika je politikou v užším smyslu, a proto čerpá svůj smysl a legitimitu z nepolitické politiky, v autorově interpretaci je nepolitická politika od počátku definována svým vztahem k mocenské politice.

Tomáš Hejduk dokonce s nepolitickou politikou spojuje jakýsi „minimalismus“, jenž údajně spočívá „v poukazu k právům a svobodám“, popřípadě ve výchovné činnosti, čímž má nepolitická politika otevřít prostor ke konkrétnějším politickým a společenským aktivitám (str. 352–353). Z toho je patrné, že redukuje nepolitickou politiku na činnosti, které Hejdánek chápal jako specifické úkoly Charty 77. Ačkoli nelze popřít, že pro Hejdánka aktivity Charty představovaly význačný příklad nepolitické politiky, rozhodně nelze přijmout, že by se poměrně úzce vymezená oblast její činnosti kryla s nepolitickou politikou v celé její šíři. Z „minimalistického“ programu Charty 77 tedy v žádném případě nelze usuzovat na „minimalismus“ nepolitické politiky jako takové.

Ačkoli četné paralely a analogie s jinými mysliteli pomáhají zasadit

2 L. Hejdánek, *Dopisy přáteli*, Praha 1993, str. 38.

3 L. Hejdánek, *Dopisy přáteli*, str. 41.

Hejdánkovo myšlení do širších kontextů a někdy i přispívají k osvětlení Hejdánkových vlastních myšlenek, v některých případech vedou spíše k jejich zamlžení a zastření jejich originality. Příkladem jsou odkazy na Kohákův pojem „holého lidství“ (str. 174–177), který příliš nekonvenuje s Hejdánkovým pojetím subjektu, Foucaultovu a Agambenovu kritiku „biopolitiky“ (str. 60), Habermasovo pojetí lidské důstojnosti a lidských práv (str. 83–84), teorii hodnot bádensko-novokantovské školy (str. 227) atd. Tomáš Hejduk se sice příležitostně snaží témata Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie zasadit také do širšího kontextu jeho vlastního myšlení, ale právě tam, kde se dotýká jiných oblastí či „subdisciplín“ Hejdánkovy filosofie, se občas ukazují jeho meze. Například v kapitole věnované morálce (kap. 7) si vypomáhá koncepcemi R. Rortyho, J. Sokola, B. Williamse, M. Walzera a dalších (str. 312–328), aniž by věnoval soustavnější výklad filosofické etice Hejdánka samého. Spíše než hledání více či méně přesvědčivých paralel u zmíněných autorů by přitom bylo na místě blíže objasnit základní strukturu mravní situace, pojetí normality a další klíčová témata vlastní Hejdánkovy etiky. Absence soustavnějších a koncentrovanějších výkladů souvislostí s jinými oblastmi Hejdánkovy filosofie, které jsou nahrazovány vršením

rozmanitých paralel s jinými autory, jež ne vždy přispívají k lepšímu pochopení originálních pozic Hejdánka samého, jsou patrně také jednou z příčin určité tematické roztržitosti a zbytečné rozvláčnosti některých kapitol.

Kniha Tomáše Hejduka je v českém kontextu nepochybně průkopnickým dílem, nakolik se jedná o první monografii, která soustavně a detailně zpracovává významnou oblast Hejdánkovy filosofie. Lze pouze litovat, že její těžiště netvoří soustředěnější a akurátnější výklady Hejdánka samého v kontextu jeho vlastních zdrojů a zejména dalších oblastí jeho vlastní filosofie. Komplexní obraz Hejdánkovy „sociálně-politické“ filosofie, který recenzovaná monografie podává, je tak ve výsledku poněkud rozostřený. O to více však tato kniha představuje výzvu pro další hejdánkovské badatele, aby svými texty přispěli nejenom ke zpřesnění obrazu načrtnutého Tomášem Hejdukem, ale především s obdobnou soustavností jako on zmapovali další klíčové oblasti Hejdánkovy filosofie. Čtenářům, kteří se chtějí obeznámit s originálním „sociálně-politickým“ myšlením Ladislava Hejdánka a kteří hledají filosofickou literaturu, jež by jim poskytla spolehlivé vodítko ve snaze porozumět zásadním otázkám člověka, politiky a společnosti, však lze knihu vřele doporučit.⁴

