

REFLEXE 55

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–22) Karel Thein
Aristotelés o povaze a pohybu nebeské sféry I.
Nebe jako tělesná podstata
Aristoteles über die Natur und die Bewegung der Himmelsphäre I.
Der Himmel als eine körperliche Substanz
Aristotle on the Nature and Motion of the Celestial Sphere I.
The Heavens as Corporeal Substance
- (23–48) Samuel Zajíček
Hypotetický důkaz v dialogu Menón
Der hypothetische Beweis im Dialog *Menon*
The Hypothetical Demonstration in the *Meno*
- (49–79) Jindřich Karásek
Forma věty a jednota pojmu. K systematickému kontextu
teorie predikace a spekulativní věty v předmluvě
k Fenomenologii ducha
Satzform und Begriffseinheit. Zum systemischen Kontext
der Prädikationstheorie und des spekulativen Satzes
in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*
The Form of the Sentence and the Unity of the Concept.
On the Systematic Context of the Theory of Predication
and the Speculative Sentence in the Preface
to the *Phenomenology of Spirit*
- (81–106) Ivan Blecha
Goodmanova teorie zobrazení a fenomenologie
Goodmans Theorie der Abbildung und die Phänomenologie
Between Goodman's Theory of Representation
and Phenomenology

TEXTY • Texte • Texts

Blaise Pascal (107–112)

Předmluva k pojednání o prázdnu

Vorrede zu einem Traktat über den leeren Raum

Preface to the Treatise on Vacuum

Jan Makovský (113–125)

Pascalova Předmluva k pojednání o prázdnu

Pascals *Vorrede zu einem Traktat über den leeren Raum*

Pascal's *Preface to the Treatise on Vacuum*

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Petr Prášek – Claude Romano (127–145)

Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií

Phänomenologie im Dialog mit der analytischen Philosophie

Phenomenology in Dialogue with Analytic Philosophy

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Jakub Jinek (147–149)

Faidros, první z Platónových dialogů

Phaidros, der erste der Dialoge Platons

Phaedrus, the First of Plato's Dialogues

Martin Pokorný (151–155)

K sémantice Lichtung u Heideggera

Zur Semantik der Lichtung bei Heidegger

The Semantics of Lichtung in Heidegger

Matej Cívik (157–166)

Československo a jeho rozpad ve světle filosofických teorií nacionalismu

Die Tschechoslowakei und ihr Zerfall im Lichte der philosophischen Theorien des Nationalismus

Czechoslovakia and its Disintegration from the Viewpoint of Philosophical Theories of Nationalism

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

- 167 T. Matějčková, *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* (M. Vrabec)
- 174 K. Thein, *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii* (D. Peroutka)
- 178 V. Kolman, *O čem se nedá mluvit, o tom se musí zpívat. Od formy zobrazení k formám života* (P. Příkryl)
- 181 J. Fulka, *Když ruce mluví. Gesto a znakový jazyk v dějinách západního myšlení* (J. Pechar)
- 189 J. Michálek, *Být místem bytí. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera* (A. Novák)
- 192 J. Trnka, *Kant a Husserl o zkušenosti* (O. Bis)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 200 *Zpráva o filosofických událostech pořádaných Společností pro filosofickou antropologii* (A. Novák)
- 202 Autoři čísla

ARISTOTELÉS O POVAZE A POHYBU NEBESKÉ SFÉRY I Nebe jako tělesná podstata

Karel Thein

V celku Aristotelova díla zaujímají první dvě knihy spisu *O nebi* notoricky nejasné místo. Nejde jen o spory ohledně toho, zda patří do rámce zkoumání „celého kosmu“, či pouze vykládají první z pěti živlů, jejichž povahou a pohybem se toto pojednání úžeji zabývá.¹ Jde rovněž o možnost či nemožnost sloučit výklad pohybu nebeské sféry, který zde Aristotelés nabízí, s řadou pasází jiných spisů včetně XII. knihy *Metafyziky*. Následující studie, rozdělená do dvou částí,² nahlíží tento problém z hlediska pojednání *O nebi*, jež aplikuje postupy přírodní filosofie na oblast, která se vymyká přímé zkušenosti a je dostupná jen vzdálenému pozorování. Čím se tato aplikace liší od jiných přírodovědných spisů, je Aristotelovo přesvědčení, že pohybující se nebeská sféra je garancí trvalé struktury světa a jako taková je látkovým, nicméně zcela dokonalým jsovcem. Tento předpoklad, promítnutý do pojetí samostatně pohyblivého prvního tělesa (τὸ πρῶτον τι σῶμα či τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων),³ jímž je nebeská sféra konstituována, je též důvodem

¹ První z těchto názorů připisuje Simplicios Alexandru z Afrodisiady (*In De Caelo*, 11,7–8, vyd. I. L. Heiberg, Berlin 1894). Sám Simplicios se kloní spíše ke druhému čtení. K této otázce a jejímu kontextu viz podrobně T. Kukkonen, *On Aristotle's World*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 46, 2014, str. 311–352. Text *De caelo* cituji podle vydání D. J. Allana, Oxford 1936. Česky citované pasáže se opírají o často výrazně pozměněný překlad M. Okála in: *Aristotelés, O nebi – O vzniku a zániku*, Bratislava 1985. V případě jiných spisů cituji namnoze upravené překlady A. Kříže (jsou-li k dispozici).

² Druhá část studie vyjde in: *Reflexe*, 56, 2019.

³ Synonymní jsou výrazy ἡ πρώτη οὐσία τῶν σωμάτων v *De caelo*, I,3,270b11 a τὸ πρῶτον τῶν στοιχείων v *De caelo*, I,3,298b6, resp. τὸ πρῶτον στοιχείον τῶν σωμάτων v *Meteor.* I,1,338b2, či prostě τὸ πρῶτον στοιχείον v *Meteor.* I,3,339b16–17 a 340b11. Termín αἰθήρ Aristotelés v technickém významu neužívá. Pojetí látky nebes jako *quinta natura* či *quinta essentia*, stejně jako úvahy o její spřízněnosti s konstitucí lidské duše, jsou pozdějšího data. Viz P. Moraux, *Quinta Essentia*, in: *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*,

Aristotelova odmítnutí duše světa. Cílem první části této studie je proto připomenout základní rysy Aristotelovy argumentace týkající se nebeského pohybu za současné absence duše, jež by mohla být za tento pohyb odpovědná. Podle následujícího čtení není nepřítomnost duše v aristotelském nebi jen zdánlivá, jak se domnívá řada čtenářů. Plyne naopak ze základních premis, z nichž první dvě knihy pojednání *O nebi* vycházejí, a současně z pojetí duše v jiných přírodovědných spisech.

Bez přílišného předjímání závěrů, k nimž nás dovede text spisu *O nebi*, je třeba ihned upřesnit, že odmítnutí duše světa nemusí přímo souviset s tím, že Aristotelův výklad nepřiznává žádnou významnější roli prvnímu nehybnému hybateli, jenž by byl netělesnou příčinou nebeské rotace. Jak uvidíme ve druhé části studie, jediná výslovná zmínka netělesného hybatele v celém pojednání (*De caelo*, II,6,288b5–6) není spojena s *nutností* nehybného počátku veškerého pohybu, s nímž jistě pracuje (pokaždé různě) *Fyzika* VIII a *Metafyzika* XII. Zjevným důvodem této situace je fakt, že spis *O nebi* se nezabývá jen formální analýzou pohybu, ale též výkladem jeho – zcela jedinečného – nositele. Tento důvod jen posiluje již zmíněný problém slučitelnosti tohoto výkladu s výklady nebeských pohybů v jiných textech. Tento problém nemohu diskutovat v jeho plném rozsahu. Hlavní důvod odlišnosti spisu *O nebi* a zejména *Metafyziky* XII se pokusí načrtnout až závěr celé studie. Jádrem studie je nicméně výklad spisu *O nebi* I–II s důrazem na předpoklady a důsledky Aristotelova zavedení prvního tělesa. První část studie se proto zaměří na samo zavedení prvního tělesa a na otázku, v jakém smyslu je nebeská sféra oživená. Část druhá nabídne výklad pasáží, jež jsou přímo relevantní pro výsledné napětí mezi pojmem prvního tělesa a motivem prvního nehybného hybatele.

Před vlastním výkladem je nutné vyjasnit jeden metodologický bod. V literatuře se lze setkat s názorem, že nauka obsažená ve spise *O nebi* odpovídá určitému stadiu Aristotelova filosofického vývoje, které předchází *Metafyzice* XII či *Fyzice* VIII.⁴ Toto vývojové čtení však v našem

XXIV, vyd. G. Wissowa, Stuttgart 1964, str. 1171–1263, a Ch. Lefèvre, „*Quinta natura*“ et psychologie aristotélicienne, in: *Revue philosophique de Louvain*, 69, 1971, str. 5–43. Stručná analogie „přirozenosti v *pneumatu*“ a „prvku hvězd“, k níž se Aristotelés uchyluje v *De gener. animal.* II,3,736b37–737a1, je skutečně jen funkční analogií, nikoli látkovým či kauzálním propojením.

⁴ Variace na základní schéma postupu od mladého Aristotela, jenž věří v oduševnělá nebeská tělesa, přes vyspělejší výklad přirozeného pohybu prvního tělesa v *De caelo* až po konečnou nauku o prvním hybateli nabízejí Jaeger, von Arnim, Guthrie a Ross. K podobnostem a rozdílům jejich čtení viz H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, str. 581–602, a stručněji D. W. Graham, *The Metaphysics of Motion. Natural Motion in Physics II and Phy-*

případě naráží na zcela základní obtíž. Vývojové čtení je totiž ve svém spekulativním žvilvu tam, kde běží o vysvětlení rozporných tvrzení týkajících se *stejněho tématu*, zejména pokud jde o Aristotelova tvrzení o podstatě v *Kategoriích* a *Metafyzice* VII. Případ spisu *O nebi* a *Metafyziky* XII je však jiný proto, že *Metafyzika* nenabízí žádný alternativní výklad *látky*, z níž sestává nebeská sféra včetně nebeských těles. Výsledná situace je přesně taková, jak ukazuje již Theofrastova *Metafyzika* (7,5a21–b7): Aristotelés nepředkládá žádnou uspokojivou a jednotnou teorii, která by sloučila výklad případné *vnější* příčiny nebeské rotace s výkladem této rotace samotné. Ani v samotném pojednání *O nebi* ani v *Metafyzice* XII není navíc jasně vyložen vztah mezi globální rotací nebe a přirozenými pohyby různě se pohybujících sfér planet. Ani tato absence tak není argumentem pro konkrétní dataci našeho pojednání, a už vůbec ne možnou oporou názoru, že spis *O nebi* je směsí nauk z různých období Aristotelova vývoje.⁵ Je-li tento text svého druhu „směš“⁶, pak jedinečně natolik, nakolik si jeho jedinečné téma vynucuje ne vždy hladký průnik premis, s nimiž pracuje aristotelská fyzika, biologie a metafyzika.

1. Zdůvodnění prvního tělesa

Patrně nejnápadnějším rysem prvních dvou knih spisu *O nebi* je aplikace premis a závěrů *Fyziky* I–IV na oblast nepomíjející podstaty, jejíž vlastnosti nelze ověřit tímž způsobem, jímž lze přímo zkoumat podstaty obývající sublunární sféru. Vlastnosti nebeské sféry lze tematizovat a ověřovat přiměřenou či správně vyváženou (εὐλογον) argumentací,⁶

sics VIII, in: W. Wians (vyd.), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Lanham 1996, str. 171–172. Ke standardnímu vývojovému čtení vztahu mezi *De caelo* a dalšími texty viz dále A. Kosman, *Aristotle's Prime Mover*, in: M. L. Gill – J. G. Lennox (vyd.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton 1994, str. 138, a L. Judson, *Heavenly Motion and the Unmoved Mover*, in: tamt., str. 155–157.

⁵ Pro kritiku tohoto názoru viz R. Bolton, *Two Standards of Inquiry in Aristotle's De caelo* (= *Two Standards*), in: A. C. Bowen – C. Wildberg (vyd.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Leiden 2009, str. 58. Zároveň je třeba mít na mysli, že postup *De caelo* I–II je skutečně plný opakování s nejasnými variacemi, nečekaných tvrzení a ne vždy jasných předpokladů. Následující výklad od většiny těchto zlomů a obrátů odhlíží.

⁶ K významu termínu εὐλογον vzhledem k metodě aristotelské kosmologie viz R. Bolton, *Two Standards*.

jejímž východiskem je základní geometrická definice tělesa a která nazývá na *Fyziku* pojetím jednoduchého přirozeného pohybu i odmítnutím existence aktuálně nekonečného tělesa. Postup prvních dvou kapitol celého pojednání, v nichž Aristotelés kombinuje geometrii, přiměřenou argumentaci a fyziku, tak můžeme krajně zjednodušit do deseti následujících kroků:

1. Těleso je dokonalá (čili úplná) rozlehlá entita ($\tau\acute{o}$ μέγεθος), a to díky tomu, že pouze ono má tři rozměry: nejvyšší počet, k němuž nelze přidat žádný další rozměr.
2. Svět či kosmos je jakožto těleso též takto dokonalý čili úplný.
3. Přirozeným tělesům náleží schopnost přirozeného pohybu.
4. Existují dva druhy jednoduchého přirozeného pohybu.
5. Pokud jim v tom nic nebrání, jednoduchá tělesa se pohybují jedním z těchto jednoduchých pohybů.
6. Každému jednoduchému tělesu patří pouze jeden druh přirozeného pohybu, přičemž čtyři jednoduchá tělesa ze sublunární sféry charakterizuje přirozený pohyb přímočarý a v tomto smyslu neúplný.
8. Protože však existuje tělesný celek čili svět, jenž není aktuálně nekonečným tělesem, přímočarý pohyb čtyř jednoduchých, nikoli nekonečných těles musí mít nějakou mez.
9. Tato mez je nutně uskutečňována jako jiný jednoduchý pohyb, jenž je kruhový a v tomto smyslu úplný.
10. Tomuto druhu pohybu musí odpovídat jednoduché těleso, které ho vykonává: toto těleso se tedy přirozeně pohybuje v kruhu a svým pohybem obkružuje všechna ostatní jednoduchá tělesa (a tedy i vše, co je z nich složeno).

I takto zjednodušený přehled jasně ukazuje, že – jak Aristotelés brzy přizná – „některé zde řečené věci byly předpokládány, zatímco jiné dokázány“ (*De caelo*, I,3,269b17–18).⁷ Naše zjednodušení přitom názorně

⁷ Postup kapitol I–II je samozřejmě složitější než nabídnuté shrnutí. K argumentační struktuře první kapitoly viz G. Betegh – F. Pedriali – C. Pfeiffer, *The Perfection of Bodies. Aristotle's De Caelo I.1*, in: *Rhizomata*, 1, 2013, str. 30–62; k jejím holistickým předpokladům viz M. Matthen – R. J. Hankinson, *Aristotle's Universe. Its Form and Matter*, in: *Synthese*, 96, 1993, str. 428–429. K argumentaci kapitoly druhé viz A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Napoli 2001, str. 95–118. K zavedení prvního tělesa viz též A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature. Unity without Uniformity*, Cambridge 2005, str. 57–62.

dokládá postup od geometrické definice tělesa k pohybu jako vlastnímu předmětu fyziky, a *následně* k nikoli již geometrickému, ale látkovému tělesu, které pohyb vykonává. Všechny vlastnosti prvního tělesa tak budou odvozeny z povahy pohybu, k němuž je přiřazeno: z jednoduchého kruhového pohybu, jenž je chápán jako úplný a díky tomu označen za „první přirozený“ (*De caelo*, I,3,269a18). Označení tohoto pohybu je pak metonymicky přesunuto na těleso, jež se takto přirozeně pohybuje a může být popsáno jako „přirozeně první“ (πρότερον τῆ φύσει, *De caelo*, I,3,269a24).

Již ve druhé kapitole celého spisu tedy sledujeme jemný, ale klíčový posun od ryze geometrické úplnosti těles k odlišně popsatelné dokonalosti, která umožňuje další stupňování: určité těleso je zde popsáno jako „přirozeně první“ na základě určitého druhu *pohybu*, jemuž je připsáno (a nikoli naopak). V této úvaze přitom Aristotelés nepostupuje od kruhového pohybu k dokonalosti kružnice a poté k analogické dokonalosti koule, která bude později prohlášena za *nutný* tvar nebe, a tím celého kosmu (viz *De caelo*, II,4,286b10–a11).⁸ Nyní, v souvislosti se zavedením prvního přirozeného tělesa, využívá Aristotelés možnosti dát této prvotnosti jasnější hodnotový význam. V závěru celé argumentace, tedy v posledních řádcích druhé kapitoly, je hodnotící hledisko již zcela výslovné: „Na základě všech těchto úvah lze nabýt přesvědčení (πιστεύσειεν), že je nějaké těleso odlišné od těles zde kolem nás a od nich oddělené (χωρισμένον), nadané přirozeností tím vznešenější (τιμωτέραν), čím je vzdálenější od těles zdejších“ (*De caelo*, I,2,269b13–16).

Metodologická opatrnost rámuje i tento závěr: uvedli jsme řadu dobrých důvodů, které vedou k oprávněné domněnce, že nějaké těleso *odpovídající popisu* prvního tělesa existuje.⁹ Mnohem méně opatrná je ovšem formulace dvou vlastností takového tělesa, o nichž se předešlá argumentace nezmiňuje, a které jsou tedy zjevně něčím, k čemu nás tyto úvahy nepřímou dovedly. První z těchto vlastností je oddělenost, jejíž

⁸ Toto samostatné zdůvodnění dokonalého tvaru kosmu jako všeobjímajícího celku následuje po výkladu částí nebe a úvaze o tom, proč obsahují nebesa více místních pohybů. K napětí mezi geometrickou dokonalostí nebe a potřebou rozlišovat jeho části viz níže. K otázce, zda je svět jako celek dokonalým ztělesněním geometrického tvaru, viz T. Kouremenos, *Aristotle on Geometrical Perfection in the Physical World*, in: *Mnemosyne*, 56, 2003, str. 463–479.

⁹ Zcela jiné, neoplatónsky exaltované čtení nabízí Simplicios, *In De Caelo*, 55,8–10: Aristotelova argumentace je zde podložena zvláštním druhem důvěry, jež přesahuje obor vědeckého poznání a vyjadřuje „životodárné souznění“ (σμπάθεια ζωτικῆ) s pravdou božských věcí.

přesný význam není zde ani jinde vysvětlen. Vzhledem ke všemu, co se v pokračování spisu dozvíme o pěti živlech a rozdělení světa na dvě látkově zcela odlišné oblasti, lze přesto s jistotou tvrdit, že „oddělenost“ neoznačuje absenci fyzikálního kontaktu,¹⁰ ale nesmíšenost prvního tělesa s jinou látkou, a tím také fakt, že toto těleso nevstupuje do procesu vzájemné proměny ostatních čtyř prvků. Jedná se tedy o místní oddělenost prvního tělesa jako zvláštního druhu podstaty. V tomto ohledu máme co činit se stejným rozlišením dvou druhů přirozené pohyblivé podstaty, které nabízí první kapitola *Metafyziky* XII (a k němuž se vrátí celkový závěr této studie): nesmíšený a věčný druh se liší od druhu, jehož partikulární instance (zvířata a rostliny složené ze čtyř živlů) jsou pomíjivé (*Met.* XII,1,1069a30–33).

Právě z tohoto rozlišení je ovšem jasné, že tvrzení o rostoucí vznešenosti prvního tělesa spolu se vzdáleností od smíšených těles kolem nás musí být založeno zcela jiným způsobem. Vzato doslovně, toto tvrzení promítá různou hodnotu do různých částí nebe, což je v jasném napětí s opakovaným důrazem na stejnorodost nebeské sféry a neustálou rotaci všech jejích částí. Aristotelovo hodnotové nadřazení nejvyšší první sféry čili sféry stálic je ovšem zcela jasné a důrazné.¹¹ Jeho nejjasnějším projevem je výklad různých nebeských pohybů v kapitole II,12, jejímž výchoiskem je opakované upozornění na naši vzdálenost od jevů, které se zde snažíme vysvětlit. Pro překonání této nevýhody pak Aristotelés podniká myšlenkový experiment, jenž vychází z pomyslné analogie mezi hvězdami a smrtelnými bytostmi a předpokládá hierarchii různě dokonalých způsobů života. Sféra stálic se ocitá na vrcholu této hierarchie proto, že svého cíle dosahuje jednou činností: jedním pohybem, jenž však hýbe

¹⁰ Obě sféry se dotýkají, čímž dochází k tření; viz *De caelo*, II,7,289a19–32, a *Meteor.* I,3,341a17–22. K této druhé pasáži viz M. Wilson, *Structure and Method in Aristotle's Meteorologica. A More Disorderly Nature*, Cambridge 2013, str. 48–50.

¹¹ Pro barvitý popis tohoto rozlišení viz Simplikios, *In De Caelo*, 490,5–17. Simplikios též zdůrazňuje Aristotelovu polemiku s pythagorejským názorem, že střed vesmíru je „počátkem a něčím vznešeným“ (ἀρχὴ καὶ τίμιον). Aristotelés ukazuje, proč je střed v místním významu spíše poslední, než aby byl počátkem: „Střed je totiž tím, co je ohraničené (τὸ ὀρίζόμενον), zatímco tím, co ohraničuje, je mez (τὸ δ' ὀρίζον τὸ πέρας). Co ohraničuje čili mez je pak vznešenější než to, co je ohraničené; neboť ono je látkou, toto podstatou složené věci (τὸ μὲν γὰρ ὕλη, τὸ δ' οὐσία τῆς συστάσεως ἐστίν)“ (*In De Caelo*, II,13,293b12–15). Podle Simplikia (*In De caelo*, 514,16–18) souzní toto tvrzení s názorem, že sféra stálic je „počátkem bytí kosmu“, jenž „unáší ostatní sféry a obepíná celou tělesnou přirozenost“ (*In De caelo*, 514,16–18). Simplikios využívá též pasáží z *Fyziky* VIII, které mu umožňují tvrdit, že sféra stálic je bližší a „příbuznější“ prvnímu hybateli.

mnoha hvězdami a v tomto smyslu „dalece převyšuje“ sféry planet (*De caelo*, II,12,292b28–30).¹² Hodnotící rozměr zde neplyne z odlišnosti *druhů* pohybu, jež umožnila nadřadit *celou* nebeskou sféru sublunárnímu světu a označit ji za „božštější“ než složená tělesa a za něco vzhledem k nim prvotního (*De caelo*, I,2,269a30–31). V samém nebi totiž jiný než kruhový pohyb nenajdeme; principem hodnocení se proto stává přesvědčení, jež předchází i samotné analýze pohybu a podle něhož je jednoduchost dokonalejší než složitost. Od tohoto přesvědčení již není daleko k možnému názoru, že vnější a nejrychleji se pohybující část nebe je nejbližší nehybnému hybateli celého kosmu (*Phys.* VIII,10,267b6–8). Zda lze ozvěnu tohoto názoru nalézt v liteře pojednání *O nebi*, je otázka, k níž se vrátí až druhá část této studie.

Než bude totiž možné přikročit k tomuto tématu, je nezbytné zdůraznit další rys připsaný v pojednání *O nebi*, prvnímu tělesu, jež tvoří a vyplňuje celou nebeskou sféru. Tímto rysem je vnitřní oživenost, odlišující první těleso od ostatních jednoduchých těles, která jsou neoživená (srv. *De an.* I,5,410b16–411a26). Také oživenost má zřejmý hodnotový rozměr a odpovídá další obecné premise, podle níž jsou živé věci lepší než neživé.¹³ Motiv hodnocení hraje důležitou roli i proto, že oživenost prvního tělesa není samostatně definována; je-li jasné, že nemá geometricko-fyzikální základ, je stejně obtížné uplatnit na ni výklad o oživenosti složených těl z pojednání *O duši*. Protože však žádný jiný výklad oživenosti nebe z Aristotelova pera nemáme, příslušné pasáže i z nich plynoucí problémy zasluhují pečlivou pozornost.

2. Oživenost prvního tělesa

Nejrazantnější prohlášení na téma oživenosti nebe a jeho hlavního důsledku nabídne pojednání *O nebi* ve druhé kapitole své II. knihy: „nebe je oživené a náleží mu počátek pohybu“ (ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν, *De caelo*, II,2,285a29–30). Abychom zjistili, co Aristotela opravňuje k tomuto shrnujícímu tvrzení, musíme začít od postupného rozšíření charakteristiky pohybu prvního tělesa. Již první kniha

¹² Ke kapitole II,12 a jejím myšlenkovému experimentu se podrobněji vrátí druhá část této studie.

¹³ K důsledkům této premisy pro duši obdařené bytosti v sublunární sféře viz *De gener. animal.* II,1,731b24–732a12. K problému oživenosti a duše v nebeské sféře viz následující oddíl.

přítom vychází z toho, že tento pohyb není jen jednoduše kruhový, ale kruhový *přirozeně*. Tomuto pohybu tak odpovídá těleso, jež se pohybuje vždy pouze v kruhu, a díky tomu nepodstupuje žádnou ze změn, jež jsou spjaty s jakýmkoli pohybem mezi protivami a vedou dříve či později k zániku tělesa, které se pohybuje. Důsledkem této neměnnosti je pak věčnost příslušného pohybu i tělesa, jež takový pohyb vykonává. Ve druhé až čtvrté kapitole I. knihy věnuje Aristotelés značnou péči formální stránce tohoto argumentu, přičemž však opakovaně připomíná meze našich vědomostí o nebeské sféře (srv. např. *De caelo*, I,3,270a25–35). Nelze-li však skutečně dokázat existenci prvního tělesa a jeho vlastností, lze se alespoň rozumně spolehnout na obecnou zkušenost lidstva, které pozoruje stále stejné nebeské pohyby již tak dlouho, že těleso schopné změny či pohybu z donucení by za tuto dobu jistě zaniklo (srv. *De caelo*, I,2,269b9–10). Závěr, že „první z těles je věčné (αίδιον), nepřibývajících ani neubývajících, nestárnoucích, neměnných a nepřijímajících vnější působení (ἀπαθές)“ (*De caelo*, I,3,270b1–3), tak nejen potvrzuje velmi podobný výchozí předpoklad (viz *De caelo*, I,3,270a12–13), ale skvěle koresponduje se všeobecně přijímaným názorem, že nebeská tělesa jsou božskými bytostmi, jimž náleží neustálý pohyb i jiná než nám běžně známá látka (*De caelo*, I,3,270b4–25).

Citovaný závěr jasně předjímá dvě další pasáže, v nichž je starší moudrost užita jako více či méně kontrastní pozadí pro Aristotelovy vlastní úvahy. Obě pasáže dále potvrzují, že věčný čili božský status prvního tělesa, stejně jako s ním spjatá oživenost, zůstávají přijatelnými hypotézami, které nelze plně doložit skrze formální argumentaci založenou na druzích přirozeného (a nepřirozeného) pohybu. K prvnímu z těchto textů se vrátíme ve druhé části této studie, neboť bývá častou oporou čtení, jež promítá do pojednání *O nebi* prvního nehybného hypotele, a to navzdory Aristotelovu závěru, že první božské entitě se sluší připsat neustálý pohyb, v němž jí nic silnějšího nepohybuje (*De caelo*, I,9,279a30–b3). Naopak druhá pasáž, z úvodní kapitoly II. knihy, se přímo vztahuje k otázce, v jakém smyslu je první těleso oživené.

Příslušný text se vyjadřuje jasněji, pokud jde o zápornou část odpovědi: nebe není oživeno a pohybováno duší. Tento názor je poslední v řadě úctyhodných, avšak zjevně nepřesných mínění o božské povaze nebes a jeho kritika je formulována následovně:

„Ani není rozumné tvrdit (οὐδ' εὐλογον), že [nebe] k věčnému trvání nutí duše. Takový život duše by totiž nebyl bez bolesti ani štěstí; vždyť pohyb provází násilí, pokud [duše] hýbe prvním tělesem, které

se přirozeně hýbe jinak a nepřetržitě, a [duše] nedochází odpočinku ani vůbec žádného rozumového uspokojení, ani netěží z tělesného uvolnění, jež zakouší duše smrtelných živočichů během jejich spánku; spíše je nucena sdílet Ixiónův osud, věčný a neustálý.“¹⁴

Zvláštností této pasáže je formulace úvahy z hlediska duše, které by bylo k pohybování nebem třeba jen tehdy, kdyby mu udílela jiný než jeho přirozený a původně vykonávaný pohyb, jímž je první těleso definováno. Premisa celé citované úvahy je tedy prostá: duše hýbe tělem tam, kde je třeba docílit pohybu, který by toto tělo nedokázalo bez duše vykonat. Činnost duše není zdvojením *jednoduchého* přirozeného pohybu, ale ustavující podmínkou přirozených pohybů *složených* bytostí. Ve světě kolem nás proto nemají duši jednoduchá tělesa, jímž je určitý přirozený pohyb stejně vlastní jako prvnímu tělesu, ale rostliny a živočichové jako bytosti, které jsou směsí jednoduchých těles. Působení duše přitom sahá až k pohybům, jimiž se tato směs utváří: odtud definice duše jako „prvního uskutečnění přírodního těla, které má v možnosti život“ (*De an.* II,1,412a27–28). Duše tak nemůže být přítomna v určitém těle bez toho, že by svým působením utvářela jeho stavbu, jejíž činnost od počátku koordinuje a řídí k určitému přirozenému cíli. Takové řízení první těleso jistě nepotřebuje: pro přítomnost duše ve věčné nebeské sféře, které je původně vlastní jeden jednoduchý pohyb, tak není žádný rozumný (εὐλογον) důvod, jež by nebyl v rozporu s přirozeností prvního tělesa.¹⁵

Navzdory své jednoznačnosti (a kritice duše světa v pojednání *O duši*) nebývá tato pasáž pokládána za definitivní odmítnutí nebeské duše. Hlavním textovým důvodem je již citované označení nebe za „oživené“, neboť výraz ἔμψυχος se zdá právě přítomnost duše jasně implikovat. Při bližším pohledu se však potvrzuje, že tato implikace není nutná. Sám spis *O duši* naznačuje, že „být oživený“ a „mít duši“ v uvedeném smyslu příčiny, jež utváří rostlinné či živočišné tělo, není nutně jedno a totéž. Důvodem je širší významové spektrum výrazu „život“: „oduševněná bytost se liší od neoduševněné věci životem (διωρισθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν). Ježto však slovo ‚život‘ má různé významy, nazýváme

¹⁴ Aristotelés, *De caelo*, II,1,284a27–35. Jako trest za pokus znásilnit Héru je Ixión v Tartaru navěky vpleten do ohnivého, otáčejícího se kola.

¹⁵ Citovaná pasáž je též zřejmou kritikou dialogu *Timaios* a v tomto smyslu doplňuje známější a o něco podrobnější kritiku světové duše ze spisu *O duši* (viz *De an.* I,3,406b25–407b12).

živým také to (ζῆν αὐτό φάμεν), v čem je i jeden druh života, jako rozum, smyslové vnímání, pohyb a klid co do místa, dále pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růst“ (*De an.* II,2,413a20–25).

Rozdíl mezi τὸ ἔμψυχον a τὸ ἄψυχον tedy není definován přítomností duše, která zajišťuje vyživování, ubývání a růst, smyslové vnímání a rozmanitě orientovaný místní pohyb. Živé bytosti může charakterizovat i činnost omezená na myšlení (případ prvního božského hybatele z *Metafyziky* XII), nebo činnost spočívající v jednoduchém kruhovém pohybu – což je zjevně případ prvního tělesa čili celé nebeské sféry. Spis *O duši* se těmito případy nezabývá a většina výskytů slova ἔμψυχον v něm popisuje rostliny a živočichy s duší. Některé pasáže dále dokládají významovou pružnost tohoto slova, jež je používáno i ve smyslu, který na nebeskou sféru, jak ji popisuje spis *O nebi*, přenést rozhodně nelze. Platí to nejen o tvrzení, že „každá oduševnělá bytost obsahuje teplo“ (*De an.* II,4,416b29), ale též o nutné přítomnosti hmatu v živočišném těle (σώμα ἔμψυχον): hmat totiž předpokládá složenost z více jednoduchých těles (*De an.* III,12,434b8–14 a III,13,435a11–14). Z těchto pasáží plyne, že jednoduché těleso nemůže přijímat duši, neboť k *nutným* parametrům těla oživeného duší patří podle spisu *O duši* složenost, zemitost a vrozené teplo, přičemž ani jedno z toho nebeské první těleso nemá a z definice mít nemůže. Přítomnost duše v *pohyblivém* těle navíc Aristotelés spojuje se schopností vnímat čili mít smyslové orgány (viz *De an.* III,12,434b7–8: „žádné tělo nemá duši bez smyslového vnímání, leda nepohyblivé“ – což je případ rostlin). Chceme-li v této situaci hovořit o duši prvního tělesa nebo o duši jednotlivých nebeských sfér, musíme pozměnit a rozšířit význam slova „duše“.

Takové rozšíření je jistě legitimní a není v komentátorské tradici neznámé. Jasným příkladem je Alexandros z Afrodisiady, jenž dává „duši“ zvláštní význam v souvislosti s výkladem nebeských pohybů a označuje tímto výrazem samu přirozenost prvního tělesa a následně i jednotlivých nebeských sfér: „Přirozenost božského tělesa se neliší od jeho duše, ale je tomu s ní tak, jako s tíží země a lehkostí ohně.“¹⁶ Duše je tedy v případě

¹⁶ Cituje Simplicios, *In De Caelo*, 380,29–31 (pro celý Alexandrův argument, resp. jeho větší část, viz řádky 380,30–381,2). Výraz „božské těleso“ odkazuje k celému prvnímu tělesu, v souladu s textem *De caelo*, II,3,286a8–12, k němuž viz níže. Alexandros rozvíjí své ztotožnění duše a přirozenosti nebe i v jiných textech, konkrétně v *Quaestiones*, I,40,23–30, a také v pouze arabsky dochovaném spise o kosmu; pro edici a překlad relevantní pasáže viz C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*, Leiden 2000, str. 55, § 20. Zde říká Alexandros jasně, že duše nebeského tělesa není formou, protože takové těleso nepotřebuje různé duši vyvolávané pohy-

dokonalejšího tělesa pohybujícího se v kruhu totožná s jeho lepší přirozeností a spolu s ní je trvale uskutečněna, na rozdíl od duší z pojednání *O duši*, jejichž uskutečnění je vázáno na vytváření a udržování vždy jen dočasné tělesné struktury. Což jasně potvrzuje, že duše, o níž zde mluví Alexandros, je v zásadě přejmenování přirozeně kroužícího *těla*, jehož pohyb je nakonec popsán stejně jako u Aristotela: duše je v první řadě doplněk přívlastku „božský“, který Alexandros od Aristotela přejímá spolu s předpokladem, že co je božské, nemůže být neživé. Alexandra citující Simplikios přitom s tímto čtením nesouhlasí a odmítá ztotožnění duše a přirozenosti s odkazem na jejich zcela různou definici ve *Fyzice*, respektive spise *O duši*. Simplikiovo vlastní řešení pak spočívá v návratu k platónskému vysvětlení, v němž je duše vůči φύσις nadřazena a stává se prvním zdrojem nebeského pohybu, který přirozenost prvního tělesa pouze umožňuje.¹⁷

Blíže Alexandrovi jsou tak současní interpreti, kteří připouštějí jak absenci *kladné* zmínky o nebeské duši z Aristotelovy strany, tak i nejasnost ohledně toho, čím by mohla duše k nebeskému pohybu přispět, ale nakonec navrhují číst Aristotela tak, že přítomnost duše v prvním tělese je nutná k vysvětlení směru nebeského pohybu.¹⁸ Jedním z důvodů této blízkosti je zřejmě i společný výchozí text (soudě dle místa, kde Alexandra ve svém komentáři cituje Simplikios), jímž je metodologicky lehce excentrická kapitola II,2. V tomto textu ovšem nejde o vysvětlení směru nebeského pohybu; tento prostě *daný* směr je naopak východiskem myšlenkového experimentu, jímž Aristotelés navazuje na pythagorejské tvrzení, že svět jako celek má pravou a levou stranu. Aristotelův postup je přitom aplikací obecnějšího pohledu na strukturu živých bytostí: třírozměrná živá bytost se liší od geometrických i uměle vytvořených těles tím, že její tělo má přirozeně určenou pravou a levou, ale též horní a spodní a rovněž přední a zadní stranu. Toto rozlišení podle trojí osy určuje východisko místního pohybu živého těla

by. K dalším souvislostem Alexandrova čtení viz alespoň I. M. Bodnár, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, in: *Phronesis*, 42, 1997, str. 190–205.

¹⁷ Viz Simplikios, *In De caelo*, 381,2–35.

¹⁸ Konkrétním autorem, jehož názor zde parafrázuji, je T. K. Johansen, *From Plato's Timaeus to Aristotle's De caelo. The Case of the Missing World Soul*, in: A. C. Bowen – C. Wildberg (vyd.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, str. 9–28 (konkrétně vyjádření ze str. 9, 18 a 20). Příkladem skeptického postoje k předpokladu netělesné nebeské duše ve spise *O nebi* i v jiných Aristotelových textech je naopak Dougal Blyth, *Heavenly Soul in Aristotle*, in: *Apeiron*, 48, 4, 2015, str. 1–39.

a umožňuje jeho úplný popis, ať už jde o pohyb smrtelných živočichů, nebo oživeného nebe:

„Má-li totiž pravou a levou stranu, musíme nejprve předpokládat, že v sobě má i prvotnější počátky. Stanovili jsme je ve spisech o pohybu živočichů jako to, co je jim přirozeně vlastní;¹⁹ u některých živočichů jsou totiž všechny takové části zřetelné, například pravý a levý bok, zatímco u jiných živočichů jen některé a rostliny mají pouze vršek a spodek. Pokud bychom tedy měli nějaká taková určení připsat i nebi, je rozumné (εὐλογον) domnívat se, že co je prvotní u živočichů, je takové i v případě nebe; neboť každá z oněch tří dvojic je jistým počátkem. Těmito třemi myslím nahoře a dole, přední část a její protiklad a vpravo a vlevo; lze totiž rozumně předpokládat (εὐλογον), že všechny tyto rozměry náleží úplným tělesům.“²⁰

Hledání konkrétních počátků pohybu má tedy v případě nebe metodologický smysl právě na základě premisy, že „nebe je oživené a náleží mu počátek pohybu“ (*De caelo*, II,2,285a29–30). Postup, jímž Aristotelés promítá rozvrh živočišného pohybu na dokonale kulaté nebe, vychází z kontrafaktické představy toho, jak a odkud by byla bývala začala – nebo by se v případě zastavení obnovila – ve skutečnosti věčná rotace kosmu (viz *De caelo*, II,2,285b5–7). Místem takového počátku je pomyslná horní pravá část dopředu se točící nebeské klenby; vzhledem k místu, kde *my* vidíme *zleva* vycházet hvězdy, musí být tento počátek na pravé straně opačné polokoule, přičemž planetární pohyby mají počátek v symetricky opačné části kosmu. Obýváme tedy dolní levou část světa, zatímco protinožci žijí v části horní a pravé – takto Aristotelés napravuje omyl pythagorejců, kteří „nás“ umisťují opačně. Celá úvaha, jejíž jednotlivé kroky nemůžeme rozebírat, tak přijímá pythagorejské východisko, ale opravuje závěry, které z něj mají plynout.²¹ Důležité

¹⁹ Skutečnou referenci této pasáže i celé kapitoly II,2 je kratší pojednání *O chůzi živočichů*, nikoli složitější vysvětlení ze spisu *O pohybu živočichů*, v němž je živočišný pohyb vysvětlován též z hlediska představy svého cíle.

²⁰ Aristotelés, *De caelo*, II,2,284b10–24.

²¹ Pro podrobnější analýzu celé kapitoly viz J. G. Lennox, *De Caelo 2.2 and Its Debt to the De Incessu Animalium*, in: A. C. Bowen – C. Wildberg (vyd.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, str. 187–214. Oproti tomu, co tvrdí L. Judson, *Heavenly Motion and the Unmoved Mover*, in: M. L. Gill – J. G. Lennox (vyd.), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, str. 159–161, argumentace kapitoly II,2 nikterak nespolehá na přítomnost duše či duší v jednotlivých nebeských sférách. Simplicios

ovšem je, že celá úvaha není skutečným odhalením důvodů, proč se svět točí tímto, a ne opačným směrem, nýbrž *ex post* sestrojenou argumentací, která prostě vychází z *daného* směru kosmické rotace a v případě rotace opačně by fungovala stejně dobře, byť s opačným popisem našeho místa a místa protinožců. Řečeno jednoduše, „vpravo nahore“ je zde již předem definováno směrem, jímž se svět se stejnou daností točí „dopředu“ – ať se tedy svět točí jakkoli, v rámci této úvahy je to vždy stejně popsaným směrem seshora dolů a zprava doleva.²²

Kapitola II,2 tak premisu oživenosti světa nedoplňuje skutečnou funkční analogií s pohybem živočichů, v níž by hrála klíčovou roli *představa cíle* pohybu, za niž je u živočichů odpovědná právě duše onoho typu, který kapitola II,1 nebi upírá. Už sama kontrafaktická povaha celé úvahy přitom potvrzuje, že pouze nebeská sféra skutečně hýbe sama sebou, zatímco sublunární živočichové jsou samopohybu schopni jen v nevlastním smyslu (viz *Phys.* VIII,2,253a10–11 a VIII,6,259b7–8). Nic podobného živočišné duši tedy kapitola II,2 ke svému argumentačnímu postupu nepotřebuje. V této fázi svého výkladu si Aristotelés vystačí s dále nerozlišeným pojmem oživeného prvního tělesa, jehož povaha i sama existence je postupně vyvozena z hodnotově prvního jednoduchého pohybu. Tento argumentační postup nám o prvním tělese neříká nic z látkového hlediska, tedy z hlediska protikladných vlastností, z nichž se odvozují čtyři jednoduchá tělesa v sublunární sféře.²³ Již víme, že samo pojednání *O nebi* označuje první těleso za ἀπαθές čili nepřijímající vnější (přínejmenším látkové) působení (*De caelo*, II,2,270b1–3). Jak uvidíme v příštím oddílu, první těleso lze díky tomu popsat též jako neměnné (ἀμετάβλητον), přičemž tato záporná vymezení jsou

(*In De caelo*, 391,33–392,1) nabízí pomocnou vizualizaci: představme si člověka opřeného o osu kosmické rotace s hlavou mířící k jižnímu pólu. Tento člověk se otáčí spolu s celým nebem, přičemž na rozdíl od nás vidí část nebe, kde celý pohyb hypoteticky začíná. Simplicios promítá do jednoho obrazu dvojí odlišnou dokonalost: dokonalost koule jako *nejméně* rozlišeného geometrického tělesa a dokonalost člověka jako *nejvíce* rozlišeného živého těla.

²² Což dále potvrzuje kapitola II,5, která se vrací ke směru kosmické rotace. K ní viz více O. Goldin, *Cosmic Orientation in Aristotle's De caelo*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 26, 2010, str. 91–117.

²³ Otázka vztahu mezi čtyřmi vlastnostmi uspořádanými do dvou párů (studené a horké, suché a vlhké) a jednoduchými tělesy je poměrně složitá a nesouvisí přímo s naším hlavním tématem. Pro přehled problémů, jenž bere v úvahu jak pojednání *O vzniku a zániku*, tak spis *O nebi* III–IV, viz T. J. Crowley, *De generatione et corruptione* 2.3. *Does Aristotle Identify the Contraries as Elements?*, in: *Classical Quarterly*, 63, 2013, str. 161–182 (s řadou dalších odkazů).

formálně dostatečná k tomu, aby šlo o „jakési těleso božské“ (σῶμα τι θεῖον, *De caelo*, II,3,286a11), které pak musí být něčím oživeným. Ani jiné texty nejsou sdílnější, jakkoli stojí za zaznamenání, že *Metafyzika* (a ne samo pojednání *O nebi*) označuje první těleso výrazem látka (ὕλη). V obou případech jde o stručná vyjádření o zvláštní látce nebeských sfér, popsané jako „látka pro změnu místa“ (ὕλη τοπική, *Met.* VIII,1,1042b6–8) a „látka nevzniklá, ale pro pohyb odkud a kam“ (οὐ γενητὴν ἀλλὰ ποθὲν ποί, *Met.* XII,2,1069b24–26).²⁴ Doplnující pasáží je pak výklad v IX. knize, jenž buduje kontrast mezi látkou v sublunární sféře, definovanou skrze δύναμις, a látkou nebe, jíž naopak jakákoli δύναμις schází a jejíž činnosti čili pohybu nehrozí žádné vyčerpání (*Met.* IX,8,1050b21–29). Ani z tohoto textu ovšem není jasné, jak vůbec mohou v prvním tělese existovat vydělené neviditelné sféry a jimi pohybovaná viditelná tělesa. Vstřícným čtením *Metafyziky* XII,8 lze dospět k tradičně přijímanému názoru, že sférám náleží jako formálně působící část obdoba duše, která je implicitní zárukou příslušného vydělení. Pojednání *O nebi* ovšem takové řešení ani nepopírá, ani k němu nevybízí – překvapivě ani tehdy, když různost nebeských pohybů tematizuje.

Tato situace patrně souvisí se způsobem, jímž dává spis *O nebi* přednost výrazu „těleso“ a vyhýbá se slovu „látka“. V této obezřetnosti lze spatřovat ozvěnu dodatečného tvrzení o „látce pro změnu místa“ v *Metafyzice* VIII,4,1044b6–8: podstaty přírodní, ale věčné nám připomínají, že „některé věci snad nemají žádnou látku, anebo ne takovou, jak ji známe, nýbrž takovou, jež připouští místní pohyb“. Že by nebeská sféra neměla látku, je přitom sotva možné: jak jinak by mohla být nebeská tělesa viditelná? Vážně je však třeba vzít závěr, že tato látka neodpovídá ničemu, s čím máme hmatově založenou smyslovou zkušenost. Nikoli hmatově, ale geometricky založené vyvození prvního tělesa je pak jediným způsobem, jak toto omezení obejít a dospět až k „jakémusi božskému tělesu“, jemuž schází veškerá teplota i hmatatelná textura.²⁵

²⁴ O látce definované místním pohybem viz A. Falcon, *Aristotle and the Science of Nature*, str. 105–109, a S. Fazzo, *Heavenly Matter in Aristotle*, *Metaphysics Lambda 2*, in: *Phronesis*, 58, 2013, str. 160–175.

²⁵ A. Falcon (*Aristotle and the Science of Nature*, str. 107) připomíná v této souvislosti Alexandra z Afrodisiady, jehož komentář *Metafyziky* (*In Metaph.* 22,2–3; 169,18–19; 375,37–376,1) trvá na tom, že nebe je těleso, které nemá látkový substrát v sublunárním slova smyslu. Také v *Quaestio* 1,10 Alexandros tvrdí, že sublunární a nebeská látka jsou zcela odlišné pojmy. Viz I. M. Bodnár, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, str. 190–191, pozn. 3.

3. Tělesné božstvo

Výraz „jakési božské těleso“ je tedy průnikem několika nutností a zároveň omezení. Jeho prvním východiskem je předpokládaná věčnost a dokonalost kruhového pohybu, jenž nutně vyžaduje tělesného nositele. Tento nositel musí být jako pohyblivý *plus* dokonalý něčím oživeným, ne však pozůstávajícím z látky ve smyslu podloží probíhající změny – není tedy obdobou živočišného těla, které se skládá ze směsi čtyř jednoduchých těles a je utvářeno i ožívováno duší. Výsledné první těleso pak může být označeno za božské a být jako současně pohyblivé a božské vyzdvíženo – doslova i metaforicky – do postavení v každém ohledu nejlepší části celého světa. Toto vyzdvížení potvrzuje třetí kapitola II. knihy, v níž Aristotelés vysvětluje, proč nemůže být dokonalý kruhový pohyb jediným kosmickým pohybem. Důvodem je nutná nehybnost středu světa, do něhož Aristotelés klade zemi jako jednoduché i fyzikální těleso, jehož nevyhnutelným protikladem je oheň, a spolu s ním i místo potřebné pro pohyb, jímž se od země vzdaluje. A protože země ani oheň nemohou být jako na sebe působící protivy věčně v témže stavu, do schématu světa vstupuje vznik, jímž se vyznačuje celá sublunární sféra. Za povšimnutí přitom stojí, že i tato argumentace vychází z geometrického rozlišení dokonalého kruhového pohybu od pohybů mezi protivy, a teprve poté připisuje různým druhům pohybu příslušná fyzikální tělesa. Odtud implikace jdoucí od pohybu opačnými směry k tělesům nutným pro *přirozené* uskutečnění pohybu jedním i druhým směrem: bez tohoto zdvojení by sám vznik v sublunární sféře nemohl být přirozený. Pro naše téma je však úžeji relevantní výchozí charakteristika tělesa, které je nutným korelátem pohybu kruhového, tedy tělesa zároveň „božského“ a „kruhového“:

„Každá věc, jíž náleží určitá činnost (ὄν ἐστιν ἔργον), existuje pro tuto činnost (ἕνεκα τοῦ ἔργου). Skutečností boha je nesmrtelnost (θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία), což je věčný život (ζωὴ αἰδίος). Proto bohu nutně náleží věčný pohyb (ὡστ' ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν αἰδίον ὑπάρχειν). A protože nebe je takové (je totiž jakýmsi božským tělesem), je kruhovým tělesem (τὸ ἐγκύκλιον σῶμα), které se skrze svou přirozenost věčně pohybuje v kruhu.“²⁶

Rámcovou premisu této shrnující pasáže najdeme v různých podobách napříč celým Aristotelovým dílem, od výkladu činnosti tělesných částí

²⁶ Aristotelés, *De caelo*, II,3,286a8–12.

až po úvahy o vlastním lidském ἔργον z *Etiky Nikomachovy*.²⁷ V citovaném krajním případě je ovšem schéma existence určité přirozené struktury *pro* činnost, k níž je určena, zcela prosté: jedinou činností nebeské rotace je sama tato rotace, jež se plně uskutečňuje pohybem prvního tělesa. Tomuto uskutečnění nic neschází; jeho nositel je tedy nejen božský, ale podle řádku 286a10 je opravdu bohem. Pro řadu interpretů je tento poslední krok problematický prostě proto, že pojem tělesného boha se zdá být v rozporu s bohem *Metafyziky* XII, jenž je jistě netělesný a kauzálně nadřazený pohybu nebeských sfér. Zda takový rozpor mezi oběma texty skutečně nastává, nebo zda jde o dva zcela různé pohledy na strukturu světa bez původního předpokladu jejich výsledné harmonie, budeme zkoumat později. Nejprve je však třeba zdůraznit, že snaha číst citovanou pasáž tak, abychom z ní vyloučili označení prvního tělesa za boha, nemá v samotném textu dobrou oporu. Sarah Broadiová, která takové čtení hájí, nejprve připomíná, že některé rukopisy nemluví na řádku 286a10 o bohu (τῷ θεῷ), ale o božském (τῷ θεϊῷ). Sama pak následuje lépe doložené znění τῷ θεῷ, ale s dodatkem, že „na řádku 286a10 je takto označen bůh či božstvo obecně, nikoli nebe, jež se objeví až v dalším kroku argumentace“.²⁸ To je jistě pravda, ovšem přechod k tomuto kroku spojovací větou „a protože nebe je takové“ (ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος) přenáší na nebe předešlé označení „bůh“.²⁹

²⁷ Ke každé části těla jako existující „pro něco“, vzhledem k čemu vykonává svou činnost, viz *De part. animal.* I,5,645b14–17. Důraz této pasáže na to, že i celková tělesná stavba má tuto povahu, propojuje biologickou účelnost s etickou otázkou vlastní činnosti člověka (ἔργον ἀνθρώπου), která je „skutečnou činností duše ve shodě s uvažováním anebo nikoli bez uvažování“ (*Eth. Nic.* I,6,1098a7–8). Z diskusí na toto téma viz J. Whiting, *Aristotle's Function Argument. A Defense*, in: *Ancient Philosophy*, 8, 1988, str. 49–62; G. Lawrence, *The Function of the Function Argument*, in: *Ancient Philosophy*, 21, 2001, str. 445–475; C. M. Korsgaard, *Aristotle's Function Argument*, in: *táž.*, *The Constitution of Agency*, Oxford 2008, str. 129–150; J. Jirsa, *To ergon tou anthropou*, in: *Hungarian Philosophical Review*, 57, 2013, str. 9–23; S. H. Baker, *The Concept of Ergon. Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's "Function Argument"*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 48, 2015, str. 227–266.

²⁸ S. Broadie, *Corporeal Gods, with Reference to Plato and Aristotle*, in: T. Buchheim – D. Meissner – N. Wachsmann (vyd.), *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, Hamburg 2016, str. 168, pozn. 18. Broadiová vytváří ve svém textu kontrast mezi Platónem, jenž označuje nebeská tělesa za bohy v dialogu *Timaios*, a Aristotelem, jenž by zřejmě tělesné božstvo připustit neměl, neboť – údajně na rozdíl od Platóna – nepokládá nynížší tělesný pohyb celku kosmu (jeho rotaci) za zcela soběstačný pohyb.

²⁹ Nic v citovaném textu nenaznačuje, že být „takový“ (τοιοῦτος) zde znamená být „jako“ bůh, a nikoli bůh. Naopak některé pasáže *Metafyziky* XII se zřejmě

Tento přenos odpovídá tomu, co pojednání *O nebi* jistě sdílí s *Metafyzikou* XII, totiž formálně stejný výměr boha skrze nepřetržitě oživené uskutečnění (srv. *Met.* XII,7,1072b27–31). Podstata, která je nositelkou tohoto uskutečnění, je pak v plném slova smyslu božská, ať už díky věčně stejnému kruhovému pohybu, nebo díky věčné činnosti myšlení. Tato podvojnost úplného uskutečnění není nijak problematická, pokud se nesnažíme nastolit mezi dvojí božskou dokonalostí kauzální a současně hierarchický vztah, s jehož nepřilíš rozvedeným náčrtem nás konfrontuje *Metafyzika* XII. Není přitom pochyb o tom, že *Metafyzika* promítá do stavby světa hodnotové hledisko ještě silněji, než tak činí pojednání *O nebi*. Otázka, zda nakonec i toto pojednání předpokládá motiv netělesného hybatele kosmické rotace, je tak klíčová pro případné rozhodnutí, zda oba texty tvoří jasně hierarchický celek, nebo zda představují dvojí zcela odlišný – a stejně originální – pohled na dokonalost (či nikoli) fyzikálního světa jako celku. Druhá část této studie se proto obrátí k třem pasážím spisu *O nebi*, jež bývají uváděny na podporu ústřední role prvního nehybného hybatele ve všech verzích aristoteléské kosmologie. Na základě jejich interpretace, provázené závěrečným, nutně stručným srovnáním s několika pasážemi *Metafyziky*, vyvstanou přednosti i nevýhody obojího čtení.³⁰

ZUSAMMENFASSUNG

In *De caelo* I–II ersetzt Aristoteles die platonische Weltseele mit einem sich selbst bewegenden, innerlich beseelten „ersten Körper“. Der Artikel rekonstruiert Aristoteles' schrittweise Vorstellung von diesem nicht nur geometrisch, sondern auch materiell vollkommenen Körper und zwar mit einem besonderen Augenmerk auf seine innere Beseelung. Das letzte ergibt sich aus denselben Prinzipien der beseelten Bewegung, denen wir in den biologischen Abhandlungen begegnen. Dennoch bestreitet Aris-

blíží případu, kdy jsou jako „božské“ popsány bytosti, které nechceme označit přímo za „boha“. Otázkou je, zda by tento rozdíl platil i pro to, co je „nejbožštější“ (θειότατον). Je-li totiž „nejbožštější“ jen třetím stupněm „božského“, která konkrétní podstata by prostě byla bohem? Připomeňme, že za „nejbožštější“ označuje *Metafyzika*, XII,9,1074b15–16 rozum, a to opatrně a zvláště: rozum se zdá být (δοξει) nejbožštější „z toho, co se zjevuje“ (τὼν φαινομένων). K „nejbožštějšímu počátku“ (ἡθειοτάτη ἀρχή) ze spisu *O nebi*, I,12,292b22 se vrátí druhá část této studie.

³⁰ Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

toteles, dass der erste Körper oder einfach die Himmelsphäre eine Seele von der Art hat, wie sie in *De anima* vorgestellt ist. Der Artikel untersucht näher die verschiedenen konzeptionellen Folgen dieser Bestreitung, einschließlich der Notwendigkeit, das Insistieren auf der körperlichen Natur der Himmel in Einklang zu bringen mit der Voraussetzung einer sich selbst genügenden Vollkommenheit. Zu diesem Zweck – so das Ergebnis meines Artikels nach einer detaillierten Untersuchung von einigen Passagen einschließlich *De caelo*, II,3,286a8–12 – rekurriert Aristoteles auf seine allgemeine Vorstellung Gottes als einer ewigen, unveränderlichen und beseelten Aktualität: sicherlich, nichts hindert Aristoteles daran, diesen Gottesbegriff auf die geometrisch und körperlich vollkommene Substanz anzuwenden, obwohl dies eine Frage aufwirft (die im nachfolgenden, zweiten Teil des Artikels entfaltet wird), wie man die gänzlich naturhafte Vollkommenheit mit dem Begriff des unkörperlichen ersten Bewegers in Einklang bringen soll, einem Begriff, der anscheinend in *De caelo* selbst nebenher eingeführt wird.

SUMMARY

In *De caelo* I–II, Aristotle replaces the Platonic world soul with a self-moving, internally animate “first body”. The article reconstructs Aristotle’s progressive introduction of this not only geometrically, but also physically perfect body, with a special focus on its internal animation. The latter follows from the same principles of animate motion that we encounter in the biological treatises, yet Aristotle denies that the first body or simply the celestial sphere has a soul of the kind that he introduces in *De anima*. The article takes a closer look at various conceptual implications of this denial, including the need to reconcile the insistence on the corporeal nature of the heavens with the premise of its self-sustaining perfection. It is to this end, the article concludes after a detailed examination of several passages including *De caelo*, II,3,286a8–12, that Aristotle recurs to his general notion of god as eternal, changeless and animate actuality: clearly, nothing prevents Aristotle for applying this notion of god to a geometrically and physically perfect substance, although this move raises the question (developed in this article’s forthcoming second part) of how to reconcile this fully natural perfection with the notion of the incorporeal prime mover, a notion apparently sidelined in *De caelo* itself.

HYPOTETICKÝ DŮKAZ V DIALOGU *MENÓN*

Samuel Zajíček

Moderní debata o tom, jak interpretovat pasáž v Platónově dialogu *Menón*, v níž Sókratés Menónovi vysvětluje, co je „zkoumání pomocí hypotézy“ (*Meno*, 87a1–87b2), se vede již nejméně dvě stě let.¹ Ačkoli někteří autoři tvrdí, že problém je již vyřešen,² diskuse stále pokračuje a přibývají další interpretace.³ Tato stat' se pokusí srozumitelně představit hlavní výkladové možnosti a zhodnotit je jak z hlediska matematického, tak z hlediska jejich důsledků pro filosofickou interpretaci dialogu. V dodatku také navrhne úpravy překladu Františka Novotného tak,⁴ aby odpovídal jednotlivým referovaným možnostem.

Hypotetický důkaz

Poté, co Sókratés vyložil učení se jako vzpomínání a pomocí názorné ukázky Menóna přesvědčil, že je možné nabýt vědění (*ἐπιστήμη*) i o věcech, které člověk vůbec nezná (*Meno*, 81e–86b), vrací se Menón opět k otázce z úvodu celého pojednání, totiž zda má člověk zdatnost (*ἀρετή*) od přirozenosti, či nikoli, a pokud nikoli, jak jí lze nabývat, zda učením, cvičením či jinak (*Meno*, 70a1, resp. 86c7).

Sókratés sice poukazuje na to, že bez znalosti toho, co zdatnost je, lze na tuto otázku odpovědět jen stěží, aby však Menónovi vyhověl, nabízí způsob, jakým by snad bylo možné zjistit, zda jí lze nabývat učením, či nikoli. Pokud by totiž zdatnost byla věděním, byla by naučitelná

¹ Nejpozději od roku 1797, viz J. W. Müller, *Commentar über zwey dunkle mathematische Stellen in Plato's Schriften*, Nürnberg 1797.

² Např. J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis. Meno 86e–87b*, in: *APEIRON*, 3, 21, 1988, str. 173–180: „Now the picture is complete. The geometrical hypothesis is no longer darkly mysterious or irrelevant. At last it illuminates the way towards a fuller understanding of *Meno*.“

³ Viz například N. Iwata, *Plato on Geometrical Hypothesis in the Meno*, in: *APEIRON*, 1, 48, 2015, str. 1–19.

⁴ Platón, *Menón*, in: *Platónovy spisy*, III, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 339–379.

(διδακτός), neboť vědění je naučitelné. A naopak, nakolik jedině pro vědění platí, že je naučitelné, natolik platí, že pokud zdatnost vědění není, není naučitelná (*Meno*, 87b6–87c2).