Václav Němec

⁴ Tento text vznikl v rámci projektu „Humanismus české filosofie jako otevřená otázka. Patočka, Masaryk, jejich kritici a pokračovatelé“, č. 20-26526S Grantové agentury České republiky (GAČR). Projekt je realizován na Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky, v. v. i.

Lenka Karfíková
LÁTKA, TĚLO,
VZKŘÍŠENÍ PODLE
STAROKŘESŤANSKÝCH
AUTORŮ

Praha (Karolinum) 2022, 203 str.

Tělo, tělesnost, látka a hmota – první myšlenka si tyto pojmy nespojí hned s křesťanstvím, zaměřeným v obecném vědomí spíše na duši, ducha a Boha duchové povahy. Již liberální protestantská theologie ale hovořila o hellénizaci starověkého křesťanství, a zvláště o jeho ovlivnění platonismem jako o zásadním momentu v dějinách tohoto náboženského hnutí, který je – míněno: negativně – nejen ovlivnil, nýbrž zásadně proměnil. Ale mohli bychom jít mnohem dále a hovořit o Pavlově obrazu „těla“ bojujícího proti duchu (ovšem těla ve smyslu nevykoupené přirozenosti poznamenané hříchem) nebo o školách gnostického spektra druhého století, rámcově chápajících hmotu jako zásadní překážku na cestě ke spáse člověka (rozuměj duše), případně jako výtvar „zlého“ démiurga, který jako druhý princip věčně bojuje proti dobru. To utváří extrémně zajímavé zázemí pro tazání se po místu látky, tělesnosti a vzkříšení v raném křesťanství. Českému čtenáři je již známa například historická práce Petera Browna *Tělo a společnost*,¹ která provádí čtenáře rozličnými zákoutími starokřesťanské

teorie a praxe týkajících se těla, avšak nový impuls z filosofického a theologického hlediska přináší kniha Lenky Karfíkové s názvem *Látka, tělo, vzkříšení podle starokřesťanských autorů*, která sdružuje několik autorčinych statí věnovaných jednotlivým pozdně antickým autorům ve spojení s tematikou látky, tělesnosti a jednoho ze základních bodů křesťanského vyznání (*symbolon*), totiž vzkříšení mrtvých.

Dvě úvodní studie na sebe úzce navazují. První z nich, *Je látka princip? Od Hermogena k Origenovi*, zkoumá různé kosmologické alternativy u autorů konce druhého a začátku třetího století, tedy velmi zajímavého období, kdy se křesťanství myslitelé jako Tatianos, Theofilos z Antiochie, Klement Alexandrijský, Órigenés nebo právě raně křesťanský heretik Hermogenés intenzivně setkávají s řeckým filosofickým myšlením, jeho bádáním o počátcích věcí, tedy o principech, a s debátami nad smyslem Platónova dialogu *Timaios*. Na příkladu látky a problému jejího vztahu k Bohu a ke stvoření tu autorka názorně ukazuje, jak jsou tři možné koncepce vzniku látky, o níž Hermogenés tvrdí, že ji Bůh tvořil „sám ze sebe“ (*de semetipso*), „z ničeho“ (*de nihilo*), nebo „z něčeho“ (*de aliquo*), různým způsobem konfrontovány ze strany raně křesťanských myslitelů obeznámených s řeckou tradicí výkladu známého *topu* Platónova dialogu. Pozornost je přitom věnována Órigenovu řešení problému, jakým způsobem může být látka považována za druh

¹ P. Brown, *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno 2000.

stvořeného principu, který nestojí v rozporu s principem bez počátku, jímž je Bůh. Zkoumání této Órigenovy koncepce je pak prohloubeno ve druhé studii věnované látce v Órigenově pojednání *O principech*. V této části je Órigenovo tázání zasazeno do dobové diskuse řeckých filosofů a je osvětlen jeho vztah jak k předchůdcům, tak především k Plótinovi; nechybí ani přehledný výklad inspirace Órigenovy nauky o látce, kterou se alexandrijský učitel snaží nalézt v textu pro něj nejautoritativnějším, totiž v biblických spisech.

Třetí ze studií, *Okřídlená a ztěžklá duše*, zkoumá raně křesťanské interpretační proudy Platónova dialogu *Faidros*, a to zvláště u Klementa Alexandrijského a Řehoře z Nyssy, dvou oblíbených autorčiných myslitelů. U obou si Lenka Karfíková všímá fascinující kombinace řeckých filosofických a biblických motivů, kterých křesťanští autoři využívají pro reinterpretaci tehdy již více než pět staletí starého dialogu. Příspěvek je výbornou sondou do křesťanské snahy vstupovat do dobové filosofické diskuse a do způsobu, jakým tito myslitelé rekontextualizovali klasické filosofické motivy tak, aby byly využitelné i v jejich čase a prostředí. Právě čas je pak tématem čtvrté ze studií, která zkoumá tento motiv v Klementově *Vychovatelí* a kterou autorka nazvala *Diova božská hra*. Odrazivši se od Hérakleitova výroku, na nějž Klement naráží v *Paed.* I,5,22,1, nejspíše dochovaného u Pseudo-Hippolyta: „*Aión*

je hrající si chlapec...“² se studie dostává nejprve k tematice „božské hry“, jak ji křesťanští autoři nacházejí např. v příběhu Izáka a Rebeky,³ posléze pak k výkladu hry (*petteia*) u Platóna a její reinterpretace právě u Klementa. *Aión* přitom hraje roli opět v hexaemerální tematice, jíž se dotýkají první dvě studie knihy, a je fascinujícím způsobem reinterpetován ve světle vtělení Logu, které se odehrává v konkrétním čase, kdy „pravda, která se udála“, dodává základu „novosti v čase“ (103).⁴ Zajímavý je zejména koncept změn, jež probíhají v čase, a přitom mají význam pro věčnost, který koneckonců v Klementově podání ukazuje, jak daleko až mohla dojít křesťanská reinterpretace před Sókratovského výroku u křesťanského autora přelomu 2. a 3. století.

Pátá studie, věnovaná tentokrát opět Řehořovi z Nyssy a jeho literárnímu dialogu se sestrou Makrinou, zkoumá Makrininu eschatologickou naději v rozhovoru *O duši a vzkříšení*. I zde křesťanské postavy konce 4. století vedou dialog také s Platónem, resp. s jeho přesvědčením o nesmrtnosti duše, které Řehoř reinterpetuje za pomoci křesťanské víry ve vzkříšení těla. Právě ta musela být kamenem úrazu pro mnohé Řehořovy posluchače (a stejně tak i vzdělané současníky antických křesťanů). Problémem je pro Řehoře identifikace vzkříšeného těla s „já“, jak je patrné z jeho výroku citovaného v recenzované knize: „Co je mi do vzkříšení, pokud se místo mě vrátí k životu někdo jiný?“⁵ Vzkříšení pak

² Pseudo-Hippolytos, *Ref. haer.* IX,9,4.

³ Klement Alexandrijský, *Paed.* I,5,21,3.