Sókratés tedy pomocí výše zmíněné ekvivalence převádí otázku po naučitelnosti zdatnosti na zkoumání, zda je zdatnost vědění. Na základě již dříve probíraného tvrzení, že zdatnost je dobro samo (ἀγαθὸν αὐτό) (*Meno*, 87d2),⁵ pak zkoumání toho, zda je zdatnost vědění, převádí na otázku, zda může existovat dobro, které by nebylo vědění (*Meno*, 87d4). Jelikož Menón souhlasí, že dobro je prospěšné (ὠφέλιμος), Sókratés pomocí příkladů ukazuje, že prospěšnost u věcí duše – a tedy i zdatnost – závisí na přítomnosti rozumnosti (φρόνησις) (*Meno*, 88e6), a uzavírá, že rozumnost je tudíž zdatností, buď celou, nebo její částí (*Meno*, 89a3). Menón tedy dovozuje, že zdatnost je vědění, a tedy je možno se jí učit (*Meno*, 89c1).

Zkoumání toho, zda je zdatnost vědění, jež nahrazuje zkoumání toho, zda je zdatnost naučitelná, nazývá Sókratés zkoumáním na základě hypotézy (ἔξ ὑποθέσεως) (*Meno*, 86d3–86e4). Jak upozorňuje J. Fiala v odkazu na R. S. Blucka,⁶ většina interpretů má za to, že Sókratés tento termín používá technicky, tedy označuje jím nějaký konkrétní postup, a to buď postup analyticko-syntetický,⁷ nebo postup, který Aristotelés, zřetelně odkazující na toto místo v *Menónovi*, nazývá právě převedením (ἀπαγωγή).⁸

⁵ Striktně vzato toto tvrzení nebylo nikdy explicitně odsouhlaseno, Menón se však proti němu neohrazuje, tedy pravděpodobně souhlasí. V tomto ohledu je třeba poznamenat, že někteří interpreti proto vidí v *Menónovi* hypotézy dvě: první je hypotéza, že zdatnost je vědění, druhou hypotéza, že zdatnost je dobro (viz např. R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge 1964, str. 81).

⁶ J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ v Platónově Menónovi (86e–87b)*, in: A. Havlíček (vyd.), *Platónův dialog Menón*, Praha 2000, str. 7–29. Poznamenejme, že tento článek spolu s textem R. S. Blucka představoval výchozí bod našich úvah o hypotetickém důkazu.

⁷ Jde o postup, u něhož předpokládáme, že již máme řešení problému, a pouze analyzujeme aspekty tohoto řešení, přičemž na základě této analýzy syntetizujeme konstrukci, která k řešení vede. Například máme-li nad danou úsečkou sestrojít rovnoramenný pravoúhlý trojúhelník tak, aby daná úsečka byla jeho přeponou, pak konstatujeme, že neznámý vrchol trojúhelníku bude ležet jednak na kolmici k úsečce vedené z jejího středu, jednak na kružnici sestrojené nad touto úsečkou jako svým průměrem. Obě tyto entity již však umíme zkonstruovat, a můžeme tedy syntetizovat řešení spočívající v jejich konstrukci a ve stanovení hledaného vrcholu jako jejich průsečíku.

⁸ Aristotelés, *An. pr.* 69a20 n.

Aby Menónovi vysvětlil, jaký postup má na mysli, dává Sókratés příklad:

„λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδάν τις ἔρηται αὐτούς, οἷον περὶ χωρίου, εἰ οἷόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταθῆναι, εἰποι ἄν τις ὅτι, Οὐπω οἶδα εἰ ἔστιν τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ’ ὥσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προὔρου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε· εἰ μὲν ἔστιν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστιν ταῦτα παθεῖν. ὑποθέμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν σοι τὸ συμβαῖνον περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μή.“⁹

„Slovy ‚s užitím předpokladu‘ rozumím zkoumati tak, jak to často dělají geometrové. Když se jich někdo otáže například o ploše, zdali je možno do tohoto kruhu tuto zde plochu vepsat jako trojúhelník, řekl by některý: ‚Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že když sestrojíme trojúhelník k jeho dané úsečce, je o takovou plochu menší, jako je sám ten přidaný obrazec, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“¹⁰

Analogie tohoto příkladu se zkoumáním toho, zda je zdatnost vědní, je jasná a povětšinou na ní panuje shoda. Zadaná plocha (τόδε τὸ χωρίον) odpovídá zdatnosti, možnost jejího vepsání do kruhu ve formě trojúhelníku (ἐς τόνδε τὸν κύκλον τρίγωνον ἐνταθῆναι) je analogická možnosti jejího získání výukou. Ověření kritéria, tedy zda je možné, aby se s plochou stalo to (ταῦτα παθεῖν), co František Novotný překládá slovy „když sestrojíme trojúhelník k jeho dané úsečce,

⁹ Platón, *Meno*, 86e4–87b2, in: *Platonis opera*, III, vyd. J. Burnet, Oxford 1968.

¹⁰ Přejímáme překlad F. Novotného (Platón, *Menón*, str. 362) s tím, že výraz „čtverec“ nahrazujeme neutrálnějším výrazem „plocha“ (χωρίον). K výkladu termínu χωρίον viz podrobněji níže.

je o takovou plochu menší, jako je sám ten přidaný obrazec“ (παρὰ τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτω χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ), odpovídá zkoumání, zda je zdatnost věděním.

Textový ohled

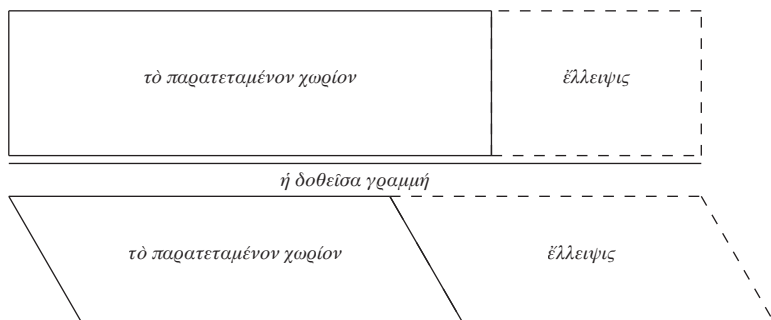
Ačkoli interpreti jednotně mají za to, že Menónovi musela být daná demonstrace bez obtíží jasná, neboť metodu bez protestů přijímá, neexistuje shoda na tom, jaké kritérium má Sókratés přesně na mysli, a v důsledku toho ani na tom, jaký přesně je tedy onen postup, který nazývá zkoumáním ἐξ ὑποθέσεως. Základní nesnáž přitom vzniká již v samotném textu pasáže, která je zvláště ve své klíčové části (παρὰ τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτω χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ) velmi eliptická a lexikálně i gramaticky nejasná.

Lexikální obtíže spojené s nejasným významem zjevně technických geometrických termínů se interpreti snaží řešit především komparací s mladším, ale z hlediska geometrie reprezentativním textem Eukleidových *Základů*.¹¹ V nich totiž nacházejí text nikoli nepodobný Sókratově promluvě: tam, kde Sókratés říká: „παρὰ τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτω χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ“, Eukleídés vymezuje úlohu slovy: „Παρὰ τὴν δοθείσαν εὐθείαν τῷ δοθέντι εὐθυγράμμῳ ἴσον παραλληλόγραμμον παραβαλεῖν ἐλλείπον εἶδει παραλληλογράμμῳ ὁμοίῳ τῷ δοθέντι.“¹²

Z této nepřehlédnutelné podobnosti interpreti usuzují především na význam termínu „ἐλλείπειν“ (viz obr. 1), Eukleidovu úlohu však chápou i jako obecné vodítko k interpretaci pasáže. Záměna „χωρίον“ (plocha) za „παραλληλόγραμμον“ (rovnoběžník) je spíše nepodstatná,

¹¹ Sternfeld a Zyskind s odkazem na Heatha (T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics*, I, Oxford 1921, str. 300) konstatují, že obsah relevantních knih Eukleidových *Základů* byl v Platónově době již známý, a nejde tedy o anachronismus. R. Sternfeld – H. Zyskind, *Plato's Meno: 86E–87A. The Geometrical Illustration of The Argument by Hypothesis*, in: *Phronesis*, 22, 1977, str. 206–211, zde str. 208.

¹² Eukleídés, *Elem.* VI,28. Uvedená formulace v překladu Petra Vopěnky zní: „Přístav k dané úsečce rovnoběžník útvaru danému triangulovatelnému rovný, aby mu scházel doplňovací rovnoběžník danému podobný.“ Eukleídés, *Základy. Knihy V–VI*, vyd. a přel. P. Vopěnka, Nymburk 2009, str. 116.



Obr. 1. Grafické znázornění významu ἔλλειπειν dle Eukleida.

nepodobnost danou užitím „παρατείνω“ (protáhnout, natáhnout) namísto „παραβάλλω“ (přistavit) lze vysvětlit nejednotou tehdejší terminologie¹³ a odkazem na Platónovu *Ústavu*, kde je řečeno o geometrech, že „v tom smyslu mluví, že plochy přeměňují na čtverce, natahují je podél dané úsečky a sečítají je“ (λέγουσιν τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι) (*Resp.* 527a8).¹⁴ Výrazu „παρατείνω“ je v geometrickém kontextu užíváno zřídka a sám Eukleidés jej nepoužívá, nelze proto vyloučit, že jde opravdu o synonymum k „παραβάλλω“. Někteří interpreti ale naopak právě tento rozdíl považují za důležitý a chápou „παρατείνω“ jako „natažení plochy podél úsečky“, tedy jako ekvivalentní transformaci¹⁵ plochy na obdélník, jehož jednou stranou je právě zadaná úsečka.¹⁶

Obdobná nejistota panuje i ohledně výrazu „τοιούτω χωρίω οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ“. Z analogie k Eukleidově úloze se zdá, že „τοιούτον οἷον“ je synonymum k „ὅμοιον“ a že se tedy jedná o vyjádření geometrické podobnosti. Ostatně již dříve v dialogu je výraz „τοιούτον

¹³ „Plato in the *Meno* and elsewhere uses language partly technical, partly popular... Mathematical phraseology was not nearly so set as in Euclid's time.“ S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), in: *The Journal of Philology*, 17, 1888, str. 221.

¹⁴ Český překlad J. Fialy, viz J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ v Platónově Menónovi* (86e–87b), str. 18. Angličtí autoři překládají παρατείνω jako *apply*, viz např. Grubeho a Reeveův překlad: Plato, *Republic*, přel. G. M. A. Grube – C. D. C. Reeve, in: J. M. Cooper (vyd.), *Plato. Complete Works*, Indianapolis – Cambridge 1997, str. 1143.

¹⁵ Jde tedy o transformaci zachovávající plošný obsah.

¹⁶ Srv. např. J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis. Meno 86e–87b*, str. 176, pozn. 9.

χωρίον“ užit pro označení geometrického tvaru bez ohledu na jeho plošný obsah (*Meno*, 82c4). Někteří interpreti však s touto analogií nesouhlasí a soudí, že jde o vyjádření shodnosti jak tvaru, tak plošného obsahu.¹⁷

Pasáž je ovšem problematická i po gramatické stránce. První, méně významná obtíž, s kterou je třeba se vyrovnat, spočívá ve spojení „παρατείναντα ἐλλείπειν“. Maskulinní tvar „παρατείναντα“ totiž nedovoluje jinak intuitivní mediopasivní čtení, při kterém by podmětem bylo neutrum „χωρίον“. Pokud je však podmětem „παρατείναντα“ geometr,¹⁸ měl by být zároveň i podmětem „ἐλλείπειν“, což je ale zejména při technickém čtení tohoto termínu vyloučeno. Butcher proto konstatuje, že jde o nepřekonatelný problém, který je třeba řešit záměnou akuzativu za dativ,¹⁹ Cook Wilson pak odmítá Stallbaumovu konjekturnu k participiu aoristu neutra „παρατείναν“ i Butcherovo řešení a navrhuje chápat spojení jako platónský idiom.²⁰ Heijboer oproti tomu navrhuje nevykládat „ἐλλείπειν“ technicky a chápe spojení tak, že je to geometr, kdo při rýsování ponechává „χωρίον“.²¹

Ve srovnání s touto obtíží, která sice znejasňuje čtení, ale v důsledku nevytváří žádný podstatný interpretační rozdíl, je druhý gramatický problém významnější. Zájmeno „αὐτοῦ“ ve výrazu „τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν“ by totiž mělo odkazovat k nejbližšímu podmětu, tedy k „χωρίον“, spíše než k vzdálenějšímu předmětu „κύκλος“.²²

¹⁷ Pro podrobnější diskusi viz A. Heijboer, *Plato. Meno 86e–87a*, in: *Mnemosyne*, 8, 1955, str. 120.

¹⁸ Jiná maskulina (tj. trojúhelník či kruh) jsou patrně vyloučena, neboť potom by παρατείναντα muselo být opět chápáno mediopasivně, bezprostředně následující αὐτὸ τὸ παρατεταμένον je pak opět neutrum.

¹⁹ „The grammatical difficulty in the accusat. παρατείναντα is insuperable. If correct, it is a very harsh anacolouthon: ‚when you have applied ... it is deficient.‘ The simplest correction would be to the dative.“ S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), str. 222.

²⁰ „But the text is doubtless sound, and only an instance of a Platonic idiom. Compare Biddell’s Digest of Platonic Idioms, 271 b, ‚Inversion of Construction.‘ One of the examples there quoted is a parallel to this. Apol. 21c, διαλεγόμενος αὐτῷ – ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν...“ J. Cook Wilson, *On the Geometrical Problem in Plato’s Meno*, 86e sqq. With a Note on a Passage in the Treatise *De Lineis Inseparabilibus* (970a5), in: *The Journal of Philology*, 28, 1903, str. 237.

²¹ „A person engaged in drawing leaves a space, just like the figure he draws.“ A. Heijboer, *Plato. Meno 86e–87a*, str. 119.

²² Např. J. Cook Wilson, *On the Geometrical Problem in Plato’s Meno*, 86e sqq. str. 236–237, souhlasně se vyjadřuje i Bluck: „Cook Wilson, who is certainly right in claiming that αὐτοῦ cannot refer to κύκλος and must refer to χωρίον...“ R. S. Bluck,

Takové čtení však výrazně znesnadňuje interpretaci, zejména pokud výraz „χωρίον“ interpretujeme již zpočátku jako čtverec či obdélník,²³ neboť „ἡ δοθείσα αὐτοῦ γραμμή“ pak značí některou ze stran zadaného čtverce či obdélníku, a jak upozorňuje Butcher, hrozí, že v textu nezůstane žádný potřebný vztah ke kruhu.²⁴

Představení jednotlivých řešení

Textová nejasnost pasáže přirozeně ústí v mnohost interpretací. Existuje více geometrických kritérií či konstrukcí, které určují, že zadanou plochu lze vepsat ve formě trojúhelníku do zadaného kruhu, a jejichž popis více či méně odpovídá Platónovu textu. Překvapivý však může být fakt, že neexistuje shoda ani na základních vlastnostech, které by měla geometrova „hypotéza“ splňovat.

Ačkoli se zdá zjevné, že geometr zakončuje svou promluvu formulací dichotomie (εἴτε ἀδύνατον εἴτε μή), zejména starší interpretace tuto ekvivalenci oslabují na jednostrannou implikaci. Sókratés tak dle nich nechce tvrdit, že „naučitelné je právě a pouze vědění“, ale pouze „vědění je naučitelné“ (teoreticky však může být naučitelné i něco jiného). V geometrické analogii hypotetického důkazu toto oslabení znamená: pokud plocha (zdatnost) po případné geometrické transformaci splňuje dané kritérium (je vědění), lze ji vepsat do daného kruhu jako trojúhelník se stejným plošným obsahem (je naučitelná). Pokud však nikoli, stále může být možná i ji do kruhu vepsat, užitá hypotéza však na rozhodnutí nestačí.²⁵

Plato's Meno, str. 450. S tím, že vztahovat „αὐτοῦ“ ke „κύκλος“ by bylo násilné, mimo jiné souhlasí i František Novotný, viz Platón, *Platónovy spisy*, III, str. 512.

²³ Jak upozorňuje například Butcher, slovem „χωρίον“ již dříve v dialogu Sókratés označuje čtverec, viz např. *Meno*, 82c4, 83a1, 85a4 aj. Ačkoli lze tyto výskyty považovat za zkratku prvního plného výrazu „τετράγωνον χωρίον“ (*Meno*, 82b9), Butcher správně usuzuje, že při svém dalším užití „χωρίον“ v posluchači vyvolá opět dojem čtverce. S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), str. 221–222.

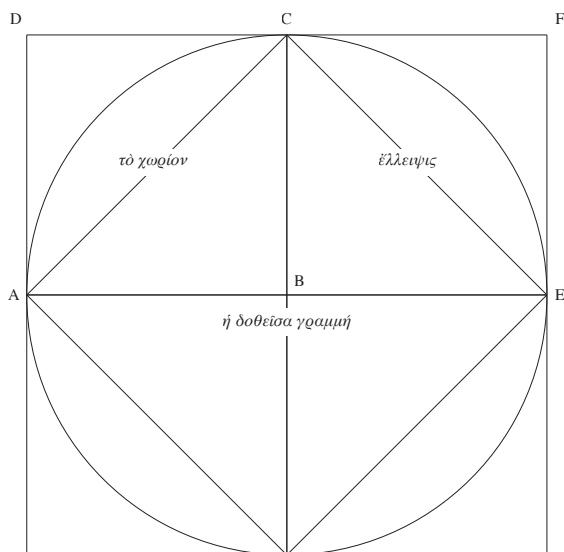
²⁴ „Here αὐτοῦ might at first sight be supposed to refer to χωρίον not to κύκλος. But the sense requires the reference to κύκλος; otherwise there is no mention of the circle in this clause which defines the relations that must exist between the circle and the χωρίον.“ S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), str. 222. Například Heijboer však vztah ke kruhu nachází v interpretaci výrazu „παράτειναι“. A. Heijboer, *Plato. Meno 86e–87a*, str. 89–122.

²⁵ Takto je, zdá se, postavena i již zmíněná Aristotelova ἀπαγωγή, viz Aristotelés, *An.pr.* 69a20 n.

1. Interpretace A. Beneckeho

Takovéto čtení má nepopíratelné výhody, existují totiž velmi jednoduché geometrické konstrukce, kterými může být ukázáno, že danou plochu lze do kruhu vepsat, nikoli však to, že nelze. Jejich elegance spočívá i v tom, že počítají s využitím útvarů, které byly v dialogu narýsovány již dříve.²⁶

Právě takovou je dle Bluckova referátu Beneckeho interpretace.²⁷ Ten za $\chi\omega\rho\iota\omicron\nu$ pokládá již narýsovaný čtverec a všímá si toho, že pokud je tento čtverec ($\chi\omega\rho\iota\omicron\nu$) umístěn na průměru kruhu (ἡ δοθεῖσα ἀυτοῦ γοαμμή) a zbytek do průměru (ἔλλειψις) je stejný (τοιούτον οἶον) jako onen čtverec, rovnoramenný pravoúhlý trojúhelník sestrojený nad průměrem bude mít právě žádanou plochu, a bude tedy hledaným vepsáním.



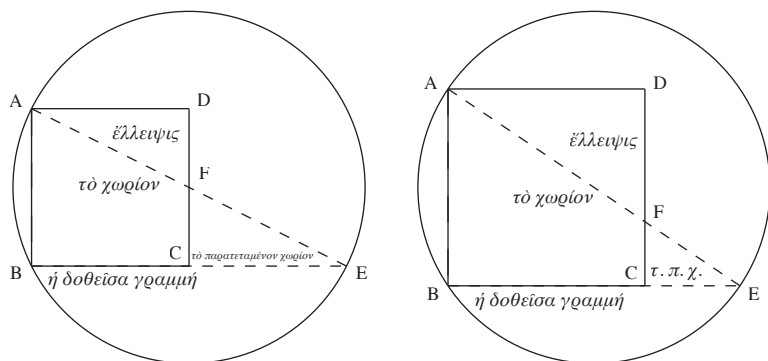
Obr. 2. Beneckeho interpretace. K Sókratem již patrně dříve nakreslenému obrazci je třeba narýsovat jen kruh o průměru AE. Pokud platí, že plocha ABCD ($\chi\omega\rho\iota\omicron\nu$) je stejná jako plocha BEFC (ἔλλειψις, srv. obr. 1), má do daného kruhu vepsaný trojúhelník AEC stejný plošný obsah jako čtverec ABCD.

²⁶ Jedná se o čtverec a jeho zdvojení (viz *Meno*, 82b–85b) a dle Bluckem citovaného Schultze (F. Schultze, *Die zweite mathematische Stelle in Platons Menon*, in: *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, 27, 1882, str. 19–33) možná i kruh (srv. *Meno*, 74d–74e).

²⁷ R. S. Bluck, *Plato's Meno*, str. 447; A. Benecke, *Über die geometrische Hypothesis in Platons Menon*, Elbing 1867.

2. Interpretace J. Krále a K. Novotného

Obdobně jednoduchá je i českému čtenáři známá Králova interpretace,²⁸ kterou přejímá Novotný.²⁹ I v ní se chápe χωρίον jako čtverec, patrně onen již narýsovaný. Pokud je tento čtverec umístěn do kruhu, který je v písku možná již také přítomen,³⁰ tak, aby jeho strana tvořila tětivu, a narýsujeme-li dále pravouhlý trojúhelník vepsaný do kruhu tak, že jedna jeho strana je přímo onou tětívou a druhá leží na polopřímce dané druhou stranou čtverce (ἡ δοθείσα αὐτοῦ γραμμῆ), bude tento trojúhelník mít stejný plošný obsah jako původní čtverec právě tehdy, když jeho část, která čtverec přesahuje (τὸ παρατεταμένον χωρίον), bude shodná (τοιούτον οἶον) s částí, kterou trojúhelník ve čtverci ponechal mimo sebe (ἔλλειψις).



Obr. 3. Novotného interpretace. Χωρίον ABCD vepíšeme do kruhu tak, aby strana AB byla tětívou. Trojúhelník ABE, jehož bod E je průsečíkem kruhu a polopřímky BC, má stejný plošný obsah jako ABCD právě tehdy, pokud je plocha FCE (τὸ παρατεταμένον χωρίον) rovna ploše AFD (ἔλλειψις), tedy ekvivalentně, pokud je bod F zároveň středem kruhu (náčres vlevo). Pokud bod F není středem kruhu, trojúhelník ABE nemá stejný plošný obsah jako ABCD (náčres vpravo). To nicméně neznamená, že ABCD do kruhu vepsat ve formě trojúhelníku nelze (konkrétně na náčresu vpravo vepsání možné je).

3. Interpretace S. H. Butchera

Poněkud jinak postupuje Butcher,³¹ který spolu s Beneckem předpokládá technický význam slova ἐλλείπειν, výraz τοιούτον οἶον však na rozdíl

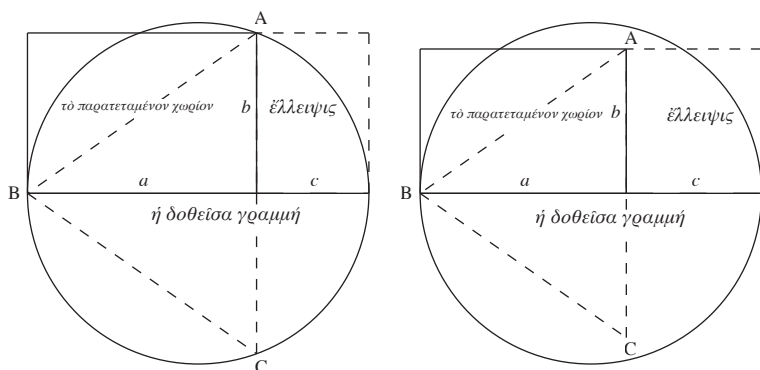
²⁸ J. Král, *O geometrické hypotézi v Platónově Menónu*, in: *Listy filologické*, 3, 1876, str. 96–105.

²⁹ Platón, *Platónovy spisy*, III, str. 512–513, pozn. 25 a 26.

³⁰ Viz pozn. 26.

³¹ S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), str. 219–225.

od něj interpretuje jako geometrickou podobnost.³² Za „χωρίον“ pak bere libovolný, do písku nově narysovaný obdélník. Při své interpretaci si všímá toho, že u pravoúhlých trojúhelníků výška spuštěná na přeponu dělí přeponu na dvě části tak, že obdélník daný výškou a jednou částí je podobný obdélníku danému výškou a druhou částí této přepony.³³ Pokud je tedy zadaný obdélník (χωρίον) přiložen (παρατείνω) na průměr kruhu (ἡ δοθείσα γραμμὴ) a jeho doplnění do úplného obdélníku (ἔλλειψις) je podobné (τοιούτον οἶον) právě zadanému obdélníku, úhlopříčka tohoto obdélníku bude tětvou kruhu,³⁴ a tedy rovnoramenný trojúhelník vytknutý úhlopříčkou obdélníku a jeho zdvojnásobenou výškou bude vepsán do kruhu a bude mít stejný plošný obsah jako zadaný obdélník.



Obr. 4. Butcherova interpretace. Pokud je bod A na kružnici, platí, že $a:b = b:c$, a tedy ἔλλειψις je podobná χωρίον a trojúhelník ABC je hledaným vepsáním (nákras vlevo). Pokud podobná není, bod A na kružnici neleží a trojúhelník vzniklý zrcadlením nebude vepsaný (nákras vpravo).

³² Butcher konstatuje: „τοιούτον οἶον I take to denote ‚similar‘ in the strict geometric sense. Euclid would say ὁμοίον.“ Tamt., str. 223. Cook Wilson považuje tuto interpretaci za jednoznačně správnou a píše: „This interpretation of τοιούτον οἶον in the geometrical sense of ‚similar‘ is not only the best interpretation of the Greek but agrees with the text of Euclid...“. J. Cook Wilson, *On the Geometrical Problem in Plato's Meno*, 86e sqq., str. 224.

³³ Jinými slovy, platí Eukleidova věta o výšce. Tuto větu máme sice poprvé dochovanou právě v *Základech* (Eukleidés, *Elem.* VI,8), lze však předpokládat, že v Platónově době již byla známá.

³⁴ Neboť platí Tháletova věta, v Platónově době již zřejmě také známá.

Technická jednoduchost a snadná pochopitelnost všech výše uvede-
ných interpretací je však vyvážena jejich problematičností pro filosofické
čtení dialogu. Je sice pravda, že Sókratés pro svou další argumentaci
nepotřebuje stanovit ekvivalenci vědění a naučitelnosti, trvá pouze na
implikaci, že vědění je naučitelné (srv. *Meno*, 89d3–4), a také v celém
dalším běhu dialogu užívá pouze obměnu této implikace.³⁵ Přesto však
v textu ekvivalenci mezi naučitelností a tím, že je něco věděním či ro-
zumností, několikrát explicitně zmiňuje (*Meno*, 87c1–3 a 98d10–13),
byť s jistým zlehčením (*Meno*, 87c8–9).

Avšak i když tato vyjádření dáme stranou, co by taková interpretace
znamenala pro celek dialogu? Sókratés by říkal: nevím, zda je zdatnost
věcí učení, ale vím, že vědění naučitelné je. Pokud se nám tedy podaří
ukázat, že zdatnost je věděním, bude zřejmé, že je naučitelná. Jestliže se
nám to však nepodaří, budeme muset postupovat jinak a jinudy.

Tuto strukturu skutečně lze v dalším běhu dialogu vysledovat. V bez-
prostředně následující pasáži sice Sókratés i Menón shodně konstatují,
že zdatnost věděním je (*Meno*, 87c–89d), vzápětí je však tento závěr
zpochybněn (*Meno*, 89c) a pro Menóna dostatečně vyvrácen poukazem
na neexistenci učitelů zdatnosti (*Meno*, 98d–e).

Důkazní postup tedy zřejmě není platný, patrně proto, že pravdivé
mínění (δόξα ἀληθής, resp. ὀρθὴ δόξα či εὐδοξία, *Meno*, 99b11) je
prospěšné, a přitom není věděním (*Meno*, 97b–c), neboť není svázá-
no výkladem příčiny (*Meno*, 97e–98a). Aby totiž bylo možné usoudit,
že zdatnost je naučitelná, je zapotřebí ukázat nejen to, že každé dob-
ro – a tedy i zdatnost – je prospěšné (ὠφέλιμος), a to, že rozumnost
(φρόνησις) je prospěšná, ale především je nutné ukázat obrácené tvrze-
ní, že mimo rozumnost nic prospěšného není.

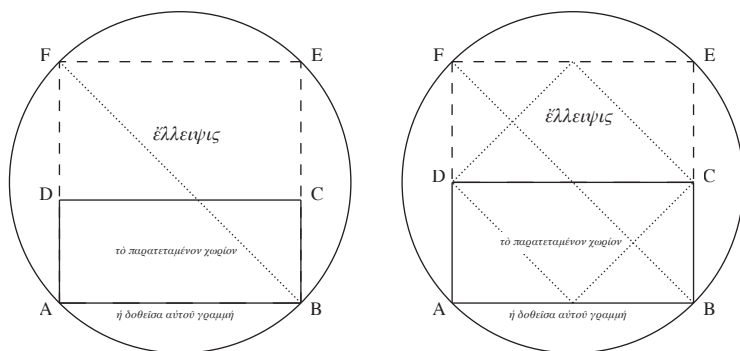
Máme-li rozhodnout, zda je zdatnost naučitelná, je tedy potřeba užít
jiného postupu. Takovýmto postupem je patrně zkoumání, zda existují
její učitelé, neboť, jak uznává i Menón, čeho nejsou učitelé ani žáci, to
nelze učit (*Meno*, 89e).

Pokud je tedy hypotetický důkaz interpretován především jako vy-
světlení aristotelské ἀπαγωγή, to, že konstrukce stanovují pouze im-
plikaci, odpovídá struktuře dialogu. Pokud by však měl být pochopen
jako přesná analogie následujícího zkoumání, měla by patrně existovat
možnost, že zdatnost je naučitelná i přesto, že se neukáže být věděním
(tj. plochu lze vepsat do kruhu, i pokud stanovené kritérium neplatí). Co
jiného je však ještě naučitelné? Snad pravdivé mínění?

³⁵ Totiž tvrzení, že „co není naučitelné, není věděním“ (srv. *Meno*, 99a7).

4. Interpretace J. Meyersové

Zajímavé řešení tohoto problému nabízí interpretace Judith Meyersové.³⁶ Po geometrické stránce je podobná interpretaci Františka Novotného. Sókratés i v této interpretaci využívá již nakreslený obrazec, jen jej obkrouží kruhem.³⁷ Zadaný obdélník ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\nu$), tedy již nakreslený obdélník dva krát čtyři stopy veliký (*Meno*, 83a), tímto úkonem vepíše ($\pi\alpha\rho\alpha\rho\tau\epsilon\acute{\iota}\omega$) do kruhu tak, aby jeho delší strana (ή δοθείσα αὐτοῦ γραμμή) byla tětívou. Zbývá-li ($\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\upsilon\iota\nu$) pak v kruhu právě tolik místa, aby dvojnásobný obrazec ležel všemi čtyřmi body na kružnici, je trojúhelník daný podstavou a úhlopříčkou onen hledaný.



Obr. 5. Interpretace J. Meyersové. Pokud má $\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ ABCD stejný plošný obsah jako ἔλλειψις DCEF, je trojúhelník ABF hledaným vepsáním (nákres vpravo), pokud nikoli, má jinou velikost (nákres vlevo). Na nákresu vpravo je tečkovaně naznačen osmistopý čtverec narýsovaný v dialogu s otrokem. Stojí za povšimnutí, že kdyby ABCD byl čtverec, jde přesně o Královu (Novotného) konstrukci.

Meyersová ovšem chápe celou pasáž odlišně: elegantně se vyhýbá nutnosti vyrovnat se s výše zmíněnými Sókratovými tvrzeními ekvivalence vědění a naučitelnosti tím, že tuto ekvivalenci, stejně jako tvrzení, že zdatnost je dobro, považuje za „filosofické axiomy“. Zkoumanou hypotézou je pak podle ní až tvrzení, že vše, co je dobré, je věděním a vše, co je věděním, je dobré.³⁸ Kdyby se totiž podařilo tuto ekvivalenci předvést,

³⁶ J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis. Meno 86e–87b*, str. 173–180.

³⁷ Διάμετρος, dříve zmíněný ve smyslu úhlopříčky (*Meno*, 85b4–5), tedy využije jako διάμετρος načrtnutého kruhu. Meyersová v tomto odkazuje na Schultze (F. Schultz, *Die zweite mathematische Stelle in Platons Menon*).

³⁸ J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis. Meno 86e–87b*, str. 179.

s použitím uvedených axiomů by již bylo oprávněné soudit, že zdatnost je naučitelná. Jelikož se však Sókratovi podaří předvést pouze jednu z implikací (totiž že vědění je dobré), postup selhává a není možné učinit žádný úsudek.

Takové čtení je nepochybně výhodné v tom, že na rozdíl od předchozích interpretací se pravdivé mínění přímo nabízí jako protipříklad, kvůli němuž není možné ekvivalenci ustavit. Zároveň však není možné udržet jednoduchou analogii hypotetického důkazu a následného filosofického zkoumání, neboť na rozdíl od geometrické konstrukce dochází v takto pojatém filosofickém zkoumání k dvojitému převedení, tj. k dvojitmu užítí hypotézy v podobě „filosofického axiomu“.

5. Interpretace J. Cook Wilsona

Obecně lze však říct, že moderní interpreti považují chápání hypotetického důkazu jako pouhé implikace za slabinu³⁹ všech výše uvedených interpretací a snaží se je buď opravit, dále specifikovat,⁴⁰ nebo najít jinou interpretaci, takovou, u níž geometrovo kritérium jednoznačně určuje, zda plochu do kruhu vepsat lze, či nikoli.

Patně nejzajímavější interpretaci opravující interpretaci Butcherovu nacházíme u Cook Wilsona.⁴¹ Ten konstatuje, že Butcherem zkoumaná podobnost $\chi\omega\rho\iota\omicron\nu$ a $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon\tau\iota\varsigma$ platí i pro rovnoběžníky,⁴² navíc však doplňuje podstatný vhled: zadanou plochu ($\chi\omega\rho\iota\omicron\nu$) můžeme na průměr kruhu (ή δοθείσα αὐτοῦ γραμμή) jako rovnoběžník nikoli pouze přiložit (Butcherovo čtení $\pi\alpha\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$), ale libovolně natahovat (takové je Cook Wilsonovo čtení výrazu $\pi\alpha\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$). Jinými slovy, zatímco Butcher nabízí čtení „pokud je zadaná plocha taková, že...“, Cook Wilson

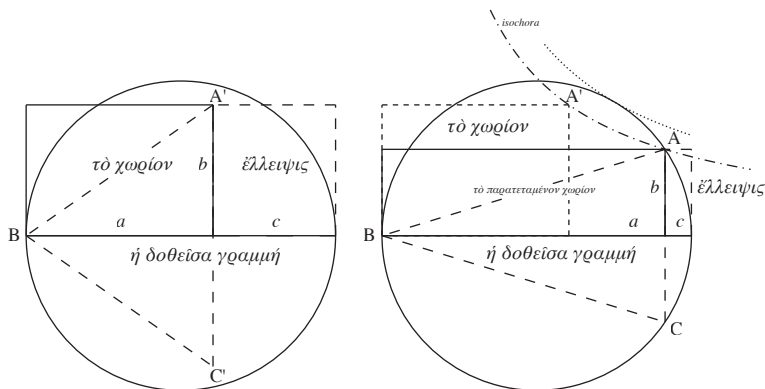
³⁹ Ale nikoli pouze moderní interpreti. Například Butcher sám podává následující hodnocení: „The solution here proposed has one defect, but not, it would seem, a fatal one... The geometrical hypothesis would no doubt be more satisfactory as a sample of logical method, if the converse proposition also were true. Yet as interpreted above it is sufficient for Socrates' purpose.“ S. H. Butcher, *The Geometrical Problem of the Meno* (p. 86e–87a), str. 223.

⁴⁰ Srv. např. J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ* v *Platónově Menónovi* (86e–87b), str. 25.

⁴¹ J. Cook Wilson, *On the Geometrical Problem in Plato's Meno*, 86e sq., in: *The Journal of Philology*, 28, 1903, str. 222–240.

⁴² Nejde o příliš zajímavé zobecnění, neboť transformace obdélníků na rovnoběžníky daná pouhou změnou úhlu stran žádným způsobem nemění délkové poměry, pouze zmenšuje plošný obsah. Tedy existuje-li vhodný rovnoběžník, tím spíše lze nalézt i vhodný obdélník.

navrhuje čist: „pokud lze zadanou plochu ekvivalentně transformovat na rovnoběžník takový, že...“.⁴³



Obr. 6. Cook Wilsonovo řešení. Χωρίον z Butcherova řešení (náčrsek vlevo) ve skutečnosti vepsat lze, tedy existuje taková jeho ekvivalentní transformace, že podobnost ἔλλειψις a χωρίον nastane. Na náčresku vpravo je tato situace naznačena, čerchovaná křivka je „isochora“ (tedy množina všech vrcholů obdélníků se stejným plošným obsahem, přiložených na průměr a majících protilehlý vrchol v bodě B), tam, kde protne kružnici, dostáváme hledanou transformaci. Obecně tedy budou existovat dvě řešení. Tečkovanou křivkou, kdy se „isochora“ kružnice pouze dotýká, je naznačen případ maximálního vepsaného trojúhelníku, tedy trojúhelníku rovnostranného.

Požadovaná transformace bude přitom existovat právě tehdy, pokud lze plochu ve formě trojúhelníku do kruhu vepsat. V analogii hypotetického důkazu jsou tedy vědění a naučitelnost ekvivalentní. Jakkoli je však, jak ukazuje Fiala,⁴⁴ sama ekvivalentní transformace rovnoběžníku triviální geometrickou konstrukcí, jež byla Platónovi jistě známá (viz obr. 7), najít tu konkrétní, která by splňovala požadované kritérium podobnosti χωρίον a ἔλλειψις, vyžaduje nalézt průsečík hyperbolické křivky a zadaného kruhu (viz obr. 6).

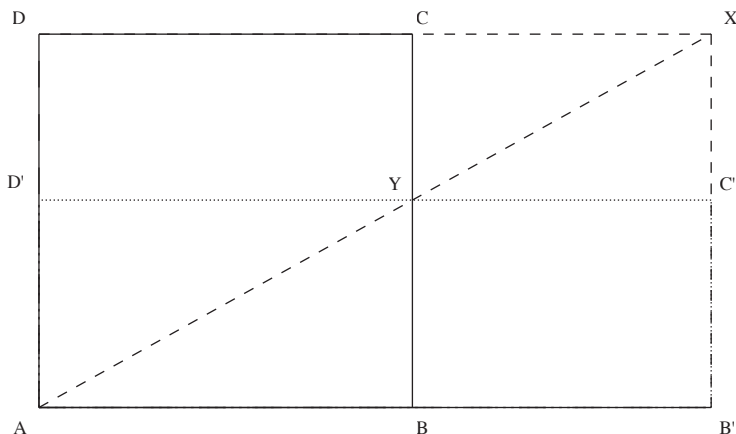
Jak ale upozorňují všichni kritici této interpretace,⁴⁵ pomocí pravítka a kružítko hyperbolu sestrojít nelze. Sókratův geometr tedy nedisponuje

⁴³ Tento přístup je v souladu i se Sókratovou formulací *εἰ ἀδύνατον ἐστὶν ταῦτα παθεῖν* (*Meno*, 87a7). Zároveň je však zobecnění z obdélníků na rovnoběžníky zbytečné a věc jen zatemňuje, viz pozn. 42.

⁴⁴ J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ* v *Platónově Menónovi* (86e–87b), str. 15–16.

⁴⁵ Viz např. R. S. Bluck, *Plato's Meno*, str. 448–449, či J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ* v *Platónově Menónovi* (86e–87b), str. 20–21.

žádnými prostředky, jimiž by mohl konstruktivně ověřit, zda lze konkrétní zadanou plochu do kruhu vepsat. Jestliže má tedy být důkaz ἔξ ὑποθέσεως pochopen jako postup analyticko-syntetický, je třeba Cook Wilsonovu interpretaci odmítnout.



Obr. 7. Ekvivalentní transformace – natažení ($\pi\alpha\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\omega$) obdélníku ABCD podél úsečky AB' , ke které je ABCD přiložený ($\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$). V prodloužení strany DC najdeme průsečík X s kolmicí na AB' vedenou z bodu B' . Z bodu X vedeme úsečku AX, která má s úsečkou BC průsečík Y. V bodě Y vedeme rovnoběžku s AB a v průnicích s AD a $B'X$ získáváme zbylé body hledané transformace. Důkaz snadno nahlédneme: AX dělí $AB'XD$, $ABYD'$ i $YCXC$ na poloviny, tedy $BB'C'Y$ má nutně stejnou plochu jako $D'YCD$, a i ABCD má tedy stejnou plochu jako $AB'C'D'$, neboť $ABYD'$ je oběma útvarům společná.

Není však bezpodmínečně nutné, aby analýza dospěla až k elementárním konstrukcím, z nichž by byl celek syntetizovatelný. Jak upozorňuje Iwata,⁴⁶ již Hippokratés z Chiu při řešení délského problému zdvojení krychle užívá metodu převedení problému na jiný, ačkoli ani původní, ani převedený problém nejsou geometricky řešitelné.⁴⁷

Příklad Hippokrata z Chiu je o to relevantnější, že možnost konstruktivního ověření Cook Wilsonova kritéria je úzce spjata se schopností zdvojit krychli,⁴⁸ což je problém, který Platóna prokazatelně zají-

⁴⁶ N. Iwata, *Plato on Geometrical Hypothesis in the Meno*.

⁴⁷ Tamt., str. 9.

⁴⁸ R. S. Bluck, *Plato's Meno*, str. 448. Jak ukázal Menaichmos, zdvojení krychle je možné vyřešit pomocí určení průsečíku dvou kuželoseček, hyperboly a paraboly.

mal.⁴⁹ Je třeba také vzít v úvahu, že v Platónově době nebylo dokázáno, že tento typ problémů pomocí kružítka a pravítka řešit nelze,⁵⁰ tedy převedení problému vepsání plochy na problém nalezení příslušné ekvivalentní transformace nelze chápat jako převedení na problém neřešitelný, ale na problém k řešení potenciálně vedoucí, byť jeho řešení dosud není známo.

To, že Sókratés staví hypotetický důkaz tak, že převádí problém vepsatelnosti na problém jiný, který ale také neumí řešit, může být nakonec pointou celé pasáže.⁵¹ Menón jej nutí k jasnému vyjádření, zda je zdatnost naučitelná, ačkoli by bylo třeba spíše zkoumat, čím je (*Meno*, 86c–d). Sókratés se podvoluje, ale jen v tom smyslu, že počíná zkoumáním, zda je zdatnost věděním, a k převedení problému užije geometrickou analogii.

Menón pravděpodobně dokáže nahlédnout, že každou plochu, kterou lze vepsat do kruhu v podobě trojúhelníku, lze vepsat i v podobě trojúhelníku rovnoramenného, a tedy pro ni bude platit Cook Wilsonem navržené kritérium. Naopak to, že Sókratés předvedený analytický krok není schopen rozvinout do plného analyticko-syntetického konstruktivního postupu, Menónovi známo být nemusí.⁵² Sókratés tak jakoby skrytě naznačuje: zkoumejme tedy, zda je zdatnost věděním, avšak tento krok nám nebude nijak nápomocný, neboť ani toto zkoumání nebudeme schopni dovést ke zdárnému cíli.

V takovéto interpretaci tedy nelze následující pasáže chápat ani jako platný důkaz, že zdatnost věděním je (*Meno*, 87c–89d), ani jako definitivní vyvrácení toho, že jím není (*Meno*, 89d–98e). Na skrytou pointu

Cook Wilsonova interpretace také spočívá v nalezení průsečíku dvou kuželoseček, totiž hyperboly a kružnice. Je však pravdou, že kuželosečky poprvé zmiňuje právě Menaichmos, který se narodil patrně až po sepsání dialogu *Menón*. Pro další diskusi provázanosti obou problémů a datace viz také N. Iwata, *Plato on Geometrical Hypothesis in the Meno*, str. 8–10.

⁴⁹ Plútarchos, *Quaest. conviv.* VIII,2,718e–f.

⁵⁰ Důkaz nemožnosti zdvojení krychle geometrickými prostředky byl proveden až Pierrem Wantzelem v roce 1837 (L. Wantzel, *Recherches sur les moyens de reconnaître si un Problème de Géométrie peut se résoudre avec la règle et le compas*, in: *Journal de Mathématiques Pures et Appliquées*, 2, 1837, str. 366–372).

⁵¹ Ostatně kdyby právě tato neřešitelnost nebyla Platónovým záměrem, je nutné Cook Wilsonovu interpretaci zcela odmítnout jako nesmyslnou, protože Platón nepochybně zná metody (například ty zmíněné v interpretacích dále), kterými lze nalézt vepsaný trojúhelník o daném plošném obsahu.

⁵² Meyersová dokonce s odkazem na fakt, že Menón nebyl školen v geometrii, odmítá všechny složitější interpretace (J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis, Meno 86e–87b*, str. 175 a pozn. 9).

hypotetického důkazu by pak navazoval až sám závěr dialogu (*Meno*, 100a–c), v němž Sókratés předchozí vyjádření oslabuje a dialog uzavírá s tím, že člověk, jehož zdatnost by byla naučitelná (a tedy založená ve vědě), by byl co do této zdatnosti „jako skutečná věc vedle stínů“ (*Meno*, 100a).⁵³ To, zda je ovšem takový případ reálně možný, nechává otevřeně s tím, že odpověď závisí na zodpovězení otázky, čím zdatnost je: právě tato otevřenost odpovídá neschopnosti ověřit kritérium hypotetického důkazu.

6. Interpretace A. Farqaharsona

Jakkoli je Cook Wilsonova interpretace stále diskutována, většina moderních interpretů se snaží v textu pasáže hypotetického důkazu nalézt takovou konstrukci, která by jednoznačně stanovila, zda plochu lze, či nelze vepsat, a která by zároveň obsahovala celý analyticko-syntetický postup, tedy umožňovala by vepsaný trojúhelník o daném plošném obsahu přímo zkonstruovat.

Patrně nejstarší takovou interpretací je interpretace Farqaharsonova.⁵⁴ Ten si všímá toho, že pokud lze plochu do kruhu jako trojúhelník vepsat, kterákoli z jeho těžnic (tedy úsečka vedená z vrcholu ke středu protilehlé strany) jej dělí na dvě poloviny se stejným plošným obsahem,⁵⁵ a tedy rovnoběžník, jehož jednou stranou je zmíněná těžnice a druhou polovina strany, na kterou je těžnice vedena, má plošný obsah shodný s plošným obsahem celého vepsaného trojúhelníku. Zároveň jeho úhlopříčka je také tětvou kruhu a jeho doplnění (ἔλλειψις) do rovnoběžníku daného stranou, na kterou byla vedena těžnice, a touto těžnicí je přesně plošně totožné (τοιούτων οἴον) se zadanou plochou (tj. má s ní stejný plošný obsah).

Pokud by se tedy podařilo nalézt takovou tětivu kruhu⁵⁶ (ἡ δοθεῖσα αὐτοῦ γραμμή), podél jejíž poloviny by bylo lze natáhnout (παραρτείνω) zadanou plochu (χωρίον) jako rovnoběžník tak, aby jedna z úhlopříček byla právě také tětíva,⁵⁷ zbývala (ἔλλείπειν)

⁵³ Citováno dle překladu F. Novotného.

⁵⁴ A. S. L. Farqaharson, *Socrates' Diagram in the Meno of Plato*. Pp. 86e–87a, in: *The Classical Quarterly*, 1, 17, 1923, str. 21–26.

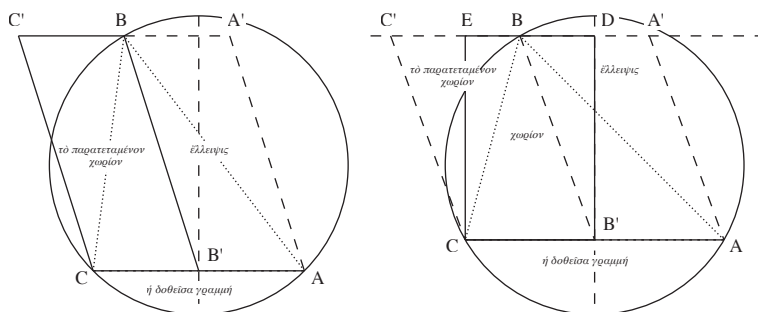
⁵⁵ Důkaz je zřejmý: těžnice dělí trojúhelník na dva, oba o stejné výšce a shodně dlouhé základně.

⁵⁶ „...the problem is solved by finding a chord of the circle such that a parallelogram equal to the given figure...“ A. S. L. Farqaharson, *Socrates' Diagram in the Meno of Plato*, str. 23.

⁵⁷ Tento požadavek však není zřejmý a Sókratés jej nikde nezmiňuje. Farqaharson o tomto problému hovoří: „Plato tacitly assumes that a parallelogram construc-

by na druhé polovině přesně stejná (τοιούτων οἶον) plocha jako ta již daná.

Farqaharsonovu interpretaci je však třeba poopravit, neboť z autorových formulací není jasné, jak hledanou tětívu a transformaci plochy konstruktivně nalézt.⁵⁸ Návod k opravě ovšem dává již sám Farqaharson, když ve svém náčrtku za hledanou tětívu považuje stranu do kruhu vepsaného rovnostranného trojúhelníku. V článku pak sám navrhuje jednoduchou konstrukci (viz obr. 8), která s touto volbou počítá.⁵⁹



Obr. 8. Farqaharsonovo řešení. Pokud na nákrese vlevo nalezneme takovou tětívu CA, že nad její polovinou CB' dokážeme vztýčit rovnoběžník o obsahu zadaného χωρίον (CB'BC'), jehož úhlopříčka (CB) je tětívou, pak ἔλλειψις do celé tětívy CA bude shodná s tímto χωρίον a trojúhelník ABC bude hledané vepsání. Pokud tětíva CA a zároveň transformace χωρίον na požadovaný rovnoběžník neexistuje, vepsání je nemožné. Na nákrese vpravo je znázorněna oprava umožňující přímé zkonstruování trojúhelníku: za tětívu CA vezmeme základnu rovnostranného trojúhelníku. Na její polovinu vztýčíme zadané χωρίον (CB'DE) ve formě obdélníku. Farqaharsonem hledaná úhlopříčka transformovaného χωρίον je pak dána bodem C a průsečíkem přímky DE se zadanou kružnicí (B). Pokud průsečík nevznikne, plochu vepsat ve formě trojúhelníku nelze. Pokud ano, trojúhelníku ABC je hledané vepsání.

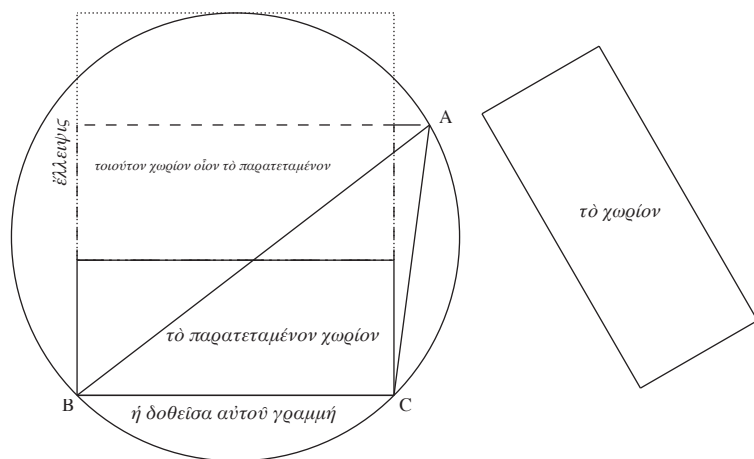
ted with a reference to a circle is described on (or along) a chord, and has one of its diagonals likewise a chord.“ Tamt., str. 24. Avšak nesprávně má za to, že všechny předcházející interpretace s tímto požadavkem počítají také, přičemž zmiňuje pouze Beneckeho a Augusta (E. F. August, *Zur Kenntniss der geometrischen Methode der Alten in besonderer Beziehung auf die Platonische Stelle im Meno*, Berlin 1843). Kupříkladu Cook Wilson tento požadavek neklade: v jeho čtení pro obdélníky vyplývá z povahy věci, pro obecné rovnoběžníky nikoli.

⁵⁸ To kritizuje například Bluck (viz S. Bluck, *Plato's Meno*, str. 458).

⁵⁹ A. S. Farqaharson, *Socrates' Diagram in the Meno of Plato*, str. 24.

7. Interpretace A. Heijboera, R. Sternfelda a H. Zyskinda

Zcela jiný postup navrhují Sternfeld a Zyskind,⁶⁰ kteří opravují starší interpretaci Heijboerovu.⁶¹ Heijboer odmítá technický význam „ἐλλείπειν“ odvozený z Eukleida a navrhuje tento termín chápat prostě jako „zbývá místo“. Zadaný obdélník⁶² (χωρίον) je tedy podle něj vepsán (παρατείνω) do kruhu tak, aby jeho delší strana (ἡ δοθείσα αὐτοῦ γραμμή) byla tětivou. Nyní je nad něj narýsován ještě jednou tentýž (τοιούτου οἴου) obdélník. Pokud na něj zbývá místo (ἐλλείπειν) v tom smyslu, že celková výška takto zdvojeného obrazce nebude větší než vzdálenost kruhu od výše uvedené tětivy, lze horní úsečku útvaru protáhnout tak, že bude mít alespoň jeden průsečík se zadanou kružnicí. Pokud je pak tento průsečík uchopen jako třetí bod k dvěma bodům již nakreslené tětivy, výsledkem je hledaný vepsaný trojúhelník.



Obr. 9. Heijboerovo řešení a řešení Sternfelda a Zyskinda. Zadané obdélníkové χωρίον vepíšeme do kruhu (παρατείνω) tak, aby delší strana byla tětivou (BC). Pokud nad tímto obrazcem zbude místo (ἐλλείπειν) alespoň na ještě jednu takovou plochu, prodloužená horní strana protne kruh (v bodě A) a trojúhelník ABC bude hledaným vepsáním. Sternfeldovo a Zyskindovo řešení se principiálně neliší, pouze plocha se nejdříve transformuje tak, aby jedna ze stran byla stranou do kruhu vepsaného rovnoběžníku. Tuto stranu pak autoři považují za tětivu zmíněnou v první větě.

⁶⁰ R. Sternfeld – H. Zyskind, *Plato's Meno: 86E–87A*.

⁶¹ A. Heijboer, *Plato. Meno 86e–87a*.

⁶² Je vhodné poznamenat, že celý argument funguje i pro rovnoběžníky. Totéž pak platí i pro Sternfeldovu a Zyskindovu interpretaci.

Heijboerovo čtení „ἡ δοθείσα αὐτοῦ γραμμή“ ve smyslu delší strany zadané obdélníkové plochy je jazykově elegantní, avšak způsobuje, že některé plochy nebude možné tímto způsobem do kruhu vepsat, ačkoli obecně je vepsat jako trojúhelník lze (například čtverec o straně shodné s poloměrem kruhu, srv. obr. 3, nákres vpravo). Sternfeld a Zyskind proto tuto interpretaci opravují a chápou „ἡ δοθείσα αὐτοῦ γραμμή“ jako základnu vepsaného rovnostranného trojúhelníku a „παραινέω“ jako ekvivalentní transformaci daného „χωρίον“ na obdélník, jehož jednou stranou je právě tato základna (proto se i v jejich pojetí „αὐτοῦ“ vztahuje k „χωρίον“, avšak již transformovanému). To také oběma autorům umožňuje chápat „χωρίον“ před transformací jako libovolnou triangulovatelnou plochu.

Právě toto uchopení „χωρίον“ jako triangulovatelné plochy však činí celou konstrukci zbytečně složitou, při její transformaci na obdélník se stranou rovnou základně rovnostranného trojúhelníku je navíc Sternfeldem a Zyskindem užít absurdně těžkopádný geometrický aparát. To vede například Meyersovou k odmítnutí celé interpretace, neboť se domnívá, že takto složitá konstrukce by byla pro Menóna nepochopitelná.⁶³ Interpretaci je však možné Menónovi přiblížit, jednak návratem k předpokladu, že zadanou plochou je obdélník či čtverec, jednak užitím aparátu pro ekvivalentní transformace uvedeného na obr. 7.⁶⁴

Schopnost konstruktivně ověřit, zda danou plochu lze do kruhu ve formě trojúhelníku vepsat, či nikoli, a v případě, že lze, přímo nalézt hledané vepsání, je nepochybně v plném souladu se stávajícím pochopením řecké geometrie. Otázkou je, zda opět netvoří přílišné obtíže při celkové interpretaci dialogu. Zdá se totiž, že tento typ interpretace nelze chápat jako analogii dalšího postupu Sókratova filosofického zkoumání, ale výhradně jako popis metody ἐξ ὑποθέσεως.

Pokud by totiž byl hypotetický důkaz chápán analogicky následujícímu textu dialogu, bylo by potřeba, aby Sókratovo zkoumání dospělo k jasnému výsledku, ať už v tom smyslu, že zdatnost věděním je, nebo v tom, že není. K takovému výsledku však dialog nedospěje. Hypotetickou metodu sice lze vztáhnout pouze na bezprostředně následující pasáž (*Meno*, 87c–89c) a chápat důkaz toho, že zdatnost je věděním, jako platný, pak je ale nutné se vyrovnat s jeho následným zpochybněním.

⁶³ J. I. Meyers, *Plato's Geometric Hypothesis. Meno 86e–87b*, str. 173.

⁶⁴ Tuto interpretaci nabízí také Fiala, viz J. Fiala, *ΔΙΟΠΙΣΜΟΣ v Platónově Menónovi (86e–87b)*, str. 18–19.

Avšak snad by bylo možné obdobně jako u Cook Wilsonovy interpretace chápat zdatnost předních athénských mužů založenou na pravdivém mínění pouze za jakýsi stín pravé zdatnosti, která je vskutku věděním. Pak by také bylo zřejmé, proč je těžké či nemožné najít učitele zdatnosti: naučitelné je pouze věděním a tito mužové zdatnost jakožto věděním nemají. Homérovskou citací na samém konci dialogu (*Meno*, 100a), jež nápadně upomíná na obraz jeskyně z *Ústavy* (*Resp.* 514a–518b), by tak mohl Platón naznačovat, kde právě takové učitele zdatnosti hledat: jsou jimi filosofové a především sám Sókratés.

Jak už však bylo uvedeno, pro platnost důkazu je zároveň třeba, aby jediné, co je prospěšné, bylo věděním. Tím ale narážíme na obtíž, neboť přece „správné mínění není o nic méně prospěšné nežli věděním“ (*Meno*, 97c). Sotva lze totiž tvrdit, že i prospěšnost se vypovídá dvojím způsobem, totiž jako pravá prospěšnost a její pouhý stín.

Jakkoli tedy Platónovou pointou skutečně může být výše uvedená diferenciací zdatnosti, co se týče pasáže hypotetického důkazu, lépe jí odpovídají Cook Wilsonova interpretace či interpretace J. I. Meyersové.

Závěrem

Ačkoli se jednotlivé interpretace liší navrhovanými geometrickými konstrukcemi, lze konstatovat, že všechny spadají do některé ze tří základních skupin. První skupina je ta, podle níž geometr dokáže svou konstrukcí ověřit, že danou plochu lze do kruhu vepsat v podobě trojúhelníku. Pokud však dané kritérium selže, neplyne z toho, že plochu nelze vepsat. Druhá skupina interpretací – kterou tvoří pouze interpretace Cook Wilsonova – sice předpokládá, že geometrovo kritérium dokáže jednoznačně rozlišit, zda je plocha vepsatelná, či není, ale splnění tohoto kritéria není možné konstruktivně ověřit. Nakonec třetí skupina interpretací stanovuje kritérium tak, že jednoznačně rozhoduje o vepsatelnosti plochy a navíc, pokud je toto vepsání možné, geometr plochu svou konstrukcí přímo vepíše. Přesněji řečeno, geometr, resp. Sókratés, přirozeně nemusí analyticko-syntetický postup plně uskutečnit, nicméně má možnost tak učinit.

Podle interpretace nabízené první skupinou pak struktura hypotetického důkazu – z hlediska filosofického chápání dialogu – naznačuje, že ačkoli se zdatnost neukázala být věděním, může ještě stále být naučitelná. Výjimku tvoří interpretace J. I. Meyersové, podle níž celý důkazní postup selhává na neschopnosti ukázat ekvivalenci dobra a věděním,

a tedy nelze ani rozhodnout, zda je zdatnost naučitelná, ani to, zda je, či není věděním. Cook Wilsonovo čtení naproti tomu potvrzuje, že jediné, co je možno učit, je věděním, avšak určit, zda je zdatnost věděním, Sókratés nedokáže, přičemž hypotetickým důkazem tuto svou neschopnost předem naznačuje. V interpretacích ze třetí skupiny pak hypotetický důkaz patrně slouží pouze jako představení metody a ke zbytku dialogu se vztahuje pouze v tomto smyslu.

Je možné, aby existovaly ještě jiné, strukturně odlišné možnosti, jak pasáž hypotetického důkazu interpretovat? V principu ano, obě by byly založené na silném čtení zvláštní geometrové formulace „εἴτε ἄδύνατον εἴτε μή“ (z dali je nemožné, či možné). Proč geometr neříká „εἴτε δυνατὸν εἴτε μή“ (z dali je možné, či nikoli)? Dichotomií ve formě „εἴτε ... εἴτε ...“ užívá Platón často,⁶⁵ téměř vždy však jako první možnost uvádí možnost pozitivní.⁶⁶

Jednou z dalších možností, jak pasáž hypotetického důkazu číst, je tedy ta, že geometrova konstrukce neověřuje možnost vepsání do kruhu, ale naopak její nemožnost. U interpretací, v nichž kritérium jednoznačně rozhoduje, zda plochu vepsat lze, či nikoli, tato změna čtení nic nepřináší. Bylo by však možné myslet kritérium, které by dokázalo ověřit, zda plochu do kruhu vepsat nelze, pokud by však toto kritérium selhalo, mohlo by být stále nemožné tuto plochu vepsat?

Takové kritérium by snad existovat mohlo, ale najít postup, který by byl věrný textu a zároveň by zjevně dokazoval nemožnost vepsání, není snadné. K interpretaci dialogu však tato možnost nic nepřidává – neboť je v principu totožná s interpretacemi skupiny první –, naopak ji znesnadňuje. V dalším textu totiž analogickou negativní strukturu nenacházíme.⁶⁷

Nadějnější možností, která má navíc skutečně odlišný dopad na čtení dialogu, je interpretace, že Sókratův hypotetický důkaz je záměrně chybný. Lze si představit, že Sókratés přátelsky zneužívá Menónovy nezběhlosti v geometrii, kreslí do písku kritérium odpovídající některé

⁶⁵ Srv. Platón, *Meno*, 90b9, 87b4, 86d4–5, 71a5–6, a mnohá jiná místa, např. Platón, *Resp.* 435c5–6, *Polit.* 304b5, *Phd.* 70b7 ad.

⁶⁶ Jednou z mála dalších takto negativně formulovaných dichotomií je Anytova promluva z konce dialogu (*Meno*, 92c5), kde však Anytos přímo odpovídá na Sókratovu námitku, jak může soudit o věcech, jichž je neznalý (ἄπειρος). V případě hypotetického důkazu však k negativní formulaci žádný zjevný důvod neexistuje.

⁶⁷ Implikaci „čeho neexistují učitelé, to není naučitelné“ (*Meno*, 89e) nelze počítat, protože na rozdíl od takto uchopeného hypotetického důkazu má negaci i v antecedentu.

z interpretací z první skupiny – například Beneckeho konstrukci –, avšak stanovuje závěr nesprávně jako opačnou implikaci: pokud zbytek do průměru (ἔλλειψις) není totožný s plochou (χωρόιον) přiloženou na průměr, plochu ve formě trojúhelníku do kruhu vepsat nelze.

Takováto interpretace by znamenala, že Sókratés již v pasáži hypotetického důkazu předjímá neplatnost následujícího vyvození, že zdatnost je věděním. A skutečně, chyba v tomto vyvození se zdá mít právě charakter obrácení implikace.⁶⁸

Zároveň by však v takovém případě nebylo možné pasáž chápat jako platné představení metody ἐξ ὑποθέσεως, což je závěr, který lze přijmout jen s obtížemi. Dialog *Menón* je totiž třeba číst nejen jako zkoumání toho, co je to zdatnost, ale také jako zkoumání možností zkoumání jako takového. Chybné představení hypotetické metody jakožto důležitého způsobu teoretického zkoumání by tedy – jakkoli by mohlo být v rámci narativu oprávněné – čtenářům dialogu nečinilo dobrou službu.

Spolu s dvěma výše uvedenými interpretacemi jsou však již vyčerpány základní strukturální možnosti toho, jak pasáž hypotetického důkazu číst.⁶⁹ Všechny mají své slabiny, ať už z hlediska současného chápání antické matematiky, či z hlediska celkového čtení dialogu. Lze se tedy k některé z nich přiklonit?

Jako filosoficky nejzajímavější se jeví Cook Wilsonova geometrická konstrukce. Pokud totiž rozlišíme učení, kterým se získává věděním – tj. vzpomínání –, a „učení“, kterým se získává správné mínění – například pokud jde o to, zapamatovat si cestu do Larisy (*Meno*, 97a–b) –, zdá se být udržitelné, že to jediné, co je naučitelné v pravém slova smyslu, je vskutku věděním. Zároveň je zřejmé, že Sókratovi se v rámci dialogu nedaří dokázat ani vyvrátit, že zdatnost je věděním. Identifikuje sice určitou zdatnost, která je založena ve správném mínění, ta je však – podobně jako správné mínění ve vztahu k věděním – pouze stínem zdatnosti v pravém slova smyslu.

Je tato zdatnost v pravém slova smyslu ale věděním? Vypomoci si můžeme definicí z *Ústavy*, podle níž je zdatnost „jaksi zdraví a krása a dobrý stav duše, kdežto špatnost je nemoc a ohyzdnost a slabost“ a podle

⁶⁸ Tato chyba spočívá v úsudku, že pokud je zdatnost prospěšná a pokud je rozumnost prospěšná, pak je rozumnost zdatností nebo nějakou její částí (*Meno*, 89a). Aby toto vyvození bylo správné, muselo by navíc platit, že cokoli je prospěšné, je zdatností (což není pravda), nebo to, že cokoli je prospěšné, je rozumností (v tomto případě lze jako protipříklad uvést správné mínění).

⁶⁹ Nelze samozřejmě vyloučit, že bude nalezena nová geometrická konstrukce odpovídající textu pasáže. Z hlediska logické struktury však bude nutně spadat do jedné z představených skupin.

níž k jejímu nabytí vedou „krásná zaměstnání“ (καλὰ ἐπιτηδεύματα) (*Resp.* 444d13–e6). Zdá se tedy, že pojem zdatnosti v sobě nese i habituální aspekt, který není zcela přímočaře identifikovatelný s věděním. Na jedné straně lze říci, že opakovaná vzpomínka, tj. učení v pravém slova smyslu, na některé skutečnosti – např. na krásu – má i eticky formativní sílu (srv. *Phaedr.* 254b–e). Na druhé straně se však nezdá, že by vědění obecně vynucovalo zdatnost (srv. *Hipp. Mi.* 375e9–376a1). Ačkoli tedy lze souhlasit s tím, že to, co je na věcech duše dobré, je rozumnost (*Meno*, 88e–89a), není zřejmé, zda samotné vědění je postačující podmínkou zdatnosti.

V Cook Wilsonově čtení tedy Sókratés předjímá tyto obtíže již v pasáži hypotetického důkazu. Geometrova konstrukce je elegantní, ale naráží na hluboký problém, o němž Platón dopředu ví, že jej nedokáže uspokojivě vyřešit. Pravá zdatnost je nepochybně založena ve vědění, ale zda je přímo věděním (například dobra), či ještě něčím jiným, co nelze učít, zůstává otevřeno.

Dodatek: varianty českého překladu

Pro českého čtenáře by mohlo být zajímavé, jaké odlišnosti v překladu příslušné pasáže vyplývají z pojetí jednotlivých interpretů. Uvádíme zde tedy modifikace Novotného překladu tak, aby odpovídaly jejich konstrukcím. Modifikace jsou vyznačeny kurzivou.

1. A. Benecke

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že její doplněk [do průměru] je stejný, jako ona sama, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

2. S. H. Butcher

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že když ji přistavím na průměr, bude její doplněk [do průměru] podobný jí samé, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

4. J. Meyersová, 7. A. Heijboer

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že *když ji její stranou přiložím [na kruh], zбудe [nad ní] místo právě na týž obrazec*, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

5. J. Cook Wilson

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že *ji mohu [jako rovnoběžník] natáhnout na průměr tak, že její doplněk [do průměru] bude podobný jí samé*, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

6. A. Farqaharson

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že *ji mohu jako rovnoběžník [jehož úhlopříčka je tětivou] postavit na danou úsečku [odpovídající základně vepsaného rovnostranného trojúhelníka] tak, že jeho doplněk bude rovný jemu samému*, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

7. R. Sternfeld a H. Zyskind

„Ještě to nevím, zdali je tato plocha taková, ale myslím, že mám jistý vhodný předpoklad pro tuto věc, a to takový: jestliže je tato plocha taková, že *když ji [jako obdélník] natáhnou na danou úsečku [odpovídající základně vepsaného rovnostranného trojúhelníka], zбудe [nad ní] místo na týž obrazec*, zdá se mi, že vychází něco, a zase něco jiného, jestliže není možné, aby se to s ní stalo. S užitím předpokladu tedy ti chci říct, co vychází o jejím vepsání do kruhu, zdali je nemožné, či možné.“

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag richtet seine Aufmerksamkeit auf den zweiten geometrischen Beweis in Platons *Menon* (86e4–87b2). Beabsichtigt wird eine Darstellung von neueren Interpretationen des besagten Abschnittes und eine Untersuchung von ihren Auswirkungen auf das philosophische Verständnis des Dialogs im Ganzen. Aus diesem Grund konzentriert sich der Beitrag hauptsächlich auf die logische Struktur von drei Interpretationsgruppen. Diese Interpretationen beruhen (1) entweder auf dem Verständnis des Abschnitts als einer Implikation, bzw. als einer Äquivalenz zwischen dem geometrischen Kriterium und der Existenz einer Lösung des Problems. Oder (2) sie stützen sich auf die Fähigkeit des Geometers, das Kriterium prüfen zu können. Im Beitrag werden auch andere logische Möglichkeiten diskutiert und zugleich wird zugunsten von Cook Wilsons Interpretation des Abschnittes argumentiert.

SUMMARY

The paper focuses on the second geometrical proof in Plato's *Meno* (86e4–87b2). Its purpose is to present the modern interpretations of the passage and to explore their implications for the philosophical reading of the dialogue as a whole. Therefore, it focuses mainly on the logical structure of three groups of interpretations. The interpretations are based on (1) whether they understand the passage as an implication or rather an equivalence between the geometric criterion and the existence of the solution of the problem, and (2) whether they imply the geometer's ability to check the criterion. The paper also discusses other logical possibilities and argues for Cook Wilson's interpretation of the passage.

FORMA VĚTY A JEDNOTA POJMU

K systematickému kontextu teorie predikace a spekulativní věty v předmluvě k *Fenomenologii ducha*

Jindřich Karásek

Teorie tzv. spekulativní věty patří k nejobtížnějším součástem Hegelovy logiky. Hegel jí věnuje rozsáhlejší pasáž v předmluvě k *Fenomenologii ducha*. Záměrem následujících úvah je pokusit se o ucelenou interpretaci této patrně nejkomplicovanější pasáže z předmluvy a objasnit její celkový systematický kontext. Omezíme se jen na text předmluvy. Způsob, jak Hegel koncepci spekulativní věty rozvíjí ve *Vědě o logice*, necháme stranou. Ukáže se, co Hegel míní, když má za to, že normální věta není schopna vyjadřovat spekulativní pravdy.

1. Tři formy myšlení

Základním kontextem, ve kterém Hegel v předmluvě koncepci spekulativní věty rozvíjí, je rozlišení tří druhů myšlení. Prvním druhem je *formální myšlení*. To je charakterizováno tím, že „rezonuje sem a tam (hin und her) v neskutečných myšlenkách“.¹ Termín „rezonovat“ má pejorativní konotaci.² Hegel jím míní to, co bychom mohli předběžně

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: týž, *Werke*, III, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, str. 56. *Fenomenologii ducha* budeme citovat ve vlastním překladu podle uvedeného vydání.

² Ve spisu *Sonnenklarer Bericht* z r. 1801 zdůrazňuje Fichte význam zkušenosti z hlediska našeho vědění: nemáme „vůbec nic pravdivého a reálného kromě zkušenosti, jež je přístupná každému“. Srv. J. G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu bringen*, in: *Fichtes Werke*, II, *Zur theoretischen Philosophie*, vyd. I. H. Fichte, Berlin 1971, str. 332. Proti tomu kontrastuje filosofii, ve které si filosof mohl vymyslet (erraisonieren) boha a nesmrtelnost, a takto si moudře a dobře rozumovat (vernünftigeln) (tam., str. 331). Zdá se tedy velmi pravděpodobné, že termín „rezonovat“ přejímá Hegel od Fichta, a to dokonce ve stejném systematickém kontextu. Je však třeba upozornit na to, že termín „rozumovat“ (vernünftigeln) používá Kant pro označení nesprávného používání rozumu (Vernunft) v metafyzice. Systematický kontext je tedy kantovský. Je jím kritika metafyziky.

označit jako plané rozumování, jež se pohybuje v sobě samém a operuje s myšlenkami, které Hegel označuje jako neskutečné. Můžeme rovněž předběžně přijmout, že tím míní takové myšlenky, jež nemají vůbec žádnou nebo velmi problematickou referencialitu.³ To je patrné, když Hegel toto rezonování v neskutečných myšlenkách označuje jako „svobodu od obsahu“. Druhým typem myšlení je *myšlení materiální*. Hegel je charakterizuje jako „zvyk běžet vpřed podél představ“ (an Vorstellungen fortzulaufen). Toto myšlení je tedy poháněno představami a je „nahodilým vědomím, jež je do obsahu pouze ponořeno“ a pro něj je obtížné, „vzvednout z materie zároveň čistě své Já (Selbst) a být u sebe“. Jedná se tedy o myšlení, které nemá schopnost reflexivního odstupu vůči představám.

Je patrné, že se jedná o protikladné formy myšlení: zatímco formální myšlení se od obsahů představ odpoutává zcela a nedbá ho, je materiální myšlení obsahem představ zcela zahlceno, takže se z něho nemůže dostat k tomu, co tvoří základ myšlení, totiž k myslícímu Já. Jaký je vztah formálního myšlení k myslícímu Já, se zde zatím nedá rozhodnout. Dostaneme se k tomu později. Podstatné nyní je, že terapie obou dvou deficientních forem myšlení také musí být protikladná: zatímco materiální myšlení se vyléčí tím, že prostředkem, jímž je pojem, bude přerušeno jeho pobíhání podél představ, ono „Fortlaufen an den Vorstellungen“, a že se vynoří ze své ponořenosti do obsahu, aby se mohlo podívat na břeh, jímž je myslící Já, formální myšlení musí být vyléčeno tím, že přestane „být libovolným hybným principem obsahu, svou svobodu opět vnoří do obsahu, nechá obsah pohybovat prostřednictvím svého Já jako svůj obsah a bude pozorovat tento pohyb“.⁴ Formální myšlení tak

³ To je jen předběžné vymezení, protože problematika referenciality myšlenek není pro Hegela na rozdíl od Kanta klíčovým problémem. Myšlenková určení rozvíjená ve vědě o logice mají referencialitu zajištěnou *Fenomenologií ducha*. V úvodu do *Vědy o logice* Hegel píše: „Ve *Fenomenologii ducha* jsem předvedl (dargestellt) vědomí v jeho pohybu vpřed od prvního bezprostředního protikladu mezi ním a předmětem až k absolutnímu vědění. Tato cesta prochází všemi formami vztahu vědomí k objektu a za svůj resultát má pojem vědy. Tento pojem zde tedy nepotřebuje ... žádné oprávnění, protože se mu ho dostalo tam.“ Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, *Die Lehre vom Sein*, in: *týž, Gesammelte Werke*, XXI, vyd. H.-J. Gawoll, Hamburg 1990, str. 32. Tato forma transcendentální dedukce jakožto důkazu oprávněnosti (*questio iuris*) se vztahuje nejen na samotný pojem vědy, ale také na všechny pojmy, které jsou v rámci této vědy rozvíjeny, jak je to zřejmé ze závěru *Fenomenologie ducha*, kde Hegel explikuje, že podoby vědomí se při dosažení absolutního vědění proměňují v pojmy. K tomu srv. níže.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 56.

přestane nakládat s myšleným obsahem dle své libovůle a začne respektovat jeho imanentní strukturaci. To však nemá znamenat, že by se obsah pohyboval zcela sám. Je to vždy myslící Já, jež je principem pohybu obsahu, protože v opačném případě by přešlo ve svůj protiklad a stalo by se materiálním myšlením, jelikož by bylo zcela strháváno a pohybováno obsahem. Nemá s ním však nakládat dle své libovůle, nýbrž má ho svým myslícím Já jen doprovázet, abychom použili Kantovu metaforu, tj. připisovat si ho jako svůj obsah a v tomto připisování pouze pozorovat jeho imanentní pohyb. Zdůrazněme, že formálním myšlením nemá Hegel na mysli Kantovu transcendentální apercepci, nýbrž naopak, ona má být prostředkem jeho terapie.⁵ S Hegelem tak můžeme nahlédnout, proč Kant zavádí pro její explikaci metaforu doprovázení: Já myslím má

⁵ Hegelův vztah ke Kantovi, zejména k jeho projektu tzv. transcendentální logiky, zkoumá B. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge 2007, str. 202–214. Autorka se zabývá rovněž otázkou Hegelovy interpretace Kantovy koncepce syntetických soudů a priori ve *Víře a věděni* (tamt., str. 193–202). Obecně lze říci, že při interpretaci Hegelových textů průběžně srovnává Hegelovy a Kantovy koncepce. Autorka oprávněně zdůrazňuje, že v rámci své rehabilitace metafyziky se Hegel nevrací k předkantovské metafyzice (tamt., str. 15). Autorka upozorňuje na tezi Richarda Kronera, podle níž je Hegelova filosofie pokusem vyřešit rozpory otevřené transcendentálním idealismem (tamt.). A nakonec, z hlediska našeho zkoumání je podstatný její poukaz k tezi Jeana Hyppolita, podle které vyrůstá Hegelova logika z Kantovy transcendentální logiky: Hegel se nevrací k dřívějšímu dogmatismu, nýbrž rozšiřuje transcendentální logiku na logiku dialektickou (srv. tamt.). Autorka sama upozorňuje na okolnost, že nauka o pojmu, třetí část logiky, začíná dlouhou diskusí Kantovy transcendentální logiky. Důvodem podle autorky je, že Hegelova logika je od začátku až do konce – doslova – transformací transcendentální logiky (srv. tamt., str. 16). Podle Horstmanna kladl Hegel důraz na to, že jeho teorie logiky je zásadním přepracováním Kantovy nauky o kategoriích: s Kantem se shoduje v tom, že pojem předmětu je konstituován kategoriálně, odlišuje se od něj v otázce odvození kategorií. Zatímco Kant je chce odvozovat z forem soudů, Hegel je získává sebegenerativním postupem. Srv. R.-P. Horstmann, *Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System*, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, 1, 2003, str. 190. Podle Wernera Beierwaltese lze jako dějinný výkon Hegelovy logiky prokázat to, že syntetizovala do jednotné teorie otázky po transcendentální vědomí či myšlení s otázkami onto-theologie. Srv. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, str. 243, pozn. 4. Rozdíly mezi Kantovou a Hegelovou koncepcí kategorií analyzuje Konrad Cramer. Srv. K. Cramer, *Spekulatives Denken und synthetisches Urteil a priori*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 4, 51, 1997, str. 507–536. Srv. také K. Cramer, *Kant oder Hegel. Entwurf einer Alternative*, in: D. Henrich (vyd.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress 1981*, Stuttgart 1983, str. 140–148; D. Henrich, *Kant und Hegel. Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken*, in: týž, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 173–208.

představy jen doprovázet, tj. připisovat si je jako své představy, a nemá intervenovat do jejich obsahu. V tomto ohledu je obsahová prázdnota jeho výhodou.

Proti těmto deficientním formám myšlení, jež vyžadují uvedenou terapii, staví Hegel formu myšlení, kterou označuje jako *uchopující myšlení* – *das begreifende Denken*.⁶ Hegel je charakterizuje negativním vymezením vůči myšlení formálnímu, přičemž nejprve učiní explicitním ten moment, který při prvotní charakterizaci formálního myšlení nechal stranou. Činí tak v termínech pozitivivity a negativivity. Z hlediska těchto termínů je pro formální myšlení charakteristický pouze negativní vztah k obsahu, který nevede ke konstituci nové pozitivivity. Aby tedy mohlo nahradit negovaný obsah nějakým novým obsahem, „musí být vzato odněkud něco jiného“.⁷ Z tohoto důvodu je formální myšlení „reflexí do prázdného Já“, tj. na základě negace obsahu, která neústí sama od sebe do nového pozitivního obsahu, je získáno jen prázdné Já, v němž je vyjádřena nejen nicotnost (Eitelkeit) jeho vědění, ale i nicotnost „tohoto náhledu“,⁸ tj. nicotný není jen obsah, ale i náhled, že obsah je nicotný. Zdá se tedy, že Hegel chce naznačit, že pro reflexí získané prázdné Já je vše nicotné. To by odpovídalo popisu, který Hegel podává o absolutní svobodě jakožto té podobě vědomí, do které ústí osvícenské vzdělání vědomí (Bildung), pro něž nemá ani smrt „vnitřní obsah a náplň; neboť to, co je negováno, je nevyplněný prázdný bod absolutně svobodného Já“.⁹ Hegel tímto popisem nemá na mysli nějakou konkrétní filosofickou pozici, nýbrž vývoj novověkého ducha vcelku.¹⁰ Pokud dáme toto místo do souvislosti s interpretovanými místy z předmluvy, ukáže se opět, že

⁶ Tento termín by bylo možné alternativně překládat také jako pojmové nebo rozumějící myšlení.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 56.

⁸ Tamt.

⁹ Tamt., str. 436.

¹⁰ Tento vývoj Hegel neodsuzuje, nýbrž právě naopak ho chápe jako nutný, neboť jen jeho prostřednictvím lze odstranit rozdvojení ducha na svět vzdělání (Welt der Bildung) a svět víry (Welt des Glaubens). Toto rozdvojení je překonáno osvícenstvím jakožto pohybem, na základě něhož se skutečnost rozdvojená na „Diesseits“ a „Jenseits“ navrátí zpět do jednoty sebevědomí, uchopující se v moralitě jako skutečné Já (Selbst) (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 327). Zde je patrné, že překonáním reflexe do prázdného Já, do něhož osvícenství vyústí, je Kantova teorie svobodné vůle, která již není absolutní svobodou do sebe se reflektujícího prázdného Já, nýbrž je autonomií, a podléhá tudíž zákonům, které si sama dává. V interpretovaných místech v předmluvě rozvíjí Hegel tuto souvislost ve velmi rudimentární podobě v rámci výlučně epistemického kontextu spekulativní věty.

formálním myšlením nemá Hegel na mysli Kantovu transcendentální apercepci. Ta je sice na obsah zcela prázdnou představou, vyjádřenou ve větě „Já myslím“, avšak smyslem aktu doprovázení není negace obsahu, k nimž se vztahuje, aby se tak mohla neustále jen vracet ke své prázdnotě, nýbrž připsání si obsahu jako svého obsahu a na základě toho jeho spojení do jednoty předmětu zkušenosti. Jedná se tedy přímo o protikladný akt, než je akt prosté negace obsahu.

Z důvodu onoho čistě negativního typu negace není formální myšlení „ve věci, nýbrž již vždy nad ní (darüber hinaus)“, a namlouvá si proto, že „potvrzením své prázdnoty (Behauptung der Leere) je vždy dál než obsahově plný vhled (inhaltsreiche Einsicht)“.¹¹ V uchopujícím myšlení naproti tomu patří „negativno k obsahu samému.“ Negativno je v tomto typu myšlení „pozitivnem, a to jak jakožto jeho imanentní pohyb a určení, tak také jakožto jeho *celek*.“ Jak jsme již viděli, uchopující myšlení si připsuje obsah jako svůj obsah, do obsahu však neintervenuje, nýbrž pouze pozoruje jeho imanentní rozvoj, a ten je takového druhu, že se vztahuje k sobě ve formě negace, na základě které vzniká nový pozitivní obsah. Negativno totiž patří k obsahu samému a je také jeho imanentním pohybem a určením. To znamená, že na základě tohoto pohybu, jehož hybatelem je negativno, nabývá obsah sám na určitosti. Důraz na termín „celek“ lze interpretovat jako poukaz k tomu, že negace se nezaměřuje jen na nějaké dílčí momenty obsahu, nýbrž na tento obsah vcelku, z čehož pak rezultuje nový pozitivní obsah jako celek.

Připomeneme-li si, že tuto úvahu rozvíjí Hegel v předmluvě k *Fenomenologii ducha*, můžeme ji chápat jako vylíčení toho, co se v tomto spisu odehrává: je postupným rozvojem stále nových podob (Gestalten) vědomí, jehož motorem je určitá negace (bestimmte Negation), jíž Hegel připsuje v úvodu tytéž parametry, o nichž hovoří zde. Vědomí samo na sobě přezkoumává své vědění, a to nikoliv v jeho dílčích aspektech, nýbrž jako celek. Na základě tohoto přezkoumávání zjišťuje, že to, co původně považovalo za bytí předmětu o sobě, tj. za bytí předmětu jako nezávislého na vědomí, je jen jeho bytím o sobě pro ně. Toto zjištění vede vědomí k tomu, že musí změnit své vědění jako celek. Fenomenolog tomuto procesu pouze přihlíží, jak zní známá Hegelova teze,¹² zatímco obsah – podoby vědomí – se rozvíjí sám. To znamená, že toto přihlížení má analyzovaný charakter uchopujícího myšlení – pojem uchopujícího myšlení má tedy i tuto metateoretickou aplikaci.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 57.

¹² Tamt.

Zde je třeba zmínit, že v úvodu do *Vědy o logice* identifikuje Hegel uchopující myšlení jako její předmět.¹³ Podíváme-li se na tuto souvislost z hlediska závěru *Fenomenologie ducha*, získá termín „begreifendes Denken“ ten smysl, že všechny podoby vědomí se proměňují v pojmy (Begriffe), jejichž rozvíjením je *Věda o logice*. Fenomenologie ducha je filosofická teorie, ve které jsou momenty pohybu ducha, jež jsou původně určitými podobami vědomí (bestimmte Gestalten des Bewusstseins), uchopeny jako určité pojmy (bestimmte Begriffe), a to na základě toho, že diference předmětu či pravdy a vědění, která je definitorní pro vědomí, se navrátila zpět do Já (Selbst), předmětná forma pravdy a vědoucího Já je sjednocena do bezprostřední jednoty, kterou Hegel označuje jako absolutní vědění. Individuální vědomí se sice může dále pohybovat v tomto rozdělení, avšak fenomenologická věda jakožto uchopující myšlení vidí, jak jednotlivé určité podoby vědomí přešly do podoby určitých pojmů. V úvodu do *Fenomenologie ducha* označuje Hegel tuto metateoretickou rovinu jako „náš příspěvek“ (unsere Zutat).¹⁴

2. Subjekt a akcident

Vraťme se však nyní k tématu tohoto pojednání, k problému spekulativní věty, jak ho Hegel exponuje v předmluvě. Samotnou expozici sledovaného problému otevírá Hegel tematizací „jiné stránky“, která uchopujícímu myšlení jeho uchopování ztěžuje.¹⁵ Tato jiná stránka má přitom vyplývat z toho, že uchopující myšlení má obsah, ať už jde o představy, myšlenky nebo o jejich směs (Vermischung). Dává ji však do souvislosti s již dříve rozvinutou úvahou, v níž se zaměřil na podstatu (Wesen) ideje, přičemž ona jiná stránka je výrazem ideje, nakolik je chápána jako pohyb. Tento pohyb je myslícím pojmáním (denkendes Auffassen). Otázkou tedy je, v čem vidí Hegel problém ideje jako myslícího pojmání. Zatím je patrné, že onou jinou stránkou uchopujícího myšlení je myslící pojmání. Uchopující myšlení je tedy z jedné perspektivy myslícím pojmáním. Je tedy nutné vyjasnit, co Hegel myslícím pojmáním míní, aby vpsledku mohlo být vysvětleno, proč ztěžuje uchopujícímu myšlení jeho uchopování.

¹³ Týž, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, str. 25.

¹⁴ Týž, *Phänomenologie des Geistes*, str. 79.

¹⁵ Tamt., str. 57.

Je velmi dobře možné, že termín „pojímání“ – Auffassen – přejímá Hegel z kontextu Kantovy teorie zkušenosti. Kant ho používá souběžně s latinským ekvivalentem *apprehensio* v německé podobě *Apprehension* a označuje jím slučování empirické rozmanitosti do jednoty. Toto slučování je myslícím slučováním tehdy, jestliže je uváděno pod syntetickou jednotu apercepce, přičemž propozici (*Urteil*) definuje Kant v § 19 *Kritiky čistého rozumu* jako způsob, jak je rozmanitost představ (dané poznatky) uváděna pod objektivní jednotu apercepce.¹⁶ K tomuto kontextu Kantovy teorie soudu se ještě vrátíme. Nyní jde o to, že *uchopující myšlení* je obecně vzato schopností vědomí, a potažmo ducha, proměňovat obsahy v pojmy. To by znamenalo, že *myslící pojímání* bude znesnadňovat uchopujícímu myšlení převádění obsahů na pojmy. Je třeba se ptát, proč tomu tak má být, a opět: abychom tuto otázku mohli zodpovědět, je především třeba vysvětlit, co je to myslící pojímání.

Pozoruhodná je již jazyková souvislost obou termínů. Termín „myslet“ vystupuje v jednom případě v podobě adjektiva „myslící“ (*denkendes Auffassen*), v druhém případě jako substantivum „myšlení“ (*begreifendes Denken*). Myšlení, jež je v případě myslícího pojímání něčím druhotným, se teprve v případě uchopujícího myšlení stává něčím podstatným. V prvním případě jde o pojímání, jež je charakterizováno jako myslící, ve druhém jde o myšlení samo, jež je charakterizováno jako uchopující, přičemž pojímání (*Auffassen*) a uchopování (*Begreifen*), jsou, jak se již ukázalo a jak ještě ukážeme dále, něčím velmi rozdílným. Přitom lze mít za to, že volba těchto termínů je Hegelovou promyšlenou strategií, vyplývající z toho, že myšlení chce přiznat významnější funkci než „nová doba“. Tak v úvodu do *Vědy o logice* čteme, že stará metafyzika měla o myšlení „vyšší pojem“ než doba nová. „Ona totiž vzala za základ, že to, co je o věcech a na věcech poznáno myšlením, je tím, co je na nich jedině vpravdě pravdivým“ (*das wahrhaft Wahre*).¹⁷ Jak ještě ukážeme, bude mít toto pojetí myšlení důležitý důsledek ve vztahu k tomu, co Hegel chápe jako pojem (*Begriff*). Avšak, pokračuje Hegel dál ve svém dějinně-filosofickém velkovyprávění, „filosofie se zmocnilo reflektující rozvažování“, jímž míní „abstrahující a rozlišující rozvažování...“, jež na svých rozlišeních trvá“.¹⁸ Termín „rozvažování“ (*Verstand*) by mohl opět svádet k domněnce, že Hegel zde má na mysli Kanta. Jak bylo však patrné z místa v úvodu do *Vědy o logice*, Hegelovi

¹⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966, B 141.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, str. 28.

¹⁸ Tamt.

jde o problém metafyziky. Je to metafyzika nové doby, v níž se reflektující rozvažování zmocnilo filosofie, a vztáhneme-li řečené k Hegelově charakterizaci formálního myšlení, bude zřejmé, že jím míní metafyziku „nové doby“, s níž spojuje stejný problém jako Kant, totiž neadekvátní odstup od pojímaných obsahů. Chyba formálního myšlení je komplementární vůči chybě myšlení materiálního. To totiž naopak nemělo vůbec žádný odstup od pojímaných obsahů.

K negativní stránce formálního myšlení, o které již hovořil, připojuje Hegel nyní jeho pozitivní epistemickou stránku. V ní je Já (Selbst) „představeným *subjektem*, k němuž se obsah vztahuje jako akcident a predikát“.¹⁹ Subjekt je substrát (Basis), na něž je obsah připojován a na němž probíhá pohyb sem a tam (hin und wieder). Zdá se tedy, že Hegel má na mysli model subjektivity, který pojímá subjekt jako substanci a obsah jako jeho akcident. Subjekt je *myslící* substance a jeho *myšlenky*, v nichž či jejichž prostřednictvím se vztahuje k *myšleným* obsahům, jsou jeho akcidenty. Takto pojatý subjekt je tedy zároveň subjektem propozice, ve které je na místo gramatického predikátu kladen akcident, totiž prostřednictvím myšlenky myšlený obsah. Myšlenky jsou něčím v subjektu, a tudíž ať už se myslící substance jejich prostřednictvím vztahuje k jakkoliv definovaným obsahům, vztahuje se zároveň vždy k sobě. Každá predikace je tak zároveň sebevztahem. Tento důsledek plyne již z Descartova obratu k subjektu a prochází celým novověkým myšlením. Explicitním ho učiní již Leibniz: aperceptivní monáda, substance, se v predikacích vztahuje k sobě, totiž ke svým percepčním, a připisuje si je jako své, konstituuje vědomí percepcí.²⁰ Kant se sám ještě v osmdesátých letech zabýval touto koncepcí, totiž pojmut subjekt jako substanci, jíž její myšlenky inherují jako její akcidenty. Nakonec ji však zavrhnul, a v kapitole o paralogismech *Kritiky čistého rozumu* podrobil kritice.

Naproti tomu v případě uchopujícího myšlení je tomu tak, že pojem je „vlastní podstatou [Selbst] předmětu, jež se podává (darstellt) jako své dění“.²¹ „Já, jež jakožto pojem je podstatou předmětu, zde není „klidovým subjektem, jenž nehybně nese akcidenty, nýbrž je svéhybným

¹⁹ Týž, *Phänomenologie des Geistes*, str. 57.

²⁰ Tímto kantovským slovníkem interpretuje Leibnizovo pojetí vztahu apercepce a percepce Konrad Cramer. Srv. K. Cramer, *Jednoduchost, percepce a apercepce. Úvahy o Leibnizově teorii substance jako subjektu*, přel. J. Kuneš, in: *Reflexe*, 44, 2013, str. 101–126, zejm. kap. VII a VIII.

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 57.

pojmem, jenž do sebe přijímá zpět svá určení“.²² V tomto pohybu tedy onen nehybný subjekt zaniká. Problémem formálního myšlení je tedy primárně jeho statičnost. Já je nehybným subjektem, který se klade do protikladu vůči dění, probíhajícímu na úrovni obsahu, nebo, jak to formuloval Hegel dříve, stojí vždy již nad obsahem, jenž je jeho akcidentem. V uchopujícím myšlení pak Já sestupuje do obsahu a pohybuje se s ním a v něm jakožto jeho pojem, avšak, jak jsme již viděli, tak, že se v tomto obsahu neztrácí ani do něj neintervenuje, nýbrž připisuje si ho jako svůj obsah a pozoruje jeho pohyb. Svým ponořením do obsahu se nestává materiálním myšlením.

Domnívám se, že toto sebepřipisování má Hegel na mysli, když mluví o tom, že Já do sebe přijímá zpět svá určení. Subjekt se tak už nestaví vůči svému obsahu do distance, a již tedy nemůže mít nějaké jiné akcidy a predikáty než – doplníme – právě tento obsah, do něhož se noří, a je tak zároveň vyplněn pojímaným obsahem. Z hlediska obsahu to znamená, že jeho „roztroušenost (Zerstreutheit) je tím spojena pod Já.“²³ Souvislost je zjevně opět pozitivně kantovská. Termín „roztroušený“ používá Kant sám: beze vztahu k jednomu identickému Já je rozmanitost názoru roztroušená.²⁴ Výraz „spojena pod Já“ (unter das Selbst gebunden) lze do kantovského jazyka přeložit výrazem „spojena do jednoty Já“, či přesněji do jednoty sebevědomí.

Zde je zřejmé, že jelikož subjekt vyplňuje obsah a má ho jako svůj predikát, má takto zprostředkovaně sebe sama jako svůj obsah a predikát. Struktura ducha, kterou Hegel explikuje v závěru *Fenomenologie ducha*, totiž *být u sebe sama ve své jinakosti*, je tak *in nuce* přítomna již zde. Tedy opět: problémem modelu, s nímž pracovalo formální myšlení, nebyla okolnost, že predikace měla strukturu sebevztahu. Problémem byla jednak jeho statičnost, jednak to, že se subjekt stavěl vůči svému obsahu do distance, takže nemohl být ve svém obsahu u sebe sama. Uchopující myšlení tedy pracuje s ještě radikálnějším modelem predikace jako sebevztahu než formální myšlení. Vztah predikace a popsaného modelu noření se subjektu do svého obsahu není však zatím ještě vůbec vyjasněn. Již nyní je ovšem patrné, že obsah nemůže být akcidentem a predikátem subjektu, a to buď vůbec, anebo alespoň ne v tom smyslu, jak tomu je v případě formálního myšlení. Hegel to na dané úrovni analýzy formuluje tak, že obsah není predikátem subjektu, a tedy jeho akcidentem, nýbrž je samotnou substancí,

22 Tamt.

23 Tamt., str. 58.

24 Srv. např. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 133.

„je podstatou a pojmem toho, o čem je řeč“.²⁵ Výše však – v naší interpretaci – Hegel říká, že podstatou předmětu je „Selbst“ jakožto pojem a Já. Nyní říká, že podstatou a pojmem (Wesen und Begriff) toho, o čem je řeč, je sám obsah. To vypadá na první pohled jako rozpor. Ve skutečnosti jde však u Hegela o sjednocení pojímaného obsahu a pojímajícího Já, takže na jedné straně je sám obsah substancí, a tedy podstatou a pojmem, na druhé straně je podstatou předmětu, tj. obsahu „Selbst“, tedy Já jakožto pojem. Cílem fenomenologie ducha je ukázat a doložit jejich sjednocení, díky němuž je substance subjektem a subjekt substancí, zatímco formální myšlení trvá na jejich ustaveném protikladu. Hegel tak v předmluvě předjímá závěrečný rezultat celého projektu.

Formální myšlení je představující (vorstellend), a to právě proto, že se staví do distance vůči svému obsahu, staví ho před sebe (vor-stellt), a veškerý pohyb je pohybem akcidentů, a tedy predikátů. Ani zde se nesmíme termínem „představa“ nechat svést k tomu, abychom příliš uspěchaně vztahovali Hegelovu kritiku k nějaké konkrétní filosofické pozici. Jde totiž spíše o to, že dominantním termínem novověkého myšlení je pojem *repraesentatio* v nejrůznějších jazykových variantách. Do němčiny přeložil tento termín již Wolff termínem *Vorstellung*.²⁶ Hegel tak má formálním – představovým – myšlením opět na mysli povahu novověkého ducha vůbec.²⁷ Pro abstrahující rozvažování, jež se v novověku zmocnilo myšlení, je, jak jsme viděli, charakteristické kladení protikladů, a zejména kladení se do protikladu vůči celku bytí. Toto myšlení je nyní „zabrzděno“ (gehemmt) ve svém kladení distance vůči obsahu, „utrpí protiúder“ (Gegenstoss),²⁸ a to proto, že to, „co má ve věě formu

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 58.

²⁶ To je patrné již z toho, že Leibnizův termín *vis repraesentativa* překládá Wolff termínem *Vorstellungskraft*. K tomu srv. W. Röd, *Novověká filosofie*, II, přel. J. Karásek, Praha 2004, str. 318.

²⁷ Z toho neplyne, že by Hegel proti tomuto modelu chtěl postavit nereprezentativní model poznání. Hegelovi jde spíše o odhalení problémů spojených s jednostranností dané pozice. Zároveň je však zřejmé, že Hegel myšlenková určení nezkoumá z hlediska jejich referenciality, neboť nereprezentují něco od sebe odlišného, nýbrž jen samy sebe. Tento nereprezentacionalismus se týká pouze pojmů logiky: „Hegel claims for himself the merit of having broken with all representational modes of thinking in order to settle in the standpoint of what he calls ‚the Concept‘, where thought becomes conscious of its identity with itself in each and everyone of the contents it thinks.“ Srv. B. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, str. 13. K problému referenciality pojmů logiky srv. pozn. níže.

²⁸ Tento pojem má podobnou funkci jako pojem „Anstoss“ u Fichta. Vyjadřuje střetnutí Já s Ne-Já, jež vede Já zpět k němu samému. „Anstoss“ je tedy i u Fichta

predikátu, je substance sama“.²⁹ Kladení distance vůči obsahu mělo podobu predikace, a to je nyní znesnadněno či přímo znemožněno tím, že formálnímu myšlení se zhroutí subjekt-predikátová forma.

K tomu lze říci ještě následující. *Fenomenologie ducha* je analýzou vědění v různých podobách jeho rozvoje a podoby vědomí jsou zároveň různými podobami vědění. Jednou z charakteristik tohoto projektu je konfrontace Hegelovy vlastní koncepce s koncepcemi alternativními, jež mají být ve svém epistemickém nároku, poznávat pravdu, vyvráceny.³⁰ Uvedené místo lze tedy číst tak, že Hegel proti sobě staví model formálního a model uchopujícího myšlení, a to tak, že druhý model slouží k vyvrácení prvního: když se formálnímu myšlení ukáže, že to, co mělo za neotřesitelnou jistotu, neplatí – totiž uvedený predikační model, ve kterém je subjekt substrátem akcidentů, jež mu inherují a jež lze v predikacích chápat jako predikáty subjektu, kladeného do pozice gramatického subjektu –, je zmateno, protože to, co se mu ukáže, je nedostatečnost jeho modelu. To, co považovalo za akcident, je totiž ve skutečnosti substancí, a nemůže to tudíž jednoduše klást v propozicích na místo gramatického predikátu. To, co chápalo jako predikát, se mu proměnilo v subjekt propozice. I Hegel tedy pracuje s představou, že jako subjekt propozice je třeba klást to, co lze identifikovat jako substancí, zatímco predikátem propozice je akcident substance. Otázku po kritériích této identifikace, kterou řeší Kant svou naukou o schematismu čistých pojmů rozvažování, pak Hegel, zdá se, nechává v předmluvě otevřenou. Model, s nímž pracovalo formální myšlení, však byl nefunkční ze dvou důvodů: jednak neumožňoval uchopit obsah v jeho svébytnosti, jednak byl nedostatečný z hlediska sebevztahu subjektu. Byl tedy nefunkční epistemicky a sebereflexivně.

Postup formálního myšlení popisuje Hegel takto: „Počínajíc subjektem, jako by ležel v základu, zjišťuje tím, že predikát je naopak substancí, že subjekt přešel v predikát, a tím je překonán.“³¹ Formální myšlení tedy vycházelo ze subjektu jako substance, jako z toho, co leží v základu, a nyní na základě konfrontace s uchopujícím myšlením vidí, že

„Gegenstoss“. Oba termíny mají navíc stejný slovní základ. Bylo by tudíž možné zvažovat, zda se Hegel u Fichta neinspiroje.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 58.

³⁰ Na tuto skutečnost poukazuje Konrad Cramer. Srv. K. Cramer, *Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, in: R.-P. Horstmann (vyd.), *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. 1978, 1989², str. 360–393.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 58.

to, co považovalo za akcident, a tedy za predikát propozice, je naopak substancí, a tedy subjektem propozice, což korelativně znamená, že to, co považovalo za subjekt, je naopak akcidentem, a tedy predikátem propozice. To je smyslem typicky hegelovského a na první pohled zarážejícího výroku, že subjekt přešel (übergegangen) v predikát a je překonán (aufgehoben). Tato – jak bychom uvedenou změnu mohli provizorně nazvat – marginalizace subjektu propozice je oním terapeutickým prostředkem formálního myšlení. Možná je i následující interpretace: pro formální myšlení, jak jsme již ukázali, byl subjekt myšlení také subjektem všech propozic a obsah jeho predikátem. Zároveň byl subjekt substancí a obsah tedy jeho akcidentem, což docházelo svého – pro formální myšlení – adekvátního vyjádření v subjekt-predikátové propozici. Tím bylo již vždy nad obsahem. Nyní se situace obrátila: substanciálním se stal obsah a akcidentálním subjekt. Důsledek tohoto obratu vyjadřuje Hegel následujícím způsobem: „tím, že to, co se zdálo být predikátem, se stalo celou a samostatnou masou, nemůže myšlení svobodně bloumat sem a tam (frei herumirren), nýbrž je touto tíží zadrženo.“³² Uvedeným obratem je tedy myšlení přivedeno k tomu, že musí začít respektovat obsah v jeho samodanosti a nemůže s ním nakládat dle své libovůle.

Avšak vyjádření, že subjekt myšlení se stal akcidentem pojímaného obsahu, je příliš silné. Jak jsme viděli, je charakteristickým rysem uchopujícího myšlení to, že subjekt myšlení zůstává i nadále hybatelem obsahu, avšak na rozdíl od formálního myšlení pouze v tom smyslu, že si obsah připisuje jako svůj a v tomto připisování pouze pozoruje jeho vlastní pohyb. Do obsahu je tedy ponořeno jen a pouze v tomto oslabeném smyslu. V hegelovských termínech by se to dalo formulovat tak, že to, co je o sobě, se má stát něčím pro subjekt. Zdálo by se tedy, že to, co ztěžuje uchopujícímu myšlení jeho uchopování, je tento přechod do opačného extrému, kdy subjekt myšlení se stává akcidentem pojímaného obsahu. Myslíci pojímání (denkendes Auffassen) zachází tedy, zdá se, příliš daleko.

Hegel má však na mysli ještě jiný problém. Popisuje ho takto:

„Jinak je položen do základu nejprve subjekt jako *předmětné* fixní Já; odtud postupuje nutný pohyb k rozmanitosti určení či predikátů; zde

³² Tamt. Tato metafora má stejný význam jako metafora Kantova: metafyzika byla až dosud pouhým tápáním – Herumtappen (Hegel: Herumirren). Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VII. V místě B XV k tomu připojuje, že toto tápání bylo navíc, což je ještě horší, tápáním mezi pouhými pojmy. Termín „pouhý pojem“ (blosser Begriff) je označením takového pojmu, jehož vztah ke smyslovému názoru není zajištěn, a v tomto smyslu je neskutečnou myšlenkou.

nastupuje na místo onoho subjektu vědoucí Já samo a je spojováním predikátů a jejich podržujícím subjektem. Avšak tím, že onen první subjekt sám vstupuje do určení a je jejich duší, nachází druhý subjekt, totiž vědoucí subjekt, to, s čím chce již být hotov a nad co chce přejít do sebe, ještě v predikátu, a namísto toho, aby mohl být v pohybu predikátů tím konajícím..., má co činit ještě s tím, co je Já obsahu, nemá být pro sebe, nýbrž má být spolu s obsahem.³³

Výraz „předmětné fixní Já“ lze číst jako odkaz ke koncepci myslícího Já jako substance, je totiž položeno do základu, a funguje tudíž jako substrát. Tato koncepce je pak nutným pohybem – proč je tento pohyb nutný, je otázkou, na niž Hegel v předmluvě nedává odpověď – a je nahrazena jinou koncepcí, v níž myslící Já již není substancí, není zpředmětnělé, nýbrž je jednotící funkcí, a to jak predikátů v soudu, tak také rozmanitých určení (náзору).

Výše mluvil Hegel o tom, že subjekt je tím, že přešel v predikát, překonán – aufgehoben. To vzhledem k Hegelově interpretaci tohoto termínu musí znamenat, že subjekt interpretovaný jako substance je v subjektu interpretovaném jako vědoucí Já pozvednut na novou vyšší úroveň. Z perspektivy vývoje novověké filosofie to lze vyjádřit tak, že racionální psychologii, pro niž bylo myslící Já substancí, *res cogitans*, vystřídala transcendentální koncepce Já jako sjednocující funkce. Hegel je zjevně přesvědčen o tom, že transcendentální interpretace myslícího Já je jeho adekvátnějším pojetím.

Nyní chce Hegel vysvětlit, co bylo i na této koncepci nedostatečné. Toto vysvětlení naznačuje již zmíněná Hegelova teze z předmluvy, podle níž jde o to pojmout pravdu nejen jako substancí, ale také jako subjekt. To znamená, že záměrem *Fenomenologie ducha* je sloučit výklad myslícího Já jako substance s jeho transcendentálním pojetím jako jednotící funkce. V poslední kapitole *Fenomenologie ducha* se nachází místo, které mluví o stejné souvislosti: to, co bylo „předtím“ (vorhin) pojato jako jednota myšlení a rozlehlosti, bylo nyní třeba pojmout jako jednotu myšlení a času.³⁴ Jde tedy o přechod od Spinozova pojetí substance jako jednoty kartesiánské *res extensa* a *res cogitans* ke Kantovu pojetí subjektivity jako jednoty myšlení a časovosti, přechod od subjektu jako substance k transcendentální subjektivitě. Programem *Fenomenologie ducha* je obě pojetí spojit a pojmout substancí jako subjekt, resp. subjekt

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 59.

³⁴ Tamt., str. 587.

jako substanci. Hegel tedy chce restituovat interpretaci Já jako substance, avšak takovým způsobem, aby tím bylo transcendentální pojetí Já uchováno jeho pozvednutím na novou, vyšší úroveň.

Hegel chce říci, že deficitem transcendentální koncepce je to, že myslící Já v ní ještě nemůže být v plném smyslu pro sebe. Je stále spjato s obsahem takovým způsobem, že v něm ještě nemůže uchopit sebe samo tak, že obsah je jeho jinakostí, ve které je u sebe samého. Jinými slovy, transcendentální koncepci Já musí vystřídat pojetí Já jako ducha. Znamená to však, že myslícím pojmáním (*denkendes Auffassen*) je míněna transcendentální filosofie? Pokud by tomu tak bylo, pak by uchopování uchopujícímu myšlení (*begreifendes Denken*) ztěžovala tím, že by neumožňovala pojmut obsah jako pojem. To by znamenalo, že Hegel vidí slabinu transcendentální filosofie v její koncepci pojmu. Jak upozorňuje Werner Marx, pojmem Hegel obecně míní shrnující, apercipující činnost Já,³⁵ přičemž rozdíl oproti Kantovi spočívá v tom, že pro Hegela je pojem *logos* uskutečňující sebe sama jako subjekt, který konstituuje řád a inteligibilitu všeho, co je.³⁶ Lze ukázat, že u Hegela lze rozlišovat (minimálně) dva významy pojmu „pojem“: jednou se jím míní samotná subjektivita, podruhé pojmy o věcech v nejšířším smyslu.³⁷ Byť Hegel v předmluvě mezi oběma významy ne vždy dostatečně rozlišuje, musíme vzít toto rozlišení v potaz, protože jinak bude řada míst předmluvy nesrozumitelných. Vzhledem ke kontextu analyzovaného místa v předmluvě by nedostatek transcendentálního pojetí pojmu musel mít odpovídající vyjádření v nedostatečnosti transcendentální teorie predikace. Je tomu tak?

3. Subjekt a predikát

Již vzhledem k nejednoznačnosti a složitosti Hegelova textu není snadné v závěru předchozí části položenou otázku zodpovědět. Pokusme se proto vyjít z toho, že krátce připomeneme Kantovu koncepci soudu.

³⁵ W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*, Frankfurt a. M. 1971, str. 17.

³⁶ Tamt., str. 18.

³⁷ Srv. J. Karásek, *Metoda jako sebevztah pojmu. K Hegelovu pojetí dialektické metody*, in: *Filosofický časopis*, 5, 61, 2013, str. 681–704. Domnívám se, že je třeba rozlišovat mezi použitím termínu pojem v singuláru a v plurálu, přičemž na Kantův „pojem“ transcendentální apercepce navazuje Hegel tehdy, používá-li tento termín v singuláru.

Již jsme zmiňovali Kantovu definici soudu v § 19 *Kritiky čistého rozumu*. Soud je podle této definice způsob uvádění rozmanitosti jakkoliv definovaných představ pod jednotu apercepce. Na základě tohoto vztahu vzniká jednota předmětu zkušenosti a zároveň jednotné spojení predikátů v soudu – predikátů, které slouží jako deskriptory toho, co je dáno v empirickém názoru. Je to totiž jedna a táž funkce, jak zní Kantův argument, která zajišťuje jak jednotu propozice, tak jednotu rozmanitosti v názoru.³⁸ V naší souvislosti je podstatné, že spojení rozmanitosti do jednoty předmětu zkušenosti je zároveň vytvořením empirického pojmu o tomto předmětu, neboť, jak zní Kantova definice objektu, objekt je to, do pojmu čeho, resp. v pojmu čeho je sjednocena daná rozmanitost názoru.³⁹ Základem tohoto spojení je však čistý pojem rozvažování, kategorie. Protože je spojení rozmanitosti názoru do jednoty předmětu zkušenosti zároveň spojením do jednoty sebevědomí prožívajícího subjektu, jsou kategorie apriorními artikulacemi jednoty sebevědomí, jednoty Já.

Není vůbec jisté, zda Hegel chce rozporovat tuto aperceptivní souvislost Kantovy teorie soudu. Z programu vědy o logice se spíše zdá, že ji chce na nové úrovni podržet.⁴⁰ Z hlediska Hegelovy teorie pojmu jakožto čistého myšlenkového určení je však podstatné něco jiného, totiž to, že Kantovy kategorie mají fixní logický obsah (intenzi), který nelze v žádném případě uvést do takového pohybu, v rámci něhož jeden obsah svým vlastním dialektickým rozvojem, jehož hybatelem je určitá negace, generuje další obsah. Takovou představu by Kant musel odmítnout, protože by to znamenalo, že takto odvozené kategorie by nemohly být kmenovými pojmy čistého rozvažování, totiž kategoriemi. Důležité rovněž je, že podobně fixní charakter má i základní struktura propozice. Kant ji myslí v zásadě tradičně jako spojení dvou termínů, jednoho na místě gramatického subjektu, druhého na místě gramatického predikátu. Toto pojetí přichází ke slovu, když Kant říká, že výrazem spojení rozmanitosti pod objektivní jednotu apercepce je slůvko „jest“.⁴¹ Základních propozičních struktur je dvanáct a v žádném případě nelze jednu převádět na druhou

³⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 79/B 104–105.

³⁹ Tamt., B 137.

⁴⁰ Ve *Vědě o logice*, v nauce o pojmu, Hegel o Kantově pojmu apercepce říká: „Patří k nejhlubším a nejsprávnějším náhledům, jež se nalézají v kritice rozumu, že *jednota*, která tvoří *podstatu pojmu*, je poznána jako *původní syntetická jednota apercepce*, jako jednota ‚*Já myslím*‘ neboli jednota sebevědomí.“ Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, in: *týž, Werke*, VI, vyd. E. Moldenhauer – K. H. Michel, str. 254.

⁴¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 141–142.

nebo ji z druhé nechat vznikat dialektickým pohybem. Představu, že subjekt přešel v predikát a je překonán, by Kant považoval v lepším případě za podivnou. Je tomu nepochybně tak, že je to tato statická zafixovanost propozicionálních struktur a kategorií, co je podle Hegela nedostatkem transcendentální teorie predikace, avšak nejen jejím: jde o nedostatek všech teorií predikace, které její strukturu považují za fixní. Je možné, že kromě Hegelovy jsou to všechny ostatní.

Na základě expozice v druhé části našeho článku by se mohlo zdát, že rozlišení na rovině ontologické, rozlišení substance a akcidentu, a rozlišení propoziční, rozlišení subjektu a predikátu, Hegel stírá nebo ho nedbá. Hegelova úvaha by potom byla zatížena dvojnácností, k níž by ještě přistupovala dvojnácnost v pojmu subjektu, jak na ni upozorňuje Kant v rámci své kritiky racionální psychologie, subjektu jako substance a subjektu gramatického.⁴² Je tomu skutečně tak? Podíváme-li se na další rozvoj Hegelovy úvahy o spekulativní větě v předmluvě, zjistíme, že nikoli. Ve skutečnosti Hegel obě roviny explicitně rozlišuje. Pokračuje totiž těmito slovy: „*Formálně* lze řečené vyjádřit tak, že povaha soudu či věty vůbec, jež v sobě zahrnuje rozdíl subjektu a predikátu, je spekulativní větou ničena a identická věta, kterou se ona první stává, obsahuje protiúder (Gegenstoss) vůči onomu poměru.“⁴³ Termínem „formálně“ se čtenáři dává najevo, že nyní traktuje Hegel sledovaný problém čistě na úrovni propozičních vztahů. Explicitně zde proti sobě staví, řekněme, tradiční propoziční strukturu a spekulativní propozici.

Pro tradiční propozici, jak ji drží ještě i Kant, je definitorní fixní poměr gramatického subjektu a gramatického predikátu, zatímco spekulativní věta, jak se Hegel pokusil ukázat v předchozích pasážích, je charakteristická tím, že vztah subjektu a predikátu právě není fixní, nýbrž, jak by to bylo lze s Hegelem vyjádřit, tekutý. Samotná propoziční struktura prodělává dialektický pohyb, spočívající v přesunu gramatického predikátu do pozice gramatického subjektu. Pro Kanta byl v čisté, neschematizované kategorii substance myšlen takový propoziční subjekt, který se již nemůže stát v žádné jiné propozici predikátem.⁴⁴ Zdá se tedy, že přesně tuto čistou myšlenku substanciality, definovanou propozičně,

⁴² Na tom se zakládá Kantova kritika paralogismu substanciality: pojem subjektu je v horní a v dolní premise použit jinak, jednak jako absolutní subjekt propozic a jednak jako absolutní subjekt ve smyslu myslící bytosti, a tudíž je celý sylogismus neplatný. Srv. tamt., A 348–351.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 59 (kurziva J. K.).

⁴⁴ Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 300–301/A 242–243.

chce Hegel „překonat“, tj. podrobit pohybu, spočívajícimu v tom, že to, co v nějaké, patrně ne zcela libovolné propozici figuruje na místě gramatického predikátu, se stane gramatickým subjektem, který získá charakter zmíněné čisté myšlenky substanciality, a nebude již tedy moci být predikován o žádném jiném subjektu.

Takto by se dal vyjádřit závěr *Fenomenologie ducha*: v absolutním vědění dosahuje vědomí stavu, v němž již v sobě nenachází žádnou bezprostřednost, kterou by bylo třeba zprostředkovat tím, že se vědomí klade jako svůj vlastní objekt, že se zpředměťuje. Toto zpředměťování by se dalo propozičně vyjádřit tak, že subjekt, totiž vědomí samo, se klade jako predikát. Formuluje propozice, v nichž se klade na pozici gramatického subjektu a gramatického predikátu. Propozice tedy mají charakter sebevztahu. Před dosažením absolutního vědění to však vědomí neví. S absolutním věděním je tedy dosaženo stavu, v němž subjekt ví, že se již nemůže klást jako predikát v žádné další propozici, stal se absolutním subjektem. Je dosaženo identity vědění a předmětu či jistoty a pravdy. Vrátime-li se zpět ke sledovanému výkladu, bude však především otázkou, co má Hegel na mysli, když mluví o tom, že tradiční propozice s fixní strukturou „se stává identickou větou“, přičemž tato identická věta „obsahuje protiúder vůči onomu poměru“.

Vyjděme z toho, že termínem „identická věta“ míní Hegel – stejně jako Kant – analytickou propozici, a nechme prozatím stranou enigmatickou tezi, že tradiční propozice „se stává“ identickou větou.⁴⁵ Co

⁴⁵ Z jednoho místa v článku o přirozeném právu z r. 1802 je patrné, že Hegel přinejmenším v této době skutečně stejně jako Kant ztotožňuje termíny identická a analytická věta. Místo ovšem vyznívá jako kritika analytických propozic. Hegel zde píše: „Ale protože materie formální jednoty, o níž mluvíme, není celkem protikladných [momentů], ale jen jednoho z protikladných [momentů], protože je určitostí, proto je také nutnost pouze formální analytická a vztahuje se pouze k formě *identické neboli analytické věty*, ve které lze určitost znázornit...“ G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie*, Leipzig 1985, str. 372 (kurziva J. K.). Hegelova kritika je tedy následující: v analytické propozici není vyjádřena jednota protikladů, nýbrž jen jednota jednoho členu protikladné relace. Např. v propozici: „Všechna tělesa jsou rozlehlá“, je explikována jen jednota a určitost tělesa. Tato kritika by potom vyznívala ve prospěch syntetických propozic, neboť, a to lze triviálně doplnit, syntetická propozice je výrazem jednoty protikladů, a není tudíž jen výrazem jednostranné určitosti. To koreluje s tím, jak Hegel v článku o víře a vědění z téhož roku interpretuje způsob, jak Kant „vpravdě“ vyřešil svou hlavní kritickou otázku, jak jsou možné syntetické soudy a priori. K tomu srv. výše zmiňovaný článek Konrada Cramera, *Spekulatives Denken und synthetisches Urteil*

z tohoto předpokladu vyplyne pro interpretaci? Jak známo, pro analytickou propozici podle Kanta platí, že termín kladený na místo gramatického predikátu je již před propozicí obsažen v termínu kladeném na místo gramatického subjektu jako součást jeho obsahu. Analytická propozice je tak explikací obsahu termínu kladeného na místo gramatického subjektu. Pro tuto propozici platí dvě charakteristiky: (i) spojení subjektu a predikátu je nutné v tom smyslu, že subjektu nelze připsat protiklad připsaného predikátu, aniž by byl porušen princip sporu. Je-li např. věta „Všechna tělesa jsou rozlehlá“ analytická propozice, pak věta: „Existuje nerozlehlé těleso“ implikuje spor, a to s pojmem tělesa; (ii) v případě analytické propozice platí následující: věta „Všechna tělesa jsou rozlehlá“ implikuje větu „Něco rozlehlého je těleso.“⁴⁶ Tím se vůbec nenaznačuje existence těles, protože souvislost obou vět je výlučně logická, nikoliv existenční. Ukazuje se zde tedy, že termín, který je v první propozici kladen na místo gramatického predikátu, je v druhé propozici kladen na místo gramatického subjektu. Tím pochopitelně není nijak dotčena samotná subjekt-predikátová struktura propozice. To, co se pohybuje, jsou termíny, kladené do této struktury. Hegel nyní v citátu říká, že povaha (Natur) soudu v sobě zahrnuje *rozdíl subjektu a predikátu*.