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

podle Makriny (jak ji Řehoř ve svém dialogu prezentuje) nemůže existovat bez identity osoby, avšak na tuto identitu není možné aplikovat dětinské materiální představy Makrinina mladšího bratra (a potažmo jeho čtenářů; viz 133). S křesťanskou ideou vzkříšení je nakonec spojen i pojem „duchovního těla“, jemuž se věnuje poslední ze studií v knize obsažených, a to za pomoci jakéhosi oblouku mezi Órigenem a „Órigenem Západu“ Eriugenou, kteří sklenují ostatní autory, jimiž se autorka dlouhodobě zabývá. Studie si všímá obrazu kožených tunik z Gn 3,21, který se již vynořil v předchozí studii, a zkoumá různé interpretace tohoto symbolu od Filóna přes Órigena až po Eriugenu. A právě tato studie také črtá program celé knihy: „Bůh, který se z neuchopitelného ‚nic‘ na počátku stal v prvním kroku prvotními příčinami a v druhém jejich časoprostorovými účinky, dospívá k vrcholnému sebezjevení ve zbožštění člověka jako bytosti, která se k němu obrací svobodně a která v sobě jako *officina mundi* zároveň nese celý svět, nyní proměněný ‚zpět‘ v Boha“ (145).⁶ V „odvážné“ Eriugenově vizi „zahnutí všech bytostí do Boha“ přitom autorka nachází *novum* vnášené irským filosofem a theologem oproti jeho alexandrijskému učitelí.

Ačkoli sama autorka úvodem představuje svou knihu jako soubor studií, které byly již dříve proneseny u příležitosti různých mezinárodních konferencí, není to celá pravda: český text knihy jasně prokazuje koherenci, která tematiku látky, těla, vzkříšení, resp. také počátku a duše, sleduje. Česká filosofická a theologická kultura byla obohacena o skvělou sondu do raně křesťanského pohledu na výše uvedené otázky, a to v kontextu recepce klasických filosofických děl, především platónské tradice, ze strany křesťanských myslitelů i jejich diskuse se současníky. Právě autorčina mimořádná znalost filosofických zdrojů raně křesťanských spisovatelů čtenáři umožňuje docenit, do jaké míry byli církevní otcové (nebo aspoň někteří z nich) vetknuti do kontextu antického myšlení, s nímž čile komunikovali a snažili se je „uloupit“ tak, aby mohlo obohacovat i obyvatele jejich nového, křesťanského světa. Současně také svazek prozrazuje, jak úzce jsou autorčiny konferenční i knižní příspěvky navzájem propojeny: blízkost pouze na první pohled disparátních témat činí ze sledování výzkumu Lenky Karfíkové, jak se vynořuje na povrch třeba i v tomto svazku, strhující četbu a objevnou myšlenkovou plavbu.

David Vopřada

5 Řehoř z Nyssy, *De an. et res.* (GNO III/3,107).

6 Srv. Jan Eriugena, *Periphys.* V,893bc.

UMŘEL NÁM ERNST TUGENDHAT

Ernst Tugendhat byl jedním z našich velkých filosofických krajanů. Jeho velikost nemusela být zpovzdálí dost patrná, protože se vyjevovala takřka jen v Německu (netroufám si soudit o latinské Americe), ale v německém kontextu Tugendhat velikánem nepochybně byl: podle počtu německojazyčných citací žijících autorů byli kolem přelomu tisíciletí spolu s Karl-Otto Apelem nejřednějšími domácími filosofi hned za nedostížnou, i značnému mezinárodnímu věhlasu se těšící dvojicí Habermas, Gadamer.¹ Bude na něj dlouho vzpomínáno přinejmenším pro následující tři zásluhy: (1) povznesl heideggerovskou diskusi na nebývalou úroveň, (2) byl iniciátorem a hnací silou příklonu elitní německé filosofie k analytickému stylu a (3) ve vysoce ambiciózním projektu se pokusil o nové – tentokrát snad už konečně správné – ustavení etiky.

Ernst se narodil v Brně 8. března 1930 a o několik měsíců později se s rodiči nastěhoval do právě dokončené slavné vily, kterou pro ně navrhl Ludwig Mies van der Rohe. Roku 1938 se sekulárně židovská rodina, jejíž bohatství (podobně jako u Husserlových) pocházelo převážně z textilního průmyslu, vystěhuje do Švýcarska a v roce 1941 raději až do Caracasu ve Venezuele. Tamní presbyteriány vedená škola *Colegio Americano* Ernstovi poskytla výtečné španělsko-anglické vzdělání, a jelikož se jako patnáctiletý během četby rodinného výtisku *Sein und Zeit* nadchl pro Heideggera, bylo jen přirozené, že se rozhodl připravit se na budoucí výpravu za ním do Německa co nejdůkladnějším studiem klasické filologie, jemuž se věnoval na Stanfordově universitě v kalifornském Palo Alto v letech 1946–1949 (profesorem tam tehdy byl mj. Hermann Fränkel).

Kolem nástupu na Stanford obdrží mladý heideggerián další rodinný poklad: zápisy z Heideggerovy výuky v letech 1920–1934 (tedy nejen z přednášek, které dnes – pravda se zhruba padesátiletým zpožděním – již můžeme číst všichni, ale také ze seminářů, jejichž zpracování se teprve nedávno záslužně ujal Francisco J. Gonzalez),² jak je ve spolupráci

¹ Podle každoročních tabulek citovanosti za léta 1998–2004 v časopisu *Information Philosophie*.

² Po několika časopiseckých ochutnávkách je již ohlášena velká, čtyřsetstránková monografie F. J. Gonzalez, *Human Life in Motion. Heidegger's Unpublished*

se skupinou dalších raných heideggerovských entusiastů³ vyhotovila a uchovávala Ernstova teta Helena Weissová, rodačka ze slezské Zaháně (a sestra prvního manžela Ernstovy matky Grety).⁴ Roku 1949 se devatenáctiletý Ernst usazuje ve Freiburgu v Briesgau a pouští se naplno do heideggerovského studia. Heidegger má ještě výuku zakázanou, ale Ernst je časem přijat do úzkého kruhu jeho příznivců – a je rozčarován tím, že ne-li sám mistr, tedy rozhodně někteří z jeho blízkých jsou zbytkovými nacisty.

Na Tugendhatově filosofickém zaujetí heideggerovskými motivy to nic nezmění, ale možná to posiluje jeho tendenci k nezávislosti v jejich zpracovávání, která ho (spolu s nápadně vysokou úrovní toho zpracování) brzy proslaví a učiní z něho vedoucí postavu heideggerovsky orientované filosofie – prvního (a za Heideggerova života nejspíš jediného), kdo dokáže s Heideggerem mluvit jako rovný s rovným.⁵ Jako šestadvacetiletý předkládá aristotelickou disertaci *Ti κατά τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (doktorát 1956, tiskem 1958), tři semestry stráví jako postdok v Münsteru, centru dobově významné Ritterovy školy, roku 1958 nastupuje jako asistent v Tübingenu⁶ a roku 1965 se habilituje velevýznamnou knihou *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (tiskem 1967).⁷ Zároveň s habilitací přichází od Gadamera nabídka profesury v Heidelbergu – ale před jejím převzetím ještě Tugendhat absolvuje dvousemestrový studijní pobyt na Michiganské universitě v Ann Arbor.

Seminars on Aristotle as Preserved by Helene Weiss, kterou v březnu 2024 vydá Indiana University Press.

³ Patřili k ní dále zejména Hermann Mörchen, Hans Loewald a Franz Josef Brecht. Po výuce se scházeli, porovnávali své zápisky a doplňovali do nich řádně identifikované řecké (případně i jiné) citáty.

⁴ Dnes jsou tyto zápisky uloženy ve stanfordském Heideggerově archivu, jemuž je na přímmluvu Thomase Sheehana Tugendhat roku 1992 přenechal.