Máme-li toto tvrzení dát do alespoň minimálně srozumitelné souvislosti s tezí, že tento soud se stává identickou větou, pak termín „rozdíl subjektu a predikátu“ musí mýnit víc než jen jejich formální rozdíl, který je stejně platný jak pro analytické, tak pro syntetické propozice. Na rozdíl od analytických propozic pro syntetické propozice platí, že termín kladený na místo gramatického predikátu není obsažen v termínu kladeném na místo gramatického subjektu. Jejich spojení se tedy musí zakládat na jiné evidenci než na principu sporu. Podstatné je, že rozdíl subjektu a predikátu není v syntetické propozici pouze formální, tj. není dán jen samotnou formální strukturou propozice, nýbrž je obsahový: termíny kladené do formální subjekt-predikátové struktury syntetické propozice

a priori. Je možné, že Hegelovi se rozlišení analytických a syntetických propozic z hlediska jeho koncepce spekulativní věty nakonec jeví jako marginální. Používali-li v rámci interpretace toto rozlišení, pak proto, že je to jeden z možných způsobů, jak alespoň do určité míry srozumitelně vysvětlit místa z předmluvy týkající se problému spekulativní věty. K tomu srv. též pozn. 50 a hlavní text níže.

⁴⁶ To Kant vysvětluje v § 14, kde následně vysvětlí, že teprve na základě aplikace kategorie substance lze rozhodnout o tom, který z obou termínů je třeba klást na místo gramatického subjektu, resp. gramatického predikátu. Rozlišuje tak mezi logickým a transcendentálním použitím rozvažování. Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 128–129.

jsou před svým spojením v propozici obsahově diferentní. Před svým spojením v propozici spolu, takříkajíc, nemají nic společného.

Mějme např. propozici „Tento medvěd je bílý“. Termíny „medvěd“ a „bílý“ mohou existovat nezávisle na sobě, tj. jejich spojení v propozici není nutné. Kdyby bylo, pak bychom mohli formulovat propozici: „Všichni medvědi jsou bílí“ a tato propozice, pokud by byla pravdivá, by vyjadřovala takový stav světa, v němž by nemohli existovat hnědí medvědi.⁴⁷ Naproti tomu v analytické propozici: „Všechna tělesa jsou rozlehlá“ nelze rozlehlost a těleso separovat tak, abychom mohli říci, že může existovat těleso bez rozlehlosti. Tím jsme samozřejmě vůbec nevysvětlili, co se míní tím, že propozice, pro niž platí syntetický typ difference, se stává identickou větou. Mohli bychom tím však vysvětlit, co má Hegel na mysli, když říká, že identická propozice „obsahuje protiúder“ ve vztahu k té propozici, pro kterou platí obsahová difference subjektu a predikátu. Metaforou protiúderu se míní nejspíše to, že struktura identické věty destruuje strukturu první věty, a to v tom smyslu, že nyní ji lze podrobit konverzi, o které jsme mluvili. To, co bylo fixně kladeno na místo gramatického predikátu, nyní může být kladeno na místo gramatického subjektu.

Tento program destrukce fixní subjekt-predikátové formy propozice formuluje Hegel také nemetaforicky za pomoci svého charakteristického termínu: jde o to, že forma věty má být překonána – aufgehoben.⁴⁸ Vezmeme-li opět v potaz význam tohoto termínu u Hegela, vyplyne z toho, že subjekt-predikátová struktura nemá být *qua talis* zrušena, nýbrž má být zachována pozvednutím na vyšší úroveň, a to zjevně uvedeným pohybem. V místě, které jsme analyzovali, to Hegel formuluje takto: „Ve filosofické větě nemá identita subjektu a predikátu znicotnit (vernichten) jejich rozdíl, který vyjadřuje forma věty, nýbrž jejich jednota má vzházet jako harmonie.“⁴⁹ Zde je patrné, že podle Hegela platí: (i) filosofické věty jsou věty spekulativní; (ii) ve spekulativní větě má být dosaženo identity subjektu a predikátu; (iii) této identity má být dosaženo při současném zachování rozdílu subjektu a predikátu tak, jak je vyjádřen ve standardní subjekt-predikátové propozici. Z toho plyne: nemá-li být znicotněn, odstraněn rozdíl subjektu a predikátu i přes jejich identitu, musí to znamenat, že strukturou spekulativní věty bude identita identity a difference.

⁴⁷ Kantovský problém apriorních, tj. nutných syntetických propozic můžeme pro zjednodušení ponechat stranou.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 61.

⁴⁹ Tamt., str. 59.

Přestože rozlišení analytických a syntetických propozic není pro Hegela pravděpodobně podstatné, lze tuto strukturu přiblížit na struktuře analytické propozice. Identický pojem je v ní rozložen do difference subjekt-predikátové struktury. Přesněji řečeno: původní identita pojmu je v ní rozložena na identitu pojmu na místě gramatického subjektu a diferenci tohoto pojmu vůči pojmu na místě gramatického predikátu, přičemž tato identita a difference je spojena do identity celku propozice. Schelling po roce 1800 tvrdí proti Kantovi v návaznosti na Leibnize, že pravda je vyjadřována jen v analytických propozicích. Bylo by zajímavou otázkou, zde Hegel chce zastávat podobnou pozici.⁵⁰ V naší souvislosti je však podstatné něco jiného.

Z toho, co jsme řekli, je totiž patrné, že obor spekulativních vět nebude zcela universální, nýbrž bude omezen jen na jisté význačné typy propozic. I Hegelovi musí být jasné, že např. ve vztahu k větě: „Tento medvěd je bílý“ by byl uvedený dialektický pohyb absurdní, protože predikát bělosti není analyticky obsažen v pojmu medvěda a její pravda je verifikovatelná empiricky. Zdá se tedy, že do oboru spekulativních vět nebudou patřit syntetické aposteriorní propozice, nýbrž bude zahrnovat jen propozice apriorní. Ty byly podle Kanta charakteristické pro matematiku, čistou přírodovědu a metafyziku. Vyjdeme-li z toho, že Hegelovým zvláštním zájmem nebylo řešit problematiku apriorních propozic v matematice a čisté přírodovědě, potvrdí se to, co jsme naznačili v předchozí části, totiž že svým pojetím spekulativní věty chce Hegel ošetřit problém metafyziky. Z toho však plyne, že způsob, jak s tímto

⁵⁰ Zajímavé světlo na tuto souvislost vrhá Hegelův výrok o určité negaci v úvodu do *Vědy o logice*. Píše zde: „Jelikož to rezultující, negace, je určitou negací, má obsah. Je novým pojmem, avšak vyšším, bohatším pojmem než pojem předcházející, neboť se obohatil o jeho negaci neboli protiklad, a obsahuje ho tedy, avšak víc než jen jeho, a je jednotou sebe a svého protikladu.“ Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Sein*, str. 38–39. Všimněme si: na základě dialektického pohybu se předchozí pojem stává součástí obsahu toho pojmu, který z něj rezultuje. Souvislost obou pojmů je nyní tedy analytická v Kantově smyslu, a jejich vztah bychom tedy museli vyjadřovat v analytických propozicích. Analytický vztah dvou pojmů není tedy jednoduše konstatovatelný, nýbrž je výsledkem jejich dialektického pohybu. Celá logika se uzavírá absolutní ideou, která v sobě obsahuje všechny předchozí pojmy, tj. všechny pojmy, které Hegel ve *Vědě o logice* rozvíjí. Pokud bychom tedy logiku odvíjeli zpět z jejího závěrečného rezultátu až k jejímu východisku, pak bychom formulovali sekvenci analytických propozic. Tyto soudy by tedy byly Erklärungsurteile v Kantově smyslu. Logika tedy postupuje synteticky v Hegelově smyslu, tj. metodou sjednocování odhalených protikladů, metodou, kterou jako první v rámci německé klasické filosofie rozvinul Fichte, avšak jejím výsledkem je všechny pojmy zahrnující jednota absolutní ideje.

problémem naložil Kant, Hegela neuspokojuje. Nepovažuje tento problém za vyřešený. Podle Hegela tedy nelze problém metafyziky vyřešit tím, že zodpovíme otázku, jak jsou možné syntetické soudy a priori. Jak zde ale může pomoci koncepce spekulativní věty?

Podívejme se na tento problém prizmatem Hegelova příkladu: „Bůh je bytí.“⁵¹ Tento příklad není zvolen náhodně. Tvoří centrální myšlenku přirozené theologie jakožto jedné ze speciálních disciplín racionalistické metafyziky. Stojí v základu ontologického důkazu boží existence, jenž se zakládal na tom, že pojem bytí je částí obsahu pojmu boha, a proto propozice „Bůh existuje“ pro ni byla analytická. Termín „existence“ není k termínu „bůh“ připojen na základě nějaké externí evidence, nýbrž výlučně na základě platnosti principu sporu: myslet boha jako neexistujícího by implikovalo spor.

Jak vykládá tuto větu Hegel? Nejprve upozorní na samozřejmost: predikátem věty je bytí. Avšak vzápětí připojí: predikát bytí má substanciální význam, je v něm vyjádřena esence (Wesen) boha. Bytí nemá být predikátem, nýbrž esencí – podstatou. Domnívám se, že Hegel tím má na mysli, že věta „Bůh je bytí“ vypovídá striktní identitu, je to tedy identická věta v silném smyslu: bůh je identický s bytím a bytí s bohem. *Bůh je actus purus*. Když Hegel následně řekne, že „Bůh tím přestává být tím, čím je na základě postavení ve větě, totiž fixním subjektem (das feste Subjekt)“⁵² je třeba to chápat jako poukaz k tomu, že standardní subjet-predikátová forma není s to adekvátně vyjádřit striktní identitu boha a bytí.

Nejprve je formulována propozice, která má standardní formu: máme dva termíny, boha a bytí, z nichž termín „bůh“ klademe v propozici na místo gramatického subjektu a druhý, „bytí“, na místo gramatického predikátu. Predikáty ve standardních propozicích vyjadřovaly akcidenty, jimiž byla určována substance na místě gramatického subjektu. Bytí však není akcidentem boha, dokonce není ani jeho esenciálním akcidentem, protože není vůbec žádným akcidentem. Není reálným predikátem, jak to formuluje Kant. Bůh není substancí, jíž by bytí inherovalo jako akcident či vlastnost. Bůh je bytí. Termín „bytí“ tedy nemůže být kladen na místo gramatického predikátu, protože touto predikací zaniká či se ztrácí to, čím bůh je, protože se sugeruje, že samotné bytí je jeho případkem. Tak tomu ale není. Termín „bytí“ by tudíž měl být kladen do pozice gramatického subjektu. To by však nedávalo smysl, protože pojem boha

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 59.

⁵² Tamt.

bychom museli klást na místo gramatického predikátu a museli bychom říci: Bytí je bůh, či přesněji řečeno: dávalo by to smysl jen za předpokladu striktní identity boha a bytí.

Tím se ovšem vracíme na začátek celé úvahy. Hegel se snaží ukázat, že ve standardní subjekt-predikátové propozici nelze podstatu boha adekvátně postihnout. Je totiž patrné, že myšlení chtějící vyjádřit podstatu boha jako bytí v izolované jednotlivé subjekt-predikátové propozici se začne točit v kruhu. Tím se ukazuje, že se vůbec ztrácí možnost použití pro vystižení podstaty boha standardní subjekt-predikátovou propozici, protože je zcela nejasné, co by v ní mělo být kladeno na místo gramatického subjektu, resp. predikátu. Termín „bůh“ tak ztrácí to, čím se v oné prvotní propozici zdál být, totiž fixním subjektem, jemuž lze v sérii propozic predikovat různé akcidenty. To podnikala racionalistická metafyzika ve své disciplíně nazvané přirozená theologie. Lékem ovšem nemůže být pokus ukázat, že propozice „Bůh je bytí“ je buď syntetická apriorní, nebo v ní není postižena žádná pravda. Východiskem terapie musí být spíše poznání, že propozice „Bůh je bytí“ vzata sama o sobě nemůže být adekvátním vyjádřením toho, co má být jejím prostřednictvím postiženo, totiž identita boha a bytí.

Postup, na základě něhož utrpí formální myšlení „protiúder“ a, jak jsme naznačili, začne se točit v kruhu, popisuje Hegel takto:

„Místo toho, aby se myšlení při přechodu od subjektu k predikátu dostalo dál, cítí se, jelikož subjekt se ztrácí, spíše zabrzděno a vrženo zpět k myšlence subjektu, protože ji postrádá; nebo jelikož predikát je sám vysloven jako subjekt, jako bytí, jako podstata (Wesen), jež vyčerpává povahu subjektu, nachází myšlení subjekt bezprostředně v predikátu.“⁵³

Vyjádřeno souhrnně, Hegel chce říci, že formální myšlení je natolik navyklé na fixní subjekt-predikátovou formu propozice, že když se mu to, co považovalo v propozici za fixní subjekt, začne rozplývat, jelikož nachází subjekt bezprostředně v predikátu, nemůže se, takřkajíc, hnout z místa, cítí se v dalším postupu zabrzděno a vrženo zpět k myšlence fixního subjektu a začne se točit v kruhu. O zabrzdění mluvil Hegel již výše v místě, kde se zabýval představujícím myšlením, jež je zjevně totožné s myšlením formálním, jemuž jsme se věnovali v první části článku: když představující myšlení zjistí, nebo se mu nějakým jiným způsobem

⁵³ Tamt.

ukáže, že to, co považovalo za fixní, totiž standardní subjekt-predikátovou formu, takové není, protože to, co mělo ve větě formu predikátu, je substance sama, je ve svém postupu vpřed zabržděno, protože tím utrpělo protiúder. Tento důsledek dovozuje Hegel i zde: myšlení se cítí zabržděno ve svém postupu vpřed a nemůže již dál svobodně rezonovat, nýbrž je ponořeno do obsahu. Již v místech, kde Hegel rozlišoval tři typy myšlení, bylo patrné, že formálním myšlením míní racionalistickou metafyziku, jež se nenoří do obsahu, jak je sám svébytně utvářen, nýbrž je nad tento obsah nelegitimně povznesena a domnívá se, že se s ním epistemicky vypořádala tím, že ho vyslovovala ve standardních propozicích typu: „Bůh je bytí.“⁵⁴

Je zjevné, že terapie, kterou Hegel navrhuje, je skeptická reflexe, která může vyjít například z otázky: Je v propozici „Bůh je bytí“ skutečně adekvátně vyjádřena podstata boha? Tato skepse má za důsledek to, že formální myšlení ztrácí jistotu své nadřazenosti nad obsahem a noří se do něj, tj. uvědomuje si, že bude muset prohloubit svou myšlenkovou reflexi obsahu. To má Hegel na mysli, když píše: „Mínění zakouší, že je to míněno jinak, než jak mínilo, a tato korektura jeho mínění nutí vědění, aby se k větě vrátilo znovu, a nyní ji pochopilo jinak.“⁵⁵ Z hlediska vývoje novověké filosofie splnila tuto skeptickou funkci Kantova kritika tím, že ukázala, že metafyzika se ve svých speciálních disciplínách zaplétala do neřešitelných problémů, antinomií, paralogismů a neplatných důkazů boží existence. To vedlo myšlení k důkladnějšímu zkoumání obsahu racionalistické metafyziky, a nakonec k přehodnocení samotné Kantovy

⁵⁴ Už ve frankfurtském rukopisu *Der Geist des Christentums* Hegel ukazuje, „že každý pokus myslet božského ducha lidským rozvažováním vede k rozporu konečných určení, která se tím ruší“. Srv. H.-J. Gawoll, *Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein*, in: A. Arndt – Ch. Iber (vyd.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin 2000, str. 93. „Ve frankfurtských rukopisech dospívá Hegel k závěru, že je třeba přijmout nadmyslový pravdivostní obsah absolutního božského bytí, jež však prostřednictvím vět pouhého rozvažovacího myšlení nelze pochopit;“ tamt., str. 95. Tato pravda má své místo v náboženském prožitku, jenž se vzpírá objektivaci, a je tudíž nepochopitelný. Tento náhled Hegel nejpozději v předmluvě k *Fenomenologii ducha* reviduje. Nejpozději nyní je přesvědčen o tom, že tuto pravdu lze explikovat ve spekulativních větách, tj. diskursivně. Všechna místa v předmluvě, v nichž Hegel kritizuje zbožné nadšení, pocit, názor apod. jako typ přístupu k této pravdě, lze tudíž číst také jako sebekritiku. Podle autora provádí Hegel tuto sebekritiku implicitně již ve spisu o diferenci (tamt., str. 96).

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 60.

kritiky.⁵⁶ Metafyzika je možná jako věda, avšak její metoda nemůže být převzata z geometrie a její pravdy nemohou být vyjadřovány v izolovaných subjekt-predikátových propozicích. Její metoda musí být dialektická, k čemuž patří ukazovat přechody mezi zdánlivě fixními strukturami.

Této nemožnosti vyjadřovat filosofické, tj. metafyzické, tj. spekulativní pravdy v izolovaných propozicích si všímá Jan Patočka. Rozvádí v této souvislosti následující úvahu:

„Chce-li totiž reflexe absolutní syntézu (subjekt a objekt) vyjádřit formálně, pak to nedokáže jednou větou, nýbrž pouze dvěma, které jsou spolu ve vzájemném rozporu; v jedné se vyjadřuje identita: $A=A$, tj. spojení; v druhé se vyjadřuje spojované, tj. rozdělení: $A=B$. Jako první věta abstrahuje od rozličnosti, tak druhá od sjednocení, identity; jako první vyjadřuje syntézu, tj. myšlení, tak druhá ne-myšlení, objekt.“⁵⁷

Patočka zde přesně postihuje Hegelovu intenci, jak ji rozvíjí v návaznosti na Schellingovu identitní filosofii. Ve spekulativních větách jde

⁵⁶ K tomu srv. K. Cramer, *Peripetien der Ontologie. Wolff, Kant, Hegel*, in: R. Bubner – W. Mesch (vyd.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht. Stuttgarter Hegel-Kongress 1999*, Stuttgart 2001, str. 176–207.

⁵⁷ Srv. J. Patočka, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, in: týž, *Umění a čas, I, Sebrané spisy Jana Patočky*, IV, vyd. D. Vojtěch – I. Chvatík, Praha 2004, str. 261. V jiném článku se Patočka k problému spekulativní věty vyjadřuje takto: „První typ pravdy odpovídá rozumu a jeho orgánem je spekulace; jeho výrazem je spekulativní věta, kde forma věty, tedy protikladoucí spojení, vytváří obsah a kde zdání oddělenosti subjektu od predikátu spočívá v pohybu, jež nevykonává vnější subjekt, nýbrž který je pohybem samé věci, která má být předvedena.“ Srv. J. Patočka, *Učení o minulém rázu umění*, in: tamt., str. 323, pozn. d. Pro doplnění: druhým typem pravdy je pravda umění, pravda jakožto krása, třetím typem pravdy je pravda vyjádřená v obyčejném, konečném soudu, „který provádí konečný duchovní subjekt“ (tamt., str. 324, pozn. d). Domnívám se, že Patočka příliš a ne zcela přiměřeně zdůrazňuje theologický aspekt Hegelova myšlení. Podle něho je spekulativní věta vyjádřením „božského, stvořitelského myšlení“ (tamt., str. 323, pozn. d). Interpretované pasáže z předmluvy tuto interpretaci nepotvrzují. Spíše lze z celkového kontextu i ze zadání samotné *Fenomenologie ducha* vyrozumět, že také spekulativní věta je výkonem konečného duchovního subjektu. Pro Hegela má nakonec poslední slovo nikoliv theologie, nýbrž filosofie. Základním záměrem filosofie náboženství je převést religiózní představy na pojmy. V jiném článku Patočka o konečném, obyčejném soudu, tj. o soudu se standardní subjekt-predikátovou formou, říká, že je jeho forma „odloučena od svého obsahu a spojuje se s ním pouze zvenčí, a to bez vnitřní nutnosti... Do svého obsahu myšlenka neproniká, nezotožňuje se s ním.“ Srv. J. Patočka, *K vývoji Hegelových estetických názorů*, in: tamt., str. 220. To odpovídá tomu, jak Hegel v předmluvě popisuje formální myšlení. Na závěr podotýkám, že všechny tři články spadají do poloviny 60. let.

o vyjadřování identity myšlení a bytí. Tuto identitu jakožto netriviální lze formulovat jen v sekvenci minimálně dvou propozic, jež jsou ve vztahu vzájemného protikladu, stejně jako se myšlení a bytí jeví formálnímu myšlení ponejprv jako protiklad. Tento protiklad je však nakonec pouze v akcentech: v jedné propozici ($A=A$) se akcentuje identita jako výraz myšlení, ve druhé ($A=B$) diference jako výraz bytí. Kantovo rozlišení syntetických a analytických propozic ztrácí ve vztahu k Hegelově koncepci spekulativní věty na významu.⁵⁸ Proto podle Hegela nelze problém metafyziky vyřešit rozřešením otázky: Jak jsou možné syntetické věty a priori?

V předmluvě je místo, v němž se Hegel zabývá kritikou matematické metody.⁵⁹ V úvodu do *Vědy o logice* se Hegel k této kritice vrací: „O této metodě jsem ... v předmluvě k Fenomenologii ducha řekl to podstatné... Spinoza, Wolff a jiní se nechali svést k tomu, že ji aplikovali i na filosofii a vnější chod nepojmové kvantitativní učinili chodem pojmu, což je samo o sobě sporné.“⁶⁰ Stručně: matematická metoda je aplikovatelná legitimně jen na vztahy kvantit, což je v případě filosofie absurdní, protože ta se zabývá kvalitativními vztahy, jako je např. vztah boha a bytí. I zde je inspirace pozitivně kantovská, avšak jen do určité míry. Kant sice poukazuje na to, že matematickou metodu nelze v metafyzice aplikovat, avšak matematika je podle něho oproti metafyzice v epistemické výhodě, jež je dána tím, že své pojmy může bezprostředně konstruovat v názorech.⁶¹

⁵⁸ V encyklopedické logice v § 171 je to patrné. Hegel zde píše: „Subjekt, predikát a určitý obsah čili identita jsou v soudu nejprve kladeny ve svém vztahu samy jako rozdílné, spadající mimo sebe. O sobě, tj. z hlediska pojmu, jsou však totožné, protože konkrétní totalita subjektu nezáleží v nějaké neurčité rozmanitosti, nýbrž jedině v jednotlivosti, v identitě zvláštního a obecného, a právě touto jednotou je predikát (§ 170). – Dále je ve sponě sice kladena totožnost subjektu a predikátu, ale nejprve jen v podobě pouhého abstraktního „je“. Vzhledem k této totožnosti je třeba subjekt klást také v určení predikátu, čímž nabývá i predikát určení subjektu a spona se naplňuje.“ Srv. G. W. F. Hegel, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, str. 296. Soudy se nejprve jeví jako syntetické, přes totožnost pojmu – patrně pojmu předmětu, jenž je intencionálním objektem soudu –, jejímž výrazem je spona „jest“, se myšlení dostane k tomu, že subjekt a predikát jsou totožné, a tudíž je jejich vztah analytický, avšak nikoli v Kantově smyslu, jelikož jde o obsaženost subjektu v predikátu *et vice versa*. Bylo by zajímavou otázkou, do jaké míry stojí za touto koncepcí Leibnizova představa, že všechny syntetické propozice lze v posledku převádět na analytické, a to díky identitě pojmu jednotlivé monády.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 42–45.

⁶⁰ Týž, *Wissenschaft der Logik*, str. 37–38.

⁶¹ Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 744–745/A 716–717.

Pro Hegela to již žádná epistemická výhoda není, protože vztah pojmů k názorům není pro něj primární otázkou. A navíc v předmluvě k této kritice připojuje: „Evidence..., na kterou je matematika hrdá..., se zakládá na chudobě účelu... Jejím účelem či pojmem je veličina. To je právě nebystostný, nepojmový vztah.“⁶²

Skeptický rozměr Hegelovy úvahy se dostává ke slovu, když Hegel říká: „Myšlení ztrácí tudíž natolik svou pevnou předmětnou půdu, kterou mělo na subjektu, nakolik je v predikátu k němu vrženo zpět a v něm nepřechází zpět do sebe, nýbrž do subjektu obsahu.“⁶³ Řečeno jinak, rezonující formální myšlení je třeba skepsí uvést do stavu nejistoty stran jeho vědění a prostředkem k tomu je prokázání toho, že základní filosofické, spekulativní nebo také metafyzické pravdy, např. že bůh je identický s bytím, nelze adekvátně postihnout pouze v samotné propozici: „Bůh je bytí.“ Tato propozice se dostává do konfliktu s jednotou pojmu, jak jsme to vyložili výše. Proto Hegel mluví o „konfliktu formy věty vůbec a ji ničící jednoty pojmu“.⁶⁴

Formálním myšlením míní tedy Hegel to rozvažování (*intellectus*), jehož pomocí se racionalistická metafyzika snažila formulovat propozice o bohu, světě a duši a naivně se domnívala, že tak lze bezzbytku učinit pouze za použití standardní subjekt-predikátové struktury a, pokud možno, *more geometrico*.

4. Jednota pojmu jako identita subjektu a substance

Stav nejistoty, do něhož má být formální myšlení přivedeno, má být však z hlediska metafyziky pouze provizorní. Jedná se tedy o metodickou skepsi, o skepsi jako průchozí stadium filosofie.⁶⁵ Hegelův cíl je jiný. Již

⁶² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 44.

⁶³ Tamt., str. 60.

⁶⁴ Tamt., str. 54.

⁶⁵ Hegel se se skepticismem vyrovnává již záhy v článku *O vztahu skepticismu k filosofii*, publikovaném v r. 1802 ve *Filosofickém žurnálu*, který Hegel vydával spolu se Schellingem. Zde se – s jistými výhradami – projevuje Hegelův pozitivní vztah k antickému skepticismu. Zejména se Hegel domnívá, že princip pyrrhónské skepse: *panti logó logos isos antikeitai* je obsažen v každé opravdové filosofii. Srv. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, in: týž, *Werke*, II, vyd. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, str. 230. Zde Hegel nachází základní inspiraci ke svému pojetí spekulativní věty. Pyrrhónský skeptik ukazuje dogmatickému myšlení, řečeno s Hegelem, tekutost struktur, které toto myšlení považuje za fixní, a činí tak

jsme ho naznačili v druhé části příspěvku. Přestože je Hegel v rámci své kritiky formálního myšlení pozitivně inspirován Kantem, text předmluvy přece jen, a to opakovaně, sugeruje představu, že na Kantově pojetí subjektivitu bylo něco závadného. V druhé části jsme dospěli k tomu, že tato subjektivita se sice na rozdíl od formálního myšlení noří do obsahu tak, že již není jeho duší, jeho hybatelem, nýbrž tento obsah si jen připisuje jako svůj a v tomto připisování sleduje jeho vlastní imanentní pohyb, avšak nedokáže přejít z *obsahu a s obsahem k sobě*. Veškerý její pohyb ve vztahu k obsahu spočívá v tomto sebepřipisování. Nedostatek Kantova pojetí nesouvisí jen s tím, že Kant tradicionalisticky trvá na tom, že pravdy lze vyjadřovat v propozicích s fixní subjekt-predikátovou strukturou. A nesouvisí ani jen s tím, že nedokáže, či lépe řečeno odmítá pojmout subjekt jako substanci, kvůli čemuž subjekt není ještě v pravém smyslu pro sebe, a to ve své jinakosti: když se vrací k sobě, nachází jen na obsah zcela prázdnou transcendentálně-formální představu Já. Souvisí to nakonec přece jen s pojmem pojmu. Již na začátku komentované pasáže Hegel zdůrazňuje, že při studiu vědy, tj. vědy o logice, je třeba zaměřit pozornost na pojem jako takový, přičemž vzápětí zdůrazňuje, že pojem působí rušivě jak na materiální, tak na formální myšlení. Tomu prvnímu přerušuje jeho „zvyk běžet vpřed podél představ“ (*Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen*),⁶⁶ tomu druhému jeho rezonování v neskutečných myšlenkách, a to analyzovanou skeptickou metodou.

V případě uchopujícího myšlení je vztah k pojmu jiný. Zde platí, že pojem je pro ně vlastní podstatou předmětu (*das eigene Selbst des Gegenstandes*), tato podstata se podává jako dění, tedy jako pohyb předmětu. Pojem tudíž pro ně není „klidovým subjektem, který nehybně nese akcidenty“, nýbrž tím, co se pohybuje a svá určení bere zpět do sebe.⁶⁷ Co to pro Hegela znamená, že pojem bere svá určení zpět do sebe, jsme již interpretovali pomocí Kantova pojmu apercepce. Co však znamená, že pojem je vlastní podstatou (*Selbst*) předmětu, lze vyčíst z této formulace: „V přirozenosti toho, co je, že je ve svém bytí svým pojmem, spočívá vůbec logická nutnost. Ona sama je tím rozumovým a rytmem organického celku, je právě tak věděním o obsahu, jako je obsah pojmem a podstatou (*Wesen*).“⁶⁸ Tato formulace zjevně vznáší nárok na obecnou

tím, že proti sobě staví dvě protikladné stejně platné propozice. K tomuto spisu srv. M. N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.) – London 1989.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 56.

⁶⁷ Tamt., str. 57.

⁶⁸ Tamt., str. 54–55.

ontologickou platnost: *pojmem je podstatou všeho, co je*. Z tohoto důvodu je Hegelova logika zároveň ontologií. Logická nutnost nepanuje jen v oblasti logických vztahů predikace a vyvozování, nýbrž je imanentním rytmem všeho, co je. Prostřednictvím pojmů víme o obsazích, ale obsahy nejsou v *podstatě* ničím jiným než pojmy. Hegel tak spojuje epistemologii s ontologií: jsou spojeny identitou toho, čím se zabývají.

Tímto Hegel postupuje daleko za Kanta. Kant je v zásadě ještě pojmový nominalista: pojmy jsou pro něj funkcemi mentálních aktů, jejichž prostřednictvím uchopujeme to, co samo pojmové povahy není. Tyto pojmy přitom můžeme používat jen tak, že je klademe jako predikáty možných soudů s fixní subjekt-predikátovou strukturou. Hegel na to čtenáře sice explicitně neupozorňuje, ale sám tento význam pojmu pojmu odlišuje od toho, který míní, když hovoří o pojmu ve smyslu subjektivity. Tento druhý význam má na mysli, když mluví o identitě (Einfachheit) myšlení, které obsahuje to, že má svou jinakost na sobě samém a je sebehohybem. Tato identita je „sebe samu pohybující a rozlišující myšlenkou, čistým *pojmem*“.⁶⁹ Když tedy Hegel v citovaném místě říká, že pojem není pro uchopující myšlení klidovým subjektem, který nehybně nese své akcidenty, nýbrž je tím, co se pohybuje a svá určení bere zpět do sebe, pak tím míní pojem v tomto druhém významu. Tento význam má rovněž na mysli, když naznačuje, že ve *Fenomenologii ducha* má být *předveden* návrat pojmu zpět do sebe (Zurückgehen des Begriffs in sich muss *dargestellt* sein). Čteme-li toto místo správně, pak to znamená, že duch je pojem a *Fenomenologie ducha* je popisem jeho návratu do sebe samého v jeho různých fázích, jimiž jsou podoby vědomí. Tak v závěrečné kapitole čteme: „V tomto vědění uzavřel tedy duch pohyb svého utváření, pokud bylo zatíženo nepřekonaným rozdílem vědomí. Získal čistý element své existence, pojem.“⁷⁰ Jak říká jiná formulace: duch je pojem, který o sobě ví jako o pojmu,⁷¹ a podoby jeho samého jako vědomí se mu nyní podávají jako určité pojmy.⁷² Na jedné straně je tedy pojem jakožto subjektivita, která svým pohybem – jehož součástí je vztah k jinakosti – přechází zpět do sebe samé tím, že jinakost zniterní. Subjektivita je *čistým pojmem*. Na druhé straně jsou *určité pojmy*, jež byly od počátku přítomny v podobách vědomí jako jejich podstaty. V předmluvě spojuje Hegel

⁶⁹ Tamt., str. 54.

⁷⁰ Tamt., str. 588.

⁷¹ Tamt., str. 584.

⁷² Tamt., str. 588.

tento program předvedení návratu pojmu zpět do sebe samého s překonáním fixní subjekt-predikátové formy věty.⁷³

To, že subjektivita je pojem vůbec, nebo řečeno jinak, pojem pojmů, nacházíme i u Kanta. Tak v kapitole o paralogismech *Kritiky čistého rozumu* čteme:

„Nyní přicházíme k pojmu, jenž výše v obecném seznamu transcendentálních pojmů nebyl uveden, a přesto k nim musí být připočten, aniž bychom tím onu tabulku sebeméně změnili či prohlásili za nedostatečnou. Je jím pojem, nebo chcete-li raději soud: *Já myslím*. Snadno však vidíme, že je hybatelem (Vehikel) všech pojmů vůbec, a tudíž také transcendentálních...“⁷⁴

Pojem Já do tabulky kategorií nepatří, protože není pojmem o předmětech možné zkušenosti, a přesto ke kategoriím patří, avšak pouze jako myslící, nikoliv jako myšlené. To lze vyjadřovat v propozicích typu: „Já myslím substanci, příčinu atd.“⁷⁵ Kant však váhá, má-li Já označit jako pojem. Jednak již v citovaném místě naznačuje, že přiměřenější by bylo označovat je jako soud, a o několik stránek dále označení Já jako pojmu explicitně popře, když o něm prohlásí, že je: „jednoduchou, na obsah zcela prázdnou představou... , o které nelze ani říci, že je pojmem, nýbrž je pouhým vědomím, které všechny pojmy doprovází“.⁷⁶ Hegela od Kanta neodlišuje jen to, že při označení Já či subjektivity jako pojmu pojmů již nezaváhá,⁷⁷ nýbrž především jiná a podstatnější systematická okolnost. U Kanta vůbec nemůže být řeči o tom, že by například *Kritika čistého rozumu* měla být znázorněním návratu Já do sebe samého. Konec konců, kdyby se Kantovo transcendentální Já vrátilo samo k sobě, nalezlo by jen na obsah zcela prázdnou představu. Hegelovo Já se k sobě naopak vrátí i se vším, s čím se setkalo a co zničilo. Není tedy na obsah zcela prázdnou představou, ale plností zkušenostního obsahu, který je zničněním proměněn na pojmy. Duchem

⁷³ Tamt., str. 61.

⁷⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 399/A 341.

⁷⁵ Tamt., B 401/A 343.

⁷⁶ Tamt., B 404/A 345–346.

⁷⁷ Ve *Vědě o logice*, v nauce o pojmu, Hegel píše: „Pojem, nakolik dospěl k takové existenci, jež je sama svobodná, není ničím jiným než *Já* neboli *čisté sebevědomí*. Mám pojmy, tj. určité pojmy, avšak *Já je čistý pojem sám*, jenž jakožto pojem dospěl k existenci.“ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, str. 253.

(Geist) nemyslí Hegel v zásadě nic jiného než takto transformované transcendentální Já.

Výsledek fenomenologie ducha shrnuje Hegel v kapitole „Absolutní vědění“ takto: „Duch se nám ukázal [jako] pohyb Já (Selbst), jež se sobě zvnějšňuje a noří se do své substance a právě tak jako subjekt přešel z ní do sebe samého a učinil ji předmětem a obsahem...“⁷⁸ Je to tento pohyb sebezvnějšnění do substance světa a jeho překonání návratem do sebe samého se substancí jako předmětem a obsahem, co z Já dělá ducha, neboť subjekt, který tímto pohybem zniternil substanci světa, je pojat jako substance. To lze nahlédnout ze dvou perspektiv, z perspektivy substance a z perspektivy subjektu, a formulovat v typicky hegelovských termínech bytí o sobě jakožto označení pro substancialitu a bytí pro sebe jakožto označení pro subjektivitu. Z perspektivy substance to znamená, že substance jakožto to, co bylo původně pro subjekt něčím o sobě, se stalo něčím pro sebe, a stalo se tedy subjektem; z perspektivy subjektu to naopak znamená, že jeho bytí pro sebe se stává bytím o sobě, a stává se tak substancí. To však pro Hegela neznamená, že na jedné straně by byla substance jako subjekt a proti ní by stál subjekt jako substance. To, co tím Hegel míní, je identita substance a subjektu. Pro tuto identitu má Hegel výraz „bytí o sobě a pro sebe“. Subjekt jako substance, resp. substance jako subjekt je bytím o sobě a pro sebe. Tento pohyb a jeho cílový stav lze vyjadřovat jen ve spekulativních propozicích, protože identitu subjektu a substance nelze adekvátně popsat pouze v izolované propozici: „Subjekt je substance“, resp. „Substance je subjekt“. Zprv v ní vůbec není vyjádřen zmíněný pohyb a jeho dvouaspektovost. Je formulována jen z hlediska dosaženého rezultátu, pro nějž je však pohyb – na jehož základě se k němu dospěje – bytostný.⁷⁹ Metoda není separovatelná od pravdy. Z druhé sugeruje představu, že Hegel chce jen opakovat to, co provedl Descartes a co Kant kritizoval jako paralogismus substanciality. Pak by ovšem jeho kritika formálního myšlení ztrácela smysl. Subjekt má být pojat jako substance, avšak toto pojetí nelze převést do podoby standardního úsudku, jak ho rekonstruuje a kritizuje

⁷⁸ Týž, *Phänomenologie des Geistes*, str. 587–588.

⁷⁹ I zde je pozoruhodná shoda s Fichtem. V *Sonnenklarer Bericht* Fichte nejprve popíše svou metodu. Ta spočívá v tom, že jsou rozvíjeny věty, které jsou následně vyvráceny, a to proto, že postupuje k syntézám prostřednictvím antitezí. Následně řekne, že „celkově určený pravdivý rezultát ... se nachází pouze na konci“. J. G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, str. 414–415. Naproti tomu jeho kritici a kontrahenti „hledají přirozeně jen tento rezultát“. Tamt., str. 415. Cesta, na které se k rezultátu dospělo, se pro ně nevyskytuje (tamt.).

Kant. *Fenomenologii ducha* tak můžeme číst jako souvislost spekulativních vět, které s postupným nárůstem komplexity popisují genezi identity substance, *bytí o sobě*, a subjektu, *bytí pro sebe*, jejímž rezultátem je pojem ducha jakožto *bytí o sobě a pro sebe*.⁸⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Zu den schwierigsten Bestandteilen der Hegelschen Logik gehört die Lehre von dem spekulativen Satz. Ansätze zu dieser Lehre sind bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* zu finden, und zwar in einem Textabschnitt, der vermutlich der schwierigste in der ganzen Vorrede ist. Die Absicht des Beitrags ist es, die Hegelschen Äußerungen in dem entsprechenden systematischen Kontext zu analysieren. Es wird herausgestellt, dass der systematische Kontext Hegels Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Logik darstellt. Dabei ist Hegel darauf aus, die Kantische Kritik der rationalistischen Metaphysik zunächst zu bestätigen, um sie dann jedoch im zweiten Schritt zugunsten einer neuen Gestalt der Metaphysik zu überwinden, derjenigen Metaphysik nämlich, für die der Begriff des Geistes als der Begriff von der Identität der Substanz und des Subjekts massgeblich ist und die nur mit Hilfe der spekulativen Sätze formuliert werden kann.

SUMMARY

One of the most difficult parts of Hegel's logic is his doctrine of the speculative sentence. Its roots can be found already in the preface to the *Phenomenology of Mind*, namely in the passage considered as the most challenging in the entire preface. The aim of the article is to analyse Hegel's assertions in the pertinent systematic context. We affirm that this systematic context is Hegel's confrontation with Kant's transcendental logic. Hegel's aim is, firstly, to confirm the Kantian critic of the rationalist metaphysics and, subsequently, to surmount it in order to put forward a new form of metaphysics. This metaphysics would be determined by the concept of mind as the identity of substance and subject and can be formulated only by means of the speculative sentence.

⁸⁰ Článek byl realizován v rámci grantu poskytnutého Grantovou agenturou ČR, č. 16–11880S, s názvem: Duch, příroda a společenost v německé klasické filosofii.

GOODMANOVA TEORIE ZOBRAZENÍ A FENOMENOLOGIE

Ivan Blecha

1.

Nelson Goodman je znám nejen jako vlivný analytický filosof, ale i jako myslitel, který inspiroval současnou teorii umění, a to svým pojetím zobrazování a nápodoby. Reprezentativní zpracování této koncepce nalezneme v jeho knize *Jazyky umění. Nástin teorie symbolů*.¹

Filosoficky nejzávažnější je první kapitola této knihy, která pod názvem „Skutečnost znovu ztvárněná“² uděluje Goodmanovým úvahám hlavní směr. Je zde podána „ontologie“ obrazu, z níž potom vycházejí Goodmanovy teze o povaze umělecké nápodoby a symboliky. Právě tato úvodní pasáž je však také nanejvýš problematická a lze vůči ní vznést účinnou kritiku z pozic fenomenologie. Svou interpretaci, na jejímž základě tuto kritiku předstávím, souběžně opřu o komentáře k dalším Goodmanovým textům, které se dané problematiky rovněž týkají.³

Máme-li se podle Goodmana zabývat otázkami umění, je třeba začít u zásadního procesu, který umění v různých formách doprovází od počátku, totiž u procesu *zobrazování*. Goodman se pokouší obecně přijímané pojetí zobrazování vyjádřit striktně následující formulí: „A zobrazuje B tehdy a pouze tehdy, když se A rozpoznatelně podobá B.“ Nebo jinak:

¹ N. Goodman, *Jazyky umění. Nástin teorie symbolů*, přel. T. Kulka et al., Praha 2007. V českém překladu se pracuje s pojmy „zobrazování“ a „nápodoba“, resp. „podobnost“. V originále jsou anglickými ekvivalenty těchto pojmů „representation“, resp. „depiction“, a „imitation“, resp. „resemblance“ (srv. N. Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis – New York – Kansas City 1968).

² N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 21–48.

³ Rád bych na tomto místě upřímně poděkoval recenzentům tohoto článku. Věnovali mému textu velkou pozornost a navrhli řadu důležitých a zajímavých úprav. Některé z těch menších jsem do článku zapracoval. Další mají podle mého soudu spíše povahu poznámek k diskusi, na kterou v tomto textu (už tak rozsahem napjatém) není dost místa. Beru je jako podněty k případným úvahám nad problémy, k nimž bych se někdy mohl vrátit.

„A zobrazuje B do té míry, do jaké se A podobá B.“⁴ Goodman soudí, že pokud zformulujeme tezi o povaze zobrazení takto hutně, musí si každý soudný člověk ihned uvědomit, jak je naivní a mylná. Goodman zdůrazňuje, že více chyb do tak krátké teze snad ani nashromáždít nelze. Důvodem je, že se má zcela samozřejmě za to, že zobrazení musí určitým způsobem souviset s *podobností*. Podle Goodmana je však možné uvést mnoho příkladů, které jasně ukazují, že „žádná míra podobnosti není postačující podmínkou pro zobrazení“.⁵ Pokud má obraz nějaký objekt zobrazovat, musí jej „označovat, zastupovat, odkazovat k němu“ a pro takový vztah reference žádná míra podobnosti nemůže stačit. Ona vlastně ani není nutná.⁶ Mohou existovat obrazy, které nemají referenty, a nemají se tedy čemu podobat (například obraz kentaura). Anebo existují abstraktní obrazy, které vůbec nic nezobrazují. Můžeme-li však takovým obrazům docela dobře porozumět, nemůže to být podobnost, co takové porozumění zakládá.⁷ Někdo by snad mohl namítnout, doplňuje Goodman, že podobnost je přinejmenším onen specifický rys zobrazení, který je odlišuje od jiných druhů denotace. Ale ani s tímto skromnějším vyjádřením není Goodman spokojen.

Nebudu se pouštět do podrobnější polemiky s analýzami, které Goodman obecně problému podobnosti věnuje. V mnoha ohledech jsou to analýzy přínosné a pro teoretiky umění i jazyka a sémiotiky důležité. Jiná otázka je, že východiskem pro tyto Goodmanovy rozborů (a tedy pro celou koncepci nápodoby jako pochybné podmínky zobrazování) je tvrzení, že u žádné formy reprezentace nemůžeme uspokojivě mluvit o nápodobě zobrazované věci především proto, že neexistuje „pravý“ způsob, jakým se věci jeví.⁸ Nenajdeme žádný „privilegovaný“ aspekt, který by se měl napodobit, a už vůbec nelze předpokládat, že objekt uvidíme z ideální pozice tak, aby jeho případná nápodoba pokryla vše, co k němu patří. To by předpokládalo pozici „nevinného oka“ a ta je nemožná:

„Teorie zobrazení jako nápodoby tedy na samém počátku ztroskotává na neschopnosti upřesnit, co má být vlastně napodobeno. Není to ani

4 N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 21.

5 Tamt., str. 22.

6 Tamt.

7 N. Goodman – C. Z. Elginová, *Nové pojetí filozofie a dalších umění a věd*, přel. T. Kulka et al., Praha 2017, str. 140.

8 N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 23.

objekt takový, jaký je, ani všechny způsoby, jakými je, ani to, jak se jeví bezduchému oku.“⁹

Právě toto tvrzení považuji za velmi sporné. Do jaké míry jeho případné zpochybnění ohrožuje celou Goodmanovu koncepci, neumím zodpovědně rozhodnout. Bez ohledu na to však platí, že diskuse nad tímto dílčím problémem může být zajímavá a může přinést náměty do rozpravy o „realismu“, která je v mnohých směrech analytické filosofie velmi živá.¹⁰

Tomu, aby nějaký obraz věrně napodoboval objekt tak, jak ve skutečnosti je, překážejí podle Goodmana dvě základní omezení. Předně: co je to „objekt, jak skutečně je“? Je to souhrn všech jeho vlastností a pozic, všechny možné způsoby, jakými existuje? Nikoli, neboť jaký by byl onen „pravý“ způsob, jakým nějaký objekt existuje? Je člověk přede mnou shluk buněk, šumař, přítel, pijan? Je všechno naráz, nebo je něčím z toho přednostně? Uvedený nárok by však bylo možné zmírnit, přičemž bychom se mohli spokojit s tím, že věrně napodobíme jen jeden takový aspekt, jeden ze způsobů, jak se objekt jeví, a to ten, jak se jeví normálnímu oku prostému náklonnosti a osobních zájmů, umístěnému v ideální pozici, bez rušivých vlivů a bez vlastních interpretací.¹¹ Takové nevinné oko však neexistuje. „Nejen jak, ale i co oko vidí, se řídí potřebami a předsudky. Vybírá si, odmítá, pořádá, rozlišuje, spojuje, třídí, analyzuje, tvoří.“¹² Tedy spíše než že by naše oko zrcadlilo, uchopuje a vytváří – nic nemůže vidět nahé, ani naze.¹³

Nepřiznanými podmínkami „objektivního zobrazení“ jakožto nápodoby jsou tedy nespelnitelné požadavky na všestrannou a snadno dostupnou danost objektu a na nevinné oko.¹⁴ Protože však vnímání a interpretaci nelze od sebe oddělit, nikdy nerozeznáme, co z viděného je daností a co naším vkladem.¹⁵ Neexistuje jedno jediné správné vnímání světa, které by bylo možné napodobovat či kopírovat. Vzhled světa není dán, je konstruován. Nevinné oko, potažmo privilegovaný realismus, neexistuje. Proto neexistuje ani žádná *přirozená* relace stojící v pozadí reprezentace

⁹ Tamt., str. 25.

¹⁰ Srv. např. T. Marvan, *Realismus a relativismus*, Praha 2014.

¹¹ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 23.

¹² Tamt., str. 24.

¹³ Tamt.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ Tamt.

(jakou by měla být právě kritizovaná relace podobnosti).¹⁶ Měli bychom správně říkat, že to, co napodobujeme, je vždy nějaká naše interpretace. To zní ovšem s ohledem na běžné pojetí nápodoby dost absurdně, proto máme podle Goodmana raději říkat, že výklady nebo interpretace nenapodobujeme, ale že k nim *dospíváme*.¹⁷

„Realismus zobrazení tedy nemá záviset na podobnosti *per se*. Je ale možné realistickou reprezentaci považovat za reprezentaci pomocí zavedené konvence, kde ona konvence je právě relativní vůči danému kulturnímu milieu. Denotace je za tohoto stavu věcí podstatně arbitrární, v Peircově terminologii ‚symbolická‘, bez jakékoliv vazby na intuitivní realismus.“¹⁸

Podle Goodmana tedy platí, že každé napodobení je jen různou formou převyprávění reality:

„... jak to nejneutrálnější, tak to nejpředpojatější oko jsou pouze jinak rafinované. Nejasketičtější a nejrozmařilejší vidění, jako třeba střízlivý portrét a jedovatá karikatura, se od sebe liší nikoliv mírou, nýbrž jen způsobem interpretace.“¹⁹

Karikatura není více ani méně podobná realitě než fotografie. Platí proto, že v cestovním pasu by beze všeho mohla být karikatura. Není tam a nemůže tam být nikoli proto, že by fotografie byla věrnějším zobrazením skutečnosti, ale proto, že žijeme ve společnosti, která si fotografii určila jako normu zobrazení. Míra „věrnosti“ se zde stanovuje ve vztahu k této konvenci, nikoli ve vztahu k realitě. V jiné společnosti by to docela dobře mohlo být jinak. Naše schopnost vidět vůbec něco na fotografii, a dokonce ji považovat za zvlášť vhodný a přesný způsob reprezentace je tedy kulturním výdobytkem, nikoli faktickou dispozicí fotografie. Goodman připomíná, že třeba afričtí nebo australská domorodci hledí na fotografii zcela nechápavě a nemějí rozpoznat, že vůbec něco zobrazuje. Goodman nakonec nachází

¹⁶ R. Niederle, *Reprezentace: podobnost, souvislost, symbol*, in: L. Dostálová – T. Marvan (vyd.), *Studie k filosofii Nelsona Goodmana*, Praha 2012, str. 69.

¹⁷ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 25.

¹⁸ R. Niederle, *Reprezentace: podobnost, souvislost, symbol*, str. 79.

¹⁹ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 25.

kritérium zobrazení v tom, co Ján Hrkút ve zkratce charakterizuje jako „indoktrinaci“:²⁰

„Realismus nespočívá v nějakém stálém či absolutním vztahu mezi zobrazením a zobrazovaným, ale ve vztahu mezi systémem zobrazení použitým v obraze a systémem standardním.“²¹

Realistické je tedy jednoduše to, co je v dané společnosti díky kulturní tradici, formám života a přesvědčení za realistické považováno. Dnešníma očima se nám egyptské zobrazení žní zdá strnulé, ploché, tedy schematické, a vůbec ne realistické. Egyptanům se naopak jako realistické zdálo a zřejmě by nerozuměli našemu způsobu malování. Stejně by tomu bylo ve středověku s ikonami či s obrazy bez perspektivy. Musíme si uvědomit, že v naší oblasti a v naší době často považujeme obrazy za realistické či doslovné jen proto, že mají tradiční evropský styl zobrazení, a nikoli proto, že by tyto obrazy byly zdařilou „nápodobou“ objektu o sobě.²² Van Goghovo *Obilné pole* se spíše než skutečnému obilnému poli podobá jiným obrazům, což v konečných důsledcích musí vést k závěru, že cokoli se může podobat v nějakém ohledu čemukoli jinému:

„...to, zda van Goghovo *Obilné pole* reprezentuje (resp. denotuje) duševní stav autorův nebo napodobuje konkrétní obilné pole v Auvers-sur-Oise závisí na tom, zda obraz *Obilné pole* náleží do systému symbolů malířského expresionismu sklonku 19. století či nikoli. Porozumět obrazu znamená znát jazyk onoho expresionismu, jeho ‚slovník‘ (množinu obrazů) i ‚gramatiku‘ (množinu charakteristických vlastností obrazů-prvků systému expresionismu).“²³

Realismus je věcí zvyku:

„To, že se obraz podobá přírodě, často pouze znamená, že vypadá tak, jak bývá příroda zpravidla malována. A opět to, co mne svádí k domněnce, že vidím před sebou objekt jistého druhu, závisí na tom,

²⁰ J. Hrkút, *Nelson Goodman a otázka realismu*, in: L. Dostálová – T. Marvan (vyd.), *Studie k filosofii Nelsona Goodmana*, str. 59.

²¹ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 44.

²² Tamt.

²³ R. Niederle, *Reprezentace: podobnost, souvislost, symbol*, str. 79.

čeho jsem si u těchto objektů všiml, což je zas ovlivněno tím, jak je zpravidla vidím zobrazeny.“²⁴

Vše tedy vyplývá „z konceptuálních a percepčních zvyklostí“.²⁵ Realističnost zobrazení není vně nás, ale uvnitř našich recepčních a interpretačních center a jimi osvojených standardů – skrze ně vnímáme obraz, ale nakonec i realitu. Standardní systém je pak ten, který má recipient nejvíce zažitý.²⁶

„Pro rozpoznání způsobů, jakými obraz zpodobňuje svůj předmět, stejně jako dalších vlastností obrazu, je třeba vědět, jak se na obraz dívat. Zapotřebí mohou být také znalosti jiného druhu – zobrazovací konvence, referenční spojení, historická, vědecká či metodologická tradice, které ustavují kontext daného díla. Takových znalostí nenabýváme pouhým pohledem.“²⁷

Dítě, které se učí odlišit koně od zebry pomocí jejich obrázků, se současně učí odlišovat i obrazy koní od obrazů zeber. Medik, který se učí poznávat chorobou napadené orgány studiem lékařských textů, se zároveň učí interpretovat anatomické ilustrace.²⁸ Tím se získává obrazová kompetence:

„Jakmile ovládneme obrazový systém, tak prostě vidíme, co obrazy, které k němu náležejí, zobrazují. Tento proces je natolik zautomatizován, že si často neuvědomujeme, že se vůbec o nějakou interpretaci jedná.“²⁹

Ještě jeden argument pro podporu svého stanoviska Goodman uvádí: podobnost je vždycky vztah symetrický, a proto není možné uznat podobnost mezi obrazem královny a královnou samotnou. Symetrii můžeme najít maximálně mezi dvěma obrazy téhož ražení, například mezi

²⁴ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 45.

²⁵ Tamt.

²⁶ J. Hrkút, *Nelson Goodman a otázka realismu*, str. 60.

²⁷ N. Goodman – C. Z. Elginová, *Nové pojetí filozofie a dalších umění a věd*, str. 142.

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt., str. 143.

těmi, jež jsou shodně dvojrozměrné, zarámované, namalované olejovými barvami atp.

Podle Goodmana je proto vhodnější užívat místo pojmu podobnosti pojem reprezentace: obraz zobrazovanou věc reprezentuje – a to se děje různými symbolickými procedurami (ve smyslu Peircova rozlišování ikon, indexů a symbolů).

Jedním z prostředků, jak se v minulosti malíři pokoušeli realisticky zobrazit svět, který vnímali, a tedy i prostor, v němž se jim nabízel, bylo podle Goodmana užívání perspektivy: „Zákony perspektivy by měly poskytnout absolutní měřítko věrnosti, které je nadřazeno rozdílu ve způsobu vidění a zobrazení.“³⁰ Goodman pak problému perspektivy věnuje celou jednu podkapitolu úvodní části. Jeho analýza „perspektivního vidění“ je příznačná pro celé jeho pojetí zobrazení, proto se na ni podíváme podrobněji.

Že se perspektiva z principu nemůže stát vhodným prostředkem k tomu, aby zajistila zobrazení podobu se zobrazovaným předmětem, ukazuje Goodman na jednom myšlenkovém experimentu:

„Představme si, že máme statický jednobarevný objekt, který odráží pouze světlo střední intenzity. Obhájci věrnosti perspektivy tvrdí, že obraz nakreslený ve správné perspektivě bude za stanovených podmínek vysílat k oku přesně takový svazek světelných paprsků jako objekt sám. Věrnost zobrazení se zakládá právě na této shodě, jež je zcela objektivní, neboť je změřitelná přístroji. Jelikož oko přijímá od objektu i od obrazu právě a jen světelné paprsky, totožnost jejich uspořádání je nutně totožností vzhledu.“³¹

Zdá se pak, že když dodržíme pokud možno shodné podmínky pozorování, nelze tvrzením o podobě předmětu a obrazu nijak otřást. Goodman však upozorňuje, že je to omyl. Oko se nikdy nemůže učinit sterilně nehybným, aby v obou případech vidělo stejně. Oko vidí jen tehdy, když se hýbe, když klouže po struktuře, kterou vnímá, a v tom případě je struktura obrazu (který je prostě plochý a který je v určité vzdálenosti) a objektu (který plochý není a který se jeví v určité vzdálenosti) odlišná, takže nutně musí být odlišný i dopad paprsků na sítnici, jejich intenzita a zabarvení. A to podle Goodmana nemluvíme o vlivu předchozí zkušenosti, která také bude v každém z obou případů jiná, a bude mít tedy rozdílný

³⁰ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 26.

³¹ Tamt., str. 26–27.

vliv na vnímání. Kromě toho je rovněž jasné, že umělec dobře ví, že jeho obrazy budou prohlíženy v rámech na zdi, tedy za specifických světelných podmínek a z určitého odstupu. Vše nasvědčuje tomu, že každé zobrazení je prostě určitý druh překladu, který vyrovnává rozdíly v okolnostech vnímání. Perspektivu se vlastně musíme učit číst – svědčí o tom zajímavé konflikty při pohledu na malířské práce různých kultur, třeba těch, které perspektivu neznají nebo které bez rozpaků užívají více perspektiv najednou (jak je tomu například u čínských krajinomaleb).³²

Je tedy zřejmé, že perspektiva, do níž zastánci realistického zobrazení vkládali tolik nadějí, nemůže být věrným zachycením toho, jak vidíme svět. Tento Goodmanův závěr se zdají podporovat i „fyziologické“ aspekty perspektivního vidění. Kdybychom totiž nechali perspektivu volně působit a to, co vidíme, pak opravdu zachytili věrně, divili bychom se, jak křivě a pokrouceně vidíme.³³ Jak na obraze, tak třeba na fotografii nebo na soše v plenéru musíme proto zobrazené různě upravovat, sloupy nebo hrany domů se například musí nepřirozeně „narovnávat“, aby na obraze nepadaly, neboť v reálné perspektivě je vidíme šikmo. Na moderních fotoaparátech máme dokonce zařízení, která umožňují přirozená pokřivení perspektivní geometrie automaticky retušovat. Koleje necháváme sbíhat, protože to odpovídá naší běžné zkušenosti, sloupy ale narovnááme, protože u nich převládne výklad, že přece samy o sobě stojí rovně. Zkrátka: „Perspektiva není ani absolutním, ani nezávislým měřítkem věrnosti.“³⁴ Perspektiva je proto u Goodmana nenápadně zasunuta mezi „symbolické formy“ Cassirerova ražení, a tím do konvenčních, kulturně podmíněných forem názoru. Hraje tu roli jakéhosi „výtvorného jazyka“.

V následujících částech knihy *Jazyky umění* se pak Goodman v souvislosti s výchozí kritickou analýzou pojmu podobnosti věnuje dalším možným formám zobrazení či reprezentací (například exemplifikaci, tj. zastupování vzorem či vzorkem, jež souvisí s problémem metafory),³⁵ a následně problému padělků, neboť v souvislosti s otázkou po podobnosti se samozřejmě vynoří další otázka, zda je dokonalý padělek stejně „podobný“ zobrazenému objektu jako originální obraz. Přitom se lze ptát, v čem by spočívala estetická hodnota padělku a zda ji vůbec

³² Tamt., str. 29.

³³ Tamt., str. 31–32.

³⁴ Tamt., str. 32.

³⁵ K tomu také N. Goodman – C. Z. Elginová, *Nové pojetí filozofie a dalších umění a věd*, str. 150–151.

ve srovnání s originálem může mít. Kromě toho se Goodman zabývá různými formami „symbolického zobrazení“ v umění, například notací hudebního díla či náčrtem plánu stavby atp. Všechny tyto analýzy jsou velmi poutavé a v dílčích sestupech do hloubky problému jistě i nesmírně cenné pro teoretiky umění. Avšak to, co nás zde zajímá, už Goodman dále nerozvíjí, spíše na tom jen dále buduje.

Poučení výše uvedenými analýzami, budeme méně překvapeni, když nyní u Goodmana najdeme následující radikální tvrzení, která ho řadí po bok některých relativistů a která umožňují, aby z něho čerpali někteří postmoderní myslitelé:

„Je-li zobrazování tříděním objektů, a ne jejich nápodobou, charakteristikou, a nikoli kopií, pak nejde o pasivní záznam. Objekt před námi nesedí jako poslušný, vzorně upravený model vybízející k obdivu a k zvěčnění. Je jedním z nespočetných objektů, může být přiřazen k jakémukoli jejich výběru a každému takovému seskupení odpovídá nějaká jeho vlastnost. Brát všechna třídění jako rovnocenná je totéž jako netřídit vůbec. Klasifikovat znamená upřednostňovat. Užítí nějakého označení (obrazového, verbálního či jiného) třídění *uskutečňuje* právě tak, jako je jeho záznamem. ‚Přirozené‘ druhy jsou prostě ty, které jsme si zvykli pro označení a označením vybírat. Navíc samotný objekt není k dispozici předem, nýbrž je výsledkem způsobu, jakým chápeme svět. Tvorba obrazu se spolupodílí na tvorbě toho, co má být zobrazeno. Objekt a jeho vlastnosti závisí na uspořádání a všechny druhy označení jsou nástroji tohoto uspořádání.“³⁶

„Zobrazení i popisy tedy organizují a samy jsou často organizovány... Všemi těmito způsoby však mohou zobrazení a popis dle toho, jak sdružují a jak jsou samy sdružovány, vytvářet či označovat spojení, analyzovat objekty a uspořádávat svět.“³⁷

„Vyčlenění nových prvků či kategorií, anebo těch dobře známých pomocí nových druhů označení či novou kombinací označení vžitých, může vést k novým vhledům. ... Svět je produktem umění a jazyka.“³⁸

³⁶ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 40.