⁵ Toto Tugendhatovo postavení dosvědčují jak opakované výroky německých hostujících profesorů na Univerzitě Karlově v devadesátých letech, že v dějinách heideggerovské interpretace rozlišujeme dvě období, před Tugendhatem a po něm, tak třeba Patočkovo doporučení právě Tugendhatova habilitačního spisu jako užitečné četby k fenomenologii tehdy mladému Pavlu Koubovi (snad roku 1971) – a především to, že právě Tugendhatovi odkázal Heidegger svůj řečnický pulťk.

⁶ V Tübingenu koupí Tugendhat roku 1959 svůj proslulý zelenošedý psací stroj, který ho provázel po zbytek života a u něhož jedině prý dokázal myslet.

⁷ Ve studentském časopise *Nomádva* vyšla v letech 2006–2007 ve dvou dílech studie Hynka Janouška *Wahrheitsbegriff E. Tugendhata* věnovaná této knize.

Setkání s bující analytickou filosofií poloviny šedesátých let je pro následujících třicet let Tugendhatova filosofického života stejně určující, jako bylo pro prvních dvacet let setkání s Heideggerovým spisem, ježž mu jako chlapci vtiskla do rukou matka. Jak známo, v polovině šedesátých let ještě americká analytická filosofie hleděla s obdivem do Anglie⁸ a domácí filosofové, kteří už koncem šedesátých let ty anglické zastíní, si teprve získávali renomé. A tak i analytická filosofe, kterou si Tugendhat přivází s sebou zpět do Německa, je stylově spíše oxfordská a cambridgeská než, řekněme, harvardská a princetonská (jakkoli v této době ještě i na Harvardu a v Princetonu byli přívrženci britského stylu dost silní).⁹

Šestatřicetiletý Tugendhat, největší naděje heideggerovské fenomenologie, se tedy vrací z Ameriky převzít heidelberskou profesuru přesvědčen, že „k objasnování věcí se hodí spíše analytická filosofie“.¹⁰ Je jedním z nespočetných dokladů Gadamerovy jasnozřivé velkodušnosti, že nad Tugendhatem dál drží ochrannou ruku (Tugendhat tehdy dokonce obýval jeden přízemní pokoj v Gadamerově domě). Tugendhat potřebuje

⁸ Tak např. Richard Rorty (tj. osoba bez jakýchkoli anglofilních filosofických konexí) v úvodu ke své velmi vlivné čítance označuje za dvě nejsilnější filosofické koncepce přítomnosti austinovskou a Strawsonovu: R. M. Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in: týž (vyd.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967, str. 37.

⁹ Není snadné odhadnout, kdo v Ann Arbor měl na Tugendhata jaký vliv. Tugendhat sám jména neuvádí: pět těžkých vah tam tehdy byli Richard Brandt (vedoucí katedry, který studoval před válkou v anglické Cambridge), William Frankena (který v Cambridge pracoval s G. E. Moorem a C. D. Broadem), Charles Stevenson (v Cambridge spolupracoval s Wittgensteinem a Moorem), pragmatista Abraham Kaplan a William Alston, chicagský žák Ch. Hartshorna a R. McKeona. Ale je dobře možné, že Tugendhata ovlivnili víc mladší kolegové, jako byli Russellův žák Irving Copi, absolvent Princetonu Alvin Goldman či Kendall Walton, který prošel Berkeley a Cornellem, nebo i postgraduální studenti (rok před dokončením disertace tam zrovna byl Robert Audi). Profesor Audi mi laskavě sdělil (v mailu z 27. 5. 2023), že Tugendhat během amerického roku dost cestoval, a musel se tedy vidět i se spoustou lidí mimo Ann Arbor, že spolu chodili např. na seminář prof. Alstona k soudobé filosofii jazyka a že se Audi s Tugendhatem odborně stýkal dost intenzivně na to, aby ho Tugendhat brzy po návratu pozval do Heidelbergu. Celkově to budí dojem, že Tugendhata neokouznil ani tolik ten či onen americký filosof, jako spíše to, že na desítkách universit stovky filosofů věcně přezkoumávají relevantní texty a teorie a navrhují zlepšení (zatímco v Německu tehdy ještě i na předních universitách napjatě hledí do Todtnaubergu, Heidelbergu či Frankfurtu a vyčkávají, co ta která autorita zrovna pronese).