³⁷ Tamt., str. 41.

³⁸ Tamt.

Shrňme na závěr této části hlavní Goodmanovy teze. Nelze-li přesvědčivě doložit, že zobrazení (a každá denotace) závisí na podobnosti, tj. na vykazatelné referenci k realitě, již nějak odráží, pak je realita přístupná vždy jen symbolicky, a tedy konvenčně. Vyjádřeno ještě ostřeji: realita je jistě nějak strukturována, její strukturu však nemůžeme nijak kopírovat ve strukturách zobrazení, protože tu není žádná korespondence, žádný závazný předpis nebo tlak ze strany reality. Realita je ve vnímání vždy nějak zastupována, ale skrze dispozice, které máme my a které neodpovídají dispozicím reality: jsme vždy nějak omezeni, vždy stojíme na určitém místě, rozevíráme nějakou dílčí perspektivu. Abychom mohli předpokládat, že struktura vnímání pokrývá beze zbytku, věrně a objektivně strukturu reality, museli bychom být v pozici nevinného nebo božského oka, tedy v pozici, v níž bychom nezkrusleně a nezaujatě viděli „všechno“. Takovou pozici však nelze zaujmout, proto je rovněž nemožné ideální zobrazení a ideální podobnost. Není-li ale zobrazení ideální, tj. není-li dokonalou nápodobou, ztrácí vlastně svůj smysl a je zbytečné se jím zabývat jako náležitostí „realistického“ zachycení objektivní reality. Proto Goodman otevřeně vyhlašuje:

„Mýtus o nevinném oku a mýtus o absolutně daném jsou čertovi tovaryši. Oba mýty vycházejí z představy, kterou zároveň posilují, že poznání je zpracování surového materiálu dodaného smysly, ke kterému lze nalézt cestu zpět v očištných rituálech či metodickým odstraněním nánosů interpretace. Jenže vnímání a interpretaci nelze od sebe oddělit, jsou to dvě vzájemně zcela provázané operace. Ozývá se nám tu kantovské diktum: nevinné oko je slepé a neposkvvrněná mysl prázdná. Stejně nikdy nerozeznáme, co z viděného je daností a co naším vkladem. Nedokážeme vydobýt obsah prostým sloupnutím vrstev výkladů.“³⁹

Z řečeného plyne následující závěr:

„Výsledkem našeho dosavadního počínání je, že jsme zobrazení a popis podřadili denotaci. Zobrazení jsme tak osvobodili od zvrácené představy idiosynkratického fyzikálního procesu podobného zrcadlení a ukázali jsme, že jde o relativní a proměnlivý znakový vztah. Navíc jsme tím zobrazení odlišili od nedenotativních způsobů reference.“⁴⁰

³⁹ Tamt., str. 24.

⁴⁰ Tamt., str. 47–48.

2.

Pokusím se nyní o kritiku Goodmanovy koncepce. V jejím základu nalezneme určitou teorii vnímání a smyslové zkušenosti, která se opírá o několik bezproblémově přijímaných předpokladů. Právě na tyto předpoklady se chci zaměřit.

Zkreslení a „nevinné oko“

Vnímání je podle Goodmana vždy určitou interpretací, danou našimi omezenými dispozicemi a řízenou našimi zájmy. Nelze vidět objekt ze všech stran najednou. Každý aspekt, způsob jevení objektu, je dán jako produkt zkreslení, jako výsledek našeho výběru, třídění a rozlišování.

Goodman tedy vychází z teze, že „zkreslení“, které je spjato s naším vnímáním světa, překáží správnému, objektivnímu či pravdivému zachycení reality a musí být považováno za jistou formu uchopování světa, a tedy jeho interpretace. „Neboť aspekt není prostě ‚objekt z určité vzdálenosti a úhlu a v určitém osvětlení‘, je to objekt, jak ho nahlížíme či uchopujeme, jedna z jeho verzí, jeden z možných výkladů.“⁴¹ Jak ale Goodman k tomuto silnému tvrzení dospěl? Domnívám se, že jde o tvrzení nezduvodněné a neudržitelné. Lze snadno dokázat, že tzv. zkreslené vnímání může naopak náš rozhled po realitě obohacovat, a to dokonce více, než by toho bylo schopno tzv. nevinné oko.

Vezměme příklad: kruhový otvor hrnku se jeví jako elipsa. Elipsa je v tomto případě jevou formou kruhu, je oním aspektem jeho struktury, který se nabízí vnímajícímu zraku. Goodman by zřejmě tvrdil, že elipsa je *zkreslené* podání kruhu, ovlivněné tím, na jakém místě se my jako nazírající nacházíme, z jaké perspektivy a s jakými dispozicemi jej vnímáme, což by už bylo možné považovat za primitivní, ale rozhodující příklad „vybírání“, „odmítání“, rozlišování a uchopování – všech těch zájmových a subjektivních aktivit, jež musí provádět „angažované“, tedy u Goodmana „předpojaté“ oko.

To je jistě v určitém ohledu pravda, ale jednoduchá úvaha postačí k tomu, abychom si uvědomili, že Goodmanovo hodnocení této výchozí pozice není správné. Elipsa je sice jevou formou kruhu, ale vypovídá cosi zásadního o *jeho* povaze a je k ní vázána tak pevně, že můžeme hovořit o *závažné struktuře zjevování*. Jako elipsa se totiž *určitě nemůže* jevit čtverec nebo trojúhelník. Potud jsou tedy naše „rozlišování“, „vybírání“, „uchopování“, totiž ony aktivity, které Goodman považuje za

⁴¹ Tamt., str. 25.

zkreslující interpretaci, podstatně určeny ze strany vnímaného objektu, takže odpovídají tomu, co patří k jeho povaze. Takových vazeb, v nichž se jevový aspekt, dávající se našemu zraku, ukazuje jako strukturálně pod-
míněný povahou objektu, který se v tomto aspektu jeví, je samozřejmě nekonečné množství a jejich rozpoznáváním, ohmatáváním a uchopováním se učíme správně vidět a účinně jednat. Zkreslení proto není nutně matoucí: ačkoli strukturálně není totožné s tím, čeho je jevovým aspektem (elipsa se překrývá s kruhem, který reprezentuje, jen ve čtyřech bodech), může přece typickým a nezaměnitelným způsobem odpovídat tomu, co zjevuje. To, že elipsa kruh zkreslí, ještě neznamená, že ho omezí, zatemní, odsune. Naopak, přivádí nás k němu, a podává tak zprávu o stavu světa, v němž se kruhovitě tvary běžně jeví jako elipsa. Jistě, k tomu, aby v realitě prosadil svůj tvar, kruh sám o sobě nepotřebuje, aby se jako elipsa jevil: tak se jeví *nám*. Avšak když už se jeví, pak tím způsobem, který nepochybně musí odpovídat *jeho* dispozicím.

Naše zkušenost se světem se tedy neváže ani pouze na elipsu (a pouze na evidenci jejího tvaru), ani pouze na kruh (a na evidenci jeho tvaru), ale na registraci a na porozumění *vztahu* těchto dvou tvarů, na jejich propojení, skloubení, na jejich zvláštní asymetrii, protože v dané situaci lze za elipsou dekodovat kruh, ale za kruhem už nelze dekodovat žádný další tvar. „Zkresleně“ snad vidíme kruh (jako elipsu), nebo dokonce samu elipsu (ve špatném osvětlení, v krajním úhlu atp.), nelze však říci, že vidíme „zkresleně“ poměr elipsy a kruhu, neboť ten je dán zcela zřetelně jako jistá zákonitost zjevování určitých tvarů vůči nám jako nazírajícím subjektům. Pro náš život a pro naši orientaci ve světě tak nehraje zásadní roli zkušenost s elipsou a zkušenost s kruhem (což by předpokládalo, že mohou být oddělené, přičemž mezi ně následně vnášíme nějaký interpretační řád), ale zkušenost s jejich vzájemným poměrem: totiž že zkušenost elipsy odkazuje na zkušenost s kruhem, že jedna bez druhé není možná atp. Abychom se tedy ve světě vyznali, musíme umět vyhodnotit nikoli evidenci různých perspektiv a jejich množství, ale evidenci *řádu, poměru* těchto perspektiv. Protože jde o *tuto* zkušenost, nedává dobrý smysl hovořit zde o deformování, výběru či rozlišování. Poměr mezi elipsou a kruhem (a tedy poměr mezi zkušenostmi, které s nimi máme) je přísně dán, nelze jej obracet, opomíjet, podřizovat arbitrárním interpretacím, nahrazovat svévolně řádem znaků. Snad se lze domluvit na tom, že bychom elipsu (a zkušenost s ní), a stejně tak kruh, nahradili určitým kulturně vytvořeným symbolem, například shlukem fonémů, což ostatně v jazyce činíme. I tato symbolická interpretace, jakkoli arbitrární, by však musela respektovat vzájemný poměr kruhu

a elipsy v dané situaci a tento poměr by musela respektovat i naše práce se symboly.

Právě zde můžeme říci, že arbitrární, tedy věcí domluvy, může být určování, jakými symboly budeme označovat nějaký předmět. Existenci tohoto předmětu a řád vztahů, v nichž se nachází a který je pro něj typický, však smluvně nijak nevytvoříme, a naopak je musíme ve struktuře systému nahlédnout. Není-li konkrétní symbol podobný tomu, co označuje, neznamená to, že by nemohla užívaná symbolika vyjadřovat cosi objektivního, reálného, neboť řád symbolů musí respektovat řád zkušenosti o povaze světa, nechceme-li upadnout do nepřijatelných absurdit.

Uvedme jeden příklad. Pro symbolické ztvárnění sítě pražského metra mohu zvolit řadu určitých symbolů, a poté zase jinou řadu, takže síť metra může být zobrazena například větvením, které nijak neodpovídá skutečnému směřování jednotlivých tras v pražském podzemí. Takové „zhuštění“ symbolické znázornění vídáme například nad dvěma vozů pražského metra. Cestujícím to však nijak nevadí v orientaci – vystoupí ve správné stanici, přestoupí na požadovanou linku atp. Ostatně tito cestující, lze říci s Goodmanem, stejně nikdy nemohou vidět objektivní stav pražských linek, protože nebudou nikdy v takové pozici, aby ji mohli evidovat v jejím celku. Pak zřejmě nezáleží na tom, jak bude taková nedostupná síť znázorněna, hlavně, že bude možné se podle ní účelně a jednoduše orientovat. Potud řečené odpovídá Goodmanovým názorům. Doplňme však, že sousedství stanic na tomto schématu už arbitrárně měněno být nemůže, neboť v opačném případě by nastal chaos, který už by orientaci v realitě ztížil na maximum. Stanice Staroměstská bude muset být v jednom směru před stanicí Můstek a v opačném směru za ní. Stejně tak obrazec, který vytvářejí přestupní stanice, nebude muset kopírovat podobu reálného trojúhelníku mezi Můstkem, Muzeem a Florencí, ale i přesto, že bude mít v každém schématu tvar jiný, pokaždé bude ustaven nearbitrárně, s objektivní nutností, na niž nebudeme mít žádný vliv, a pokaždé bude nějak vyjadřovat faktickou podobu sousedství daných stanic. Tento řád objektů, jež necháváme zastupovat různými označeními, už sami nijak utvářet nemůžeme, ten můžeme jenom respektovat, třebaže pomocí „arbitrárně“ zvolených symbolů. Stejně tedy lze při této příležitosti akceptovat Goodmanovo tvrzení, že naše mysl zavádí „v dané domněně řád, stejně jako jej v ní pomáhá rozpoznat“,⁴² nebo že

⁴² N. Goodman – C. Z. Elginová, *Nové pojetí filozofie a dalších umění a věd*, str. 36.

naše očekávání a přesvědčení „vedou naše zkoumání a strukturují pole našeho vnímání“.⁴³

Goodman dále píše, že mohou být jen různé způsoby, jak něco je, ale žádný prokazatelně správný způsob, jak být. Z toho odvozuje, že způsoby, jakými objekt je, nemohu „napodobit všechny zároveň, a čím lépe by se mi to podařilo, tím méně by byl výsledný obraz realistický“.⁴⁴ Z řečeného je dobře patrné, jak je autorovo tvrzení zavádějící. Otvor hrnku může v jednom způsobu „být jako kruh“, v jiném způsobu „být jako elipsa“. Ze své pozice nemohu ovšem oba způsoby vidět naráz a nemohu je naráz napodobit – právě to má na mysli Goodman. *Přesto* tento fakt nijak nepřekáží tomu, abych poměr kruhu a elipsy vyhodnotil zcela správně a abych si uvědomil, že tu mám co dělat s reprezentací struktury, která má svůj pevný řád, s nímž nelze libovolně manipulovat. Otvor hrnku má totiž jako základní způsob, jakým jest, nikoli jenom „být kruhem“ ani jenom „být elipsou“, ale zvláštní skloubení obojího. To je jeho pravý způsob, jak je: v odkazu elipsy na kruh, v přítomnosti kruhu v elipse. Zkreslení kruhu do elipsy není kulturně podmíněno, a při jeho vjemové evidenci nemá tedy smysl mluvit o „předpojatosti“ oka. Proto mi také k explikaci zmíněného skloubení, které tu umím nahlížet, nijak nemůže přispět žádný symbolický systém, ani jazyk. Starost o to, jak tuto zkušenost obléci do jazyka, nebo o to, zda jazyk tuto zkušenost omezuje, ruší či teprve zakládá, je pro naši výchozí situaci irelevantní.

Každé zkreslení je ostatně vždy „zkreslením něčeho“. Zdá se však, jako by Goodman zkreslení odděloval od předmětu, jehož je vlastně jevovým aspektem, a činil z něho pouhou subjektivní manýru. Dobře je to vidět na citaci, kterou jsme uvedli už výše: „aspekt“ není pro Goodmana „objektu, jeden z našich možných *výkladů* tohoto objektu.“⁴⁵ Takové výklady jsou podníceny předchozí zkušeností, zájmy, předpojatostí, vůlí atd. – objekt, jak je o sobě, takto elegantně z Goodmanova zorného pole zmizí.

Podobně pak jiná sugestivně formulovaná poznámka implikuje zmiizení reálného světa: když podle Goodmana mluvíme „o způsobech, jimiž svět je“, mluvíme o „způsobech popisování či zobrazování světa“, o „světa-popisech“ či „světa-obrazech“. Z toho pak podle autora nemůže nijak vyplývat existence „něčeho, co popisujeme či zobrazujeme“.⁴⁶ Od

⁴³ Tamt., str. 34.

⁴⁴ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 23.

⁴⁵ Tamt., str. 25.

⁴⁶ Tamt., str. 23.

takových popisů či verzí přitom nelze, jak Goodman uvádí, očekávat žádné svébytné spojování: každé jejich spojení je jen dalším ze způsobů, jak svět vykládáme či zobrazujeme, a nijak nemůže svědčit o strukturách, které by světu náležely o sobě.⁴⁷ S ohledem na takové názory pak vskutku nepřekvapí Goodmanovo tvrzení, že „tvorba obrazu se spolupodílí na tvorbě způsobu toho, co má být zobrazeno“.⁴⁸ Objekt a jeho vlastnosti jsou produktem „uspořádání“ a jedinými nástroji takového uspořádání jsou právě jen „všechny druhy označení“.⁴⁹ Uspořádání světa a propojení jeho struktur tedy nelze považovat za objektivně dané, za něco, co bychom mohli nějak nahlédnout, ale jediné za výsledek našich „zobrazení a popisů“. Svět je „produktem umění a jazyka“.⁵⁰ Uspořádání je věcí nikoli pravdivosti, ale platnosti či správnosti: v každém případě je věcí toho, co daná pospolitost akceptuje jako to, co jí vyhovuje, čemu chce věřit, co odpovídá jejím „předsudkům“, jaké informace si ze „světa“ jako své „verze světa“ vezme. Různé obrazy mohou poskytovat stejné množství informací, a „informační obsah“ tedy není kritériem realismu, ale pouze základem pro přijetí nebo odmítnutí nějaké „verze“ světa.⁵¹ Zobrazení je otázkou volby a „realismus je věcí zvyku“.⁵²

Pokud si ale připomeneme to, co vyplývá z našeho příkladu s kruhem a elipsou, pak je tu přece jen určité „spojení“, které není v naší moci a které nemůžeme žádnou tvorbou vnucovat světu tak, aby nakonec byl jen naší interpretací. Jistá zobrazení mohou mít ambici být realistickými, pokud počítají právě s tímto kloubením jednotlivých konfigurací a jevových polí v řádu, který je tu *a priori* před jakýmkoliv naším zásahem a který je na tomto zásahu nezávislý. Elipsa je zkrátka jevová forma kruhu, a *právě* kruhu: je to tedy aspekt, který podává objekt z určité vzdálenosti a z určitého úhlu, nikoli jen naše verze, jeden z možných, a tedy ne zcela závazných výkladů. Tvorba realistického obrazu se proto nějak podílí na zachycení jevových aspektů objektu, netvoří však ve všech ohledech to, co zobrazuje: netvoří „povinnost“ kruhu jevit se jako elipsa, jen ji eviduje. Specifický jevový vztah kruhu a elipsy a zvláštní řád, který panuje mezi oběma perspektivami, v nichž se jeden nebo druhý tvar zračí, pak tedy není „věcí zvyku“ a obraz, mající realistické

47 Tamt.

48 Tamt., str. 40.

49 Tamt.

50 Tamt., str. 41.

51 Tamt., str. 43.

52 Tamt., str. 45.

ambice, se musí tomuto řádu podřídít a musí předpokládat jistou shodnou zkušenost s tím, co zobrazuje, na straně diváka. Pojítka mezi oběma jevovými konfiguracemi přichází ze strany objektu samého, z povahy tvarů, jimž říkáme „kruh“, a není pravda, že „spojovat lze jen v rámci určitého systému“, myšleno takového, který si sami rozvrhneme svými interpretacemi. To je tvrzení, kterým chce Goodman svou antirealistickou pozici zásadně posílit.⁵³

Goodmanovy kritické úvahy na adresu perspektivy proto nesmíme brát jako zcela platné. Jejich nedostatkem je, že pracují s perspektivami „plošně“ a „dichotomicky“. Samozřejmě se tu předpokládá, že ve světě otevíráme jednotlivá vizuální pole, prostírající se z „nulového bodu“ divákovy oka, a že jejich střídáním vyměňujeme jednu perspektivu za druhou. Naším základním zjištěním však je, že perspektivy nejsou téhož řádu a že pokud upřeme svůj pohled na jednu z nich, pak spíše než že by spolu jenom sousedily a vzájemně se dichotomicky vytěšňovaly, se permanentně v určitém a určitelném řádu kloubí, nesou a překrývají. Vidím-li tedy právě elipsu, pak perspektiva, v níž jsem otvor hrnku před tím viděl jako „kruh“, zcela nezmizela: kruh se vsunul do elipsy, je v ní, nezmizel za žádný horizont, elipsa je *jeho* jevovou formou, hapticky je kruh stále dosažitelný. Elipsa je v této pozici vizuální konfigurace, pod níž lze v akci nadále hmatově evidovat konfiguraci jinou, jež se ovšem za jiných okolností rovněž může nabídnout zraku.

Bez ohledu na to, jak vágní jsou v tomto případě naše úvahy, zůstává zcela zřejmé, že analýza toho, co nám o světě v celku mohou říci jednotlivé perspektivy, odkud mají svůj původ a zda jsou to čistě „symbolické formy“ (což s velkou ochotou akceptuje Goodman společně s Panofským⁵⁴), nemůže být tak jednoduše odbyta a že nelze nechat pod perspektivami pohřbít realitu světa o sobě. Perspektiva sama možná vskutku není „ani absolutním, ani nezávislým měřítkem věrnosti“⁵⁵ zmíněný řád perspektiv a jejich specifický poměr však o struktuře světa, dané nezávisle na našich vizuálních aktivitách, už určitou informaci poskytovat může. Fakt, že umělec musí při užití perspektivy tak jako tak porušovat zákony geometrie, ačkoli si původně myslel, že je exaktně užívá pro realistické zachycení světa, potom nic neznamena. Jsou-li mnohem důležitější vazby mezi perspektivami než jejich vnitřní parametry, pak případně uměle

⁵³ Tamt., str. 23.

⁵⁴ Srv. E. Panofsky, *Die Perspektive als „Symbolische Form“*, in: F. Saxl (vyd.), *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925*, Leipzig – Berlin 1927, str. 258 n.

⁵⁵ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 37.

pokřivení těchto parametrů kvůli falešným optickým iluzím – což jsou podle Goodmana právě doklady toho, že jde nikoli o realistické zobrazení, ale o výklady a verze světa – ještě nijak nevylučuje realismus.

Právě zde působí jako korekce fenomenologie, či přesněji, základy, z nichž fenomenologie vychází. Husserl se vždy držel základního východiska: popisy, vyjádření, označení – tedy ony sémantické, a nakonec i sémiotické aktivity, s nimiž pracuje Goodman a celá škola analytické filosofie – musejí být chápány jako pevně napojené na prvotní „zkušenost se světem“. V mnoha ohledech mají například jazykové výrazy své vlastnosti, své nároky a své způsoby prezentace, to však nesmí zastřít fakt, že artikuluji a vyjadřují hlubší „smysl“: totiž zkušenost se světem, která je již nějak uspořádána, určité uspořádané uchopení forem jeho jevení.⁵⁶ Jazyk toto uspořádání zpřesňuje, objektivizuje, uchovává pro další užití, ale principiálně je nevytváří. Svůj „smysl“ mají tedy vedle jazykových výrazů i naše zkušenostní akty, neboť právě ony drží předmět v „jak jeho jevení“ – v oné určité vzdálenosti, v určitém úhlu a osvětlení, od nichž Goodman tak rychle odbíhá. Jazykový výraz je jen znakovou artikulací principiálně už nějak artikulované zkušenosti se světem a tato zkušenost od něho nemůže být oddělena. Jazyk nemá moc rozhodovat o uspořádání struktur reality, o podobě jevových aspektů, nemůže být tvůrcem světa a zřizovatelem spojení, která pak závisejí jen na naší vůli a na našich zájmech. „Proces konstituce vyžaduje neméně nutně i předchůdnou pasivní danost smyslových obsahů, a ta je něčím, co transcendentální subjektivita nemůže nikdy vytvářet ze sebe samé.“⁵⁷ Vrstva výrazu není zcela produktivní: je pouhou aktualizací implicitně artikulovaného smyslu.⁵⁸ Tj. smyslový materiál už je pre-artikulován do určitého smyslu, jazyková, výrazová artikulace jej pouze aktualizuje, zpřesňuje, objektivizuje.

Ve všech Husserlových analýzách se proto pracuje s dvojdomou strukturou prožitkového a následně i jazykového aktu: míří „na předmět, který jest“, i když k němu vždy míří skrze určité prožití, uchopení či vyjádření způsobu, „jakým onen předmět jest“, tj. jak se jeví nebo jak by se měl vyjádřit.⁵⁹ Goodman naopak nechává to, „jak oko vidí“, i to, „co

⁵⁶ Srv. např. E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban – H. Janoušek, Praha 2006, str. 47.

⁵⁷ P. Urban, *Raný Husserl a filosofie jazyka*, Praha 2013, str. 157.

⁵⁸ Tamt., str. 241.

⁵⁹ E. Husserl, *Logická zkoumání*, II/1, *Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. P. Urban – K. Novotný – H. Janoušek, Praha 2010, str. 394.

oko vidí“, na téže rovině, a následně to druhé nechá pohltit tím prvním.⁶⁰ Jak způsob vidění, tak to, co vidíme, je podle autora produktem stejných potřeb a stejných předpokladů. Z fenomenologické pozice lze pak říci, že „předmět, který jest“, u Goodmana zcela mizí a zůstává jen předmět „jak jest“, což je, přísně vzato, jen předmět, „jak jej chceme mít“, protože zmizel původní závazek reálného objektu.

Tělo

S uvedeným problémem souvisí už zmíněný nárok na „nevinné oko“ a jeho různé odmítání. Rozumím-li totiž dobře, Goodman soudí, že podobnost není privilegovanou formou denotace, jak se obvykle míní, protože by předpokládala existenci tzv. nevinného oka:

„Zdá se tedy, že to, co mám napodobit, je jeden takový aspekt, jeden ze způsobů, jak objekt je nebo jak se jeví. Jistě však ne kterýkoliv z možných – tak například ne ten, jak se vévoda Wellington jeví opilci přes kapku rosy. Zřejmě půjde spíše o to, jak se objekt jeví normálnímu oku prostému náklonnosti, odporu a osobních zájmů, z vhodné vzdálenosti a příznivého úhlu při dobrém osvětlení, bez pomůcek a nezatížený úvahou ani interpretací. Předmět se zkrátka má napodobit tak, jak ho ve sterilním prostředí vidí nestranné a nevinné oko.“⁶¹

Rostislav Niederle pak ve svém komentáři ke Goodmanově koncepci k řečenému doplňuje:

„Teorie nevinného oka tvrdí, že existuje vnímání světa nedotčené kulturním milieu, vzděláním atd. Takové vnímání se uvažuje jako univerzální antropologická konstanta. Goodman tuto teorii formuluje silně jako reprezentaci věci ‚tak, jak je‘, tedy všech aspektů reprezentovaného – v takovém případě by ovšem věc mohla být reprezentována jen jí samou, a vlastně by to byla spíše prezentace.“⁶²

Pro diskusi s Goodmanem je zapotřebí poukázat na to, že jeho pojetí vnímání jako záznamu počítačových podnětů na sítnici oka je poněkud zjednodušené a že opomíjí klíčovou roli našeho těla, a to nejen při zpracovávání vjemů, ale i při jejich získávání. Goodman tělo chápe jen jako nulový bod,

⁶⁰ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 24.

⁶¹ Tamt., str. 23–24.

⁶² R. Niederle, *Reprezentace: podobnost, souvislost, symbol*, str. 81.

z něhož se zraku otevírají různé perspektivy. Takové chápání je však nedostatečné. Tělo nelze při analýze vnímání brát pouze jako orgán vidění, ale také jako orgán pohybu, a je to právě *pohyb* těla, co doplňuje naše prosté zrakové vjemy o další zkušenosti a o možnost jejich korekcí.

Nevidíme ani jen okem, ale ani „jen“ mozkem, jak se často říká, tedy za pomoci určitého intelektuálního výběru, standardu dané kultury nebo jazykové hry a formy života, jak předpokládá Goodman, ale vidíme „tělem“. A to dvojnásobem.

Za prvé je třeba vzít v potaz fakt, na nějž upozorňuje A. Damasio, totiž že tělo je organický celek, v němž se vnímání „vnějších“ věcí (a práce oka) vždy váže také na souběžné vnímání vlastních tělesných stavů, poloh jednotlivých orgánů, umístění v prostoru atp.:

„Řekl bych, že povědomí, které organismus získává tím, že se něčeho dotýká, že pozoruje okolní krajinu nebo naslouchá nějakému hlasu, případně se pohybuje prostorem v určeném směru, je reprezentováno ve vztahu k tělu, které vyvíjí nějakou činnost. Na počátku (v novorozeneckém období a ještě předtím) vidění, slyšení, samostatné pohyby nebo doteky neexistovaly. Na počátku byl spíše *pocit, že je tělo dotýkáno*, že tělo něco vidí, slyší nebo se pohybuje.“⁶³

Vytváříme si „dynamickou mapu celého organismu“, v níž hrají roli i vjemy kůže a muskuloskeletárního systému. Do nich se tedy „vepisuje“ struktura vnímané reality, ale také struktura zákonitostí zjevování, kloubení jevových konfigurací: „Ve většině procesů vnímání se spolu se sensorickým systémem nebo se systémem odpovídajícím vnímanému objektu současně zapojuje somatosenzorický a motorický systém,“ upozorňuje Damasio.⁶⁴ „To viděné“ je pak podloženo zkušeností celého těla, což dobře prokazuje naše schopnost vnímat „hloubku“: zrak sám by hloubku neuchopil, ale k jejímu evidování přispívají právě systémy tělesného pohybu. Mysl tedy „nelze pochopit bez určitého druhu *zabydlení do těla*“.⁶⁵

Tyto úvahy pak dávají jednoznačnou odpověď na myšlenkový experiment, známý pod zkratkou „mozek v kádince“. Představme si lidský mozek v určitém roztoku, jenž udržuje život, odkud je připojený umělými čidly na vnější svět. Simulace nervových vzruchů povede k tomu, že

⁶³ A. R. Damasio, *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, přel. A. Hešková – L. Motlová, Praha 2000, str. 200.

⁶⁴ Tamt., str. 201.

⁶⁵ Tamt.

v mozku se vytvoří obraz světa podobný tomu, jaký se obvykle vytváří nám všem, když vnímáme, a vznikne tak v posledku myslící entita, která ani nebude vědět, že by mohla mít tělo a vypadat jinak. Tento experiment má prokázat budoucí možnost konstrukce umělé inteligence. Damasio ale doložil, že mozek v kádince by nemohl nikdy dospět ke korektní představě světa, protože nic pro něj nemůže nahradit pobyt v těle, jež se reálně pohybuje, a vytváří tak senzomotorická schémata.⁶⁶

Tělo má však ještě další funkci, která je předpokladem pro naše úvahy o zkreslení a prolínání různých jevových konfigurací (třeba elipsy a kruhu). Má schopnost fakticky se pohybovat, pobývat ve světě a prostřednictvím haptických kontaktů nabízet zraku potřebné varianty toho, co vidí, a tím i základ pro správné uchopení jevící se struktury. Koordináty, jimiž se řídí oko, jsou totiž jiného druhu než koordináty, o něž se opírá tělo, pokud se pohybuje. Vnímání musí tyto parametry sladit.

Uveďme příklad, který objasní, co máme na mysli. Jdu-li po rovné cestě, vidím, že se na horizontu sbíhá do jednoho bodu. Oko by mi dalo díky perspektivě informaci pouze o tomto souběhu a rozumný člověk by usoudil, že nemá smysl se po takové cestě vydat vpřed. Kdybych bral v potaz změnu perspektivy jen v tom smyslu, že se na tutéž cestu podívám z jiného bodu, nic by se nemohlo změnit: viděl bych tutéž sbíhavost a můj úsudek by musel být týž. Domnívám se, že právě toto nepřekročitelné zkreslení má Goodman na mysli a že právě tomu odpovídá jeho předpoklad, že totiž by mohlo vyřešit jedině „nevinné oko“. Abychom se zbavili svého omezení, museli bychom vidět cestu ze všeobjímající pozice, z ideálního nadhledu: teprve pak bychom mohli evidovat, že se vlastně nesbíhá. Protože to ale není možné, musíme se spolehnout nikoli na to, co vidíme, ale na kulturně nabízenou interpretaci toho, co vidíme, což se zdá potvrzovat tezi, že nikdy nemůžeme vidět svět bez nějaké interpretace. Když si tedy renesanční malíři mysleli, že použitím geometrické perspektivy dodají zobrazení realistický rys, mýlili se. Vlastně stále interpretovali a chtěli nechtě porušovali zákony optiky: cesty kreslili sbíhavě, ale sloupy, které je lemovaly, rovnoběžně, ačkoli i ony by se směrem do „výšky“ měly k sobě sbíhat. Perspektiva je prostě jen „symbolická forma“, tedy způsob interpretace, verze světa. Goodman z toho pak vyvozuje, že zkreslené možnosti zobrazení (a vyjádření světa) nutně vedou k tomu, že nerealistické jsou nejen „realistické“ obrazy, ale každý náš popis světa, protože nikdy nemůžeme vidět cestu nesbíhavě, stejně jako nemůžeme vidět sloupy rovnoběžně.

⁶⁶ Tamt., str. 196 n.

Náš příklad však připouští ještě jedno řešení, které nepředpokládá tuto sugestivní dichotomii – buď zkreslení, z něhož se nevymaníme, nebo nesplnitelný předpoklad nevinného oka –, které ovšem zahrnuje roli těla. Když se totiž na cestě pohnu kupředu, mohu nahlédnout, že se úběžník přede mnou posouvá. *Posun* úběžníku je ale zjevná indikace faktu, že cesta se sbíhá jen domněle, že ve skutečnosti jsou její břehy rovnoběžné. Kdyby tomu tak nebylo a sbíhala se skutečně, úběžník by se k nám přibližoval. Zde je dobře patrná úloha tělesného pohybu: oko stále vidí totéž, ale tělesný pohyb nám dopřeje zkušenost, která může být účinnou korekcí onoho původního zkresleného vidění. Důležité je, že se přitom nemusíme posouvat do žádné ideální pozice, dokonce se do jisté míry noříme do perspektivního zkreslení, v němž se nacházíme, mnohem více. Mohu tedy velmi dobře reinterpretovat vizuální parametry původního vjemu, aniž bych k tomu potřeboval pozici nevinného oka nebo si vypomáhal nějakým kulturně podmíněným výkladem či standardem. Kombinace perspektivní zkratky, nabízející se zraku, s pohybem v reálném světě umožňuje, abych si učinil velmi realistickou a objektivně nosnou představu o tom, jak se to má s parametry cesty navzdory zkreslení, v nichž se mi nabízí. Není zřejmě náhoda, že Goodman si sám zužuje svou pozici tím, že za jediný pohyb, který ve vztahu k perspektivě předpokládá, považuje jen pohyb očí.⁶⁷

Angažmá celého těla je pro roli i povahu našeho vidění světa naprosto klíčové. Jeho anatomie a jeho pohyb, který kopíruje vnější, objektivní strukturu reality, významně přispívají ke kognitivnímu procesu, a to jak před zapracováním informací v mozku (pre-processing), tak v návaznosti na ně (post-processing).⁶⁸ Naši kognitivní zkušenost jednoznačně spoluformují kromě nervového systému také strukturální prvky našeho těla.⁶⁹ Naše motorické reakce nejsou řízeny jen na úrovni mozku, nýbrž jsou zprostředkovány tvarem svalů a úponů, jejich flexibilitou, jejich vztahem k ostatním svalům a kloubům a rovněž jakousi „historií“ našich pohybů.⁷⁰

Struktura, sestava a schopnost tělesného pohybu neurčují pouze to, jak zakoušíme věci, nýbrž i to, co zakoušíme a jak si činíme svět

⁶⁷ N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 27.

⁶⁸ S. Gallagher, *Kognitionswissenschaften. Leiblichkeit und Embodiment*, in: E. Alloa – T. Bedorf – C. Grüny – T. Klass (vyd.), *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, str. 324.

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ Tamt.

srozumitelným. Experimenty rovněž ukazují, že způsob, jak se pohybujeme nebo situujeme, například odsunování oproti přisunování, ovlivňuje naše hodnocení věcí, s nimiž máme co do činění. Ustrojení lidského těla určuje jak naše představy prostoru, tak naše pojmové chápání. Jazyk, který toto uchopení ještě dále transformuje, je sám tělesnou praxí.⁷¹

„Třídít“ svět odpovídajícím způsobem znamená především udělat si jasno o poměru jednotlivých perspektiv, tj. mimo jiné přiřadit správně vizuálním evidencím taktilní zkušenost, a udělat tak „regres“ ke skutečnému tvaru. Nejde tedy jen o přiřazení určitého symbolického řádu nebo pojmového schématu, ale o zjištění základního uspořádání perspektiv, o prolínání jevových forem.

Proto neobstojí Goodmanovo tvrzení, že žádný obraz nemůže být „prvním“, tím, co by snad vytvářelo reálnou, objektivní normu pro výzkum možné podobnosti všech dalších obrazů:

„Bdělý absolutista namítne, že pro náš druhý obraz, na rozdíl od prvního, potřebujeme klíč. Skutečný rozdíl tkví ovšem v tom, že pro ten první máme klíč již v kapse. Pro správné čtení druhého obrazu si musíme interpretační pravidla nejprve najít a pak je použít, zatímco čtení prvního obrazu je v podstatě automatickým návykem. Praxí se symboly staly natolik transparentními, že si vůbec nejsme vědomi žádného úsilí, žádných alternativ, žádné interpretace.“⁷²

Přednost jednoho zobrazení před druhým neurčuje tedy podle Goodmana jeho vztah k realitě, ale pouze snadnost, s jakou ho interpretujeme, a to proto, že je nám tu poskytnut kulturní klíč k takové interpretaci v podobě sociální sféry, do níž se rodíme. Naše příklady však ukazují, že při vnímání světa a při posuzování, zda naše vjemy uspokojivě reprezentují realitu, nemusíme nutně předpokládat žádný „první obraz“, zakládající jistou interpretační normu. To, čím se fakticky řídíme, není totiž určitý obraz a to, jak se podobá realitě, ale skladba jevících se konfigurací (vazba elipsy na kruh, posun úběžníku sbíhající se cesty). Máme-li předpokládat nějakou „normu“, pak je jí právě toto.

Kdyby si Goodman tento fakt uvědomil, stěží by mohl ve svých úvahách dospět k tvrzení, že pravdivost není žádným kritériem pro hodnocení vědeckých hypotéz:

⁷¹ Tamt., str. 326.

⁷² N. Goodman, *Jazyky umění*, str. 43.

„Každý soubor dat bude v souladu s bezpečím alternativních hypotéz. Nelze mezi nimi zvolit na základě jejich pravdivosti, protože k ní nemáme přímý přístup. Hypotézy posuzujeme spíše podle takových vlastností, jako jsou jednoduchost a přesvědčivost. Tato kritéria nedoplňují pravdivost, užíváme jich s nadějí, že nás dovedou nejbližší k té pravdě, která nejvíce odpovídá našim zájmům.“⁷³

To, co jsme výše řekli, rovněž rozvolňuje pevnou vazbu, kterou Goodman klade mezi vnímání a jazyk. Podle Goodmana existuje jasná analogie mezi vizuálním zobrazením a slovním popisem:

„Zobrazení i popis se podílí na utváření i charakterizování světa ... užití a klasifikace označení se vždy vztahuje k nějakému systému a alternativních systémů zobrazení i popisů je bezpečí. Na vytváření těchto systémů se různou měrou podílí invence i zvyk. Systém je možno si svobodně zvolit.“⁷⁴

Další důsledky, plynoucí z toho, že tímto způsobem do našeho vnímání reality zasahuje jazyk, jsou samozřejmě v Goodmanově pojetí velmi pestré. Nebudu se tu jimi zabývat, pouze upozorním, že sama právě uvedená formulace je nanejvýš problematická. Goodmana přivádí k přesvědčení, že ke světu máme přístup vždy jen skrze nějakou „symbolickou formu“, a následně k tvrzení, že *utváření* světa můžeme svobodně volit. Ukázalo se ale, že jisté formy jevení a jejich skloubení volit nelze: nemůžeme měnit poměry, za nichž je jedna konfigurace odkazem na povahu konfigurace jiné. Žádný symbolický systém, který bychom chtěli použít, nemůže na této vazbě nic měnit, naopak se jí musí přizpůsobit.

Předmětný smysl

Je zřejmé, že fenomenologie díky způsobu, jakým analyzuje zkušenost, odhaluje mnohem bohatší strukturu a stratifikaci vnímání a že rozlišuje jiné složky a mechanismy, než na jakých staví Goodmanova teorie. Vnímání není jednoduchý odraz reality ani následná syntéza získaných dat, ale složitý proces, je tím, čemu Husserl říká „konstituce předmětného smyslu“.⁷⁵ Ten je vždy neurčitý, otevřený, stabilní jen relativně

⁷³ Tamt., str. 200.

⁷⁴ Tamt., str. 46.

⁷⁵ Srv. k tomu např. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, in: *Husserliana*, IX, vyd. M. Fleischer, Den Haag 1966, §§ 1–3.

a fixuje spíše strukturu zjevování, než že by byl kantovskou syntézou našich počitků. Hezky je to vidět na vnímání krychle: z různých rozložení různě natočené krychle dostaneme postupně trojdimenzionální představu (v mentálním prostoru, který ale nemá žádný reálný rozměr), přičemž právě tato představa je, stručně řečeno, oním předmětným smyslem, který pro nás zastupuje reálnou krychli a umožňuje nám, abychom s ní odpovídajícím způsobem nakládali. Tento předmětný smysl jsme ale získali nikoli pouze prostřednictvím paprsků, jež přicházejí od objektu a odrážejí se na sítnici, ani reinterpretací takto získaných obrázků, nýbrž pohybem ve struktuře světa, účastí haptické zkušenosti a hybnou konstitucí, kterou trvale variujeme a korigujeme. Předmětný smysl je proto svou povahou zcela mimo jakékoliv indikátory fyziologických stavů – takže jeho „podobnost“ s originálem je jiného druhu a nelze ji registrovat běžnými postupy. Krychli, pokud ji držíme ve vědomí a pokud jí takto už elementárním způsobem rozumíme, nedržíme v žádných konkrétních liniích, nekroužíme po jejích konturách nějakým vnitřním okem, nenecháváme si jí dráždit žádná nervová zakončení, nemůžeme její působení indikovat žádným měřicím přístrojem.

Kdybychom zkoumali práci sítnice a mozku tak, jak to navrhuje Goodman, možná bychom registrovali reakci očí na mířížku krychle, na to, jak je umístěna na papíře (na bílém pozadí), okulomotorické pohyby by sledovaly nějakou linii či propojení linií, což by vyvolávalo podráždění nervových zakončení, přičemž díky určité interpretaci bychom si snad sestavili to, čemu bychom později říkali „krychle“. To, co jako krychli vskutku „vidíme“, její předmětný smysl, však držíme ve skutečnosti jinak. Tento předmětný smysl nevznikl mechanickým otiskem okulomotorických pohybů, neboť jeho „zobrazení“ ve vědomí nemá žádný konkrétní reálný protipól, který by vysílal sledovatelné světelné paprsky, a ani není nesen experimentálně dohledatelnými nervovými vzruchy: vznikal za současného angažmá těla, je zčásti určitým tělesným schématem, neboť jeho „trojrozměrnost“ musela vzejít z haptické zkušenosti s předměty krychlovitého tvaru. Tento předmětný smysl je navíc týž, i když jej vyvolá zrakový vjem zcela jinak strukturovaných linií: „obrázek“ krychle má nekonečné množství variet, čáry na papíře se mohou protínat v mnoha směrech, jejich konfigurace může mít rozličnou orientaci, avšak „předmětný smysl“ vzejde pokaždé jako více či méně totožný. Jestliže nám ale rozličná konfigurace linií, tvořících geometrický náčrt krychle, umožní držet vposled shodný předmětný smysl, pak nemá význam pátrat po „podobnosti“ tak, jak po ní pátrá Goodman, a to ani mezi oběma náčrti navzájem, ani mezi nimi a jejich zachycením na naší sítnici.

Podobnost proto netkví v izomorfii konkrétních čar v realitě a na naší sítnici, nýbrž v tom, že objekt „odpovídá“ skladbě struktury, skrze niž se nám jeví a která řídí konstituci jeho předmětného smyslu. Tady se ztrácejí ty podmínky, za nichž je schopen o podobnosti uvažovat Goodman. Nám to však nebrání říci, že předmětný smysl krychle je podobný krychli v realitě a že krychli zobrazuje správně, neboť se ve světě nepochybně dobře a správně pohybujeme, držíme-li ho ve svém vědomí. O obrazu, který díky „vtělenému vidění“ o světě získáváme, proto nemá smysl předpokládat, že by měl být jednoduše izomorfní s podobou reálného světa, a následně dokládat, že taková izomorfie není možná. Tělo má „realistické“ informace o světě a drží si jeho obrazy, aniž bychom se mohli dopídit určité „fotografie“ v naší mysli. Jinými slovy, nelze-li takovou fotografii najít, neznamená to, že se musíme zříci realismu a odmítnout „podobnost“ zobrazení a reality. Struktura obrazu, který si o světě spřádáme tělesným pohybem, doprovázeným vizuálními aktivitami, je mnohem složitější než očekávaná fotografie na sítnici oka, není „primitivně“ podobná realitě, ale přesto jí specificky podobná je, neboť dešifruje a kóduje klíčové vazby a poměry konfigurací. A naopak, dobrý „realistický“ obraz nemusí být fotografickou kopií nějakého „objektu“, ale výzvou ke konstituci malířem zamýšleného „předmětného smyslu“ – za pomoci malířských prostředků, které pak mohou být beze všeho také „abstraktní“ a ničím nepřipomínat to, co zobrazují. Platí to ve stejném smyslu, v jakém se Cézanne hrdě považoval za „realistu“, a to v mnohem větší míře, než v jaké byli realisty jeho akademičtí předchůdci.⁷⁶

Závěr

Nemyslím, že bych svými námitkami podkopal celou stavbu Goodmanovy teorie. To bych byl příliš troufalý a stěží bych toho byl schopen.⁷⁷ Jsem však přesvědčen, že pokud se zamyslíme detailněji nad východisky, která Goodman přijímá až příliš samozřejmě, musíme být v některých soudech mnohem opatrnější než Goodman. Především a podstatně

⁷⁶ Srv. P. Cézanne, *Čist přírodu*, přel. J. Hamzová, Praha 2001, str. 40.

⁷⁷ Soustředil jsem se navíc jen na jeden provokativní aspekt Goodmanových úvah. Uznávám také problematické řazení Goodmana mezi „relativisty“. Goodman k němu nicméně zavdává podnět a ti, kteří na něj navazují, k relativismu často dospívají. Odkazují znovu na knihu T. Marvana *Realismus a relativismus*.

platí, že pokud škrtnáme *jistou formu nápodoby*, odvozenou z určité, *zúžené* analýzy smyslovosti, neškrtnáme tím celý realismus.

ZUSAMMENFASSUNG

Nelson Goodmans Buch *Sprachen der Kunst*, eine von den meist zitierten und kommentierten Veröffentlichungen zur Theorie der Kunst, behandelt verschiedene Fragen, einschließlich der Frage, ob ein Kunstgegenstand die dargestellte Realität realistisch abzubilden vermag. Goodman behauptet, dass dies nicht möglich ist, weil kein zuverlässiges Kriterium der „Nachahmung“ gefunden werden kann. Diese Position führt zu einer bestimmten Form des Relativismus und des sozialen Konstruktivismus, die dann ihren Ausdruck auch in einer entsprechenden Philosophie der Sprache findet. Mein Beitrag zielt auf die Problematisierung einiger Ausgangsthesen von Goodman und zugleich – vom Standpunkt der Phänomenologie aus – auf die Beurteilung der Problematik, die mit dem sog. „unschuldigen Auge“ assoziiert wird, weiterhin auf die der Körperlichkeit und der Konstitution des gegenständlichen Sinnes. Es zeigt sich, dass das Problem der Nachahmung sich in unterschiedlicher Art und Weise angehen lässt und dass es dazu nicht nötig ist, die Möglichkeit einer realistischen Abbildung abzulehnen.

SUMMARY

Nelson Goodman's *Languages of Art*, one of the most cited and commented publications in theory of art, deals with various questions, including the question whether a piece of art can realistically portray reality. Goodman suggests that it cannot, since a reliable criterion of "imitation" is not to be found. This statement leads to a certain type of relativism and social constructivism, which then find their expression also in philosophy of language. The aim of my paper is to problematize some of Goodman's starting points, and from the view of phenomenology to assess the problems associated with the so-called "innocent eye", corporeality, and the constitution of object sense. It turns out that the problem of imitation can be approached in a different way and that there is no need to reject the possibility of realistic picturing.

PŘEDMLUVA K POJEDNÁNÍ O PRÁZDNU¹

Blaise Pascal

Do té míry dnes vzhlížíme ke Starověku ve věcech, v nichž úcta nemůže mít rozhodující slovo, že ve všem, nač pomyslel, vidíme prorocství a mystéria hledáme i tam, kde je mu těžké porozumět. Sotva pak můžeme razit cokoli nového, když je tu nebezpečí, že text nějakého autora je dost na to, aby zničil ty nejpevnější důvody...

Ne že bych zamýšlel jeden prohrěšek napravovat druhým a Staré mínil nectít vůbec proto, že se to s úctou k nim přehání. Nehodlám zapovídat jejich autoritu, a tím vyzdvihovat jen úsudek samotný, i když by jiní rádi na úkor úsudku dosadili jen jejich autoritu...

Pokud toto důležité rozlišení máme vést důsledně, je zapotřebí uvážít, že jedny závisejí pouze na paměti a jsou ryze historické, jejich předmětem není nic víc než vědět, co autoři napsali. Další závisejí jen na úsudku a jsou veskrze dogmatické; jejich předmětem je hledání a odhalování skrytých pravd. Ty, co náležejí prvému druhu, jsou omezené stejně jako knihy, v nichž jsou obsaženy...

Toto rozlišení pak musí zodpovídat za to, jak daleko lze v oné úctě zajít. V úctě, kterou je třeba mít k...

V oborech, v nichž hledáme pouze vědění toho, co napsali autoři, jako jsou historie, zeměpis, právo, jazyky a zejména theologie a vposled všechny obory, jejichž principem je buďto prostá skutečnost, anebo ustanovení Boží či lidské, se nevyhnutelně musíme uchýlovat k jejich knihám, poněvadž vše, co o tom lze vědět, je v nich obsaženo. Odtud je zřejmé, že v těchto věcech můžeme mít úplnou znalost a že není možno k ní cokoli připojit.

Pokud jde o to, vědět, kdo byl prvním francouzským králem, kam zeměpisci umisťují první poledník, jakých slov se užívalo v nějakém mrtvém jazyce a veškeré věci tohoto rázu, jak jinak bychom se k tomu mohli dobrat nežli prostřednictvím knih? A kdo bude s to doplnit něco k tomu, co nás knihy učí? Vždyť vědět chceme jen to, co obsahují.

Poučit nás o tom může jedině autorita. Avšak oblastí, kde má tato autorita hlavní slovo, je theologie, poněvadž zde ji od pravdy nelze oddělit

¹ B. Pascal, *Préface sur la traité du vide*, in: *týž, Œuvres complètes*, I, vyd. M. Le Guern, Paris 2006, str. 452–458.

a jediné skrze ni zde pravdu poznáváme. Pokud si totiž v těchto otázkách, jež jsou pro rozum navýsost nepochopitelné, chceme zjednat úplnou jistotu, stačí na ně poukázat ve svatých knihách – stejně tak, jako na nejistotu věcí vysoce pravděpodobných postačí poukázat už jen tím, že v nich obsaženy nejsou. Její principy totiž stojí nad přírodou i rozumem a lidský duch, poněvadž je příliš slabý na to, aby k nim dospěl vlastním úsilím, se k těmto vrcholným nahlédnutím nemůže dobrat, není-li nesen nějakou všemocnou a nadpřirozenou silou.

Jinak tomu je v záležitostech smyslů či úsudku: tady autorita neslouží k ničemu, jejich poznání náleží jen samotnému rozumu. Jejich pravomoci jsou odděleny: výše mělo prvé všechno na své straně, druhé pak vládne zde. Poněvadž však předměty tohoto druhu jsou úměrné šíři lidského ducha, je zcela svobodný k tomu se nad nimi rozepínat: ve své nevyčerpatelné plodnosti tvoří ustavičně a jeho objevy mohou být celkem vzato bez konce i bez přestání...

Tak je třeba, aby geometrie, aritmetika, hudba, fyzika, lékařství, stavitelství a všechny vědy podléhající zkušenosti a úsudku byly v zájmu své dokonalosti dále zmnožovány. Staří je od těch, kdo jim předcházeli, našli jen v náznacích a my je zas těm, kteří přijdou po nás, zanecháme o něco dokonalejší, než jak byly předány nám. A poněvadž jejich dokonalost závisí na čase a úsilí, je zjevné, že i kdyby se v našem čase a naším úsilím dosáhlo méně, než kolik přinesly jejich práce samotné, přesto oboje vespolek musí účinkovat více, než by tomu bylo u každého zvlášť.

Jasnější nahlédnutí tohoto rozdílu nás musí vést k lítosti nad zaslepeností těch, kdo v otázkách fyziky namísto úsudku či pokusů jako důkaz předkládají jediné autoritu, a naplňovat zděšením před zlomyslností druhých, kteří ve věcech theologie užívají pouze úsudku namísto autority Písma a Otců. Je třeba dodat odvahy oněm bázlivcům, kteří si ve fyzice netroufají nic objevovat, a srazit domýšlivost opovázlivců, kteří novoty rází v theologii. Je však neštěstím doby, že se nám v theologii objevuje množství nových názorů, o nichž v celém Starověku nikdo neměl ani tušení, a přitom jsou umanutě zastávány a setkávají se s vřelým přijetím. Naproti tomu názory, které vytváříme ve fyzice, ačkoli nejsou mnohé, jako by ze lži nutně usvědčovalo už jen to, když se nepatrně odchyľují od běžně zastávaných mínění. Jako bychom starověké filosofy snad měli cítit z povinnosti, zatímco úcta k nejstarším Otcům byla jen slušností! Ponechávám na rozumně smýšlejících lidech, aby sami nahlédli závažnost tohoto nešvaru, jenž tak nespravedlivě pokřivuje řád věd. Věřím pak, že se najde jen málo takových, kdo by si nepřáli, aby se této [svobody] užívalo v jiných oborech, poněvadž nové vynálezy jsou zaručeně chybné

v záležitostech, které jsou beztrestně znesvěcovány, a poněvadž naprosto nezbytné jsou pro završení tolikerych dalších otázek, jež stojí nesrovnatelně níže, a přesto bychom se je neodvážili uchopit.

Odměříme spravedlivěji mezi tím, čemu důvěřivě přitakáme, a před čím se máme na pozoru, a vytyčme hranice oné úctě, kterou Starým prokazujeme. Jelikož sama je dítětem rozumu, pak se též rozumem musí umírnovat. A uvažme, že kdyby oni sami ustrnuli v takové zdrženlivosti a neodvažovali se nijak přispět ke znalostem, jichž se jim dostalo; a kdyby u svých současníků naráželi na ten samý odpor k novotám, jež jim předkládali, pak by sami sebe i své potomky připravili o užitek ze svých objevů.

Poněvadž těch, které jim byly přenechány, užívali jen jako prostředků k dosažení nových, a díky této štěstlivé troufalosti si otevřeli cestu k velikým věcem, musíme stejným způsobem nakládat s objevy, které pro nás získali, učinit z nich po jejich vzoru prostředek, a nikoli cíl našeho bádání, a snažit se je tak překonat tím, že je napodobíme.

Je snad něco nespravedlivějšího nežli jednat s našimi Starými s větší zdrženlivostí, než jakou oni zachovávali vůči svým předchůdcům? A vzhledet k nim s nedotknutelnou úctou, již si od nás vysloužili jenom tím, že obdobnou úctu neprokazovali těm, kdo měli stejnou výhodu vůči nim? ...

Tajemství přírody jsou skrytá, a třebaže koná ustavičně, její účinky ne vždy odhalíme. Vyjevují se časem v průběhu věků. A byť sama v sobě je příroda stále stejná, ne vždy je stejně poznána. Pokusů, které nám ji dovolují chápat, neustále přibývá; a protože jsou jedinými principy fyziky, úměrně k tomu přibývá i jejich důsledků.

A tak dnes můžeme, aniž bychom byli pohrdaví a nevděční, přijímat jiná stanoviska a nové názory, neboť prvotní vědomosti, které nám předali, posloužily jako předstupeň k našim a skrze tuto výhodu jim dnes vděčíme za převahu, již vůči nim máme. Díky nim jsme se totiž povznegli až na jistou úroveň, odkud pak i sebenepatrnějším úsilím vystoupáme ještě výše, a za cenu menší námahy a bez větší slávy nad nimi nabýváme vrchu. Odtud pak můžeme objevit věci, které oni nemohli být schopni postřehnout. Náš pohled je širší, a třebaže právě tak dobře jako my věděli o všem, co v přírodě mohli zpozorovat, přesto o tom nevěděli tolik a my vidíme více.

Je ovšem zvláštní, jakým způsobem jejich názory uctíváme. Platí za zločin být s nimi v rozporu a cokoli k nim připojit se považuje za protiprávní jednání. Jako by už po nich nezůstaly žádné pravdy k poznání.

Zdali toto není nedůstojné zacházení s rozumem člověka? A nestaví se tím lidský rozum na úroveň zvířecího instinktu, pokud jej připravíme

o jeho hlavní odlišnost spočívající v tom, že důsledky usuzování se neustále množí, kdežto v případě pudů zůstávají stále na té samé úrovni? Včelí plástve se před tisíci lety vyznačovaly právě tak dokonalou měrou, jakou mají i dnes. Každá ze včel utvářela onen šestiúhelník se stejnou přesností poprvé stejně tak jako naposled. Tak je tomu se vším, co živočichové z tohoto skrytého popudu konají. Příroda jim skýtá ponaučení, nakolik je k tomu pobízí nutnost. Avšak tato křehká věda zaniká spolu s potřebami, které ji u nich vyvolaly: poněvadž je jim dána bez studia, nemají to štěstí si ji podržet a vždy, kdy se jim této vědy dostane, pokaždé je nová; neboť příroda, jež tu nemá za cíl nic víc než udržet živočichy v jistém řádu omezené dokonalosti, jim v nezbytné a pokaždé v té samé míře uděluje vnuknutí této vědy z obavy, aby nepropadali zániku, a nedovoluje jim k ní cokoli dodat z obavy, aby nepřestoupili hranice, které jim předepsala. Jinak je tomu u člověka, neboť ten byl stvořen jedině pro nekonečno. V raných létech svého života spočívá v nevědomosti, avšak jak dále postupuje, neustále se vzdělává. Využívá totiž zkušeností nejen vlastních, ale i svých předchůdců, poněvadž poznatky, které jednou nabyde, si napařád uchovává v paměti a ty, co opatřili Staří, má stále před sebou na stránkách knih, jež nám zanechali. A protože si tyto znalosti drží, snadno je také může rozmnožit; a tak se nyní lidé v jistém smyslu nacházejí ve stejném postavení, v němž by se ocitli tito staří filosofové, kdyby jim bylo dáno stárnout až do dnešních dnů, a přitom ke svým stávajícím znalostem připojili ty, které by jim jejich studium zásluhou tolika staletí bývalo mohlo poskytnout. Proto se pak díky zvláštní výsadě nejen každý člověk zdokonaluje ve vědách, ale i všichni lidé jako celek tu procházejí nepřetržitým pokrokem s tím, jak vesmír stárne, neboť v následnosti pokolení se děje to samé, co v různých životních údobích jednotlivce. A tak je třeba veškerou poslušnost lidí, jež přicházeli během tolika staletí, považovat za jednoho jediného člověka, který stále přetrvává a neustále se učí. Odtud je zjevné, jak velká je to nespravedlnost, když u těchto filosofů vzhlížíme k jejich starověkosti. Vždyť je-li stáří věk, který leží nejdále od dětství, kdopak by neviděl, že stáří u tohoto universálního člověka bychom neměli spatřovat v období krátce po jeho narození, nýbrž v dobách od něj nejjvzdálenějších? Ti, které nazýváme Starými, byli ve skutečnosti ve všem noví a ve vlastním smyslu tvořili dětství lidského rodu. A poněvadž my jsme k jejich znalostem přidali zkušenosti následujících staletí, lze tedy právě v nás nacházet onu Starověkost, kterou uctíváme u druhých.

Je na místě je obdivovat pro důsledky, jež se jim podařilo odvodit z toho mála principů, které měli ve své moci; a prominout jim tam,

kde se jim spíše nedostávalo štěstí si je vyzkoušet, nežli schopnosti úsudku.

Nebylo snad možno je omluvit, že si o Mléčné dráze mysleli, když ještě slabosti jejich zraku nepřišel na pomoc důmysl, že ona barva vzniká vlivem vyšší hustoty v odpovídajících místech nebes, odkud se světlo odráží větší silou? Zůstalo by však nějaké omluvy pro nás, kdybychom při stejné myšlence setrvali i nyní, kdy díky výhodám dalekohledu víme, že se zde nachází nekonečno drobných hvězd, a kdy nás jejich bohatší záře poučila o skutečné příčině této bělosti?

Neměli snad též dobrý důvod prohlašovat, že veškerá pomíjivá tělesa jsou zahrnuta v podměsíčné nebeské sféře, jestliže v průběhu tolika stiletí mimo tento prostor nezaznamenali žádný případ zániku ani vzniku? Avšak neměli bychom my tvrdit opak, pokud celý svět zřetelně spatřil, jak hluboko za touto sférou vzplály a zanikly komety?

Takto pak i ve věci prázdna mohli právem říci, že příroda je nesnáší, poněvadž veškeré poznatky jejich zkušenosti svědčily vždy o tom, že k němu má odpor a nedokáže je strpět. Avšak kdyby jim byly známy naše nové pokusy, možná by našli důvod tvrdit to, co měli důvod popírat, jelikož prázdnou do té doby nikdo neviděl. A tak pokud soudili, že příroda prázdnou nesnáší, na mysl měli přírodu pouze v tom stavu, jak ji znali, neboť aby to bylo možno říci obecně, nestačilo by to pozorovat bez výjimky ve stech různých případech, ani v tisíci a ani v žádném dalším, jakkoli vysokém počtu. I kdyby totiž zbývalo prozkoumat jeden jediný případ, už jen ten by zamezoval obecné definici, a kdyby se jen jeden vymykal, už jen ten...

Neboť u všech otázek, jež se dokazují za pomoci pokusů, a nikoli demonstrativně, se universální výpovědi nelze dobrat jinak než celkovým výčtem všech součástí anebo všech jednotlivých případů. Takto když říkáme, že diamant je nejtvrdějším tělesem ze všech, myslíme tím ze všech těles, která známe, a nemůžeme, a ani nesmíme v to počítat ta, která neznáme; a když říkáme, že zlato je nejtěžší ze všech těles, byla by od nás opovázlivost zahrnovat v tento obecný výrok i tělesa, o nichž dosud nemáme žádnou znalost, byť není nemožné, že se v přírodě vyskytují.

A právě tak když Staří tvrdili, že příroda prázdnou nesnáší, mínili tím, že tomu tak je ve všech pozorovaných případech, kam by ovšem, aniž by se dopustili troufalosti, nemohli počítat ty, jež spadaly mimo jejich poznání. Kdyby je znali, nepochybně by odtud vyvodili stejné závěry jako my a svým přitakáním by jim dodaly punc oné Starověkosti, jež má dnes být jediným principem věd.

Proto můžeme, aniž jim protiřečíme, tvrdit opak toho, co říkali, a ať už má ona Starověkost vposled jakoukoli moc, pravda vždy musí mít přednost, byť byla teprve objevena, neboť bude vždy starobylejší než všechny názory, které jsme si o ní utvořili, a znamenalo by to neznat její povahu, pokud bychom si představovali, že začala být teprve tehdy, jakmile začala být známa.

Přeložil Jan Makovský

PASCALOVA PŘEDMLUVA K POJEDNÁNÍ O PRÁZDNU

Věnováno Ivanu M. Havlovi k osmdesátinám

Mezi mnohými rozpory 17. století zaujímá otázka prázdna výsadní místo hned po boku nekonečna a náhody. Podobně jako tyto i ona přirozeně vede až na pomezí smyslové zkušenosti přírody a jejích pojmových postižení – k hranicím imaginace, kde běžné představy o světě ztrácejí na významu. Prázdnou je spjata s nicotou. Představuje narušení spojitosti přírody, vyšinutí přirozeného, tvůrčího pohybu:¹ „příroda by spíše podstoupila své vlastní zničení, než aby dopustila sebemenší prázdný prostor,“ shrnuje zakořeněný názor Pascal.² Tázání po prázdnu pak stejně jako tázání po nekonečnu a náhodě přestupuje hranice mezi vědou, filozofií a teologií, na rozdíl od těchto hraničních pojmů se však prázdno stává *úkazem*.

Především v krátkém období mezi lety 1646–1651 bude tato otázka zaneprazdňovat nejbystřejší hlavy jak mezi stoupenci „nové vědy“, tak mezi školskými filozofy: Descartes, Pascal otec a syn, Mersenne, Roberval, Gassendi, Auzoult, Noël – neuplyne měsíc, aby prázdnu nebyl věnován spis, dopis či pamflet, kde bude z prázdna tu „obviňována“³ příroda, tu usvědčovány filozofické principy, důvody a řeč. Příkopy ve sporu o prázdno však nepovedou jen po více či méně zřetelné dělící linii mezi školskou filozofií a novou vědou. V sázce není jen styl filozofování, hrot míří hlouběji – k otázkám po možnosti vědění, povaze, platnosti i účelu vědecké teorie a obecněji k otázce vztahu mezi znaky a skutečností.

¹ Aristotelés, *Phys.* IV,214b25–215b20. V případě pohybu v prázdnu by se podle Aristotela jednak nekladl žádný důvod, proč by měl probíhat spíše tam nežli jinde – probíhal by tak čistě náhodně –, jednak by (bez rozdílu v odporu prostředí) probíhal okamžitě, mimo veškerou míru, a tudíž by opsal (aktuálně) nekonečnou velikost.

² B. Pascal, *Œuvres complètes*, I–II, vyd. M. Le Guern, Paris 2006, I, str. 436 (= *ŒC*).

³ E. Noël, *Le plein du vide*, Paris 1648, str. 1–3. Noël mluví též o „pomluvách“ a „podvodech“, „ospravedlnění“ a „obraně integrity přírody“. Srv. gramaticko-rétorický rozbor v reakci É. Pascala (É. Pascal, *Lettre d'Étienne Pascal au P. Noël*, in: *ŒC* I, str. 416–425).

Pascala bude prázdno zaměstnávat řadu let. Ze sporu o ně pak vyjde jakožto nezpochybnitelný vítěz a obdivovaný vladař řádu ducha,⁴ a to přesto, že své opakovaně ohlašované „úplné“ či „větší pojednání o prázdnu“⁵ nakonec ztratí ze zřetele a dokončené a připravené k vydání je opustí coby jednu z „věcí, které nijak nemohly přispět k jeho štěstí“.⁶

Úkaz prázdna

Počátky pozorování prázdna v přírodě, které vyústí v slavný Torricelliho „italský experiment“, se pojí s výzkumy v okruhu vědců kolem Galileia Galileiho a se zvláštním úkazem, jež shledali florentští pumpaři.⁷ Roku 1630 píše Galileiovi janovský matematik Giovanni Battista Baliani:

⁴ A. Le Gall, *Pascal*, Paris 2000, str. 187–188. Pro Pascala jím byl Archimédés, shodou okolností zakladatel hydrostatiky. Viz B. Pascal, *Pensées*, in: *ŒC* II, str. 648–650.

⁵ Právě pro ně byla *Předmluva* sepsána. Tak se o něm Pascal vyjadřuje již přímo v podtitulu *Expériences nouvelles touchant le vide* (Nové pokusy ohledně prázdna) z října 1647, k nimž tyto měly sloužit coby shrnutí (abrégé), viz B. Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, in: *ŒC* I, str. 355. Na závěr *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (Popis velkého pokusu s rovnováhou kapalin) z podzimu 1647 (v jehož podtitulu vystupuje coby „dílo slibované“), mluví Pascal o „Úplném pojednání“, jež „nemůže tak brzy vyjít“ (viz B. Pascal, *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, in: *ŒC* I, str. 437). V dopise de Ribeyremu z 16. července 1651 je konečně řeč o „dokončeném pojednání“. Odtud pochází neúplný náčrt předmluvy a dva zlomky, jež F. Périer připojí k svému posmrtnému vydání vrcholné Pascalovy syntézy v podobě *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la masse de l'air* (Pojednání o rovnováze kapalin a hmotnosti vzduchu) z roku 1663 (viz B. Pascal, *Fragment d'un autre ouvrage sur la même matière*, in: *ŒC* I, str. 532–543). Ustavičné odsouvání „Úplného pojednání“ jde nepochybně na vrub Pascalově metodě vědecké práce. Stejně tak ovšem zadržuje výpady konkurentů – na Pascalovy „nejlepší důvody“ před zveřejněním svých bude čekat Descartes (viz R. Descartes, *Correspondance. Mai 1647 – Février 1650*, in: *Œuvres de Descartes*, I–XII, vyd. Ch. Adam – P. Tannery, Paris 1897–1913, V, str. 100 (= AT)), a konečně udržuje v napětí dotyčné obecenstvo, než spolu s výsledným objevem ztratí význam a bude začleněno do obecnějšího celku, v němž se prázdno vysvětlí důvody hydrostatiky.

⁶ Z předmluvy F. Périera k *Traité*s (viz B. Pascal, *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la masse de l'air*, in: *ŒC* I, str. 460).

⁷ Pumpaři města Florencie čerpající vodu z řeky Arno shledali, že je nemožné ji vypumpovat do výšky větší než osmnáct sáhů (něco přes deset metrů). Viz. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni*, in: *Le opere di Galileo Galilei*, I–XX, vyd. A. Favaro et al., Firenze 1890–1909, VIII, str. 66 (= OGG).

„Již nesouhlasím s běžným názorem, že prázdno není... Abych Vám k tomu podal své mínění, tomu, že se přirozeně vyskytuje, jsem uvěřil, jakmile jsem zjistil, že vzduch má smysly vnímatelnou hmotnost (peso sensibile), a když jste mě svým dopisem zpravil o způsobu, jak jeho přesnou hmotnost nalézt, byť se mi doposud tento pokus nepodařilo provést.“⁸

Balianiho vhléd do samotného jádra otázky zasluhuje pozornost: jev prázdna a hmotnost vzduchu spolu úzce souvisejí. Zcela v duchu nové vědy tak prázdno přestává být skrytou, oduševnělou příčinou. Uvažováno je z hlediska *geometrické míry* mezi různými smyslově přístupnými a uchopitelnými hodnotami, které ovšem lze pojímat po způsobu spojitosti geometrické veličiny (vposled tedy *analogicky*). V tomto smyslu Baliani dodává následující vysvětlení:

„Dospěl jsem tudíž k tomuto rozlišení. Není pravda, že by prázdno odporovalo přirozenosti věcí, ačkoli vzniká obtížně a jen za velikého násilí, přičemž je možno určit, jak velké musí takové násilí potřebné pro vznik prázdna být. A mám-li se vyjádřit jasněji, pokud má vzduch nějakou hmotnost, mezi vzduchem a vodou bude rozdíl pouze co do více a méně.“⁹

Na základě analogie s tíhou a tlakem vody na dně moře a v jeho různých hloubkách konečně dochází Baliani ke klíčovému postřehu: čím výše nad zemí budeme, tím lehčí bude vzduch. I přes mizivou hmotnost vzduchu samotného, kdybychom na sobě nesli veškerou jeho tíhu, jistě by byla veliká, *avšak nikoli nekonečná*. Jednalo by se tudíž o nějakou „určitou hodnotu, již by silou jí úměrnou bylo možno překonat, a způsobit tak prázdno“.¹⁰ Hlavní rysy budoucího Pascalova řešení jsou představeny: účinky připisované strachu z prázdna jsou dány atmosférickým tlakem odvislým od výšky „sloupce vzduchu“ – jejich příčina není vnitřní, nýbrž vnější. I přes svou geometrickou jasnost se však jedná stále jen o teoretickou domněnku. Zbývá tak vyřešit ještě

⁸ Viz G. Galilei, *Carteggio 1629–1632*, in: *OGG XIV*, str. 158. Baliani zmiňuje dopis pocházející již z roku 1614. Galileo v něm dokazuje hmotnost vzduchu vážením láhve, do níž byl natlakován vzduch (viz týž, *Carteggio 1614–1616*, in: *OGG XII*, str. 35).

⁹ Týž, *Carteggio 1629–1632*, str. 158–159.

¹⁰ Tamt., str. 159.

jednu otázku, kterou si položí právě Pascal: jak takovou domněnku *dokázat*?

Nové pokusy a nová pozorování na sebe nenechají čekat. Gasparo Berti ověřuje poznatky florentských pumpařů kolmo upevněnou dvanáctimetrovou trubici vyplněnou vodou, jež bude svým otevřeným koncem ponořena do nádržky. Torricelli roku 1644 experimentální protokol výrazně zjednoduší a zpřesní tím, že vodu nahradí rtutí o čtrnáctkrát vyšší hustotě: sloupec rtuti vystoupá do hladiny čtrnáctkrát nižší. Postupně tak vzniká Italský experiment, jež Pascal v úvodu *Nových pokusů* popisuje těmito slovy:

„Asi před čtyřmi lety se v Itálii zjistilo, že když skleněnou trubici dlouhou čtyři stopy o jednom konci otevřeném a druhém neprodyšně utěsněném, jež je vyplněna rtutí a jejíž otvor posléze ucpeme prstem či jinak, nastavíme kolmo k horizontu ucpaným otvorem dolů a ponoříme dva nebo tři palce do jiné rtuti obsažené v nádobě z poloviny naplněné rtutí a z druhé poloviny vodou, pak když uvolníme otvor, jenž bude stále ponořen do rtuti v nádobě, rtuť uvnitř trubice částečně poklesne, přičemž na vrchu trubice zanechá zdánlivě prázdný prostor (*espace vide en apparence*), zatímco spodní část trubice zůstává až do jisté výše plná té samé rtuti. Když pak trubici poněkud povytáhneme tak, že otvor, který byl v nádobě dříve ponořen ve rtuti, dospěje nyní do oblasti s vodou, rtuť v trubici spolu s vodou vystoupá až nahoru a obě tekutiny se v trubici pomíchají; nakonec však veškerá rtuť poklesne a trubice se až nahoru naplní vodou.“¹¹

Ozvěna pokusu se neprodleně začne šířit Evropou a díky Mersennovi, který si jej při své italské cestě přímo s Torricellim zopakuje, se brzy rozšíří i ve Francii. Přirozeně totiž vyvstává dvojí otázka. Předně, *co* je to, co se nachází v horní části trubice v místě uvolněném sestoupivší rtutí, jestliže příroda prchá před prázdňem anebo je z definice vyplněná látkou?¹² Jaká síla pak stojí za různými projevy vody, rtuti či vína

¹¹ B. Pascal, *Pensées*, in: *ŒC* II, str. 355–356.

¹² Střet s kartesiánskými principy je přirozeně nevyhnutelný, neboť Descartova příroda, onen „román přírody připomínající Dona Quijota“ (viz B. Pascal, *Pensées*, in: *ŒC* II, str. 1087), je výslovně definována jako všude rozprostraněná látka opatřená zákony pohybu (viz R. Descartes, *Le monde*, in: *AT* X, str. 35–37; a *Principia philosophiae*, in: *AT* VIII, str. 45–52). Descartova ohnivá či jemná látka (*matière subtile*), jež je z povahy věci smyslům nepřístupná, bude představovat jeden z hlavních terčů Pascalova dokazování.

a rozdílnými poměry, jichž jednotlivé tekutiny stabilně dosahují?¹³ Jestliže v trubici nemůže být nic očividného, a přitom něco nutně obsahuje, pak to zjevně musí být něco *neviditelného*.¹⁴ Je to vzduch, který do trubice pronikne nepatrnými průduchy ve skle? Zrnko vzduchu uchycené mezi tekutinou a trubicí, jež se nekonečně zředí a rozprostře? Jsou to páry či „duchové“ oněch tekutin? Anebo je tento zdánlivě prázdný prostor vyplněn „jemným vzduchem“ (air subtil)? Že neplatí žádná z těchto možností (a v konečném zúčtování možností vlastně ani není), bude obsahem tvrzení druhé části Pascalových *Nových pokusů*,¹⁵ které, což je podstatné, představují důsledky pokusů, jež byly k *důkazu* (ne)platnosti, tj. k *rozhodnutí*, příslušných tvrzení přímo navrženy.¹⁶

Plno prázdna

Běh událostí kolem prázdna – jakož i hvězdná, leč kratičká dráha Pascala coby fyzika – ve vlastním smyslu počíná návštěvou Mersennova přítele Pierra Petita u Étiennea Pascala v Rouenu na podzim roku 1646. Tehdy za přítomnosti tříadvacetiletého Blaise společně zopakují Torricelliho experiment k úžasu všech nad „zdánlivým či opravdovým prázdnem“. A již tehdy, tak jako o rok později v *Nových pokusech*, předjímá Pascal námitku „prost’áčků“ (simpliciens),¹⁷ kteří by mohli prohlásit, že do zdánlivě prázdného prostoru pronikne póry skla vzduch. Během následujících měsíců uskuteční sám Blaise řadu „nových pokusů s trubice-mi, stříkačkami a sifóny různých délek a tvarů, a to za užití rozličných

¹³ Rovněž Torricelli v dopisech Riccimu (11. a 28. červen 1644), jež se v kopii z července téhož roku dostávají k Mersennovi, vykládá svůj pokus v duchu Balianových základů; viz R. Dugas, *La mécanique au XVIIe siècle*, Neuchatel 1954, str. 209.

¹⁴ Srv. J. D. Lyons, *Pascal et les frontières du visible*, in: *Littératures classiques*, 82, 2013, str. 151–152.

¹⁵ B. Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, str. 363–364.

¹⁶ Z tohoto principiálního hlediska je proto až druhořadá Koyrého pochybnost, zda Pascalovy nové experimenty, zpravidla obměny a deriváty Torricelliho pokusu, byly zčásti experimenty myšlenkovými, srv. J.-P. Fanton d’Andon, *L’horreur du vide*, Paris 1978, str. 16–19.

¹⁷ Průběh návštěvy i experimentu Petit podrobně zaznamenal v dopise Chanutovi z 26. listopadu 1646 (in: B. Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, str. 366–372). Výraz „simplicien“ v dobových slovnících není doložen. Obecně se vykládá jako „prostá duše“, „jedinec, jehož je snadno oklamat“; může se však jednat též o narážku na Simplicia, postavu Galileových *Discorsi*, zastávající aristotelské tradice.

tekutin jako rtuť, voda, víno, olej, vzduch atd.“,¹⁸ které mají za cíl ověřit hypotézy vysvětlující průběh Torricelliho experimentu a příčinu zdánlivého prázdna – prázdna, což je zásadní, *zdánlivého*, neboť přes veškerá výmluvná znamení, jež by jiným vystačila alespoň na jistotu morální,¹⁹ skutečným (či „absolutním“) prázdnem stále být nemusí. Nic není rozhodnuto. V souladu se svou opatrnou, a přesto hlubokou vědeckou metodou, jež se dnes může zdát zcela přirozená, tak Pascal poznamenává:

„[Jelikož] všechny účinky tohoto pokusu se dvěma trubicemi,²⁰ které se tak přirozeně vysvětlí samotným tlakem vzduchu, je stále možno dosti pravděpodobně vysvětlit i strachem z prázdna, držím se staré maximy. Nicméně jsem odhodlán hledat úplné objasnění této obtíže na základě rozhodujícího experimentu.“²¹

V nenucenosti Pascalovy řeči se zračí všechny ctnosti nové vědy: opatrnost (circonscription) i přísnost v usuzování, pokora před prostými, smyslově přístupnými skutečnostmi, uměřenost očekávání a skromnost ve vynášení závěrů, a především odročení soudu až do rozhodujícího *experimentum crucis*, které zodpoví otázku sice skromnou, zato však přesně a pragmaticky položenou, a to veřejně, přesvědčivě a s konečnou platností. Oním rozhodujícím experimentem se, jak známo, ukáže být

¹⁸ Jak stojí v titulu *Nových pokusů* z října 1647 (viz *ŒC* I, str. 355). Ještě před vydáním spisku byly Pascalovy experimenty známy a probírány ve vědeckých kruzích Paříže mimo jiné kvůli zprávám, jež naznačovaly, že může dojít ke sporu o prvenství. Ve Varšavě totiž v červnu 1647 v té samé věci vychází spis *Demonstratio ocularis loci sine locato* kapucínského mnicha Valeriana Magniho (viz J.-P. Fanton d'Andon, *L'horreur du vide*, str. 52–63). Jistě i tato skutečnost byla důvodem, proč Pascal neotál s přípravou celého pojednání a raději neprodleně vydává alespoň jeho osnovu.

¹⁹ Viz R. Descartes, *Principia philosophiae*, in: *AT* VIII, str. 327–328.

²⁰ Mínil se pronikavý experiment „prázdňem v prázdňu“, spočívající stručně řečeno v umístění zmenšené kopie celkového zařízení Torricelliho experimentu do prázdňého prostoru uvnitř trubice, tj. v odfiltrování samotné příčiny. Logicky ekvivalentní experiment nalezne čtenář in: B. Pascal, *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, in: *ŒC* I, str. 513–517. Je zřejmé, že čím duchaplnější skladbou se vyznačuje pokus prázdňem v prázdňu, tím obtížnější bylo jeho provedení. Sám Descartes k tomu nechápavě dodává: „Nevím, jak Vaši hledači prázdňu chtějí provést pokus v místnosti uzavřené natolik důkladně, že do ní z venku nepronikne žádný vzduch. To se jim snadno nepodaří“ (R. Descartes, *Corrèspondance V. Mai 1647 – Février 1650*, str. 116).

²¹ Z dopisu M. Périerovi z 15. listopadu 1647 (viz B. Pascal, *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, str. 428).

výstup na Puy-de-Dôme nedaleko Pascalova rodného Clermont-Ferrand. Zdánlivé prázdno se stane prázdňem „absolutním“:

„[Nebot'] jestliže dojde k tomu, že výška rtuti bude na vrchu hory nižší než vespod (mám mnoho důvodů se tak domnívat, přestože všichni, kdo o tom uvažovali, si myslí opak),²² pak z toho nutně bude vyplývat, že hmotnost a tlak vzduchu jsou jedinou příčinou poklesu rtuti, a nikoli strach z prázdna. Je totiž docela jisté, že mnohem více vzduchu, který tíží, je při úpatí hory, a ne na jejím vrcholu; kdežto sotva bychom řekli, že příroda se prázdna děsí víc na úpatí hory než na jejím vrcholu.“²³

Prázdna slova²⁴ školské filosofie a její nekonečné subtilnosti představovaly od renesance vděčný terč zesměšňování, ať už se týkaly Boha či přírody. Záhy po vydání *Nových pokusů*, a ještě dlouho před triumfálním experimentem na Puy-de-Dôme se ukazuje, co se v tomto smyslu změnilo a jak cizí a nezvyklé ony výše zmiňované vědecké ctnosti i v Pascalově době byly.²⁵ Proti jeho rouenským pokusům vystupuje uznávaný fyzik a rektor clermontské koleje v Paříži Étienne Noël.²⁶ Výměna, k níž

²² Míní se zejména Mersenne; viz dopis Le Teneura Mersennovi (R. Descartes, *Correspondance. Mai 1647 – Février 1650*, str. 103–106).

²³ Tamt., str. 428–429. Experiment na Puy-de-Dôme se odehrává 19. září 1648 pod dohledem Pascalova švagra F. Périera, potvrzen bude analogickým pokusem provedeným Pascalem samotným na Věži sv. Jakuba v Paříži. Pro dějiny bude představovat Pascalův triumf, jakož i zdroj nařčení z nepoctivosti a plagiátorství ze strany jezuitů (viz B. Pascal, *Correspondance avec M. de Ribeyre*, in: *ŒC I*, str. 438–451). K jeho otcovství se přihlásí Descartes (viz R. Descartes, *Correspondance Mai 1647 – Février 1650*, str. 99), Pascalovi jej měl vnuknout zřejmě během dvou setkání v Paříži o rok dříve. Obdobnou myšlenku lze nalézt i u Mersenna v *Reflexiones physico-mathematicae* z října 1647, ale také u Torricelliho. Odpovědně v dané aféře rozhodnout nelze. Postačí mít na paměti, že, jak už bylo řečeno výše, jen Pascal bude myšlenku sledovat soustavně a uplatní ji coby *experimentum crucis*.

²⁴ O „prázdňích slovech“ dialektiků, jimiž platí cenu za universální platnost své řeči, mluví ostatně už Aristotelés (*De an.* 402b26). Viz P. Aubenque, *Problém bytí u Aristotela*, přel. M. Pokorný, Praha 2014, str. 107–137.

²⁵ Samozřejměmi nebudou ještě dlouho, viz například Contiho dopis o Newtonově filosofii in: A. Robinet (vyd.), *Correspondance Leibniz – Clarke*, Paris 1957, str. 18–20.

²⁶ Étienne Noël (1581–1659), jezuita, dříve rektor koleje v La Flèche, kde pravděpodobně býval Descartovým učitelem. Polemiku v celé její délce sledovat nebudeme. Odehrává se následovně: kolem 20. října 1647 otec Noël adresuje Pascalovi první dopis; 29. října přichází Pascalova odpověď; v listopadu následuje replika otce

zde dochází, nabývá zásadní důležitosti pro dějiny myšlení. Pascalovi nabízí první příležitost rozvinout své myšlenky o metodě a zároveň přes všechnu otevřenost a dobrou vůli, s nimiž do ní otec Noël vstupuje, vyjevuje stěžejní překonatelný rozpor mezi starým a novým obrazem světa.

Během rozpravy bude na jedné straně stát vesmírná, činná, oduševnělá, plná příroda, spojená jednota v mnohosti, jež se ustavičně a analogicky vyděluje a znovu sjednocuje do rozmanitých podob viditelných i neviditelných kvalit. Na straně druhé pak odčarováný svět neprostupných, vnějších, navzájem odtržených věcí nestálé a obojaké zkušenosti, bez středu, účelu a niterné společné míry, svět radikálního faktu lhostejné přírody, jež zůstává stále stejná, *vždy sobě rovna*.²⁷

Filosofické přesvědčení otce Noëla by nejspíše bylo možné postihnout jako osobitou syntézu aristotelské ontologie, iónských představ o panmixii a kartesiánské mechaniky,²⁸ jako „sarabandu navzájem propletených prvků“,²⁹ která ve svém důsledku činí prázdno nemyslitelným. Noëlovo východisko je položeno tradičně, v Aristotelově duchu. Shrnuje ho tvrzení, že ono zdánlivé prázdno „je tělesem, poněvadž mu náleží činnosti tělesa“:³⁰ přenáší světlo a brání pohybu. Je tedy nutné zjistit, jaké těleso to může být. Začíná metaforická fuga navzájem se podpírajících předpokladů a analogií. Noël přichází s představou přirozené směsi na způsob krve, jíž lze za cenu násilí rozdělit na jednotlivé složky. Poněvadž zde platí, že *vše je ve všem*, i ve vzduchu se nachází oheň. Ten po svém oddělení bude ještě jemnější, než byl ve stavu smíšenosti, a tak bude s to pronikat průduchy těles. Noël předkládá následující úvahu:

„Předpokládejme pravdivou věc, že totiž se ve skle nachází veliké množství průduchů, což dovozujeme nejen na základě světla, jež sklem

Noëla; v lednu 1648 vychází Noëlovo *Plein du vide*; v únoru 1648 Pascal formuluje v dopise Le Pailleurovi poslední odpověď; na synovu obranu proti *Plein du vide* pak vystupuje É. Pascal; a konečně v létě 1648 vzniká pod názvem *Gravitas comparata* latinská, přepracovaná verze *Plein du vide*.

²⁷ B. Pascal, *Préface pour un traité du vide*, in: *ŒC I*, str. 455 (čes. překl. viz výše v tomto čísle časopisu, str. 107–112). Neměnnost přírodního řádu coby „klíčový axiom Moderních“ a základní předpoklad nové vědy mimo jiné vylučuje, aby například příroda Staré tajemně obdařila více než Moderní, z jedněch lidí učinila giganty a z jiných trpaslíky. Viz M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignés*, in: *La querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 2013, str. 101–105.

²⁸ P. Magnard, *Pascal et le sens du vide*, Paris 2007, str. 3.

²⁹ A. Le Gall, *Pascal*, str. 197.

³⁰ B. Pascal, *Polémique avec le P. Noël*, in: *ŒC I*, str. 373, srv. též str. 3.

proniká více než jinými tělesy s méně četnými, byt' rozměrnějšími průduchy, ale též bezpočtu drobných tělísek od skla odlišných, která můžete zpozorovat v oněch trojúhelnících, co vyjevují duhy...³¹

Snadno uhadneme, že právě onen násilně očištěný jemný vzduch těmito průduchy může pronikat; a ze *spojitosti přírody* plyne, že tak také bude činit, neboť „vyšší mocí bude tažen a bude následovat rtuť“, a tím za sebou na základě jejich *spojitosti* a *spjatosti* (*continuité et connexité*) potáhne svého souseda a vyčistí hrubší vzduch, jenž zůstává vně“.³²

Příroda *nic nečiní nadarmo*, nic nenechává ladem a brání svoji jednotu, a tak také novým určením svých prvků bude po rtuti uvolněný prostor vposled znovu zaplněn. A právě tento očištěný vzduch bude zodpovědný za převod světla a zpomalení poklesu rtuti v trubici. Ostatně zdravý rozum (*sens commun*) napovídá, že prázdno nemůže být ani prostorem ve smyslu zbavenosti tělesa. Vždyť, dovozuje konečně Noël, „předpokládáme, že je prostorem; avšak jestliže je prostorem, není oním prázdňem, které je zbaveností veškerého tělesa, neboť každý prostor je nutně tělesem“.³³

Metoda prázdna

S ohledem na zřejmý rozdíl ve věku i postavení obou účastníků rozpravy hraničí Pascalova odpověď s drzostí. Svoji „lekci z metody“ hned uvozuje *všeobecným pravidlem*: platí pro všechny otázky, u nichž je zapotřebí „rozpoznat pravdu“, a řídí se jím všichni, kdo o věcech „uvažují bez předpojatosti“ (*préoccupation*). Ba co víc, zakládá rozdíl ve způsobu, jakým „se vědy provozují ve školách a jak k nim přistupují osoby hledající věci vskutku pevné, jež naplní a uspokojí ducha“.³⁴ Pravidlo, v němž již rezonuje budoucí metoda v *duchu geometrickém*, zní:

„Že nesmíme nikdy vynášet rozhodující soud ohledně popření či kladení nějakého tvrzení, dokud to, co tvrdíme, nebo popíráme,

³¹ Tamt., str. 374.

³² Tamt.

³³ Tamt., str. 376. Vzdor nebetyčnému rozdílu *formy* čtenáři na myslí okamžitě vytanou Spinozova *Principia philosophiae cartesianae*, II, propositio III: *Repugnat, ut detur vacuum*, tj. v konečném zúčtování *corpus sine corpore* (viz B. Spinoza, *Renati des Cartes principiorum philosophiae*, I–II, Amsterodami 1663, str. 48).

³⁴ B. Pascal, *Polémique avec le P. Noël*, str. 377.

nesplňuje jednu ze dvou podmínek, buďto totiž se samo od sebe jeví natolik jasně a rozlišeně smyslům, anebo rozumu, podle toho, zdali spadá do působnosti jednoho, nebo druhého, že duch nikterak nemůže pochybovat o jeho jistotě, a taková tvrzení pak nazýváme *principy* či *axiomy*; například *jestliže ke dvěma sobě rovným věcem přidáme sobě rovné věci, celky se budou rovnat*; anebo z takových principů či axiomů bude vyvozeno prostřednictvím nutných a neomylných důsledků...³⁵

Vše ostatní je pak nutně *nejisté* a *pochybné* a lze to označit za *vizi*, *rozmar*, *fantazii*, „občas za ideu či nanejvýš hezkou myšlenku“³⁶ – s jednou podstatnou výhradou, která náleží mystériím víry. Každý si snadno učí představu o tom, kam spadají vývody otce Noëla. Zdánlivě prázdnou je tělesem, poněvadž přenáší světlo? V souladu s metodou rozvažování bychom se nejprve museli shodnout na „definici prázdného prostoru, světla, pohybu a na základě jejich přirozenosti ukázat zjevný rozpor v tvrzeních, že světlo proniká prázdným prostorem a těleso se v něm nepohybuje v čase“.³⁷ Přirozenost světla je nám neznámá a neznámou *zůstane možná navždy*. Důsledky z ní vyvozovat nemůžeme, a tudíž:

„Při troše znalostí, jež o přirozenosti těchto věcí máme, kdybych s podobnou volností pojal myšlenku, kterou bych vydával za princip, pak bych stejně tak pravdivě mohl prohlásit: Světlo se udržuje v prázdnou, pohyb jím probíhá v čase; avšak světlo zdánlivě prázdným prostorem proniká a pohyb jím probíhá v čase; a tedy skutečně může být prázdný.“³⁸

Zřetězením prázdných slov o prázdnou nezjistíme nic. Propadají se do sebe anebo se točí v kruhu.³⁹ Tím spíše, že otec Noël nepředpokládá

³⁵ Tamt., str. 377–378. Jak upozorňuje M. Le Guern (tamt., str. 1082–1085), právo na jistotu zde oproti Descartovi (viz R. Descartes, *Méditations. Objections & Réponses*, in: *AT IX*, str. 2) Pascal příznává i smyslům, rovněž se od Descarta odchyľuje v důrazu na *jistotu*, nikoli na evidenci. Z Pascalových theologických úvah později vyplyne, že vlivem porušení lidské přirozenosti se i pravda zcela evidentní může ukázat iluzí a člověk vposled (roz)poznává jen rozpor, lež a absurditu.

³⁶ B. Pascal, *Polémique avec le P. Noël*, str. 378.

³⁷ Tamt., str. 379.

³⁸ Tamt.

³⁹ Pozoruhodná je v tomto smyslu Noëlova definice světla: „Světlo je svítivý pohyb paprsků složených ze světých, tj. světelných těles (La lumière est un mouvement

pouze vlastnosti skutečností, nýbrž i *skutečnosti samé* – jejich existenci vůbec. Je pak málo pochopitelné, tvrdí Pascal, snažení tolika vědců, kteří hledají, co se v onom zdánlivě prázdném prostoru skrývá. Jestliže je dovoleno vyrábět látky a jejich vlastnosti na počkání, a následně je vydávat za důkaz, pak už nebude nijak obtížné vysvětlit i ty největší záhady, vždyť „všem věcem tohoto rázu, jejichž existence se neukazuje žádnému ze smyslů, je právě tak těžké uvěřit, jak je lehké si je vymýšlet“.⁴⁰

Je zřejmé, že zde se Pascalovo polemické ostří již neobrací k otci Noělovi, ale spíše k jednomu z autorů „z naší doby nejslavnějších“. Ostatně zejména proti němu jsou pokusy s prázdnem principiálně namířeny od začátku. Pascal myslí s Descartem a proti němu.⁴¹ A jelikož „představitosti je vlastní to, že za stejně málo námahy vytvoří věci veliké stejně tak jako malé“, Pascal do svých důkazů nikdy nezaváděl *myšlenku* „universální, nevnímátné a neznámé, látky celého vesmíru“⁴² bez ohledu na to, kolik fyziků ji zastávalo, neboť, jak stále plyne z všeobecného pravidla, v těchto záležitostech se na autoritách stavět nemůže, a „když citujeme autory, citujeme jejich důkazy, nikoli jejich jména“.⁴³

Předmluva k pojednání o prázdnu

Rozepře nasvědčuje, že v sázce není vposled nic menšího než úloha imaginace v nové vědě, její pravidla na oné hraniční škále mezi vnímáním a myšlením přírody – právo faktu a právo rozumu. Řečeno stručně, jde o otázku *založení přírodní vědy*, potažmo uchopení spojitosti přírody a nekonečna, jež se v ní vyjevuje. Avšak poměr konečného vůči nekonečnému se přirozeně neklade.⁴⁴ Základy geometrické přírodní vědy se tak musí nacházet v nekonečnu a v jistém smyslu patřit k Bohu, aby universální vesmírnou přírodu coby slovo postihla alespoň v hádance Boží.

luminaire de rayons composés de corps lucide, c'est-à-dire lumineux)“, in: tamt., str. 385.

⁴⁰ Tamt., str. 380.

⁴¹ C. Chevalley, *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris 1995, str. 10.

⁴² B. Pascal, *Polémique avec le P. Noël*, str. 381. Narážka na imaginární prostory Descartovy „bajky světa“ je zřejmá. Universální látkou je patrně míněno Descartem překonané rozlišení na látky nebeského a podměsíčního světa.

⁴³ Tamt., str. 381.

⁴⁴ Aristotelés, *De caelo*, I,7,274a.

Tuto cestu skutečně nastoupilo mnoho myslitelů Velkého století se „zbytečným a nejistým“⁴⁵ Descartem v čele. Pascalova cesta to ovšem nebyla. V jeho očích by nadto byla zcela pošetilá, zbytečná, nejistá a smysluprázdná. Co dosavadní historie úvah o prázdnu ve vztahu k *Předmluvě* ukázala, je, že v otázce poznání se kladou hypotézy pravdivé (opak dává zjevnou absurditu), nepravdivé (jež vcházejí do sporu s něčím pravdivým) a ostatní, kterých je většina a které jsou toliko *pochybné*.⁴⁶ Již odtud bylo zřejmé, že záležitosti Boží nespádají do řádu přírody. Na Boha nelze *usužovat*⁴⁷ a ze samotné povahy vědění jej v přírodě nelze ani nacházet, ani dokazovat. Bůh je skrytý, příroda, ač „není monstrem“⁴⁸, je němá a věda není než výtvozem člověka. Zračí se v ní lidská přirozenost – je sice konečná a porušená, ale zato *svobodná*.

Pascalova věda je vědou *bez základů*, vědou radikálně kontingentní, časnou a historickou: pochybné hypotézy se časem vyvracejí, neboť stačí jediná opačná zkušenost. Nastolují se nové pochybné hypotézy.⁴⁹ Nestací, že z nich plynou všechny jevy: „Jedna a ta samá příčina může způsobit vícero různých účinků, jeden a ten samý účinek může být způsoben vícero různými příčinami.“⁵⁰ Žádná morální jistota není. Kontingentní věda neodkrývá ideje Božího rozumu, střední přirozenosti, neměnný řád přírody – poukazuje a *ukazuje* na souvislosti mezi jevy na základě přesně, zopakovatelně a pragmaticky ustálených parametrů vybraných hypotéz a prostřednictvím jejich prověření zkušeností: *experimenty jsou jedinými principy fyziky*. Metafyzické posvěcení přírodní filosofie je nahrazeno krásou teorému, působivostí experimentu, jednoduchostí vysvětlení či

⁴⁵ B. Pascal, *Pensées*, str. 842.

⁴⁶ Týž, *Polémique avec le P. Noël*, str. 382–383.

⁴⁷ Řada vydavatelů a komentátorů Pascalova díla odvozuje zásadní dělítko *Předmluvy* mezi pamětí a rozumem z Janseniova *Augustina*. Pascalovo rozlišení vědy a víry je výmluvně podáno u F. Bacona, *Nové organon*, přel. M. Zůna, Praha 1990², I, § 79, str. 116–117. Základním zdrojem pro oba zmiňované a Pascala zvláště se však jeví dílo španělského lékaře J. Huarteho, *L'examen des esprits*, jež roku 1645 do francouzštiny překládá Pascalův přítel Charles Vion Dalibray.

⁴⁸ B. Pascal, *Polémique avec le P. Noël*, str. 382. Tímto Pascal míní, že v přírodě zároveň nemohou platit protikladné hypotézy, což spolu se stejností přírody (tam., str. 34) a jistým negativním principem dostatečného důvodu (pokud se rozum nemůže přiklonit na žádnou stranu, odmítne obě) jsou patrně jedny z mála principů metafyzického ražení, které Pascal drží.

⁴⁹ Tamt., str. 382.

⁵⁰ Tamt., str. 382–383. Otázka, zdali tomu takto skutečně je, může sloužit jako vstupní brána do Leibnizova myšlení, jakož i objasnit otázku po povaze *spojitého přechodu* myšlení, imaginace a zkušenosti v jednotném „oceánu pravdy“.

překvapivostí výsledku. Pascalova věda se stává společenskou událostí se vším, co k tomu patří. Přerušáním spojitosti mezi vlastním předmětem a metodou za cenu ztráty nadpřirozené dignity získává na straně jedné metodickou svobodu v tvorbě vlastních pojmů, kdy jejich variacemi, kombinacemi, obraty a propojeními⁵¹ může vytvářet teoreticky účinná jsoucna bez ohledu na „evidenci“ či „zdravý rozum“. Na straně druhé se jí dostává nezávislosti na autoritách, mimo jiné v podobě strategické ochrany před autoritami ekonomicko-politicko-náboženského rázu, jež se nacházejí v postavení nepřiměřené moci.⁵²

Rozsouzení sporu mezi Starými a Moderními, rozdělení pravomocí vědy a víry, zapojení historického člověka do neúměrné, temné přírody a myšlenka neomezeného pokroku lidského poznání v čase,⁵³ jak se o tom všem zmiňuje *Předmluva k pojednání o prázdnu*,⁵⁴ jsou pak jen některými z důsledků Pascalova řešení otázky prázdna.

Jan Makovský

⁵¹ C. Chevalley, *Pascal*, str. 68–100. V duchu výše řečeného jsou to například geometrie nekonečna či náhody, tj. počet pravděpodobností, či samotný pojem prázdna na půli cesty mezi tělesem a rozprostraněností.

⁵² V tomto smyslu vede Pascal v *Lettres provinciales* (Listy venkovanovi) Galileovu obhajobu a zároveň setrvává u jistých výhrad ke kopernikánskému systému. Viz M. Grenet, *La passion des astres au XVIIe siècle*, Paris 1994, str. 95–96.

⁵³ P. Hadot, *Závoj Isidin*, přel. M. Křížová, Praha 2010, str. 172–176.

⁵⁴ Tento skrytý „manifest moderní vědy“, neúplná kopie či náčrt P. Guerriera, vychází až roku 1779 v *Œuvres de Pascal* vydaných abbé Bossutem.



PLAV

MĚSÍČNÍK PRO SVĚTOVOU LITERATURU



Témata aktuálních čísel:

dystopie

finská příroda

Ghana

připravujeme:

Mikronésie

nihilismus

německé divadlo

více na www.svetovka.cz

FENOMENOLOGIE V DIALOGU S ANALYTICKOU FILOSOFIÍ

Rozhovor Petra Práška s Claudem Romanem

Claude Romano (*1967) působí na Université Paris-Sorbonne v Paříži a na Australian Catholic University v Sydney. V roce 2010 obdržel od Francouzské akademie cenu Moron za celek svého fenomenologického díla, o rok později od Akademie etických a politických věd cenu Gegner za přínos k rozvoji filosofie.

Vážený pane profesore, než začneme, chtěl bych Vám poděkovat za to, že jste přijal pozvání k tomuto rozhovoru. Jelikož Vás česká filosofická veřejnost prozatím neměla možnost poznat prostřednictvím překladů Vašich knih či článků, dovoluji mi, abych dnes postupoval chronologicky, a postupně tak svými otázkami pomohl nastínit Váš filosofický vývoj. Na jeho konci je již velmi dobře formulovaný, avšak stále se rozvíjející originální projekt, díky němuž jste se – slovy A. Steinbocka – stal „jedním z předních současných myslitelů ve Francii“.¹

Vaše fenomenologické dílo je od Vašich prvních publikací, jimž vévodí dvě knihy vydané na konci devadesátých let,² spjata s pojmem události. Proto bych rád začal několika otázkami týkajícími se toho, co nazýváte „událostní hermeneutikou“ (herméneutique événementiale). Událost, chápaná ve svém vlastním fenomenologickém smyslu (événementiale),³ je podle definice, kterou sdílíte s Maldineyem, tím, co převrací individuální existenci a udílí jí jedinečný smysl. Při vyvozování důsledků jste však oproti Maldineyovi radikálnější: je-li událost

¹ Jde o výrok ze Steinbockovy recenze na knihu *L'événement et le monde* (Událost a svět) při příležitosti jejího amerického vydání. Výňatek z recenze je dostupný na: <https://www.fordhampress.com/9780823229710/event-and-world/>. (Veškeré poznámky pod čarou pocházejí od P. Práška.)

² C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris 1998; C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris 1999.

³ C. Romano po vzoru Heideggerova rozlišení existenciální/existenciální odlišuje vlastní fenomenologický, tj. existenciální význam události (např. nemoc jakožto zvrát v celku existence), který není redukovatelný na to, jak událost probíhá fakticky (objektivní, medicínský popis nemoci). Proto používá novotvar „événementiale“ týkající se existenciálně pojaté události, zatímco běžným adjektivem „événementiel“ odkazuje k události faktické.

schopna rekonfigurovat celou existenci a je-li tím pádem nemožné, aby měla naše otevřenost událostem strukturu heideggerovského rozvrhu, musíme z toho vyvodit, že již nestačí pouze doplnit analytiku pobytu novými existenciálními určeními, jež budou události odpovídat – jak podle mne činí Maldiney –, ale je zapotřebí existenci promyslet znovu na základě události. Proto píšete: „Hermeneutice pobytu je třeba předřadit hermeneutiku toho, kdo se stává (advenant).“⁴ Mohl byste, prosím, nejprve lépe vyložit, co ve Vašich prvních pracích, včetně Vaší diplomové práce o „A priori u Husserla“, vytýkáte Husserlově a Heideggerově transcendentální fenomenologii?

To já Vám děkuji za pozvání a za čas, který mi věnujete. Zajisté existuje několik typů možné kritiky transcendentální fenomenologie, zejména na té Husserlově. Ze všeho nejdříve si musíme položit otázku: Proč se Husserl přibližně v letech 1907–1908 rozhodl upsat transcendentálnímu idealismu, ačkoli, jak víte, *Logická zkoumání* měla naopak v úmyslu zůstat „metafyzicky neutrální“ a značnému počtu Husserlových žáků, zejména většině Göttingenského kroužku, byl v této době mnohem bližší realismus? Rozhodující se mi zdají dva motivy. Na prvním místě je fundacionalistická povaha Husserlova filosofického projektu: v očích Husserla, který tím navazuje na Descartův projekt, musí být fenomenologie vědou o absolutních základech a tyto základy, uchráněné od vši možné pochybnosti, musí být hledány v oblasti pravd předcházejících ty, o nichž pojednávají všechny vědy o světě. Psychologie zakládající vědou, kterou Husserl hledá, být nemůže z jednoduchého a správného důvodu: psychologie zůstává vědou o přírodě, světskou vědou pojednávající o světské skutečnosti, o duši, jež je kauzálně spjata s dalšími světskými skutečnostmi, takže psychologie *závisí* na jiných přírodních vědách, a proto nemůže být jejich základem. Právě to dovedlo Husserla k myšlence ne-světského *ego* odlišného od duše, a tudíž k transcendentální fenomenologii. Ovšem otázka, kterou si musí položit Husserlův čtenář na začátku 21. století, zní: Je třeba na kartesiánský fundacionalismus přistupovat? Vždyť který dnešní filosof vědy si myslí, že je na místě chtít založit objevy astrofyziky nebo teorie strun, evoluční biologie nebo ne-eukleidovských geometrií na pravdách, jež by náležely transcendentálnímu vědomí? Tento projekt naprosto zastaral. Má už jen dokumentární význam.

⁴ C. Romano, *L'événement et le monde*, str. 33. „Advenant“ je vskutku ten, kdo se stává či přihází. V anglických překladech Romanových knih najdeme podobně „stávající se“ či „dějící se“ subjekt (happening subject).

Co se týče druhé skupiny důvodů, pro které chtěl Husserl z fenomenologie udělat transcendentální disciplínu, tak ty jsou subtilnější a týkají se především jistých teoretických obtíží, na které fenomenologie ve svých počátcích narážela. Jde například o pojem *fenoménu*, který Husserl upřednostňoval v *Logických zkoumáních*, když vypracovával „intencionální psychologii“, anebo o pojem *imanence*, který tehdy používal. Jestliže je totiž fenomén to, co je adekvátně dáno, tzn. to, co je dáno v reální imanenci vědomí, a tudíž to, co je evidentní ve smyslu *adekvátní* evidence, pak intencionální objekt (například strom, který vnímám v zahradě) „fenomémem“ v tomto smyslu není a ani nenáleží ke sféře evidence. Totéž platí o idealitách, *eidé*, na nichž přesto spočívá fenomenologie jakožto eidetická věda. To je vážný problém a jediný způsob, jímž ho lze vyřešit, spočívá ve změně pojmu *imanence*, ale také *evidence a fenoménu*. Právě tyto transformace mají za výsledek přechod od vědomí chápáního ještě kartesiánsky na způsob uzavřené interiority, nitrosvětské skutečnosti, k transcendentálnímu vědomí, tzn. doslova k vědomí, které je v základu všech transcendencí, které „v sobě nese“ svět jakožto korelát svých konstitučních operací. Avšak toto řešení je podle mě nešťastné, neboť celkové tíhnutí fenomenologie ji v jejích počátcích směřovalo právě k realistické pozici. V souladu s ní to, co se jeví, nejen *předchází* vědomí, ale je na něm *nezávislé*, a to včetně svých podstatných struktur, tedy včetně toho, co Husserl nazývá *materiální a priori*, které strukturuje pole jevení jako takové. Transcendentální obrat se tak jeví méně jako řešení a více jako zdroj napětí v celé fenomenologii. Neboť Husserl musí hájit myšlenku pole apriorních pravd, které jsou tím, čím jsou, ať je někdo myslí nebo ne, a v tomto smyslu jsou absolutně nutné, takže jejich protiklady jsou „materiální proti-smysly“, a současně musí tvrdit, že samy tyto pravdy co do své platnosti závisejí na transcendentálním vědomí, které jim dává smysl a které je zdrojem všeho bytí a všeho smyslu bytí, což je rozpor.

To jsou obecné důvody zpochybňující Husserlův transcendentální postoj. Ale myslím, že Vaše otázka mířila na konkrétnější důvody, pro které jsem na počátku své filosofické cesty na takovou fenomenologii nepřistoupil, na důvody vyplývající z mé tehdejší perspektivy fenomenologie události. Nutnost rozejít se s transcendentálním postojem pro mě tehdy vyplývala hlavně z fenomenality samotné události. Tím, že se událost vynoří, je vyňata z působnosti předcházejících transcendentálních podmínek, jež by jí předepisovaly její smysl nebo podmiňovaly její jevení, např. horizontem předem daných možností, uvnitř kterého by měla nastat. Vypadá to, že událost zpochybňuje samu myšlenku podmínek

možnosti. Událost se zajisté děje v nějakém předem daném kontextu, avšak tento kontext svým vlastním nastáním také překračuje a vytváří v něm skulinu, trhlinu, která nás nutí chápat tento kontext nově, ve světle možností, které událost sama otevřela. V tomto smyslu událost převrací svůj vlastní kontext jevení a nikdy z něj nemůže být vyvozena. Taková je moc události způsobit zlom, který se dotýká samých podmínek smyslu a její vlastní srozumitelnosti.

Můžete vysvětlit, proč pracujete právě s touto definicí, podle níž je událost zvratem v individuální existenci, ačkoli fenomenologický smysl události je podle všeho širší? Vy sám rovněž zmiňujete to, že událost nastává jako nitrosvětský fakt, například když jablko padá ze stromu – to podle Vás nepatří do fenomenologie události?

Ve francouzštině existuje několik významů slova „událost“ a myslím, že filosof má výsadní právo si s tímto sémantickým bohatstvím svého jazyka hrát a rozhodnout se, jaký význam bude chtít zdůraznit či upřednostnit. „Událost“ samozřejmě může ve francouzštině (i v jiných jazycích) odkazovat k tomu, co se obecně děje (arrive): „Svět je všechno, co se děje,“ říkal Wittgenstein.⁵ Právě tento význam byl často upřednostňován v některých dílech analytické filosofie, například u Davidsona. Ale existuje také jiná tradice, jež je ve francouzském myšlení stále živá a jež chápe událost jako něco, co je charakterizováno svými rysy singularity, zlomu a novosti. Takto proti sobě můžeme postavit fakt (co se obecně děje) a událost: to, co přináší zlom, co se definuje svou radikální novostí. Jde o úzus historiků, chcete-li, ale také celé řady filosofů, hlavně francouzských, od Bergsona k Deleuzovi nebo Badiouovi, abych uvedl některá jména. Ne všechno, co se děje, tvoří událost. Právě událost v tomto druhém smyslu mě zajímá.

Proč se ovšem omezit na individuální existenci? Klást tuto otázku mi přijde trochu jako ptát se, proč filosof obecně musí omezit pole svého bádání. Nuže, protože jinak bude to pole obrovské, neúměrné... Co se

⁵ Srv. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. J. Fiala, Praha 1993, str. 9, tvrzení 1: „Svět je všechno, co fakticky je.“ V originálním textu *Traktátu*, stejně jako ve francouzském překladu, naproti tomu více vyniká dynamika tohoto faktického celku: „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ (svět je všechno, co „připadá“), resp. „Le monde est tout ce qui a lieu“ (svět je všechno, co se odehrává či koná). Někteří francouzští interpreti, včetně Romana, tuto formulaci ovšem mírně upravují na: „Le monde est tout ce qui arrive“ (svět je všechno, co se děje či nastává). Důležité zde ovšem je, že Romano, jak bude dále patrné, se takto chápanou událostí, tj. událostí ve smyslu faktického dění, nezabývá – jde totiž o smysl události, který označuje jako *événementiel*. K tomu srv. výše, pozn. 3.

týče mých dvou knih o události, kladl jsem si otázku, jak může událost převrátit individuální existenci, co ji odlišuje od traumatu, jakým způsobem můžeme myslet zkušenost, která odpovídá události v jejím silném smyslu (kterému říkám „událostní“, événemential). Zajímá mě ale také obecněji otázka „filosofické antropologie“ (ačkoli ji tak v těchto dílech neoznačuji): není člověk takový živočich, jemuž se něco může stát – přinejmenším nakolik je živočich, jemuž neschází *logos*, či „politický“ živočich? Toť moje otázka. Samozřejmě nepopírám, že vedle individuálních událostí, které v našich životech zakoušíme (setkání, smutek, nemoc atd.), existují i kolektivní události, které se stávají nikoli jedinci, ani většímu počtu jedinců, nýbrž skupině nebo kolektivu. Pokud bych ovšem měl tento druh fenoménů začlenit do své perspektivy, nutně by mě to dovedlo ke zcela jiným otázkám, než jsou ty, jimiž jsem se zabýval. Býval bych musel například vstoupit do problematiky epistemologie dějin, „rekonstrukce“ historické události těmi, kdo nebyli jejími přímými svědky, a to by bývalo přineslo zcela jiné knihy... Takovou problematiku jsem řešit nehodlal, což neznamená, že není zajímavá.

Chápu-li Vaši Událost a svět správně, můžeme rozlišit dvě hermeneutiky: ta první by označovala netematické vyjasnění, jež provádí každý stávající se (advenant), tedy pohyb rozumění jeho vlastní existenci na základě toho, co se mu přihází. Zatímco druhá hermeneutika by označovala Váš filosofický výklad lidské existence, tj. pohyb rozumění vykonaný stávajícím se, který je zároveň filosofem, tedy stávajícím se, který se jmenuje Claude Romano. Je tato distinkce možná?

Ale ano, proč ne. Existuje rozumění, jež se uskutečňuje spontánně v naší zkušenosti věcí a světa a jež nutně neobsahuje reflexi sebe samého a vlastních podmínek, metodických i ne-metodických. Existuje také reflexivnější rozumění, jež si může nárokovat jméno „hermeneutika“. Událostní hermeneutika je hermeneutika v tomto smyslu: je to specifické filosofické pojetí, které má své vlastní náležitosti a musí se pokoušet je zvyšlovňovat. A musí se také snažit ozřejmovat běžné, před-filosofické rozumění, jež se odehrává v existenci samé.

Hned Vám vysvětlím, proč jsem se na to rozlišení ptal. Rád bych se totiž posunul k další oblasti Vašeho díla: k literatuře. Zatímco Vaše knihy o události tematizují onu filosofickou hermeneutiku, nutně abstraktní popis lidské existence myšlené z události, zdá se mi, že Váš zájem o literaturu jde ruku v ruce spíše s mnohem konkrétnější hermeneutikou, v níž se stávající se (advenant), tzn. každý z nás, sám jedinečným způsobem

stává na základě událostí, jimž ve svém životě čelí. V této souvislosti bych chtěl zmínit především Vaši knihu o Faulknerovi,⁶ ale vzpomínám si rovněž na jeden z Vašich universitních kursů, v němž jste se zabýval vztahem mezi přírodou a subjektivitou v kontextu literatury od renesance po romantismus.⁷ A nesmím zapomenout ani na Váš román Světlo vydaný v roce 1999.⁸ Jak se tedy Vaše filosofická práce pojí s Vaším zájmem o literaturu? Nechystáte se napsat další román?

Ne, román rozepsaný nemám. Je obtížné, takřka nemožné psát současně literární a filosofické texty, protože tyto dva typy psaní tvoří protipóly. Myslím, že při psaní beletrie má být cílem ztráta kontroly, anebo ztráta určité kontroly – vidíte, oxymorón – a předání řeči něčemu, co je pouze polo-vědomé a co se vyslovuje naším prostřednictvím, čímž nachází svou formu. Ve filosofii – přinejmenším ve filosofii, jež mi dnes přijde nejslibnější – je naopak zapotřebí snažit se formulovat věci tím nejjasnějším možným způsobem, což umožňuje jen psaní v nejvyšší míře zvládnuté. To nevyklučuje formální kvality, neboť si myslím, že filosofie je literární žánr a že kvalita stylu se zde dotýká věci samé. Jde nicméně o postupy psaní, které se naprosto liší. Je extrémně obtížné dostat ze sebe to nejlepší v obou oblastech současně – ledaže by člověk upadl do nějaké podoby schizofrenie. Řeknete mi, že některým filosofům se to povedlo. Avšak ti, kteří jsou skutečně spisovatelé a filosofové, rovnocenným způsobem, jsou velmi vzácní. V současné době bych to osobně přiznal jen Sartrovi. Jiní jsou vyloženě druhořadými spisovateli oproti tomu, jakými jsou filosofové. Právě toto přesvědčení mi brání, abych chtěl dělat všechno. V této oblasti je nicméně třeba opatrnosti: jednoho dne se mi možná nějaký text vnutí a veškeré moje předběžné pochybnosti vezmou za své...

Pokud jde o literaturu ve filosofii, je po mém soudu velmi důležitá. V tomto ohledu jde o mnohem víc než jen „zájem“... Jsem přesvědčen, že v určitých otázkách zašli spisovatelé, dramatici či básníci mnohem dál než filosofové a že filosofie se má od nich hodně co učit. Nevidím mezi filosofií a „literaturou“ jasnou dělicí čáru. Sám pojem „literatura“ ostatně zaslouží zkoumání: „Literatura“ je produktem marginalizace humanitní vzdělanosti (Lettres),⁹ jež se takto stává malým výsekem v oblasti

⁶ C. Romano, *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, Paris 2005.

⁷ Jde o přednáškový kurz *Nature et naturel de la Renaissance au romantisme* vypsáný na Université Paris-Sorbonne v letním semestru roku 2015.

⁸ C. Romano, *Lumière*, Paris 1999.

⁹ „Lettres“, mezi něž patří zejména literatura, gramatika, lingvistika, jazyky, historie, geografie nebo filosofie, jsou akademické disciplíny pracující především

„kultury“, která se ustavila jako základní způsob zkušenosti s uměleckými díly minulosti. Humanitní vzdělání (Lettres či Humanités)¹⁰ mělo naproti tomu výraznější integrační rozměr – filosofie byla jen jeho velmi malou součástí. Myslím, že bychom se znovu měli naučit chápat humanitní vzdělanost (Lettres) v tomto mnohem širším smyslu, jenž se v naší současné kultuře stále víc a víc ztrácí, což podle mého názoru doprovází značné kulturní posuny.

Jádrem Vaší práce ovšem zůstává filosofie. Vaše bádání o události se provizorně uzavírá v roce 2003 publikací souboru článků s názvem Jest,¹¹ ale tou dobou si již osvojujete druhou hlavní linii současného myšlení: analytickou filosofii. Aniž bychom prozatím hovořili o Vaší habilitační práci publikované v roce 2010 pod titulem V srdci rozumu,¹² která je na konci tohoto dlouhého procesu, můžete nejprve objasnit, co Vás vůbec vedlo k tomuto obratu ve Vašem bádání? Proč jste upozadil svůj fenomenologický projekt¹³ a začal jste se zabývat jinou filosofickou tradicí, jež se s tou kontinentální navzájem „dlouho ignorovala anebo se jejich vztah redukoval jen na povrchní vzájemné čtení“?¹⁴

Nuže, protože jako Wittgenstein věřím, že „filosof neobývá jediný okresek myšlení, a právě to z něj dělá filosofa“.¹⁵ Fenomenologie zažila prudké oživení zájmu na začátku 80. let, tedy v době, kdy se začaly

s analytickými, kritickými a spekulativními metodami, čímž se odlišují od přírodních a humanitních věd, jejichž přístup je převážně empirický.

¹⁰ Jelikož jsou „Lettres“ a „Humanités“ prakticky synonyma a i C. Romano takto oba výrazy používá, v překladu je není nutné rozlišit. Ihned je však třeba dodat, že ve slovnících drobné rozdíly najdeme: „Humanités“ jsou spíše označením pro školní disciplíny, kdežto „Lettres“ pro vědní disciplíny. Občas je také možné setkat se s tím, že „Humanités“ pokrývají „Lettres“, a k tomu navíc i empirické humanitní či společenské vědy. Pojítkem „Humanités“ a „Lettres“ tak v každém případě zůstává široce pojatá humanitní vzdělanost zahrnující školní vzdělávání i výzkum.

¹¹ C. Romano, *Il y a*, Paris 2003.

¹² Týž, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010.

¹³ Mezi lety 2003 a 2010 publikuje C. Romano jen zmíněnou knihu o Faulknerovi. Je nicméně editorem nebo spolu-editorem třech dalších knih: J. Laurent – C. Romano (vyd.), *Le néant. Contribution à une histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris 2006; S. Jollivet – C. Romano (vyd.), *Heidegger en dialogue (1912–1930). Rencontres, affinités, confrontations*, Paris 2009; C. Romano (vyd.), *Wittgenstein et la tradition phénoménologique*, Paris 2008.

¹⁴ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 20.