¹⁰ U. Hermann, „Die Zeit des Philosophierens ist vorbei.“ Interview mit Ernst Tugendhat, in: *Die Tageszeitung*, 28. 7. 2007.

také nabrat dech: učí se přednášet, má nyní i administrativní úkoly (je děkanem zrovna v neklidném roce 1968) a musí se konec konců teprve naučit pořádné práci v analytickém stylu (po návratu z Ameriky je v něm stále ještě začátečník). Plodem heidelberského období, které končí roku 1975, jsou Heideggerovi věnované *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976).¹¹

Další fáze, charakterizovaná tematickou orientací na jednání a etiku, začíná Tugendhatovým přechodem do interdisciplinárního Institutu Maxe Plancka pro výzkum životních podmínek ve vědecko-technickém světě, kam ho pozval jeden z jeho dvou ředitelů Jürgen Habermas (který prožil své americké analytické osvícení pět let po Tugendhatovi). Tugendhat tu, v idylickém prostředí bavorského venkova ve Starnbergu, stráví pět let, zapracovává se do sociálněvědní a praktickofilosofické problematiky, a navíc k tomu také přepracuje do knižní podoby svůj poslední heidelberský přednáškový kurs. Vznikne tak jedna z jeho nejlepších knih, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (1979), v níž polemizuje ohledně vědomí, jáství a jednání se svým slovným heidelberským kolegou a vrstevníkem Dieterem Henrichem, a to na pozadí velké německé tradice od Hegela po Heideggera.¹²

Idyly ale nemají trvat příliš dlouho: Tugendhat nastupuje roku 1980 svou poslední a nejdelší profesuru na Svobodné universitě v západním Berlíně. Nadále drží agendu učit Němce filosofické práci v analytickém stylu,¹³ k ní ale přistupuje nově úkol vnést jasno do etiky. Ten dochází naplnění – po sérii přípravných prací a nezdaru¹⁴ – v Tugendhatově poslední velké knize *Vorlesungen über Ethik* (1993 – česky *Přednášky o etice*,

¹¹ „V Německu to byla filosofická kniha desetiletí, téma nesčetných seminářů a diskusních skupin. Mladá generace německých filosofů ... v ní našla přesně to, co hledala: vysvětlení, proč je filosofie jazyka tak důležitá, jak si to Anglosasové myslí,“ napsal Richard Rorty v recenzi na anglický překlad tohoto díla. Podle něj je to „originální, vzrušující, komplikovaná a obtížná kniha“ (R. Rorty, *Ernst Tugendhat, Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language* [rec.], in: *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, str. 720–729, zde str. 720).

¹² „Zázračně bohatá kniha“, říká o ní v recenzi Charles Taylor (*Ernst Tugendhat, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* [rec.], in: *The Journal of Philosophy*, 79, 1982, str. 218–222, zde str. 218).

¹³ S ní je spjata i drobná učebnice z roku 1983, s níž mu pomáhala jeho tehdejší asistentka Ursula Wolfová a kterou máme od roku 1997 i v českém překladu jako *Logicko-sémantickou propedeutiku*.

¹⁴ Vybrané pasáže z jedné takové menší knížky (*Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984) vyšly i česky jako *Tři přednášky o problémech etiky* (Praha 1998).

2004), do níž podobně jako při odchodu z Heidelbergu vydestiloval trest svého vzdělavatelského úsilí na daném ústavu. Běžný lid i filosofové mají celkem jasno o tom, co je morálně správné a co ne (s možnými neshodami v některých okrajových oblastech, jako jsou potrat či práva zvířat), ale ani běžný lid, ani žádní filosofové před Tugendhatem nedokážou uspokojivě vysvětlit, zda se jedná o jejich nahodilé preference nebo o něco nadosobně platného (a pokud to druhé, odkud se bere a jaké je ta nadosobní platnost povahy).

Po penzionování v roce 1992 následuje poslední období Tugendhatova života: na jeho počátku stojí několik externích profesur (jednou z nich byl i semestr v Praze na podzim 1997/1998), po nichž následuje stažení se do soukromí nejprve v Tübingen (od roku 1999) a nakonec ve Freiburgu (od roku 2013), kde Ernst Tugendhat 13. března letošního roku zemřel. Z tohoto období pocházejí tři poslední větší knížky, enigmatický *Dialog in Leticia* (1997), v němž nejmenovaný jihoamerický mudrc vznáší námitky proti Tugendhatovu výkladu etické problematiky, a dvě knihy obratu k antropologii jakožto první filosofii (a trochu i k náboženství či mystice): *Egozentrität und Mystik: Eine anthropologische Studie* (2003) a *Anthropologie statt Metaphysik* (2007).¹⁵

Jak by možná řekl Oscar Wilde, i ve filosofii – a snad obzvláště tam – je důležité býti Ernst. „Hohe Ernsthaftigkeit“, kromobyčejná opravdovost, je první z ctností, kterými podle freiburského romanisty Hanse-Martina Gaugera Tugendhat oplýval. A výčet pokračuje: „nic z postmoderní libovůle, extrémně věcný, bezohledný nejen k druhým, ale i k sobě, naprosto nestranný, stále připravený sám sebe opravovat, nesentimentální a – což není tak snadné – prostý ješitnosti, žádné herectví ani póza“.¹⁶ A Habermas dodává, že po desetiletí „měli naši nejinteligentnější studenti ctižádost psát jako Tugendhat“.¹⁷ Čest jeho památce.

Josef Moural

¹⁵ Především těmto posledním knihám se věnuje Tereza Matějčková ve studii *Tugendhatův obrat k bezvýznamnosti*, in: *Reflexe*, 49, 2015, str. 65–87 (a v dalším materiálu v téže čísle). Jeden z Tugendhatových pozdních článků komentoval podnětně též Hynek Janoušek, *Ernst Tugendhat, Über den Tod* (rec.), in: *Reflexe*, 34, 2008, str. 147–153.

¹⁶ Ch. Geyer, *Was meint „ich“?: Ernst Tugendhat wird 90*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. 3. 2020.

¹⁷ J. Habermas, *Eine philosophische Existenz: Autonomie und Gerechtigkeit – zum 90. Geburtstag von Ernst Tugendhat*, in: *Die Zeit*, 5. 3. 2020.

AUTOŘI ČÍSLA

Antonín Berg, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
a.berg@centrum.cz

Tomáš Hlobil, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
THlobil@seznam.cz

Vít Hrouda, bez afiliace,
vit.hrouda@gmail.com

Filip Karfík, Université de Fribourg,
filip.karfik@unifr.ch

Jakub Mácha, Filozofická fakulta, Masarykova Univerzita, Brno,
macha@phil.muni.cz

Josef Moural, Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně
v Ústí nad Labem, Josef.Moural@ujep.cz

Václav Němec, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
Vaclav.Nemec@ff.cuni.cz

Petr Prášek, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
petrprasek@email.cz

David Rozen, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
david.rozen@upce.cz

Jan Thümmel, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci,
jan.thummel01@upol.cz

Martin Vrabec, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
Martin.Vrabec@fhs.cuni.cz

David Vopřada, Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
vopradad@ktf.cuni.cz