¹⁵ Wittgenstein, *Zettel*, vyd. G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright, Oxford 1967, str. 81, § 455.

naplno ukazovat meze strukturalismu a post-strukturalismu. Bohužel se mi ale zdá, že toto oživení zájmu o fenomenologii také poskytlo alibi jistému – mírně řečeno – konzervatismu: opravdovému zakonzervováni Husserla a jeho dědiců. Najednou tak bylo možné hodit přes palubu nevhodné otázky kladené Nietzsche, Heideggerem, Wittgensteinem (Freudovi a Marxovi už taky trochu docházel dech) a vrátit se ke staré dobré subjektivitě, i když ne přímo ke starému dobrému zření podstat nebo k myšlence, že by popis mohl být jakýmsi otiskem naší zkušenosti (jíž Husserl bohužel ne vždy odolal). Karikaturou tohoto přístupu je Michel Henry, který je podle všeho rozhodnutý vzdorovat všemu zajímavému a novátorskému, co filosofie 20. století přinesla, a obnovuje jeden po druhém všechny opotřebované pojmy a otřesená dogmata: interioritu, subjektivitu, solipsismus... Pro mě ale fenomenologie nikdy nebyla něčím takovým: není to šik způsob, jak být ve filosofii konzervativní, nebo dokonce zpátečnický. Fenomenologie je pravý opak. Především je to metoda, již charakterizuje opravdová skromnost, a skromnost není v intelektuální oblasti žádná maličkost. Nemá tu místo konstrukce velkých metafyzických systémů; to nejlepší, co lze dělat, je usilovat o správný popis, což v první řadě znamená vytvářet v nějaké oblasti dobré pojmy a provádět jemná rozlišení. Myslím si, že v tomto ohledu se správně chápaná fenomenologie může připojit k některým proudům filosofie, které říkáme „analytická“ a která je ve skutečnosti velmi různorodá. Například k myšlence deskriptivní filosofie, kterou formuloval Wittgenstein, ale do jisté míry také filosofové obyčejného jazyka a autoři jako Tugendhat. Pokud se analytická filosofie dělá dobře, pak i ona spočívá v jisté skromnosti a pozornosti k pojmovým rozlišením. Přečtěte si znovu *Logická zkoumání* bez předem utvořeného názoru: je očividné, že tento text a spisy Fregeho, Meinonga, Russella jsou si mnohem bližší, než jsme si dlouho mysleli. Když jsem se snažil rozšířit své vlastní filosofické obzory, tak jsem si především uvědomoval, že neexistuje žádná nepřekonatelná teoretická překážka, která by bránila těmto dvěma tradicím v dialogu, a že v mnoha bodech hovoří společným jazykem. Nejtipnější je, že hodně filosofů v Evropě a ve Spojených státech si stále ještě nevěšmlo, že Berlínská zeď již před mnoha lety padla, a stále uvažuje v rámci, který už neexistuje – v konfrontačním rámci, který dlouho převládal. Mladé generace však už našťástí tímto způsobem rozhodně neuvažují, ani tady, ani jinde.

Zkrátka a dobře nevím, co bych Vám o svém zájmu o takzvanou analytickou filosofii řekl. A co kdyby to byl jednoduše zájem o filosofii jako takovou?

Naprosto Vám rozumím. Má otázka směřovala k tomu, že Vás „obrat“ není ničím samozřejmým – a to právě kvůli tomu, co nazýváte Berlínskou zdí. Nyní bych se tedy rád zastavil u Vaší monumentální knihy V srdci rozumu, která má přes tisíc stran a je rozdělena do dvou hlavních částí: v té první konfrontujete analytickou tradici s fenomenologií, již ve druhé části knihy – v souladu s Vaší ranou prací – značně přebudováváte. Zůstaňme prozatím u její první části, která si dala za cíl ukázat životaschopnost fenomenologie v rámci současného myšlení. Právě proto ji – jak objasňujete v jednom rozhovoru – konfrontujete s jinou filosofickou tradicí: „Filosofickou metodu nemůžete ospravedlnit tím, že od počátku přijmete předpoklady této metody. Pokud chcete někoho přesvědčit o tom, že je fenomenologická metoda stejně přísná jako nějaká jiná, musíte to předvést prostřednictvím přesné výměny názorů.“¹⁶ Než se k tomuto střetu dostaneme, můžete prosím nejprve říct, co přesně obhajujete? Jinými slovy, v čem spočívá „fenomenologická teze“ (thèse phénoménologique)?

To, co nazývám „fenomenologická teze“, je stručně řečeno myšlenka, že existují zkušenostní struktury (nutnosti v poli zkušenosti), jež nejsou odvozeny z jazyka a neodpovídají „projekcím“ našich lingvistických schémat do této zkušenosti. Tato myšlenka vyžaduje na jedné straně odmítnutí *linguistic turn* ve filosofii a na druhé straně připuštění myšlenky před-predikativního či před-lingvistického, myšlenky, jež byla důležitá pro Husserla, ale také pro raného Heideggera a Merleau-Pontyho. Krátce řečeno, všechny nutné pravdy týkající se naší zkušenosti se světem nejsou pravdami týkajícími se jazyka, v němž můžeme tuto zkušenost vyjádřit. To je myšlenka, jež se zdá být velmi prostá, ale jejíž důsledky, jak se domnívám, sahají daleko. Podnětem k formulování této myšlenky mi byla hlavně jistá vyčerpanost „lingvistické filosofie“ *stricto sensu*, tedy té, která měla v úmyslu zavést tradiční filosofické problémy k živlu jazyka a věřila, že tím je nekonečně snazším a méně kontroverzním, zkrátka a dobře definitivním způsobem vyřeší. Jenže tyto pokusy vedly v jistém smyslu k opaku: existuje tolik teorií referencí vlastního jména, kolik je teorií objektu v tradiční filosofii poznání. Oklika přes jazyk měla jisté nepopiratelné výhody, ale v žádném případě nepřinesla zjednodušení filosofických problémů, jak od ní očekávali její strůjci, ani neudělala filosofii „vědečtější“ (ačkoli ji zajisté udělala techničtější). K tomuto

¹⁶ Rozhovor s T. Gressesem nad knihou *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, dostupný na: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Claude-Romano-au-tour-de-Au-coeur>.

závěru se v průběhu posledních třiceti let dopracovali mnozí: filosofové, kteří zahájili kognitivistický obrat, ti, kteří si zvolili *corporeal turn*, další, kteří se vrátili k esencialismu, jako Kripke, i ti, kteří měli v úmyslu obnovit metafyziku. To všechno jsou způsoby vyvození stále stejného důsledku. Na tomto poli tkví význam fenomenologie v tom, že se vyhýbá dosti neuvěřitelnému dogmatismu nových metafyziků, a přitom se pokouší navrátit roli tělu a obecněji smyslovosti.

Nyní prosím na konkrétním vybraném příkladu zmíněné konfrontace jasné ukažme, v čem se fenomenologický přístup liší od toho analytického. Například v sedmé kapitole s názvem Fenomenologie, nebo gramatika? necháváte Husserla vést dialog s Vídeňským kroužkem a Wittgensteinem ohledně problému barev. Než se dostaneme k Vámi navrhovanému řešení této debaty, můžete mi, prosím, krátce říct, v čem tento problém barev spočívá, a především v čem se liší – velmi obecně – tyto tři způsoby jeho řešení? Jak se Vídeňský kroužek a Wittgenstein staví k fenomenologickým podstatám barev?

Příklad barev je dobrou ukázkou mé metody v této knize. Jde mi o to, vrátit se k tomu nejjednoduššímu, a tedy také nezákladnějšímu, vytvořit jakési „fenomenologické dětské hřiště“, z něž by bylo možné lépe uchopit komplexnější témata této debaty.

Ať už jde o fenomenology (a jejich předchůdce Carla Stumpfa), logické pozitivisty nebo Wittgensteina, tyto tři filosofické proudy přemýšlely o naprosto stejném problému a uváděly stejné příklady. Co stojí za tím, že něco uniformně červeného nemůže být současně uniformně zelené? Husserl odpovídá, že jde o *apriorní* zákon týkající se oblasti barev jako takových, o to, co nazývá „materiální“ či „syntetické *a priori*“. Logičtí pozitivisté naopak namítají, že jde o analytickou pravdu, která jen rozvíjí význam daných termínů a vrací se k tautologii v podobě „jedna oblast nemůže být současně uniformně červená a ne-červená“. Mrzuté je, že žádný z členů Vídeňského kroužku (dokonce ani Schlick, který se těmito otázkami zabýval velmi důkladně) nikdy nepředložil formálně správný důkaz tautologické povahy první z obou proposic (ta druhá je tautologická evidentně, protože je pravdivá pouze na základě principu non-kontradikce). A vůbec není jasné, zda důkaz analytické povahy této věty může být podán, neboť zelená a červená zde nejsou vybrány náhodou. Jsou to opačné barvy. To znamená, že neexistuje červená, která by směřovala k zelené, anebo zelená, která by směřovala k červené, tak jako existuje červená, která směřuje k modré (purpurová, fialová), anebo červená, která směřuje ke žluté (oranžová). A to je pro logického pozitivistu

velká nesnáž, neboť se to zdá poukazovat na to, že zde zkrátka a dobře existuje nějaký prvek, který se vztahuje k *samotné podstatě daných barev*, a ne k formálním, čistě logickým nebo analytickým principům. Nahradíte „zelenou“ žlutou a nutně pravdivá povaha první propozice zmizí: nějaká oblast může být současně uniformně červená a uniformně žlutá, pokud půjde o oranžovou a pokud budeme oranžovou definovat kombinací dvou primárních barev, které obsahuje. Wittgensteinovy názory v této otázce se oproti Vídeňskému kroužku měnily. V *Traktátu* hájí pozici, která se stane pozicí logických pozitivistů, ale po svém návratu k filosofii si na konci 20. let všímá, že toto řešení neplatí. Právě tomu se říká jeho „fenomenologické období“, kdy ve svém textu *Několik poznámek k logické formě* formuluje myšlenku zkoumání fenoménů „v jistém smyslu *a posteriori*“¹⁷ (myšlenku fenomenologie), které by bylo nutné pro vypracování logické syntaxe se zcela jasnou notací. To je hluboký rozchod s jeho předchozí filosofií, jenž otevírá cestu tomu, co bude později nazývat „gramatika“ a co bude tvořeno pravidly *a priori*, ovšem čistě konvenčními a co nebude v protikladu k „fenomenologickému jazyku“ jeho přechodného období nic dlužno „žádné skutečnosti“.

Zdá se mi, že Vaším vlastním příspěvkem k této diskusi je hlavně to, že důkladně všechna stanoviska rozebíráte, a díky tomu nakonec dospíváte k tomu, že Husserlův popis problému má k tomu Wittgensteinovu velmi blízko a že se oba vzdalují od toho, co tvrdí představitelé Vídeňského kroužku. Tvrdíte tedy, že Husserl by se s Wittgensteinem shodl na tom, že opozice červené a zelené je nutná a priori, že by se však neshodli na tom, jaký statut je třeba této apriorní nutnosti připsat. Wittgensteinova teze jazykové gramatiky je dokonce anti-fenomenologická, neboť podle Wittgensteina gramatika nereflektuje žádnou apriorní nutnost naší zkušenosti či světa – gramatická pravidla jsou arbitrární. Pak nicméně píšete: „Je opravdu zapotřebí rozhodnout, zda je tato nutnost pouze de dicto, anebo zda je rovněž de re? ... Musíme se ptát, zda si nejsou fenomenologický a gramatický přístup mnohem blíže, než se tvrdilo, a to za podmínky, že se každý z diskutujících vzdá jedné ze svých premis: fenomenolog inspirovaný Husserlem se vzdá myšlenky, že je možné zření podstat de iure předcházející řeč (prostřednictvím eidetické variace osvobozené od jakéhokoli lingvistického nátlaku); ‚gramatik‘ se vzdá myšlenky, podle níž mezi gramatikou a realitou neexistuje isomorfismus

¹⁷ L. Wittgenstein, *Několik poznámek k logické formě*, přel. P. Glombíček, in: *Reflexe*, 26, 2004, str. 108 (kurziva C. R.).

žádného druhu.“¹⁸ *Vězí tedy právě zde, v tom, že oba tábory nejsou připraveny na to vzdát se svých premis, hlavní zdroj všech nepochopení a antagonismů mezi dvěma tradicemi současného myšlení? Anebo je to zjednodušení a problém je ještě složitější?*

To je bezpochyby přílišné zjednodušení problému, protože by to znamenalo, že veškerá „analytická filosofie“ je v těchto otázkách wittgensteinovská a veškerá fenomenologie husserlovská... Je to ovšem dobrý příklad „objektivní“ konvergence, mohu-li to tak nazvat, mezi dvěma směry myšlení, jež jsou obecně prezentovány jako zcela protikladné, ba dokonce nesouměřitelné. Husserl a Wittgenstein souhlasí přinejmenším v jednom základním bodě: nutné propozice týkající se vztahů mezi barvami nejsou analytickými propozicemi. Už to je významné: znamená to, že existuje oblast, k níž tyto propozice náleží a jež nezávisí ani na logice, ani na empirických vědách. Zde se oba filosofové rozcházejí. Podle Husserla jde o oblast materiálních *a priori*, tzn. nutných pravd týkajících se oblasti naší zkušenosti jako takové, neboli „fenomenologických“ pravd. Podle Wittgensteina, jak to říká ve svých *Poznámkách o barvách*, „fenomenologie sice neexistuje, fenomenologické problémy ale snad ano“.¹⁹ Tuto oblast, jež není ani logická, ani empirická, nazve gramatikou. Podle Husserla existují podstatné pravdy, které nejsou redukovatelné na oblast logiky. Naproti tomu podle Wittgensteina „*podstata* je vyslovena v gramatice.“²⁰ Ve své knize ukazují – totiž snažím se ukazovat –, že Wittgensteinova pozice je křehčí, než se zdá, a že je obtížné nepřipisovat mu „meta-gramatické“ principy, mohu-li to tak nazvat. Tedy principy, které dále neospravedlňuje, jako například: „je pouze logická nutnost“²¹ (chápaná tentokrát ve smyslu „gramatické“ nutnosti). Toto z metody spočívající v „převádění slov z jejich metafyzického způsobu užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu“²² nevyplývá...

Poté co jste prostřednictvím konfrontací, jež jsme právě načrtli, ospravedlnil základní tezi fenomenologie, jste se ve druhé části knihy mohl pustit do jejich vnitřních problémů. Ačkoli vztah k Vaším knihám o události není příliš patrný, sám trváte na kontinuitě. Kromě toho ten samý rok

¹⁸ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 292–293.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Poznámky o barvách*, přel. O. Beran, Praha 2010, str. 120.

²⁰ Týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1992, str. 145, § 371.

²¹ Týž, *Tractatus logico-philosophicus*, str. 161, tvrzení 6.37.

²² Týž, *Filosofická zkoumání*, str. 65, § 116.

vychází kniha *Temporální dobrodružství*,²³ úvod do událostní hermeneutiky, což nám opět potvrzuje, že to, co zastáváte ve svých prvních pracích, nyní neodmítáte. V jednom rozhovoru jste řekl, že kniha *V srdci rozumu se snaží jednak lépe ospravedlnit to, co tvrdíte v Události a světě, ale také napravit nedostatky této knihy, především absenci tematizace smyslovosti jako takové*.²⁴ A tak v knize *V srdci rozumu popisujete existujícího nejen na základě jeho schopnosti čelit tomu, co se mu přihází, nýbrž širěji jako bytí-ve-světě nadané několika typy schopností (přirozené, kulturní, existenciální), v jejichž světle pro nás věci získávají smysl. V této věci Vám položím dvě otázky: 1) Můžete čtenářům vysvětlit, proč toto pojetí bytí-ve-světě neznamená obnovení transcendentálního paradigmatu? 2) Jestliže událost rekonfiguruje pouze existenciální schopnosti (možnosti), je vhodné označovat příjemce jevení jako „stávajícího se“ (advenant)? Když hovoříme o stávajícím se (advenant), nepostihujeme jen jediný aspekt fenomenologického subjektu?*

Myslím, že Vaše první otázka je spjatá s jistou záměnou, jíž se dopouštějí mnozí filosofové, jíž je však třeba se vyhnout. Vskutku můžeme hovořit o transcendentálních otázkách a transcendentálních argumentech: transcendentální otázka vychází z jistých fakt a ptá se, co je nutné k tomu, aby tato fakta byla tím, čím jsou, tedy táže se po podmínkách možnosti nějakého stavu věcí, jenž je od začátku určen. I transcendentální argument se snaží zjistit, co je nutné pro to, aby nějaká věc nebo stav věcí byly tím, čím jsou. Například: fakt, že se mohu orientovat v prostoru, je možný jen tak, že se mi moje fenomenální tělo²⁵ prezentuje jako strukturované polaritou vpravo/vlevo, nahoře/dole. Pokud se držíme tohoto užití slova „transcendentální“, pak máte pravdu: v této kapitole²⁶ tvrdím, že pro to, aby se mi svět mohl prezentovat určitým způsobem, například jako předkládající mi jistý typ praktických významů, je zapotřebí, abych

²³ C. Romano, *L'aventure temporelle*, Paris 2010. Vzhledem k tomu, že se existující stává, označuje Romano souhrnně existenci jako „aventure“ (v našem českém, provizorním překladu „dobrodružství“ se však spojitost se stáváním, tj. blízkost výrazů „aventure“ a „advenir“, bohužel ztrácí).

²⁴ Srv. T. R. Dika – W. C. Hackett – C. Romano, *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie. Entretien avec Claude Romano*, in: *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2, 2012, str. 201.

²⁵ Tomuto termínu odpovídá přibližně Husserlovo Leib, žité tělo. C. Romano používá nový výraz, aby se vyhnul Husserlovu pojmosloví zatíženému mnoha nejasnostmi. Srv. C. Romano, *Après la chair*, in: *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2, 2013, str. 11.

²⁶ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, kap. 16 (Bytí-ve-světě).

já sám byl jsoucnem nadaným těmi a těmi praktickými schopnostmi: zde jde o transcendentální argument.

Ovšem rozhodně není nutné, aby transcendentální argument sloužil k ospravedlnění toho, co je třeba správně nazývat transcendentální *teze*, například teze typu: subjekt, jemuž se svět jeví s těmi a těmi charakteristikami, je *transcendentální subjekt* ve smyslu, jež tomuto termínu dává Husserl: ne-světský subjekt, z principu odlišný od svého těla, jenž má v kontrastu s relativní existencí světa absolutní existenci a jenž tento svět „konstituuje“ (ať už Husserl tímto záhadným výrazem mínil cokoli). Transcendentální argument může být dokonce použit k tomu, abychom dospěli k radikálně *anti-transcendentálnímu* závěru: k tomu, aby fenomény byly tím, čím jsou, je nutné, aby subjekt, jemuž se tyto fenomény jeví, sám ke světu náležel a byl „věcí“ ve světě. Formulace transcendentálních otázek a použití transcendentálních argumentů tudíž rozhodně neimplikuje, že dospějeme k transcendentálním tezím – občas můžeme dokonce dospět k odmítnutí takových tezí.

Vzhledem k tomuto vyjasnění se mi zdá evidentní, že mé teze týkající se subjektu, který je ve světě a je bytím-ve-světě, nejsou transcendentální teze, ačkoli v této části své knihy skutečně používám transcendentální argumentaci.

Pokud jde o druhou otázku, ta se dotýká důležitého bodu. Především: Proč v této části své knihy používám adjektivum „existenciální“ pro označení jistých možností – adjektivum, které si evidentně vypůjčuji od Heideggera? Protože Heidegger podle mě udělal skutečný objev, jehož opravdová hodnota nebyla komentátory jeho díla doceněna: neudělal nic menšího, než že objevil nový význam možnosti, který nikdo před ním pořádně netematizoval. To samozřejmě neznamená, že je třeba souhlasit se vším, co říká o *pobytu*, a s celou existenciální analytikou. Předně hájím myšlenku, že kdyby Heidegger sám lépe ocenil originalitu toho, co ohledně možnosti říká, tzn. že jisté věci jsou pro mě možné či nemožné s ohledem na druh jsoucna, jímž usiluji být (právě toto je existenciální možnost), musel by také uznat, že tyto možnosti závislé na něčem takovém jako mém fundamentálním rozvrhu nemohou být položeny na stejnou rovinu jako jiné možnosti (možnosti logické, bytostné, příležitosti atd.). A tím by se býval vyhnul závěru, že pobyt „possibilizuje“²⁷ svět jakožto totalitu svých

²⁷ Romano hovoří o nové „possibilizaci“ čili nové možnosti činit možným, čímž (jako např. Maldiney) překládá Heideggerův termín Ermöglichung. Tato „possibilizace“ však podle něho není spjata s rozvrhem; v událostní hermeneutice jde o charakter události (o její „eventualitě“). Srv. C. Romano, *L'événement et le monde*, str. 117.

možností anebo že je pobyt „světotvorný“.²⁸ V tomto bodě tedy má spřízněnost s Heideggerem končí. A zde také tkví hluboký rozdíl mezi tím, co Heidegger nazývá „pobyt“, a tím, co já nazývám „stávající se“ (advenant). Stávající se (advenant) není „světotvorný“, nýbrž naopak část svých podstatných možností dostává od jejich possibilizace zakládajícími událostmi.

Tím však otázka, již kladete, nepřestává být ústřední. Označuje stávající se (advenant) podstatu lidského bytí jako takového, anebo označuje toto lidské bytí myšlené podle jednoho z jeho aspektů? V mých dvou knihách o události patrně ohledně tohoto bodu existuje jistá nejasnost, ostatně stejně, jako je tomu u Heideggera. Dnes bych se bez slova „stávající se“ (advenant), které může být zdrojem nejasností, obešel. Dnes si totiž myslím, že antropologický horizont fenomenologie nelze překročit a že sám projekt usilující o toto překročení (projekt přítomný jak u Husserla s jeho transcendentálním ego, tak u Heideggera s jeho pobyttem) je ve skutečnosti neudržitelný a přináší mnohé nejasnosti. Bylo by ovšem obtížné vysvětlit to stručně.

Ano, rozumím. V tom, co bude následovat, budete mít v každém případě možnost Vaše pojetí bytí-ve-světě dále osvětlit, neboť abychom mohli uzavřít naši diskusi okolo knihy V srdci rozumu, je nyní nutné přesunout se od subjektu ke světu a představit dva originální pojmy, s nimiž přicházíte: „fenomenologický realismus“ a „holismus zkušenosti“ (světa). Říkáte, že Husserlova transcendentální fenomenologie stojí na skeptickém argumentu, podle něhož je možné o všem pochybovat (nejslavnějším dokladem je hypotéza o zničení světa v § 49 Ideen I). Vy sám sice nepopíráte možnost pochybnosti o něčem, ale současně s tím odmítáte možnost pochybovat o všem. Proč nelze pochybovat o světě? A co je tedy podle Vás nezpochybnitelně reálné? Svět, anebo spíše bytí-ve-světě?

Reálný je současně svět i subjekt, jenž je v něm ponořen a je ve světě. Proč se mi skeptický argument zdá špatný a proč podle mě vede k velmi špatným závěrům? Nuže, jelikož každá pochybnost se vymezuje a dává smysl na podkladu věcí, které zpochybnit nelze a které se v tomto smyslu drží mimo všechnu možnou pochybnost. Wittgenstein to ukázal v souvislosti s tím, co nazývá našimi nejzákladnějšími „jistotami“: „hra pochybování už předpokládá jistotu“,²⁹ tvrdí ve svém posledním textu,

²⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: týž, *Gesamtausgabe*, XXIX/XXX, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983, str. 263.

²⁹ L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010, § 115, str. 35.

v onom filosofickém testamentu, jímž je *O jistotě*. Myslím však, že to platí i o před-predikativních jistotách. Vidím muže sedícího na zahradě. Je vždycky možné, že když se k tomuto muži přiblížím, všimnu si, že něco nehraje: čím víc se přibližuji, tím víc se muž před mýma očima jakoby rozplývá, a nyní si všímám, že to nebyl muž, ale figurína. Ano, ale na podkladě čeho došlo k této korekci? Na jakém pozadí se vyrýsovala má perceptivní chyba? Na pozadí určitého světa, v němž je tato zahrada umístěna ve vztahu k domu, v němž vzdálenosti mezi těmito věcmi zůstávají stejné atd. Perceptivní chyba je vždy *lokalizována*: nemůže k ní dojít jinak než na pozadí určitého vnímaného světa, vzhledem k němuž myšlenka perceptivní iluze *již nedává smysl*. Možnost nutně lokální perceptivní chyby předpokládá globální pravdu vnímaného světa, který je mimo všechnu možnou pochybnost. Husserl se sice v jistých textech zdá této myšlence přibližovat, avšak zůstal tak fascinován *cogitem* a královstvím kartesiánských „absolutních jistot“, že z těchto příkladů vyvozuje naprosto opačný závěr: jelikož vždy existuje možnost pochybovat o každé vnímané věci (lokální chyba je na rovině vnímání vždy možná), tak si myslí, že je vždy možné pochybovat o všem, tedy že je vždy možná zobecněná chyba. Tento argument, formulovaný ve slavném § 49 *Ideen I*, představuje základní pilíř, na němž spočívá distinkce mezi „absolutním bytím“ čistého vědomí a „relativním bytím“ světa, a tudíž princip transcendentálního idealismu. Já se však domnívám, že tento úsudek je třeba odmítnout a spolu s ním i jeho závěr. Důsledek tohoto odmítnutí nazývám „holismus zkušenosti“, který lze formulovat následujícím způsobem: zkušenost může být *vjemem* jen tehdy, když se bez přeryvu zařadí do celku vnímání – takže pokud zkušenost tomuto kritériu nedokáže vyhovět, nejedná se o *chybný* vjem, nýbrž vůbec nejde o vjem. Jinými slovy, nedává žádný smysl přepisovat izolované zkušenosti vlastnost být vjemem (a tedy ani vlastnost nebýt vjemem), pokud abstrahujeme od jejího začlenění do vnímaného celku. To celek je primárně „vnímaný“, zatímco ten či onen jeho aspekt pouze odvozeně. Plyne z toho, že otevřenost světu *podstatně* definuje vnímání, na rozdíl od iluze, která může být jediné lokalizovaná.

Poslední otázku k Vaší knize V srdci rozumu bych chtěl věnovat „metodě“ po překonání transcendentálního paradigmatu. Realismus, který jste právě popsal, Vás dovedl k tomu, že ve fenomenologii není zapotřebí uskutečňovat epoché, která je tradičně vnímána jako podmínka vstupu k fenoménům. V souladu s Vašimi prvními pracemi zastáváte následující tezi: „Autentická hermeneutika je fenomenologie a fenomenologie se

*dovršuje jen jako hermeneutika.*³⁰ *Jak zde chápete hermeneutiku a proč ji nelze považovat za metodu v klasickém slova smyslu? Je vůbec možné vyhnout se ve fenomenologii epoché? Jak hermeneutik dospívá ke smyslu, který následně interpretuje?*

Otázku, kterou kladete v souvislosti s *epoché*, mi často kladli lidé dovolávající se fenomenologie. Ovšem když se zde na chvíli zastavíme, ukáže se, že jde o jednu z nejpodivnějších otázek. Je to už skoro sto let, co se spousta fenomenologů, například všichni Husserlovi žáci z Göttingenského kroužku (Adolf Reinach, Edith Stein, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martiusová, Johannes Daubert a mnozí další) anebo Ingarden, záměrně obešli bez transcendentální redukce – kterou nesmíme zaměňovat s *epoché*, čistou metodou vyřazení určitých problémů. Když se bez ní obešli oni, proč bychom se bez ní nemohli obejít my? Není teorémem modální logiky, že když je nějaká věc skutečná, je také *ipso facto* možná? Ti, co se diví, že je ve fenomenologii možné obejít se bez fenomenologické redukce, mají pěkně povrchní znalost dějin fenomenologie, neboť se zdá, že za neoddiskutovatelnou jistotu pokládají – ale proč? – jeden specifický postoj v poli fenomenologie, a to Husserlův postoj po jeho idealistickém obratu. Proč bychom měli tento postoj nekriticky zastávat? Osobně k tomu nevidím důvod. Fenomenologická redukce rozhodně není „metafyzicky neutrální“ metoda, jak tvrdil Husserl: je to metoda cele odkázaná na přijetí transcendentálního idealismu a bez něj jakožto metoda nemá žádné oprávnění. Fenomenologie, ke které se hlásím já, je z části skutečně hermeneutickou fenomenologií, ovšem na rozdíl od jiných hermeneutických verzí fenomenologie má kořeny v podloží podstatných pravd, jejichž platnost na interpretaci nezávisí. Myslím, že fenomenologická hermeneutika musí takovou rovinu před-hermeneutických pravd uznat, aby se sama mohla koherentním způsobem vymezit.

Vašemu odmítnutí transcendentální redukce snad rozumím, ale moje otázka se týkala spíše epoché, kterou opravdu nesmíme za redukci zaměňovat – jak to zdůrazňujete Vy, Patočka nebo např. Marion. Co si myslíte o epoché? Není to právě epoché, která nás – fenomenology-hermeneutiky – dovede ke smyslu, který budeme interpretovat?

Rozumím, promiňte. Pokud jde o samotnou *epoché*, ta může mít odlišné podoby. Jak víte, tak Husserl v jednom velmi hezkém dopise Hofmannsthalovi vysvětluje, že estetický postoj, postoj, který zaujímáme

³⁰ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, str. 874.

například před obrazem, spočívá v neutralizaci existence objektu samého – plátna – a že je v tomto smyslu blízkým příbuzným *epoché*. Totéž se děje, když se účastníme divadelního představení: scéna či existence herců zde jsou „zbaveny skutečností“, abychom je mohli vidět pouze jako postavy, které ztělesňují. Tyto příklady lze ještě rozšířit: existuje *epoché*, která je spojená například s meditací nebo modlitbou. *Epoché* lze tedy považovat za postoj poměrně rozšířený v různých kontextech, i velmi daleko od fenomenologie. Ale tato „divoká“ *epoché*, mohu-li ji tak nazývat v odkazu na Merleau-Pontyho, není přesně tatáž, jakou praktikoval Husserl ve svých textech. Nemám nic proti možnosti praktikovat *epoché* samu o sobě. Fenomenologickou metodou se ovšem stává jen v podobě transcendentální redukce. A jak jistě chápete, k transcendentální redukci, která se tváří jako neutrální, ačkoli není, mám celou řadu výhrad.

Děkuji Vám za toto upřesnění. Pokud dovolíte, rád bych na závěr položil otázku k Vaším aktuálním projektům. Náš rozhovor potvrdil to, co jsem řekl již na začátku: Váš filosofický projekt je již velmi dobře zformulován, a tak Vám zbývá jen to, abyste jej doplnil o všechny detaily. Avšak abych řekl pravdu, nevěřím tomu, že by se filosof originálně myslící lidskou existenci z události a autor neméně ambiciózní knihy o dialogu dvou velkých tradic současného myšlení mohl spokojit s pouhým korigováním či doplňováním toho, co je již načrtnuto. Proto bych se Vás na závěr rád zeptal na Vaše aktuální plány. Proč je nyní v centru Vašeho zájmu problém ipseity, která je tématem mnoha Vašich článků z posledních let a aktuálně i Vašich přednášek na universitě?³¹ Nejde o nějaký širší problém, který řešíte a který by se mohl týkat fenomenologie jednání, jak naznačujete na závěr textu, který jste předložil v rámci svého habilitačního řízení?³²

Myslím, že máte pravdu a že se nebudu omezovat na doplňování toho, co jsem mohl udělat dříve... leda z důvodu, který se patrně pojí s jedním mým osobním rysem. Mně připadá zajímavé psát (a tedy i číst) takovou knihu, o níž předem s jistotou nevím, že ji dokážu napsat. Děsí mě filosofové, a není jich málo, kteří tráví svůj život tím, že se opakují.

³¹ Jde o přednáškový kurz *Être soi. Approches contemporaines (identité, individualité, ipséité)* na Université Paris-Sorbonne, jenž proběhl v zimním semestru roku 2018. Jeho předlohou byla právě vydaná kniha *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris 2019.

³² C. Romano, *Mémoire de synthèse présentée en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, str. 44–45, text je dostupný na: <http://paris-sorbonne.academia.edu/ClaudeRomano>.

Pro mě je naopak každá kniha *situovaným* projektem, čímž chci říct, že užívaná metoda a závěry, k nimž dospívám, jsou pevně spjaty se zvoleným předmětem. Předem tedy nevím, k jakým závěrům dospěji, a doufám, že knihy, které se mi ještě podaří napsat, budou mít alespoň trochu svěží novosti. Myslím, že jinak nemá cenu se s psaním knih namáhat – je to taková dřina!

Vážený pane profesore, velmi Vám děkuji za rozhovor, a především za Vaše vyčerpávající odpovědi.

FAIDROS, PRVNÍ Z PLATÓNOVÝCH DIALOGŮ K osmdesátinám Julia Tomina

Významné životní jubileum Julia Tomina, které jsme oslavili na začátku prosince, je nám příležitostí připomenout si nejen jeho zásluhy o rozvoj antických studií u nás (okolnosti, za nichž Tomin zval od druhé poloviny 70. let do svých bytových seminářů odborníky ze západních universit, jsou dobře známy), ale rovněž jeho životní otázku, zda je *Faidros* prvním Platónovým dialogem. Julius Tomin její afirmaci sleduje nikterak bezvýznamnou tradici: tento názor byl rozšířen již v antice,¹ převzal jej Ficino a v 19. století jej prosazoval zakladatel novodobého platónského bádání Friedrich Schleiermacher. Ve století 20. je jejím – jediným mně známým – zastáncem právě náš jubilant.

Otázka, v jakém pořadí byla sepsána jednotlivá Platónova díla, se jistě musí jevit jako paradoxní, pokud si ji autor klade právě v souvislosti s dialogem, v němž je předkládána kritika psaného.² Nemusí však být pro pochopení povahy platónské filosofie zcela beze smyslu, jak se někteří domnívají.³ Předpokládáme-li, že skutečně existuje možnost dialogy vzájemně uspořádat (nemusí jít přitom nutně o pořadí jejich sepsání, ale o pořadí autorem předem osnované, na základě didaktických či podobných záměrů), jeví se jako silně relevantní otázka, zda právě dialog, který obsahuje tak výraznou expozici nauky o idejích a dialektice, mohl být v nějakém smyslu první. Připustit toto prvenství znamená mimo jiné odmítnout velmi rozšířenou, ale dosti problematickou tezi, podle níž existovalo období, kdy Platón tyto ústřední nauky nezastával. Její problematičnost vyvstane, uvědomíme-li si historickou skutečnost, že předpoklad bouřlivého vývoje myslitelova ducha je až moderním (totiž Goethovým) vynálezem a že naopak myšlenkový horizont antického autora je přibližně v jeho třiceti letech již úplný a ustálený.

Pro výklad, který navíc bere vážně nepřímá svědectví o existenci systematické Platónovy pozice, je pak navýsost důležité, že obsah *Faidra* se strukturně shoduje s naukami, o nichž svědčí nepřímá tradice. Ty

1 Diogenés Laertios, *Vitae*, III,38.

2 Platón, *Phaedr.* 274b nn.

3 Viz B. O'Brien – D. Sedley, *Philosophers in Knots over Dr Tomin's Plato Thesis*, in: *The Daily Telegraph*, 25. 8. 1988: „My to však vidíme jako velmi zastaralý názor, který byl sdílen velmi dávno, a pro většinu z nás je bezcenný.“

bývají někdy spojovány až s pozdní fází Platónova vývoje, čímž se jejich ústřední význam pro výklad jeho myšlení relativizuje.⁴ Pokud je však *Faidros*, který se s nimi shoduje, prvním dialogem, pak nemůže být řeči o tom, že by tyto nauky náležely až k pozdějšímu období myslitelova života, ale patří spíše k vlastnímu jádru jeho filosofie. Právě toto byl důvod, proč Konrad Gaiser, spoluzakladatel tübingenské školy platónských bádání, interpretační úsilí Julia Tomina velmi oceňoval. A proto byl také Tomin, jak si vzpomínám, jediným českým autorem, ježž Thomas Szlezák při svých přednáškách o Platónově filosofii zmiňoval.

Zdá se však, že shoda jde ještě dále a že ji lze konstatovat i v podstatnější otázce. Když Julius Tomin ve své usilovné, pro někoho až urputné snaze vykládat Platónovo dílo z jeho biografie upozorňuje na nevědění historického Sókrata, naznačuje při tom, že toto nevědění není konečným Platónovým sdělením (jak by tvrdili mnozí moderní interpreti, podle nichž je „vědění nevědění“ takřkajíc identifikačním znakem pravého filosofa). Tomin si všímá, že Sókratovo časté zdůrazňování jeho nevědění je v dialozích opakovaně překračováno poukazem k možnému vyššímu vědění. Tomin je rezervuje pro Platóna, který má podle něj svrchovaný zájem na předvedení nevědění historického Sókrata, protože tím nepřímou odkazuje na skutečné vědění vlastní.⁵ Szlezák zde nabízí jinou výkladovou možnost: navrhuje nepojímat tento rozdíl takto ostře, neboť skutečné vědění náleží vlastně jakémukoli dialektikovi sókratovsko-platónského typu. To, že si je Sókratés v dialozích upírá, není odrazem historické skutečnosti, kterou Platón využívá jako poukazu k sobě samému, nýbrž pouze sebestylizací literární postavy vysvětlitelnou autorovým rozhodnutím nesdělovat v písmu nejdůležitější filosofické obsahy (τιμώτερον).⁶ Sókratova sebestylizace je však na mnoha místech dialogů nepřímou odhalována, když Sókratés jako vedoucí rozpravy projevuje znalost a suverénní dispozici řadou velmi silných a systematických nauk.⁷

⁴ H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, II, *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985, str. 312–314; H. Thesleff, *Platonic Patterns*, Las Vegas 2009, str. 486–488.

⁵ „V *Charmidu*, dialogu následujícím, Sokrates své nevědění postavil proti myšlence pohybu pohybujícího sebe sama, zároveň však poukázal na Platóna jako na muže, schopného věc vyřešit.“ J. Tomin, *Platónových prvních sedm dialogů*, str. 6 (dostupné na <http://www.juliuostomin.org>, navštíveno 28. 11. 2018).

⁶ Viz Platón, *Phaedr.* 278d.

⁷ T. A. Szlezák, *Sokrates und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin – New York 1985; též, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin – New York 2004.

Právě tento poslední bod, totiž zdánlivost filosofova nevědění, připouští v souvislosti s *Faidrem* a tamější naukou o duši i Julius Tomin.⁸ Shoda v tomto bodě je přitom – pokud mohu soudit – mnohem důležitější než možné odlišnosti v otázkách chronologie, biografie, vývoje či stálosti Platónova myšlení. Toto vše jsou kategorie platné v rámci moderního, totiž schleiermacherovského paradigmatu, jak jej charakterizoval Giovanni Reale.⁹ Otázka možnosti skutečného vědění je však důležitější a ohlašuje mnohem starší a významnější spor, než je spor mezi „unitáři“ a „developmentalisty“. Na jedné straně zde stojí realisticky fundované přesvědčení, že člověk může být nositelem substanciálního vědění o skutečnosti, na straně druhé pozice skeptická beroucí na sebe v různých epochách různé formy (nominalistickou, empiristickou, kriticko-teoretickou, existenciální), avšak vždy shodně popírající možnost skutečného filosofického vědění.

To, že Julius Tomin stojí na straně realistické interpretace, nepřekvapí, víme-li, že on sám byl vždy ochoten utvářet svůj život na základě svých filosofických názorů. Je také dobře známo, že mu to přineslo v tomto životě nemalé obtíže. Jeho postoje však mohou být dnes inspirací všem, kdo se brání šířícímu se cynismu ve filosofii, který si cíle nechává určovat zvnějšku, dignitu vlastního počínání nezná a – zcela neplatónsky – reaguje na smích vážností a na vážné věci výsměchem.

Jakub Jinek

⁸ „In the *Phaedrus* Socrates defines the soul as self-motion (*to auto hauto kinoun*), and this definition (*logos*, 245e3) provides the basis of the Phaedran proof (*apodeixis*, 245c1) of the immortality of the soul. By putting those words into the mouth of Socrates Plato flagrantly trespassed against Socrates' ignorance, expressed so forcefully at the beginning of the *Phaedrus*...“ J. Tomin, *The Lost Plato Volume 1. Plato's Struggle With Socrates*, kap. 5: „The *Charmides* and the *Phaedrus*“ (dostupné na <http://www.juliustomin.org>, navštíveno 28. 11. 2018).

⁹ G. Reale, *Platón*, přel. M. Cajthaml, Praha 2005.

K SÉMANTICE LICHTUNG U HEIDEGGERA

V přednášce *Konec filosofie a úkol myšlení* (1964) píše Heidegger v souvislosti se zavedením výrazu *Lichtung*: „*Das Lichte* ve smyslu svobodného a otevřeného nemá jazykově ani věcně nic společného s adjektivem *licht* ve smyslu *hell*, „jasný“.¹ Jazykovědně však panuje a vždy panovala dokonalá shoda v názoru, že německé *Lichtung*, tj. „mýtina, výsek, světlina“ (ale historicky též „vymycování, vysekávání“),² etymologicky pochází ze slovesa *lichten*, jež takto získává aktivní význam „prosvětlovat“,³ a to je samozřejmě spojeno s adjektivem *licht* ve smyslu „světlý, jasný“. To je snad důvodem, proč český překladatel citované přednášky i v těsném sousedství uvedené věty (jež, zdálo by se, takový postup vylučuje) užívá ekvivalent „světlina“, který, jak se zdá, česká odborná veřejnost přijala bez výhrad, a proč kupříkladu autoritativní *Heidegger Handbuch* i ve druhém vydání z roku 2013 spojuje *Lichtung* s metaforikou světla.⁴ Jak tedy Heideggerovu tvrzení v úvodním citátu rozumět a jak výraz *Lichtung* překládat či interpretovat?

Němčina disponuje dvěma etymologicky odlišnými slovesy *lichten*. To druhé, poměrně vzácné a pocházející z dolnoněmeckého nářečí, je skutečně odvozeno od adjektiva *licht* ve smyslu „lehký“, jež se takto psalo již ve středověkých dialektech, zatímco dnešní *licht* ve smyslu „světlý, jasný“ mělo v *Mittelhochdeutsch* tvar *lîht*. Hlavním významem tu je „zvednout kotvu“, slovník bratří Grimmů (z něhož čerpáme i předchozí informace) však poskytuje podrobnější heslo, jež uvádí do-

¹ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, Praha 2006², str. 25.

² Viz např. citát: „Schon im nächsten Jahre nach der *Lichtung* finden wir, daß sich Gräser zeigen...“ E. Thiersch, *Ueber den Waldbau mit vorzüglicher Rücksicht auf die Gebirgs-Forste von Deutschland*, Leipzig 1823, str. 59.

³ Vedle pasivního významu „být jasný, být světlý“, jenž byl do té doby výhradní.

⁴ Viz D. Thomä (vyd.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar 2013², heslo „Brief über den ‚Humanismus‘“ připravil D. Mende: „Die Lichtmetaphorik legt nahe, dass ein in seinem Sein in Dunkelheit gehülltes Seiendes, sei es Gott oder Götter, umgebende Natur oder eigene Geschichte, vom Sein selbst in eine ‚Lichtung‘ gestellt, erleuchtet, zum Erscheinen gebracht wird“ (tamt., str. 220).

klady i pro další úzus (zčásti srovnatelný s latinským *levare* od *levis*): slovesa se dá užít i pro verbování lidu do vojska, očistu svědomí nebo vzlétnutí.

Heidegger spojuje výraz *Lichtung* s tímto druhým *lichten* členě a z hlediska běžného úzu neoprávněně, což de facto o pár řádek výše sám přiznává konstatováním, že „německé slovo *Lichtung* je z hlediska jazykových dějin kalk z francouzského *clairière*“⁵, tedy potažmo z *clair* ve smyslu „jasný“. Věta citovaná na počátku může – i vzhledem k bezprostřednímu kontextu – snadno vzbudit dojem, že se vztahuje k výrazu *Lichtung* tak, jak v němčině běžně existuje, ve skutečnosti se ale jedná o přepólování, platné výhradně pro Heideggerův úzus:⁶ *Lichtung* v tom smyslu, jak výrazu hodlám užívat sám, říká se tu vlastně, nemá mít se světlem a jasností „jazykově ani věcně“ nic společného.

Proč pak ale autor volí výraz, který de facto zcela jednoznačně sugeruje souvislost s *licht* ve smyslu „světlý, jasný“? Zdá se, že zde Heidegger sleduje subtilní a pozoruhodnou strategii. Reálně existující slovo *Lichtung* je – jak tvrdí – kalkem, takříkajíc jazykovým vynálezem, vzniklo pod vlivem francouzštiny a je jednoznačně spjato s představou světla a prosvětlování. Slovo *Lichtung* tak, jak je zavádí, je de facto taktéž jazykovým vynálezem, navazuje ale na velmi starý německý slovní kmen a evokuje nářeční, lidový úzus. (Lze dokonce uvažovat, zda ve hře není i polarita mezi dolnoněmeckým regionem, který mořem nedisponuje, a námořnickým významem, který „druhé“ *lichten* nese.)⁸ Je ale běžný význam *Lichtung* skutečně zamítnut či odvržen? Na některých místech Heideggerova korpusu ano,⁹ zároveň je ale ne-

⁵ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 23.

⁶ Lze však uvažovat o tom, zda jistý střední člen nezajišťuje výše zmíněný význam „vymycování, vysekávání“.

⁷ Souvislost není vyloučena, nepodařilo se mi však pro ni najít žádné doklady, ve slovnících se na ni nepoukazuje. Pokud by se jednalo o Heideggerovu smyšlenku či konstrukci, bylo by to tím pozoruhodnější.

⁸ Na význam „zdvihnout kotvu“ Heidegger explicitně upozorňuje v přednášce *Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens*, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe*, 16, vyd. H. Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, str. 630: „Lichten gehört zu leicht. Etwas leichtmachen, erleichtern meint: ihm die Widerstände beseitigen, es ins Widerstandslose, ins Freie bringen. Den Anker lichten, besagt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund befreien und ihn ins Freie des Wassers und der Luft heben.“ Viz též následující poznámku.

⁹ Viz zvl. výrok ze semináře s Eugenem Finkem, konaného v Le Thor: „Haben *Lichtung* und *Licht* überhaupt etwas miteinander zu tun? Offenbar nicht. *Lichtung* besagt: lichten, Anker freimachen, roden. Das bedeutet nicht, daß es dort, wo die

pochybné, že určitou souvislost mezi *Lichtung* a *Licht* Heidegger sugeruje též.¹⁰

Považuji za věrohodné, že *Lichtung* ve smyslu „mýtina, světlina“ má zůstat ve hře jako první a v něčem nutně *neporozumění* tomu, co *Lichtung* pro myšlení skutečně znamená. „Francouzská“ *Lichtung*, etymologicky spjatá s *claritas*, pak je první deformací „německé“ *Lichtung*, která sice až do Heideggera v německém úzu neexistovala, lze ji však z jazykového potenciálu němčiny vyzískat. Samo slovo *Lichtung* ve své dvojznačnosti – a ve zvláštní *jednotě* obou (neslučitelných) významů¹¹ – tak vedle dvou různých obrazů (totiž odlehčování a prosvěcování) sugeruje určité historické vztahy, určité meze vyjadřování, určitou polaritu mezi aktivitou (*Lichtung* jako *výkon* zdvihání kotvy, vylehčování, uvolňování) a vnímaným výsledkem (*Lichtung* jako hotová mýtina, zalévaná světlem a naskýtající se k vidění).

Podle provedené úvahy je překlad „světlina“ vyloučen: první a hlavní z dvojice významů, který má *Lichtung* nést, tedy „aktivita vyzdvihování, aktivita vymycování“, zcela opomíjí.¹² Lze najít více vyhovující náhradu? Jednu možnost zde nabídnu.¹³ Slovo „výrub“ má své heslo v *Příručním slovníku jazyka českého*. Ten je registruje jako hornický

Lichtung lichtet, hell ist.“ (M. Heidegger, *Seminar in Le Thor*, in: týž, *Gesamtausgabe*, XV, vyd. C. Ochwadt, Frankfurt a. M. 2005², str. 262). Referenci v této a předchozí poznámce udává Pascal David v podhesle „*Lichtung*“, *clairière*“, *éclaircie*“, *allégie*“ pro heslo *Lumière, lumières*, in: B. Cassin (vyd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004, dostupné na [http://robert.bvdep.com/public/vep/Pages.HTML/\\$LUMIERE2.HTM](http://robert.bvdep.com/public/vep/Pages.HTML/$LUMIERE2.HTM). Davida nutno (přínejmenším formulačně) korigovat pouze v tom, že první větou vyvolává dojem, jako by německé *Lichtung* i mimo kontext Heideggerova myšlení „nemělo se světlem nic společného“.

¹⁰ Dobrý strukturovaný přehled referencí ke vztahu mezi *Lichtung* a světlem viz Francisco J. Gonzalez, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, Philadelphia 2009, str. 314, pozn. 15.

¹¹ Viz např. M. Heidegger, *Die Lichtung*, in: *Besinnung, Gesamtausgabe*, 66, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1997, str. 108 („in der gedoppelten Wesung“, „in seiner ursprünglichen Einheit“).

¹² Ve francouzštině přišel François Fédier s novotvarem *allégie* (od slovesa *alléger*, „odlehčit“). Viz M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, přel. F. Fédier, Paris 2013.

¹³ Zopakujme přitom: jde nám mimo jiné o zdůraznění momentu *aktivity*, vyjádřeného německým sufixem *-ung*, a obsahově o zdůraznění podvojnosti viditelného a neviditelného – s důrazem na neviditelné. Jestliže tedy „světlina“ působí představitelněji, zatímco za slovem „výrub“ „nic nevidíme“, není to námitka proti navržené variantě, naopak.

výraz, označující jednak aktivitu rubání, jednak podzemní prostor získaný rubáním. Spojíme-li „výrub“ vedle dobývání hornin i s kácením dřeva¹⁴ a využijeme-li etymologicky oprávněnou vazbu jednak kmene „rub-“ s protikladem rub a líc, jednak slova „líc“ se slovem „líce“ ve smyslu tvář, tvářnost,¹⁵ umožňuje nám to chápat „výrub“ jako vznikání či utváření líce (kontrastního vůči rubu) coby prostoru *možné* tvářnosti. Výrubu je nutno rozumět v dvojznačnosti *aktivity* (činnost rubání se vykonává uvnitř temné země či hustého porostu) a výsledku, tedy získaného prostoru, volného pole. Vhodná konotace tkví též v tom, že emfaticky chápaný výrub je částí, která nemá celek (nevyrubaná hornina a nevysekaný porost jsou nepřehledné, pro pojetí do celku nepřístupné); tím, do čeho se výrub jakožto výsledek vřazuje, je *časový* sled vyrubávání jakožto jednání.

Závěrem doplníme dva kratší postřehy. Francouzské slovo *clairière*, na něž Heidegger výslovně upozorňuje, má metaforický úzus, který v souvislosti s Heideggerem stojí za pozornost, i když se těžko podaří doložit, zda a nakolik si jej Heidegger byl vědom: jedno současné slovníkové heslo, jež metaforickému úzu věnuje zvláštní oddíl,¹⁶ poukazuje ve výčtu příkladů na charakteristiku myšlení jakožto hledání mýtin v lese („Penser, c'est chercher des clairières dans une forêt“, Jules Renard, 1894), na zmínku o „velké mýtině vzpomínek“ („une grande clairière de souvenirs“, Maurice Genevoix, 1934) nebo na výrok o tom, že „na samém dně zoufalství leží bílá mýtina, kde je člověk skoro šťasten“ („tout au bout du désespoir, il y a une blanche clairière où l'on est presque heureux“, Jean Anouilh, 1934). V roce 1902 přijala označení *La Clairière de Vaux* anarcho-komunistická kolonie v Essômes-sur-Marne, o jejíž existenci informovala i německá periodika.

Samotné německé *Lichtung* pak podle všeho prošlo v 19. století jistým vývojem, k němuž alespoň zaznamenávám – aniž bych ji byl s to zcela spolehlivě dokázat – následující hypotézu: výraz *Lichtung* (resp. *Waldlichtung*) vzniká kolem roku 1750 a zhruba osmdesát let přetrvává jako takřka výhradně lesnický termín,¹⁷ od druhé třetiny 19. století však

¹⁴ Tedy s *vytěžováním*, které je možné chápat jako *přestup k vylehčení*.

¹⁵ Viz hesla „líce“ a „rubati“ in: V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1971³, str. 331 a 523.

¹⁶ *Trésor de la langue française informatisé*, dostupný na <http://atilf.atilf.fr/tlfi.html> a <http://www.cnrtl.fr/definition/>.

¹⁷ *Lichtung* se též v anatomii používá pro světlost cév, byť slovníky tento význam nezaznamenávají, a velice ojediněle se najdou i jiná užití, například pro nasvětlení obrazu.

přechází do obecného úzu a šíří se v cestopisech i beletrii (vzácného slova například dosti často používá Theodor Fontane) – stále ovšem v doslovném smyslu „mýtina“. Někdy na přelomu 19. a 20. století se možná začíná etablovat výrazněji figurativní, s reálnou krajinou zcela nesouvisející význam: indicií v tomto směru je (krátkodechá) existence literárního měsíčníku *Die Lichtung. Deutsche Monatschrift* (v roce 1907 jej vydávalo drážďanské nakladatelství Dieterich) nebo fakt, že Willy Pastor v roce 1900 dal svému souboru esejů (na témata výraz tváře, morálka morálky, moderní kult hrdinů či původ literového písma) název *Lichtungen*. Tím nenaznačujeme, že by snad Heidegger byl těmito okrajovými publikacemi ovlivněn. Výskyt v titulech – k němuž by se samozřejmě našly paralely v textech – uvádíme jen na doklad sémantického posunu, jistě probíhajícího i v kultivované mluvené němčině, z něhož ve své volbě přinejmenším podvědomě vycházel.

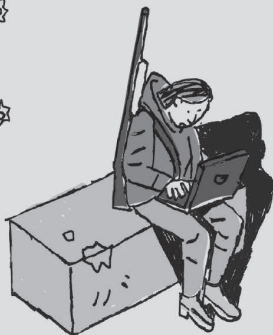
Martin Pokorný

A2

kulturní čtrnáctideník



Nejlepší český kulturní časopis. 26 čísel za 799 Kč



Předplaťte si A2,
nic vám neunikne a získáte
i přístup do elektronického archivu.

Další možnosti předplatného:

Mecenáš – 5000 Kč a více
Elektro – 499 Kč,
Student – 690 Kč

Objednávejte na www.advojka.cz nebo
e-mailem na distribuce@advojka.cz



ČESKOSLOVENSKO A JEHO ROZPAD VE SVĚTLE FILOSOFICKÝCH TEORIÍ NACIONALISMU

Sto let od vzniku Československa a dvacet pět let od jeho rozpadu – dvě významná výročí roku 2018 – nám dávají příležitost nejen připomenout si historické události, ale také je filosoficky interpretovat. Otázky suverenity, autonomie, sebeurčení národa nebo legitimacy státní moci totiž vždy produkovaly teoretické kontroverze, jež se vzhledem ke komplikované historii Československa ve 20. století nemohly neprojevit také v praktické rovině. Ambicí tohoto textu je proto zachytit ty filosofické problémy, jejichž různá řešení měla přímý dopad na spolužití Čechů a Slováků. Hlavní důraz bude přirozeně kladen na fenomén nacionalismu v jeho různých podobách. Podobně jako je možné psát o dějinách Československa z hlediska práva nebo ekonomie, je tedy tento text pokusem interpretovat naše dějiny ve světle určitých filosofických problémů.

Jako východisko může sloužit rozdílný vztah dvou dnes už samostatných národů ke vzniku společného státu. V České republice je 28. říjen tradičně jedním z nejdůležitějších státních svátků. „Masarykovská“ tradice je neustále připomínána a velebena. Naproti tomu na Slovensku 28. říjen státním svátkem není, nikdy nebyl, a tradice „první republiky“ nehraje ve veřejném prostoru prakticky žádnou roli. Tato disparita je zvláštní a žádá si vysvětlení. Zrod první republiky měl totiž pro Slováky z hlediska jejich objektivní situace jednoznačně větší význam než pro Čechy. Před první světovou válkou byli Češi plně zformovaným národem s vlastním školstvím, bohatou kulturou a politickou reprezentací. Jejich přežití jako národa nebylo otázkou, kterou by bylo jakkoli potřeba řešit. Vznik Československa znamenal přesun politické moci z Vídně do Prahy, kultura či školství však zásadní transformací neprošly, protože již v českých rukách byly.

Situace Slovenska byla radikálně odlišná. Přežití národa bylo začátkem 20. století (při absenci vlastního školství, omezeném kulturním životě a vytrvalém maďarizačním tlaku) akutní otázkou. Nebylo nemyšlitelné, že Slováky postihne osud Lužických Srbů s jejich postupným splýváním s německou většinou. Vytvoření Československa a postavení státotvorného národa měly tedy pro Slováky přímo epochální význam. 28. říjnem 1918 vlastně ze dne na den získali historicky bezprecedentní

politické postavení. Ještě důležitější byl rok 1918 pro Slováky v geografické rovině. Zatímco „české země“ byly odedávna relativně jasně definovaným historickým územím, Slovensko jako samostatný administrativní útvar nikdy předtím neexistovalo, jeho hranice se musely do velké míry nakreslit. Slovensko jako místo na mapě se tedy objevilo až vznikem ČSR.

Proč mají tedy Slováci ke vzniku Československa vlažnější vztah než Češi? Proč ta disparita? Odpověď je možné najít v rozdílném vnímání vztahu existence Československa k vlastnímu politickému sebeurčení a suverenitě u dvou národů. Historik Jan Rychlík ve své vynikající studii *Češi a Slováci ve 20. století* píše, že „v české společnosti panuje zásadní konsensus, že k saturování českých národních potřeb došlo v roce 1918 vznikem Československa, a to v plné míře“. Proto je rok 1918 pro Čechy „mezímkem zcela zásadním“, kdy došlo k „završení“ národního vývoje.¹

Ve slovenské společnosti podobný konsensus nepanuje a nikdy nepanoval. Důvodem je neshoda v odpovědi na filosofickou otázku, v čem spočívá ono „saturování národních potřeb“. Možných je zde vícero odpovědí, v závislosti na zvolené definici důležitého pojmu „sebeurčení národa“. David Miller, snad nejslavnější současný filosof věnující se nacionalismu, definuje sebeurčení jako „institucionální strukturu, která jí [národní komunitě] umožňuje, aby kolektivně rozhodovala o věcech, které se primárně týkají této komunity“.² Sám Miller hned v navazujících odstavcích vysvětluje, že tato definice je koncipována záměrně tak, aby z ní neplynula existence suverénního státu – přiznává však, že suverénní stát byl a je hlavním nástrojem, jak národního sebeurčení dosáhnout. Jiní teoretici tuto komplikaci nepřipouštějí. David Copp „právem na sebeurčení“ rozumí jednoduše „právo získat, případně udržet si status státu“.³

Pokud uznáme Slováky za samostatný národ s právem na sebeurčení (což je dnes nekontroverzní premisa), tak se jejich možná identifikace s ČSR okamžitě problematizuje. Svoji roli v tom hraje zejména 1) vědomí vlastní svébytnosti a kulturní odlišnosti a 2) postavení menšiny. Pokud tedy v českých zemích od začátku nebylo pochyb o tom, že Československo je vyvrcholením emancipačních snah českého národa, postoje

¹ J. Rychlík, *Češi a Slováci ve 20. století*, Praha 2012, str. 11.

² D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge 2000, str. 27. Všechny citace z cizích jazyků v tomto textu jsou v mém vlastním překladu.

³ D. Copp, *Democracy and Communal Self-Determination*, in: J. McMahan – R. Kim (vyd.), *The Morality of Nationalism*, Oxford 1997, str. 278.

Slováků k Československu v letech 1918 až 1992 můžeme rozdělit na dva hlavní proudy.⁴ První z nich („nacionalisté“) považovali Československo za další krok vývoje slovenského národa směrem k emancipaci, jejímž konečným výsledkem může být pouze vlastní stát. Podle této skupiny je nezávislost jedinou cestou k „saturování národních potřeb“ a národnímu sebeurčení, jak jej definuje David Copp. Druhá skupina („čechoslováci“)⁵ věřila, že plná nezávislost k saturování národních potřeb není nutná a že existence Československa netvoří překážku rozvoje slovenského národa. Naopak, může mu být (kulturně, ekonomicky, mezinárodně) prospěšná a Slováci ve společném státě mohou prosperovat bez toho, aby je tento stát omezoval. Tyto dvě skupiny jednoznačně kopírují výše citované filosofické postoje ohledně možností národního sebeurčení. Pokud nezávislost není nutná k sebeurčení a saturování národních potřeb, pak může být Československo trvalým politickým domovem slovenského národa – a to i v případě, že nezávislost Slovenska je geopoliticky možná. Pokud je však samostatný stát ultimátním vyvrcholením emancipačních snah každého národa, pak Československo může být jedině přechodným stádiem, v němž slovenský národ zůstává, dokud nenastanou vhodné podmínky pro jeho samostatnost.

Právě kvůli různému vztahu k národnímu sebeurčení byla situace v Československu od začátku silně asymetrická. Podpora československého státu, u české veřejnosti i elit přímočará, byla u Slováků vždy do jisté míry podmíněná. „Nacionalisté“ ho podporovali jenom za předpokladu, že plná nezávislost Slovenska není možná nebo vhodná. „Čechoslováci“ podporovali společný stát, protože je pro Slováky vhodným politickým domovem, přičemž saturuje jejich „národní potřeby“.

Rozdílný přístup ke společnému státu můžeme popsat také jako různé odpovědi na důležitou filosofickou otázku o fundamentální rovině legitimacy politické moci. Toto je půda známé diskuse mezi kosmopolity a internacionalisty. První jmenovaní tvrdí, že státní moc, pokud má být legitimní, musí být ospravedlněna před lidstvem jako celkem,⁶ kdežto druzí trvají na tom, že zdrojem legitimacy je souhlas obyvatelstva dané

4 Viz J. Rychlík, *Češi a Slováci ve 20. století*, str. 11–17.

5 Termínem „čechoslováci“ budu označovat slovenské podporovatele společného státu. Se slícním nacionalismem tento termín získal na počátku devadesátých let na Slovensku pejorativní význam, což však nebrání tomu, abych ho zde používal v jeho popisné funkci.

6 Viz např. A. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*, Oxford 2003.

politické komunity.⁷ Internacionalismus (jenž nás vzhledem ke zvolenému tématu jako jediný zajímá) má však obtíže s převáděním svého postoje do praxe. Hranice žádné politické komunity totiž není možné apriorně určit. Zejména při mnohonárodních státech je situace mimořádně komplikovaná, protože není jasné, co tvoří „nejpůvodnější“ politickou komunitu, od níž se odvíjí legitimita politické moci na všech dalších úrovních. Tvoří ji veškeré obyvatelstvo daného státu? Nebo je mnohonárodním státem tvořen vícero politickými komunitami, jejichž souhlas je nutný k vytvoření legitimní společné vlády?

Právě tato nevyjasněnost sehrála v historii ČSR významnou úlohu. Československé orgány totiž představovaly pro Čechy (možná s výjimkou posledních měsíců existence ČSFR) základní úroveň politické legitimacy, z níž se odvozovala a na níž závisela autorita dalších institucí (nižších orgánů v rámci federace, obecní samosprávy, ale i mezinárodních organizací). Vláda se tedy měla zodpovídat politické komunitě vymezené hranicemi Československa. Pro Slováky (z *obou* popsanych skupin) však byla tato „celostátní“ legitimita vždy alespoň z části derivativní. Slovensko tvořilo samostatnou politickou komunitu, na jejímž průběžném souhlase mělo záviset jakékoli další státoprávní uspořádání.

Problém asymetrie ve vnímání základní úrovně politické legitimacy se ovšem netýká jen Československa. Will Kymlicka, významný kanadský filosof českého původu, jej například popsal ve vztahu Kanady a Quebecu.⁸ I zde anglofonní kanadské obyvatelstvo vnímá jako základní celostátní politiku, od níž se odvozuje legitimita všech dalších orgánů politické moci. To je v příkrém rozporu s frankofonními obyvateli Quebecu, kteří zdůrazňují své právo na sebeurčení (a to i v případě, že jsou proti samostatnosti). Souhlas obyvatel Quebecu, kteří jsou samostatným národem, je podle nich nutný k podepření legitimacy kanadských úřadů na území této provincie.

Tato asymetrie ve vnímání základní úrovně politické legitimacy ovšem přináší obtížné státoprávní otázky, které z povahy věci nejsou řešitelné právním kompromisem. Kymlicka například ukazuje, že kanadská federace (tedy politický systém založený na suverenitě sdílené centrální vládou a jednotlivými provinciemi) navzdory své funkčnosti nereprezentuje politické představy svých obyvatel. Obyvatelé Quebecu ji „vnímají konfederativně“ – tedy tak, že svoji suverenitu (která jim přirozeně patří

⁷ Viz např. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge 1999.

⁸ W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001, str. 91–119.

díky jejich právu na sebeurčení) pouze přepustili centrální vládě, a mohou si ji tedy kdykoli vzít zpět.⁹ Tento pocit však není sdílen anglofonními obyvateli, kteří na své provincie často nahlížejí pouze jako na decentralizované úřady státní správy a federaci chápou z hlediska politické legitimacy a suverenity jako centralizovaný stát. Anglofonní obyvatelé Kanady proto vnímají celek tam, kde Quebečané vidí soustavu dvou původních částí. Jedná se o fundamentální problém politické percepce, jehož rozporuplnost se objevuje se železnou pravidelností vždy, když se otevře otázka kompetencí jednotlivých úrovní státní správy, případně když se zájmy státu a Quebecu začnou rozcházet.¹⁰

V Československu se problémy s asymetrickým vnímáním státu nejjasněji ukázaly v období mezi lety 1944–1948. Na Slovensku v té době působila Slovenská národní rada (SNR), která si svou legitimitu (a částečnou nezávislost na Benešově exilové vládě) těžce a za cenu velkých obětí vydobyla ve Slovenském národním povstání. Na podzim roku 1944 a na jaře roku 1945, v době, kdy Česko ještě bylo pod nacistickou okupací, proto osvobozené území ovládala slovenská autonomní vláda (tzv. „zbor povereníkov“). Slovenští politici pak očekávali, že obdobné instituce zradlově vzniknou i v Česku, čímž se původně unitární ČSR decentralizuje podle národního klíče, v souladu s jejich představou o základní rovině legitimacy politické moci. Tato očekávání však nebyla naplněna, protože centrální vláda začala řídit osvobozené území v Česku přímo. Čeští politici jednoduše neviděli důvod, proč vytvářet české autonomní orgány, pokud jejich funkci může efektivně zastat centrální vláda. Vznikl tak asymetrický model, jenž ovšem neměl dlouhého trvání. Částečné autonomii Slovenska učinil přítrž únor 1948 a následné čistky v KSČ, které ji důsledně zbavily všech „buržoazních nacionalistů“ (tedy slovenských komunistů prosazujících určitou úroveň autonomie). V ČSR zavládl Gottwaldův a pak Novotného tuhý centralismus.¹¹

Ovšem samotná asymetrie ve vnímání základní úrovně politické legitimacy nemusí být nutně zdrojem problémů a může najít své stabilní zakotvení. Dobrým příkladem je Velká Británie, kde existuje britská politická identita a současně s ní několik silných regionálních národních

⁹ Tamt., str. 113–115.

¹⁰ Nejostřeji vyjádřil představy obyvatel Quebecu jejich premiér Lucien Bouchard při svém inauguračním projevu v roce 1996: „Kanada je rozdělitelná, protože Kanada není skutečným státem. Je zde dvojitý lid, dva národy a dvě území. A toto je to naše.“ Citováno podle M. Moore, *The Ethics of Nationalism*, Oxford 2001, str. 8.

¹¹ J. Rychlík, *Češi a Slovinci ve 20. století*, str. 283–288.

identit, zejména u Skotů. Regionální politické identity však nemají svůj protějšek u většinového národa unie – Angličanů. Výše citovaný David Miller proto tvrdí, že Angličané vlastně *nej*sou politickým národem: „Můžeme pochybovat o tom, že existuje něco jako anglická *národní* identita... Vzhledem k tomu, jak se anglická a britská identita v hlavách Angličanů prolínají, neexistuje anglická národní identita, která vyžaduje politické uznání.“¹²

Tato pozice předpokládá rozlišení mezi kulturním a politickým národem. Angličané kulturním národem samozřejmě jsou, nicméně tento fakt se neprojevuje souborem politických požadavků mimo rámec „britské“ politiky. Jejich národní potřeby jsou plně saturovány existencí Velké Británie, v jejímž rámci jsou dominantní silou. Nemají proto zájem vytvářet separátní anglické politické struktury, podobně jako česká politická reprezentace neměla zájem vytvářet „české“ orgány v rámci Československa. To však nijak nebrání tomu, aby menšinové národy měly vlastní politickou reprezentaci a poměrně silnou autonomii. „Unijní“ parlament ve Westminsteru je proto doplněn skotským parlamentem v Holyroodu, který má široké pravomoci například v oblasti zdravotnictví, vzdělávání, spravedlnosti, ochrany životního prostředí, dopravy či ekonomického rozvoje.¹³

Zde se přirozeně nabízí otázka, zda Britové nepřišli na nejpřirozenější řešení problémů s asymetrií vnímání fundamentální úrovně politické legitimacy. Ta se jednoduše může zrcadlit v asymetrickém institucionálním uspořádání, kdy Angličané volí své zástupce ve Westminsteru a Skotové jak ve Westminsteru, tak v Holyroodu. Vztah mezi parlamenty tedy reflektuje rozdíl mezi unitární politickou identitou na jedné straně a jejím rozdělením na straně druhé.

Britské institucionální nastavení však v Československu nebylo uplatnitelné. Jedním z důvodů je situace poslanců autonomního celku v celostátní sněmovně. Při asymetrickém modelu totiž celostátní parlament schvaluje mnohé zákony, které platí jenom mimo autonomní území (v Británii např. ve zdravotnictví či školství). „Autonomní“ poslanci tak hlasují o právních úpravách, které na „jejich“ území nebudou platit (anebo budou platit pouze omezeně), protože jsou v kompetenci místních úřadů. Tato situace v Británii přetrvává pouze proto, že Skoti obsazují jenom cca 9 % z poslaneckých křesel ve Westminsteru (59 z 650), přičemž historicky byla vždy většina skotských poslanců členem hlavních

¹² D. Miller, *Citizenship and National Identity*, str. 137. Kurziva v originálu.

¹³ Viz <https://www.gov.uk/guidance/devolution-settlement-scotland>.

britských stran. Anglická veřejnost proto nemá pocit, že Skotové příliš mluví do jejich politiky, i když Angličané do skotské politiky mluvit nemohou. Politický systém proto může být více či méně stabilní.¹⁴

Situace, kdy by slovenští poslanci, tvořící zhruba třetinu parlamentu či vlády, spolurozhodovali o normách platících pouze či zejména na území Čech a Moravy, je však očividně politicky neudržitelná. To se ukázalo již v poválečném období „zboru povereníkov“. Čeští politici tehdy poukazovali na fakt, že „ústřední vláda, ve které jsou i slovenští ministři, vládne fakticky jen v českých zemích, přičemž se ale na nařízeních pro české země slovenští ministři podílejí, zatímco na Slovensku, ačkoliv jsou ve vládě rovněž slovenští ministři, nevládne ústřední vláda vůbec“.¹⁵ Lze proto říci, že asymetrický systém, i když by možná dobře reprezentoval politické percepce obyvatel Československa, u nás nemohl nikdy fungovat již z prostých aritmetických důvodů. Slovenský vliv na centrální vládu a parlament by v asymetrickém modelu byl vždy příliš velký. Česká veřejnost by nemohla přehlédnout fakt, že Slováci regulují některé normy jak v Česku, tak na Slovensku, a Češi jenom v Česku. Britský model v Československu nebyl uplatnitelný.

Nejdůležitější problém soužití Čechů a Slováků se však netýkal otázky institucionální asymetrie ani problémů se základní úrovní legitimacy politické moci. Klíčovými byly zejména otázky uznání a důstojnosti národa, jež je podle mnoha teoretiků nezbytné vzít v potaz, pokud máme pochopit fenomén nacionalismu jako takového. Charles Taylor ve své slavné knize *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* ukazuje, že uznání a důstojnost jsou fundamentální kategorie identity moderního člověka, kolem nichž se točí velká část dnešních

¹⁴ Není náhoda, že k prvnímu omezení moci skotských poslanců došlo až v roce 2015, kdy Skotská národní strana (SNP) poprvé získala většinu skotských mandátů. Nová parlamentní pravidla („English votes for English laws“) proto vyžadují, aby návrh, který se týká pouze Anglie, mohl být schválen jenom tehdy, když pro něj hlasuje většina anglických poslanců. Nové pravidlo je však mimořádně problematické, a to zejména proto, že není možné jednoduše rozdělovat právní úpravy na dvě jasné kategorie (britské a pouze anglické). Moc anglických poslanců se tak nijak zásadně nezvýšila. Viz D. Gover – M. Kenny, *Answering the West Lothian Question? A Critical Assessment of “English Votes for English Laws”*, in: *Parliamentary Affairs*, 17. 2. 2018, <https://doi.org/10.1093/pa/gsy003>. I z těchto důvodů Will Kymlicka poukazuje na to, že nemáme žádný funkční systém, v němž by mohla být síla mandátů „autonomních“ poslanců snížena alikvotně k tomu, kolik moci má jejich autonomní vláda. Takový systém v dějinách nikdy neexistoval. Viz W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, str. 109.

¹⁵ J. Rychlík, *Češi a Slováci ve 20. století*, str. 285.

společensko-politických diskusí (například o feminismu, multikulturalismu či právech homosexuálů).¹⁶ Nejinak je tomu i s nacionalismem, který je odpovědí na veskrze moderní podmínky soužití lidských komunit. Ty jsou založené na individualismu a rovnosti, které nahradily těsnější komunitní vazby předmoderních společností. Výsledkem je, možná paradoxně, zvýšená citlivost na kolektivní identitu – která přímé komunitní vazby nevyžaduje –, a to zejména na identitu národní.¹⁷ Z této zvýšené citlivosti pak plyne velký důraz na otázky rovných práv, diskriminace, dělení moci a, v první řadě, symbolického uznání.

Citlivost slovenských politiků k otázkám postavení či uznání slovenského národa byla ve společném státě přítomná vždy, když to politické podmínky dovozovaly. K jejímu vyhocení však došlo především v krátkém období mezi sametovou revolucí a definitivním rozdělením dvou republik. Je přitom charakteristické, že neřešitelné rozpory Slováků a Čechů se primárně netýkaly těžkých politických otázek rozdělování kompetencí či společných financí. Ty byly samozřejmě předmětem náročných vyjednávání, jež však mohla skončit dohodou. Konsensus se podařilo najít u „kompetenčního zákona“ z roku 1990.¹⁸ I v průběhu vyjednávání o podobě společného státu na podzim roku 1991 a na jaře roku 1992 panovala víceméně shoda na přerozdělení kompetencí mezi federální vládou na jedné straně a dvěma federálními republikami na straně druhé.¹⁹ Nepřekonatelné problémy nastávaly zejména v symbolické rovině. Je přitom symptomatické, že celý proces dělení zahájila zdánlivě nepodstatná „pomlčková válka“, v níž šlo o to, zda název státu bude, nebo nebude obsahovat pomlčku (Československo vs. Česko-slovensko, případně Česko-Slovensko). Pro slovenské politiky však byla tato otázka stěžejní. Problém spočíval v tom, že „okolní svět ... chápal Československo jako stát český, přičemž adjektiva ‚československý‘ a ‚český‘ byla běžně v cizích jazycích zaměňována“.²⁰ Klíčovým cílem slovenské politické reprezentace proto bylo „zviditelnění“ Slovenska, aby bylo každému jasné, že Slovinci nejsou jenom svérázní Češi

¹⁶ C. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994.

¹⁷ Týž, *Nationalism and Modernity*, in: J. McMahan – R. McKim (vyd.), *The Morality of Nationalism*, Oxford 1997.

¹⁸ Viz E. Stein, *Česko-Slovensko. Konflikt, roztržka, rozpad*, Praha 2000, str. 73–75.

¹⁹ Tamt., str. 128–139.

²⁰ J. Rychlík, *Češi a Slovinci ve 20. století*, str. 552.

z východu země. Důstojnost národa vyžadovala uznání, a to především uznání mezinárodní.

V krátkém období po sametové revoluci proto došlo k posunu politických priorit mezi dvěma národy. Slovy jednoho soudobého komentátora, „[Čechům] jde o co nejrychlejší návrat mezi vyspělé země, na Slovensku jde o národní sebepotvrzení“.²¹ Na Slovensku jednoznačně platila teorie Charlese Taylora o fundamentální roli důstojnosti a uznání, přičemž ekonomické faktory, klíčové například v katalánském nacionalismu, „hrály pouze druhotnou roli“.²² Snaha o větší váhu a důstojnost národa se projevila i ve výběru politické reprezentace. Vladimír Mečiar dosáhl tak velkého úspěchu ve volbách, protože v něm část slovenských voličů spatřovala, slovy Petra Pitharta, „kompenzaci určitého svého komplexu méněcennosti ... viděla v něm sebedůvěru, která na Slovensku schází...“.²³ „Mečiarův styl, který je nám [Čechům] tak cizí, jako *razantnost* ... je přesně to, co Slovensko chce v tuto chvíli vidět a slyšet.“²³

Byla to právě snaha o zviditelnění či uznání slovenského národa, která stála za rozpadem Československa. Slovenští politici v čele s Mečiarom totiž neměli s pokračováním společného státu problém. Zároveň však, v souladu s úsilím o „zviditelnění“, vznášeli požadavky na mezinárodněprávní subjektivitu Slovenska, a zejména na „samostatné členství Slovenska v mezinárodních organizacích typu OSN“ či pozdější samostatný vstup do Evropského společenství.²⁴ Tyto dvě pozice jsou samozřejmě v ostrém rozporu, protože například členství v OSN není jenom symbolickým vyjádřením svébytnosti národa, ale má zásadní mezinárodně-právní důsledky. Když však česká politická reprezentace vedená Václavem Klausem pozici Slováků dešifrovala jako úsilí o samostatnost a sama se za ni postavila, následovalo překvapení a (neúspěšná) snaha Mečiara rozpad zpomalit nebo zastavit.²⁵ Lze proto říci, že úplná

²¹ E. Stein, *Česko-Slovensko. Konflikt, roztržka, rozpad*, str. 127.

²² Tamt., str. 231.

²³ Tamt., str. 150, kurzíva v originálu. O vztahu určitého typu nacionalismu a nedostatku kolektivního sebevědomí píše obšírněji ve své knize M. Cíbk, *Liberáli a tí druhí*, Bratislava 2017, str. 107–109.

²⁴ E. Stein, *Česko-Slovensko. Konflikt, roztržka, rozpad*, str. 161.

²⁵ Ještě na podzim roku 1992 se v jednu chvíli zdálo, že Mečiar dokáže úspěšně vybudovat spojenectví s tehdejší českou opozicí a zabránit definitivnímu rozdělení ve prospěch volnějšího svazku Čechů a Slováků formou konfederace nebo unie. Tyto snahy však narazily na rezolutní Klausův odpor a nebyly úspěšné. Viz tamt., str. 179–185.

samostatnost Slovenska a rozpad federace byly *nechtěným* důsledkem boje o uznání, jež vedli slovenští politici.

Na závěr tohoto eseje bych si rád položil dvě spekulativní otázky. Byl rozpad společného státu nutný? A bylo možné problém vztahu Čechů a Slováků vyřešit k oboustranné trvalé spokojenosti? Jsem pevně přesvědčen, možná poněkud paradoxně, že odpověď zní dvakrát „ne“. Problém vztahu Čechů a Slováků nebylo možné vyřešit právě kvůli otevřené filosofické otázce, zda je samostatný stát nutným vyvrcholením politických aspirací každého národa. Slovenská veřejnost byla v této věci vždy rozpolcena a nebylo by realistické očekávat, že separatistické tendence dosažením jakéhokoli kompromisu vymizí. To však neznamená, že pokračování společného státu za těchto okolností není možné. Will Kymlicka při své analýze postavení Quebecu, Skotska či Katalánska konstatuje, že „úspěšné mnohonárodní federace často obsahují separatistická hnutí se značnou podporou. Aktivní a populární separatistická hnutí jsou každodenní a přijímanou součástí života demokratických mnohonárodních federací.“²⁶ Federace tedy mohla být životaschopná. Koneckonců idea Československa byla na Slovensku vždy populární – což je hlavní důvod, proč se nacionalistická SNS na počátku devadesátých let konzistentně stavěla proti myšlence referenda o samostatnosti Slovenska, a ani separatistická HSĽS na konci třicátých let neměla většinovou podporu.²⁷ Československo proto mohlo fungovat stejně dobře jako jiné standardní demokratické mnohonárodní státy, které obsahují výše popsané konflikty a rozpory. To, že se rozpadlo, je navzdory zde popsaným problémům dílem kontingentní historie, a nikoli apriorní neslučitelnosti.

Matej Cívik

²⁶ W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, str. 93.

²⁷ J. Rychlík, *Češi a Slováci ve 20. století*, str. 144 a 584.

Tereza Matějčková
 GIBT ES EINE
 WELT IN HEGELS
 PHÄNOMENOLOGIE DES
 GEISTES?

Tübingen (Mohr Siebeck) 2018, 342 str.

Téma světa nebylo v dosavadním hegelovském bádání příliš zdůrazňováno, neboť se má za to, že v rámci filosofie absolutního ducha nezbyvá pro svět žádné místo. Hegel skutečně nepřichází s explicitní filosofií světa, zároveň se však toto téma v rámci *Fenomenologie ducha* neustále vrací. Autorka recenzované monografie si tak klade za cíl vystopovat napříč celou *Fenomenologií* rozmanité podoby světa a vztahu, který k němu vědomí zaujímá, a posléze nalézt jednotnou strukturu a funkci, jež je všem těmto specifickým podobám společná. Kniha tak krok za krokem prochází všechny kapitoly *Fenomenologie* a vyjadřuje se k většině otázek, které si interpreti v souvislosti s *Fenomenologií* kladli.

Mohlo by se zdát, že takovýto druh publikace je nadbytečný, neboť průběžných komentářů Hegelova spisu existuje velké množství. Je však třeba konstatovat, že právě volba tématu světa jako prismatu, jímž autorka nahlíží a postupně vykládá celou *Fenomenologii*, je mimořádně šťastná a činí tuto publikaci nezastupitelnou. Toto na první pohled partikulární a okrajové téma totiž umožňuje nahlédnout základní rysy Hegelova systému v nezvyklém světle a vymezit se proti rozšířenému názoru, že

Hegel byl filosofem, který chtěl vposled rozpustit veškerou předmětnost a skutečnost v lidském sebevědomí. Autorka v protitahu vůči takovému čtení ukazuje, že Hegel hledá, a nakonec i úspěšně obhajuje koncepci světa jako něčeho nezávislého na lidské subjektivitě a libovůli: jak uvidíme níže, svět ve všech svých rozmanitých podobách zabírá vědomí v tom, aby kladlo pravdu do sebe samého a aby se samo do sebe uzavíralo. Svět se ukazuje jako zcizující moment vědomí, který se vymyká jeho moci a který ho ohraničuje, který však zároveň má pro vědomí i pozitivní význam, neboť je jediným místem, kde se subjekt může osvědčit a kde vůbec může nabýt určitou realitu.

Já je tak podle Hegela, jak zdůrazňuje Tereza Matějčková, skutečné pouze natolik, nakolik nezůstává u sebe samého, nakolik je schopno se zvnějšnit, překonat svoji pýchu a vydat se všanc světu a druhým. Vědomí se zprvu této zcizující moci světa brání, ovšem *Fenomenologie* podle autorky právě sleduje cestu, na níž se vědomí postupně učí přijímat toto zcizení a nalézat v něm sebe sama. Tento prakticko-pedagogický rozměr Hegelovy *Fenomenologie* tvoří leitmotiv celé autorčiny knihy a dodává jí na aktuálnosti a živosti.

V Úvodu autorka Hegelovo tázání po povaze světa zasazuje do dobového kontextu, kdy na jedné straně panovalo nadšení z toho, že člověk dokáže stvořit vlastní svět svobody a nezávislosti, a kdy, na straně druhé, lidé začínali pociťovat zděšení z „odkouzlení“ světa, ze ztráty nezávislého měřítka a pevné půdy pod nohama. Hegel se přitom podle autorky snaží nalézt koncepci

světa, která by dostala oběma těmto výzvám zároveň (1).¹

V první kapitole jsou nejprve předvedeny hrubé rysy Hegelova pojetí světa na základě srovnání s Kantem: obdobně jako pro Kanta ani pro Hegela není svět sumou jevů, nýbrž jejich celkovostí. Na rozdíl od Kanta ovšem Hegel neuvažuje věčný, noumenální svět, který by stál mimo náš smyslový svět jevů, a nechápe ho ani jako ideál, který by bylo třeba teprve uskutečnit. Svět je pro Hegela vždy konkrétní historickou daností, která se spolu s duchem vyvíjí v čase (19).

V druhé části této kapitoly pak autorka na základě Předmluvy k *Fenomenologii* ukazuje, že již na pouhé formální a abstraktní strukturu každého vědomí je patrná jeho bytostná neúplnost. Vždy totiž vykazuje stránku „bytí o sobě“, v níž se podle autorky odráží společenská skutečnost a její normy (23) a která vždy jako taková přesahuje to, co vystupuje „pro [jednotlivé] vědomí“. Autorka se následně ptá, nakolik je tato rozpolcenost vědomí slučitelná s absolutním věděním a s pojmovou strukturou skutečnosti, jak ji Hegel předkládá ve *Wissenschaft der Logik* (25–27). Jakkoli pak podává originální a zajímavou odpověď, obávám se, že pro většinu čtenářů zůstane nesrozumitelná a vyjasní se až zpětně, po přečtení poslední kapitoly a závěru knihy. I my se jí zde proto budeme věnovat až v souvislosti s jedenáctou kapitolou.

Ve druhé kapitole sledujeme vývoj vědomí od podoby smyslové jistoty po rozvažování. Tereza Matějčková zde ukazuje, jakým způsobem Hegel ve svém pojetí vnitřní rozpornosti vní-

mané a myšlené věci navazuje dialog s Platónem a Kantem (37–52). Nalezeme tu i pozoruhodnou interpretaci Hegelovy myšlenky „převráceného světa“, jenž ilustruje nesmyslnost, do níž se rozvažování zaplétá, pokud se vzdaluje světu jevů (55). Především se zde ale poprvé objevuje motiv „ironické“ povahy všeho jsoícího, který bude hrát důležitou roli v celém dalším výkladu. Slovy autorky: „Všechno jsoící, ať už jde o vědomí či o jev, musí odpovídat ironické či rozporuplné okolnosti, že je tím, čím je, jen díky tomu, čím není: Bytnost spočívá v transcendenci k vlastní jinakosti“ (63).

Třetí kapitola je věnována specifické koncepci života, kterou němečtí klasičtí myslitelé předložili jako alternativu ke scientistickému pojetí světa. Autorka zde dokládá úzkou návaznost Hegelova pojmu žádosti (Begierde) na Fichtův pojem usilování (Streben), kdy jsou oba tyto „dynamismy“ obdobnou odpovědí na otázku, jak se čistá identita „Já jsem Já“ stává skutečným sebevědomím (70–76).

Čtvrtá kapitola je věnována Hegelově teorii uznání, jež má své kořeny také u Fichta. Autorka ukazuje, že v moderní společnosti hraje potřeba uznání ještě důležitější roli než ve společnosti předmoderní, protože postavení každého jedince již není určováno předem vymezenými sociálními rolmi a věčnými zákony, nýbrž jedinec si musí své postavení sám vybudovat a ostatní jej musí uznat. Autorka také poznamenává – byť na tomto místě ještě bez důkladnějšího zdůvodnění –, že takovéto uznání téměř vždy ztroskotává a je provázeno „alergickým“

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vztahem rivality, nedůvěry a soutěživosti (92 n.).

Druhá, obsáhlejší část této kapitoly je pak věnována tématu smrti. Nejprve je předložena výtečná analýza známého hegelovského tématu boje pána a raba na život a na smrt (96–100). Poté autorka volí širší perspektivu a dokládá, že Hegel velmi přesně předjímá podobu, v níž pro nás smrt vystupuje dnes, kdy zmizely veškeré mravní vazby, jež by člověku zajišťovaly nějaký druh přetrvání i po smrti: smrt se stává „čistou hrůzou negativna“, jež postrádá jakýkoli obsah (94).

Autorka následně srovnává Hegelovo pojetí smrti s pojetím Heideggerovým. Nejprve rekonstruuje silné stránky a slabiny Heideggerovy koncepce a upozorňuje na to, že tváří v tvář smrti ztrácí pobyt vztah ke světu a k druhému, resp. svět pro něj vystupuje jen negativně, jako pozadí, vůči němuž určuje sebe sama (105). Výhodu Hegelovy pozice vidí pak v tom, že ve své analýze dokáže zachytit rozmanitější podoby, v nichž smrt pro vědomí vystupuje. Například platí, že raba strach ze smrti od světa neosvobozuje, nýbrž ho se světem prostřednictvím práce svazuje. Jinou podobu má pak smrt pro pána, ještě jinou pro vědomí na rovině absolutní svobody atd. Autorka také vyzdvihuje důležitou okolnost, že má-li být pro Hegela smrt opravdu lidskou smrtí, a nikoli jen zánikem, musí se odehrávat ve společenství druhých a je odkázána na jejich vzpomínku (109).

V páté kapitole se setkáváme s prací jako podobou vědomí, při níž individuum poprvé získává zkušenost s tím, že odpor, který svět klade jeho záměrům, je mu vposled ku prospěchu, neboť díky tomuto odporu a vlastní-

mu omezení získává stabilitu a uniká proměnlivosti své ničím neomezené subjektivity a svévole (112). Toto Hegelovo pojetí práce je následně srovnáváno s koncepcí *vita activa* Hannah Arendtové.

V následujících částech se pak autorka stručně věnuje kapitolám Stoicismus, Skepticismus a podrobněji se zaměřuje na kapitolu Nešťastné vědomí, kterou interpretuje neobvyklým, avšak přesvědčivým způsobem. Figuru nešťastného vědomí, které bolestně pociťuje svoji nicotnost a nedostatečnost ve srovnání s „pravdou“, jež je pro něj nedosažitelná, totiž nechápe jako Hegelův obraz středověké náboženské zkušenosti, ale spíše jako „šifru“ klasického německého idealismu (127, 130 n.). Právě ten se totiž snažil najít cestu k absolutnu a překonat bezvýhodné pohroužení do sebe, v nějž vyústila Kantova kritická filosofie. Vztah k absolutnu se přitom nešťastné vědomí – alias Fichtova a Schellingova filosofie – snaží vybudovat trojím způsobem. Zaprvé v podobě touhy přibližovat se nekonečnu, resp. v náhledu, že člověk je svou bytností absolutnu podobný. Zadruhé pomocí dynamické představy absolutna, kdy je absolutno pojato jako sebediferencující se jednota, jejímž jedním členem je Já. Takovéto Já je pak absolutnu nejen podobné, nýbrž přináležet mu svojí prací (tuto cestu sledoval především Hegel sám, ale její stopy lze podle autorky nalézt i u Fichta a Schellinga). A konečně zatřetí, vědomí se snaží nalézt cestu k absolutnu tím, že se obětuje, přičemž pravá oběť spočívá podle Hegela v tom, že se vědomí vzdá sebe samého, opustí uzavřenost v sobě, vstoupí svými činy do světa a vydává se mu všanc. Právě

tím, že vědomí dokáže pustit své dílo z rukou a svěřit ho mnohosti intersubjektivních perspektiv, „stává se jeho konání ‚absolutním‘, tzn. konáním, které transcenduje subjekt“ (141, srv. též 159).

Šestá kapitola se zabývá vědomím, které shledává sebe samo jako rozum. Hegel se zde vyrovnává se subjektivním idealismem, podle něhož „se člověk nenachází ve smysluplném světě, nýbrž si musí svět teprve utvářet“ (146). Takovouto pozici autorka připisuje Fichtovi, Marxovi, Nietzscheovi či pragmatistům. Hegel spolu se Schellingem naproti tomu podle autorky zastávali přesvědčení, že život a rozum nejsou vlastní pouze člověku, a proto lze ve světě nalézt podoby smyslu, které na člověku nejsou nijak závislé. V následujícím výkladu se pak autorka podrobněji věnuje pozorujícímu rozumu, který si připisuje nepodmíněné stanovisko, z něhož přírodu postupně analyzuje, příroda se ale v takovéto situaci stává jen projekcí a stínem rozumu, a rozum tak ztrácí vztah ke skutečnosti a nemůže jí být práv. Následující stránky jsou věnovány Hegelově kritice Fichta a jeho pojetí vztahu Já a světa, resp. organismu (150–156), další část (156–170) se pak obsáhle zabývá Schellingovým a Hegelovým rozvinutí Kantovy teleologie.

Sedmá kapitola nás zavádí do oblasti praktického rozumu a pokračuje v charakteristice moderny, kdy se člověk osvobozuje od všeobecnosti a zákonitosti a kdy se principem jeho jednání stává hledání individuálního, partikulárního štěstí – prototypem takového moderního člověka je pro Hegela Faust (184). Autorka posléze představuje i další, komplexnější po-

doby vztahu mezi jednajícím individuem a všeobecností, totiž boj tzv. „zákona srdce“ proti nadvládě společenského řádu a boj ctnosti s cynickým „během tohoto světa“.

Začátek druhé části této kapitoly je věnován motivu „duchovní zvrženosti“, který byl v minulosti interprety vykládán velmi rozmanitě. Podle autorčina vlastního výkladu spočívá „zvrženost“ praktického rozumu v tom, že jednající individuum odmítá za svá díla převzít plnou odpovědnost, nechce se s nimi identifikovat „a místo toho, aby si svým dílem nechalo dát jasné obrysy, upadá do [pouhého] nerozlišeného života“ (202). Hegel přitom na příkladu intelektuálů a umělců ukazuje, jak si v tomto stažení do sebe vytvářejí útočiště před veškerou možnou kritikou svých děl tím, že se odvolávají na nezbadatelnou „věc samu“, o níž jim v jejich jednání běží a která nemůže být nikdy plně uskutečněna.

Poslední část této kapitoly pak přechází k tématu rozumového mravního zákona, kde autorka spolu s Hegelem zdůrazňuje pozitivní roli zvyku a společenského mravu jakožto „druhé přirozenosti“ člověka. Právě tato druhá, získaná přirozenost umožňuje individuu začlenit se do společnosti a chrání ho před „pomateností“, která je charakteristická pro modernu a je následkem extrémního pohroužení do vlastní subjektivity a individuality (211, 215).

Začátek osmé kapitoly je věnován oddílu Mravnost a z velké části se zaměřuje na analýzu literárních děl, která Hegel používá jako východisko pro popis lidského jednání a jemu odpovídajících podob světa. Pomocí Sofoklovy tragédie *Antigona* tak Hegel zachycuje povahu antické „krásné

mravnosti“ i její zánik, k němuž došlo ve chvíli, kdy se objevil rozdíl mezi individuem a společenskou všeobecností. Vedle tohoto tématu zde autorka sleduje Hegelovo líčení vzniku právního stavu v Římě a s ním spojeného pojmu osoby, jejíž bytostný rys spočívá v tom, že musí být uznána ostatními osobami. Následně se autorka vrací k tématu moderní doby a k „věku vzdělání“, kdy si vědomí vytváří svůj vlastní, výlučně vezdejší svět. Na Hegelově analýze Diderotova románu *Rameauův synovec* ukazuje, že pro individuum věku vzdělání je charakteristická „flexibilita“, díky níž je schopno zastávat jakoukoli sociální roli, která se zrovna ukazuje jako potřebná či pro něj výhodná, avšak s žádou z nich se plně neidentifikuje a zůstává v tomto smyslu ničím (229–236).

Následuje obsáhlá pasáž věnovaná osvícenství (především kategorií „užitku“, jež je pro ně charakteristická) a boji osvícenství s vírou. Vrcholem a zároveň úpadkem věku vzdělání je podle Hegela vědomí absolutní svobody, které ničí veškerá na něm nezávislá měřítká a nahrazuje je novou skutečností, již utváří výhradně k obrazu svému. Když ale vědomí absolutní svobody považuje daný, jím nevytvořený svět za nicotný, zakouší, že svými vlastními silami nedokáže vytvořit nic stabilního a trvalého (250). Exemplárním příkladem ztroskotání tohoto postoje je pro Hegela Francouzská revoluce, která vyústila v absolutní teror. Autorka se zde letmo věnuje také důležité otázce, v jakém smyslu je nová podoba vědomí a světa determinována předchozí podobou. Poznává, že „neexistuje žádná logická nutnost, proč by měl být pojmu užítu přičítán

tak velký význam právě v době francouzského osvícenství, a právě tak málo lze z Francouzské revoluce deduktivně usuzovat na teror. Ale *poté*, co si tyto fenomény k sobě v běhu dějin našly cestu, stávají se z retrospektivního pohledu nutnými: Retrospektivně viděno nemohl být vývoj jiný než právě takový, jaký byl“ (242, srv. též 293). Uvedené téma zde však není dostatečně rozvedeno, takže zůstává nejasné, o co by se tato retrospektivně konstatovaná nutnost opírala a jak by se lišila od nahodilosti.

V návaznosti na téma teroru pak výklad přechází k Hegelovu pojetí práce jako hlavní síly, která člověka zespolučňuje tím, že ho osvobozuje od jeho bezprostředních žádostí, subjektivních sklonů a od vlastní ješitnosti. Autorka zde přitom vznáší polemickou otázku, zda toto pojetí nepřivádí Hegela do blízkosti totalitních režimů 20. století, které také chápaly práci jako hlavní nástroj socializace (252–260).

Kapitola pak vrcholí úvahou nad tím, jaké nabízí Hegel východisko ze situace, kdy subjekt, resp. individuum postupně ruší veškerou substancialitu, veškerou samostatnost světa. Odpovědí je Hegelův pojem ducha, jež podle autorky nemůžeme chápat jako entitu, nýbrž který je třeba brát jako specifickou podobou vztahu subjektu ke svému protějšku, jehož práva se nesnaží nijak omezovat, a naopak uznává, že je pro něj tento vztah k druhému člověku či k vlastnímu dílu bytostný a nepostradatelný (260). Pouze takovýto duchovní vztah ke světu podle autorky odpovídá ironické povaze skutečnosti, kdy veškeré jsoucí je jsoucím pouze natolik, nakolik se vztahuje ke své jinakosti. Z toho pak lze vyvodit

netriviální závěr, že jak výše zmíněný cynický zastánce „běhu světa“, tak Rameauův synovec se svojí schopností vydržet rozpornost každé skutečnosti jsou předznamenáním tohoto duchovního vztahu ke světu (263 n.).

Devátá kapitola je věnována pasážím, v nichž se Hegel vyrovnává s dobovou německou morální filosofií, kterou ztělesňoval Kant, Fichte, Schiller a mnozí další. Zde se autorka opírá především o koncept „krásné duše“, která se zdráhá uskutečnit svoji dobrou vůli, protože by se vstupem do světa zpronevěřila svému čistému morálnímu nitru (272 n.). Takovouto krásnou duši Hegel podrobuje zdrcující kritice, protože podle jeho názoru můžeme za dobro považovat teprve to, co je uskutečněno a intersubjektivně uznáno, nikoli pouhý dobrý záměr. Jako druhá podoba morálního ducha se zde pak objevuje aktér, který porušuje společenské normy z důvodu svého svědomí.

Autorka posléze zdařile interpretuje pasáže popisující spor těchto dvou morálních pozic, kdy se krásná duše dostává do role soudce odsuzujícího přečin aktéra svědomí (275–280). Pachatel v této situaci doznává, že je zlý, protože porušil všeobecné normy, a tím i svůj vztah a povinnost vůči ostatním. Tímto svým doznáním ovšem zaujímá nové stanovisko, protože nahlíží jednostrannost vlastních měřítek, přičemž ale očekává, že nové hledisko zaujme i morální soudce a že i on dozná jednostrannost své pozice. Aktér svědomí zde tedy zaujímá postoj, který nabízí smíření a vzájemné uznání rozdílných stanovisek. Pokud soudce tuto výzvu přijme a pokud si oba dva svoji vinu vzájemně odpustí,

dojde na této rovině vývoje vědomí poprvé k prolomení antagonismu mezi jednotlivými sebevědomími a úplnému uskutečnění vzájemného uznání (279, srv. též 92).

Desátá kapitola se věnuje tématu náboženství, k němuž autorka přechází prostřednictvím uvedeného motivu odpuštění a usmíření: božské je totiž Hegelem charakterizováno právě jako takovýto jednotící moment. Autorka se zde zabývá tím, v jakém smyslu je pro Hegela bytnost Boha světská a jakým způsobem se zjevuje ve světě, a ukazuje, proč je pro Hegela právě křesťanství nejvyšším a nejpravdivějším náboženstvím. Vyvrací přitom běžnou představu, podle níž by Hegel ohlašoval konec náboženství a jeho překonání v absolutním vědění, resp. ve filosofii. Absolutní vědění a filosofie totiž náboženství jakožto specifický vztah k absolutnu neruší, nýbrž ho pouze pojmově vyjasňují (294–296).

V jedenácté kapitole, kterou lze považovat za vrchol knihy, se Tereza Matějčková vymezuje proti rozšířené interpretaci závěru *Fenomenologie*, podle níž vědomí dosahující absolutního vědění překonává předmětnost v tom smyslu, že veškerou jinakost rozpouští v sobě samém a že ji nahlíží jako svoji vlastní pojmovou konstrukci. Vědomí dosahující absolutního vědění podle autorky naopak zjišťuje, že struktury světa nejsou projekcemi jeho samého, nýbrž že se vším jsoucím sdílí identickou logickou strukturu. Touto strukturou není nic jiného než výše zmíněná ironická struktura negativní sebevztáznosti: každé jsoucno je jen natolik, nakolik se k sobě vztahuje skrze jiné (298, srv. též 308). Vědomí, které dosáhlo tohoto poznání

logické struktury světa i sebe samého, pak již do světa majetnický nezasahuje a nemá potřebu ho přizpůsobovat svým vlastním představám, naopak uznává svět jako svět dokonaný a sebe samo jako jeho součást. Tento závěr je pak doplněn představením Hegelovy metafyzické koncepce sebezvěšnění pojmu, kdy se ukazuje, že i na pozici absolutního vědění může svět vystupovat jako smyslový a časový (300–304, srv. též 25–27).

V Závěru autorka připomíná všechny podoby světa, s nimiž se vědomí setkalo na své cestě (sebe)vzdělání, a sleduje, nakolik jsou jednotlivé postoje, jež vědomí k rozmanitým podobám zaujímá, v souladu s výše popsanou ironickou strukturou světa. Ukazuje se přitom, že nejpřiměřenější je stanovisko vědomí, které se oddává cynickému „běhu světa“, resp. stanovisko Rameauova synovce, neboť přistupuje na ironičnost světa a dokáže ji snést (308). V druhé polovině závěru pak ke slovu znovu přicházejí úvahy předestřené již v jedenácté kapitole. Autorka zde hovoří o tom, že vědomí prošlé *Fenomenologií* je schopno identifikovat v každé podobě světa jednotnou logickou strukturu, a v tomto smyslu vidí, že každá z těchto podob je podobou absolutna. Absolutno je totiž podle Hegela idejí, která zvnějšňuje sebe samu, a proto pro vědomí, jež

dosahuje absolutního vědění, nijak nemizí specifická smyslovost a časovost jednotlivých podob světa (309 n.).

Celkově vzato lze říci, že kniha je plastickým, přesvědčivým a na některých místech velmi originálním výkladem Hegelovy *Fenomenologie*, který se zároveň dokáže vymanit z hegelovského slovníku a působí živě a aktuálně. Autorka též dokazuje úctyhodnou erudici, když dokáže přesvědčivě přemostit i zdánlivě disparátní místa ve *Fenomenologii* a současně srovnat Hegelův názor na dané otázky s množstvím dobových i současných konkurenčních teorií. Zároveň je však třeba říci, že jakkoli jsou jednotlivé výklady poutavé, je množství probíraných témat až přemrštěné, takže se občas ztrácí souvislost se základní otázkou světa a čtenář je místy zahlcen. Nelze si v této souvislosti nevzpomenout na Hegelem uváděný citát z Goetha: „Kdo chce něco velkého, musí se umět omezit.“² Tím ale vůbec nemá být řečeno, že by recenzovaná monografie nebyla významným přínosem k hegelovskému bádání. Naopak, autorce se originálním způsobem daří ukázat, že Hegel byl nejen filosofem systému a absolutna, ale i výborným analytikem naší každodenní žité zkušenosti.

Martin Vrabec

² G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, str. 55, § 13, dodatek; srv. také týž, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, str. 152 n., § 80, dodatek.

Karel Thein

ARISTOTELÉS O LIDSKÉ PŘIROZENOSTI

Od myšlení k anatomii

Praha (Filosofia) 2017, 359 str.

Theinova práce, jakkoli je pečlivá a komplexní, nechce být encyklopedií Aristotelovy antropologie, sleduje spíše určitou linii Aristotelova myšlení naznačenou podtitulem knihy. Soustředí se „od myšlení k anatomii“ přitom nevyjadřuje chronologické uspořádání Theinova výkladu – to je spíše opačné, vede od anatomie k rozumu –, nýbrž logicko-ontologický sled: rozum je v Aristotelově pojetí finální příčinou, z níž lidská tělesná anatomie vyplývá a na jejímž základě je pochopitelná.

Autor nejprve objevným způsobem osvětluje dějinné předpoklady Aristotelovy filosofie člověka. Uvádí různé významy antického termínu „mikrokosmos“, jehož chápání u Aristotela pak odlišuje především od představ Platónových. Člověk jakožto mikrokosmos podle Platóna svým myšlením zrcadlí kosmické pohyby. S tím, jak autor upozorňuje, pak souvisí platónský předpoklad, že je lidský rozum látkové povahy (byť „z neznámého druhu látky“, 60; srv. 65).¹ Uskutečňuje se místním pohybem, jenž látkovost předpokládá: „Obepíná-li duše světa tělo světa a její pohyb je přirozeně kruhový, stejným způsobem obíhají i kruhy lidského rozumu uvnitř hlavy“ (65–66). Podle Theina pak Aristotelés sice rozum od tělesných struktur oddě-

lí (70), avšak přebírá platónský „motiv rozumového myšlení jako příčiny, která určuje tělesný tvar člověka“ (62).

„Vzpřímený lidský postoj“ je podle Aristotela „důsledkem lidské fyziologie, jejímž celkovým účelem je ... usnadnit člověku samu činnost zvanou myšlením“ (88). V tomto duchu Thein tematizuje různé další rysy lidské tělesnosti, např. pohlavnost (vztahující se ke strukturám pospolitosti; 104–120) či význam rukou: ruce „se stávají tím, co umožňuje promítat myšlení do širokého spektra lidských činností“ (123). Takové činnosti jsou pak „krystalizací lidského života do názorně uchopitelných tvarů, jež dávají smysl právě v lidském světě, který utvářejí“ (127). „Tělesná struktura“ člověka má tedy dvojitý smysl: je předpokladem myšlení i jeho realizace v lidském jednání (129).

Otázka, v jakých ohledech tělesnost umožňuje naše myšlení, se týká především smyslovosti, o které Thein široce – a někdy dosti spletitým způsobem – pojednává na téměř stovce stránek svého textu (133–231). Mezi pěti smysly náleží jistě prvenství hmatu. Autor usiluje o „záchranu“, tj. o přijatelné objasnění prazvláštní Aristotelovy teze, že je člověk nejrozumnějším živočichem díky nejpřesnějšímu hmatu (*De an.* II,9,421a22–23). Propojení mezi jemností hmatu a rozumem se Thein pokouší „sestrojit“ upozorněním, že orgán chuti, která je druhem hmatu, totiž jazyk (spolu se stavbou ústní dutiny), je zároveň i nástrojem řeči (156–157).

Z vnitřních smyslů Karel Thein probírá především „společný smysl“ a fantazii. Dovolím si upozornit, že

¹ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované monografie.

Aristotelés ve skutečnosti neříká, že by byl společný smysl schopností, „kterou vnímáme tím, že vidíme a slyšíme“ (tak překládá Thein na str. 159 Aristotelův výrok z *De somn.* 2,455a). Společný smysl není tím, co je vnímáno. Je spíše schopností, „kterou (člověk) vnímá, že vidí a slyší“ – tak je třeba překládat citovaný řecký obrat (ἡ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται), zájmeno je v dativu instrumentálním, nikoli v akuzativu. S odvoláním na totéž místo Thein i později Aristotelovi přisuzuje tvrzení, že společný smysl vnímáme (163), nicméně na téže straně hovoří správněji o tom, že Aristotelés na společný smysl „usuzuje“ (jako na zdroj bohatosti vněmů). Každopádně platí, že filosofova zpětná reflexe není totéž co smyslové vnímání.

Smysly, včetně fantazie, mají podle Aristotela sídlo v srdci; smyslové představy jsou neseny krví (183–187). Thein promýšlí na jedné straně fyziologickou povahu fantazie a netotožnost představ s míněním, na druhé straně však i diskursivní úlohu představivosti, potažmo její vztah ke chtění (196–231). Představa sice nemůže být pravdivá ani mylná tak jako mínění, Thein však naznačuje, že může být pravdivá, resp. mylná, pokud motivuje volby, jež vedou, resp. nevedou k dosahování našich faktických cílů, nebo pokud tvoří pozadí našich pravdivých či nepravdivých mínění (197–199).

Fantazie je pak nejen nezbytnou podmínkou rozvažování, ale sama je v určitých svých funkcích jakoby typem myšlení (220). V tomto duchu Thein zdůrazňuje, že je v případě tělesných bytostí od procesu myšlení neoddělitelná (223): i když myšlení od představivosti pojmově oddělujeme,

nelze obě schopnosti oddělit v jejich činnosti (226). Kromě diskursivního myšlení, jež se neděje bez představ, tedy ani bez fyziologie, lze nicméně člověku přisoudit i teoretické rozumové poznání (tj. uchopování „principů myšlení“ a „jednoduchých předmětů“, 236), které v jistém smyslu od tělesnosti „oddělitelné“ je (221, 239–241).

Pokusím se nyní nastínit, v čem se Theinova interpretace rozumu liší od převládajících verzí scholastického aristotelismu, které též ovlivnily zrod novověkých racionalismů. Podle latinských aristoteliků (nechám-li stranou středověké „averroisty“) je rozum duševní mohutností, která je člověku vrozena (jde o schopnost neuplatňující se tělesným orgánem, pročež má rozumem nadaná duše od počátku duchovou povahu).

Naopak v Theinově interpretačním pohledu rozum není vrozenou kvalitou, jež by v nás od počátku „skrytě“ existovala a byla přítomna nezávisle na svém (následném) rozvinutí a činném uplatnění. Aristotelický rozum je totiž podle Theina třeba ztotožnit až se samotnou rozumovou činností (234, 261–262). Zdá se tedy, že podle autora Aristotelés tvrdí, že se rodíme nejen bez užívání rozumu, ale i bez rozumu. Ten se v nás následně „objevuje“, postupně jej nabýváme, a to nejen na základě nezbytného „rozvrhu těla“, ale teprve až díky učení a bohatým zkušenostem (249, 251–253). Autor pak cituje Aristotelovo tvrzení, že rozum „není ve skutečnosti ničím, dokud nemyslí“ (οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν, *De an.* III,4,429a22–24). Na „myšlené formě“ tak podle Theina závisí „veškerá skutečnost“ rozumu (257).

Opravdu veškerá? Theinův překlad uvedeného výroku se mi nezdá výstižný. Aristotelés zde neříká, že rozum předtím, než myslí, v člověku vůbec není, nýbrž že dosud není jsouncem „v uskutečnění“ či „co do uskutečnění“ (ἐνεργεία).

Toto tvrzení by v zásadě bylo možné vztáhnout jak k aktivní, tak k pasivní stránce rozumu. V prvním případě by „uskutečněním“ byla činnost (obdobně jako „uskutečněním“ schopnosti ohřívát je ohřívání, *Met.* V,15,1021a15–18). Aristotelés má však na mysli druhý případ, na daném místě hovoří o rozumu trpném. Svě tvrzení záhy zopakuje (tentokrát s výrazem ἐντελεχεία) a připojí přirovnání trpného rozumu (jenž dosud není jsouncem „co do uskutečnění“) k „nepopsané tabulce“ (*De an.* III,6,430b33–a1). Tabulka jistě nevzniká až tím, že je její pasivní potenciál „uskutečněním“ nápísem! V obou případech se „uskutečněním“ míní uplatnění rozumové schopnosti, nikoli už sama její původní existence či přítomnost.

Říká-li Aristotelés, že rozum není jsouncím co do uskutečnění, dokud nemyslí, jedná se o paralelu ke konstatování, že uskutečněním (ἐνεργεία) zraku je vidění (*De an.* III,2,426a13–14). Zrak dítěte narozeného ve tmě již existuje, jen se neuplatňuje. Podobně rozum v nás existuje předtím, než se do něj „vepsaly“ první inteligibilní formy (jako ona „nepopsaná tabulka“).

Je pravda, že pokud by byl rozum v každém ohledu totožný s myšlením, pak by v nás nemohl být nijak přito-

men, dokud by nepoznával. Aristotelés však, pokud vím, nikde neříká, že by náš rozum byl totožný s myšlením. Pouze ohledně intelektu prvního hybatele prohlašuje, že rozum i myšlení jsou totožné s tím, co je myšleno (*Met.* XII,9,1075a3–5). Říká-li však v antropologickém kontextu o *činném* rozumu, že jeho podstatou je „uskutečnění“, ἐνεργεία (*De an.* III,5,430a18), má na mysli aktivní, ne-receptivní povahu jeho uplatnění, kterou se tento intelekt liší od rozumu pasivního a receptivního (právě toto rozlišení je tématem dané pasáže). I kdybychom však výrok četli ve smyslu totožnosti lidského rozumu se svou činností, neměli bychom jej brát o nic doslovněji než (příbuznou) tezi, že „duše je vším“ (*De an.* III,8,431b20).

Karel Thein nakonec uvádí na scénu věkovité a, jak poznamenává jeden z interpretů, možná neřešitelné² vykladačské dilema, zda je osvěcující „činný rozum“ transcendentní a božskou skutečností „nad námi“, nebo součástí naší vlastní duše (282–285). Autor přichází s vlastním, nepříliš zřetelným interpretačním návrhem: aristotelský činný rozum je podle Theina „myšlení totožné se svým předmětem“, které sice „musí předcházet“ jakémukoli úkonu našeho rozumu (286), avšak „určitého obsahu“ pro nás tato skutečnost nabývá až „teprve jako *naš* rozum“ (285). Ačkoli pro nás toto myšlení – na rozdíl od diskursivního uvažování – zůstává v určitém smyslu „neprůhledné“, ačkoli je „nemáme ... plně ve své moci“, přesto se rozumu „blížíme“, máme si

² „Nalézt řešení, které by bylo jak textově, tak i filosoficky uspokojivé, je nesnadné, tak nesnadné, až mám podezření, že je to nemožné.“ M. J. White, *The Problem of Aristotle's 'Nous Poiêtikos'*, in: *The Review of Metaphysics*, 57, 4, 2004, str. 739.

jej „osvojit“, máme na něm dokonce již „účasť“ (286).

Pokusím se nyní Theinovo pojetí aristotelského rozumu vlastními slovy shrnout (tedy pokusím se interpretovat interpreta). Rozum je oblast pravdy a poznání, která není naším výtvorem, avšak zároveň je vždy naším úkolem a naší vlastní možností jí – byť neúplně – dosahovat, stávat se místem jejího uskutečňování. „Náš“ lidský (nazíravý) rozum je pak „účastí“ na rozumu jakožto „myšlení totožném se svým předmětem“, které na jedné straně předchází jakýmkoli našim rozumovým úkonům, avšak které se na druhé straně artikuluje právě jen v nich. K tomuto účastenství (tj. k „našemu“ rozumu) je zaměřena již naše anatomie a fyziologie, vzniká však až na základě postupného rozšiřování naší zkušenosti související se smyslovostí. Tak se onen „rozum“, který nás v nějakém, neupřesněném, smyslu přesahuje, postupně realizuje v nás, a jinde jen skrze naše jednání.

Jistě jsou přípustné pochybnosti, zda je tato myšlenková črta skutečně Aristotelova. Ten spíše zařazuje rozum (*νοῦς*) – jedním dechem spolu se smysly – pod pojem schopnost (*δύναμις*, *De an.* III,3,428a2–5). „Rozum je nehmotná schopnost“ (*ἀνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς*, *De an.* III,4,430a7–9), říká dále antický myslitel, přičemž schopnost či mohutnost u něj rozhodně neznamená pouhou možnost. Aristotelská *δύναμις* není obecně vzato možnost, ale – aktivní či pasivní – schopnost, ve které se nějaké

možnosti zakládají.³ Lidským „rozumem“ tak Aristotelés nemíní naši účast na inteligibilní sféře, nýbrž naši reálnou schopnost, jež nám takovou účast umožňuje. Tolik má opozice.

Zároveň však zůstává pravdou, že k jednoznačnosti mají Aristotelovy texty o rozumu daleko, samy o sobě byly vždy otevřené mnoha různým, někdy vzájemně protikladným interpretacím. A dodal bych, že staří myslitelé nepotřebují být jen historicky přesně tlučeni a opakováni, nýbrž mohou nás též inspirovat k současným, a třeba i diskutabilním pohledům – jako je tomu v případě Theinovy výsledné vize rozumovosti.

Pokud bych tedy měl knize něco vážně vytknout, byla by to spíše občasná nesrozumitelnost. Jako příklad mohu uvést již její první větu, podle níž jsou konkrétní živé bytosti „určující podobou skutečnosti“ (9). Co je zde „určující podoba“? Jaké „skutečnosti“? Stejně tak se můžeme ptát, jak přesně chápat rozum, resp. myšlení totožné se svým předmětem – myšlení, které sice předchází našim lidským rozumovým úkonům, ale přitom „nabývá určitosti“ až v nich (285–286). V autorův prospěch nicméně dodám, že různé čtenářské obtíže mohly souviset s jeho sklonem předem „dekonstruovat“ příliš jednoznačné a schematické interpretace a že navzdory místy až záhadnému stylu je kniha celkově informativní, svým způsobem poutavá a navíc originální.

David Peroutka

³ Aristotelés nehovoří ani tolik o možnosti, jako spíše o „možném“ (*Met.* Δ, kap. 12, sv. *Met.* Θ): možné (*δυνατόν*) je něco vždy jen díky již existujícím schopnostem, pasivním i aktivním. Podrobný výklad viz D. Peroutka, *Aristotelské pojetí možného*, in: *Studia Neoaristotelica*, 6, 2, 2009, str. 265–289.

Vojtěch Kolman
 O ČEM SE NEDÁ MLUVIT,
 O TOM SE MUSÍ ZPÍVAT
 Od formy zobrazení k formám
 života

Praha (Filosofia) 2017, 296 str.

Text otevírá krajinu, prostor a obrazy. To samo je obraz, a možná také ne. Situaci fixují dvě strany: jednak si člověk příliš nemůže vybírat sám sebe, jednak je tu text sám. S knížkami je to zajímavé, protože všechny vypadají tak nějak stejně. Na začátku většinou začnou písmena, pak to jde dál, k tomu nějaké obrázky, tabulky, ilustrace, pak to končí, většinou tam, kde už nezbyvá moc stránek; do toho nějaká obloha edičních poznámek, patitulů, rejstříků, obsahů, edičních řad – čest výjimkám.

Kniha leží v horku na stole. Má mechově zelené desky s karmínovou předsádkou, listy z, doufejme, kvalitního dřevního papíru. Vevnitř je z většiny složena z dílců, které již vyšly jako samostatné články či byly jinak předneseny a byly pro potřeby publikace poupraveny, v hranách asi oříznuty a vnitřně pojmově sklíženy tak, aby tvořily jeden táhlý postupující celek. To má výhodu: jednotlivé části si podržely vlastní centrum a motivy, jež se v knize objevují, se tak ukazují ve vždy již trochu posunutém a opracovaném aspektu. Takto taktovaný text plyne s proměnlivou hustotou, většinou střídavým, někdy až suchopárným tónem (to není výtka), sám sebe průběžně komentuje, někdy zhoustne do fundamentálních pasáží, jindy uteče a z obecné roviny do něčeho kon-

krétního píchne. Výklad průměrnému filosofickému laikovi – to je ale jeho vina! – ztěžkne v matematických pasážích; v oddíle věnovaném hudební nauce rozkvete.

Kniha Vojtěcha Kolmana kráčí mezi zdánlivě disparátními oblastmi, neboť se pohybuje od matematiky a logiky k hudbě, od logické analýzy nekonečna přes teorii emocí přejde k opeře. Vedle kalkulu, Brandoma a Sellarse stojí Verdi a Wagner. Takové tematické a historické rozpětí však není samoúčelné a dělané pro efekt, není roubováním cizího na cizí, nýbrž je roztáhnutím, které má vlastní obsaženost, jež ukazuje mimo svůj žánr, kdy přepadne k hudbě. Avšak stále ještě není hudbou.

Kolmanova kniha je knihou o filosofii a poznání. Je to kniha o myšlení, které – aby bylo přiměřené – nemůže jen tak začít, protože to, co myšlení stíhá, také jen tak nezačíná. Kniha je knihou o sémantické a jiné stabilitě, která není zadarmo nebo vytažená ze vzduchu. Je to kniha o hranici, rozporu a imanenci, kniha proti naivitě, s níž se nelze prvoplánově, tedy naivně vypořádat. Do kontextu tzv. analytické filosofie – to je zkratka – přináší pojem zprostředkování, tedy časovosti, a sice způsobem, který tomuto pojmu odpovídá. Mluvení o jiném je totiž mluvení o sobě a řeč o radikalitě musí být sama radikální. Napsáno je to v ní sice jinak, ale právě proto se to zde musí říct jinak.

Řeklo se, myšlení je navazování. Kolmanova práce si rozeplula prostor, který drží ve třech rozích těžké váhy: Wittgenstein *Tractatu* (W1), Hegel, především z *Vědy o logice* (H1) a *Fenomenologie*, a Wittgenstein *Filoso-*

fických zkoumání (W2). Mezi těmito gravitačními centry se kniha pohybuje, prostředkuje, je prodloužením a setkáním jejich extrémů. Přibrzdjuje jejich dostředivé tendence a nechává je setkat se v téže pointě, s přitakáním a prodloužením H1 a W2 a s kritickým přitakáním a překonáním W1.

Jeden z pantů knihy tvoří rozbor pasáží o „špatném“ nekonečnu z H1, kterému se Vojtěch Kolman věnoval již jinde,¹ a jejichž správné uchopení – jež však nemůže mít podobu pohybu z místa na místo, aniž by se „prostor“ změnil sám – přivede rovnou dovnitř „Hegelova myšlení“ (u vědomí toho, jak je tato formulace nejspíš). Vlastním idiomem můžeme výnos shrnout takto: vždy již předjednaný a mimo jšoucí exteriér *eo ipso* není; řešení problému (sporu, paradoxu) nemůže mít podobu řešení, které by se problému postavilo, neboť jej jenom zopakuje; lopotu myšlení a vidění v přímém směru, svízel perspektivy, progres/regres *ad nauseam* zastaví pouze jeho ponechání v logické sublimaci, v odehrávajícím se nahlédnutí, že realita je tak daleko, až už je tady, že numinózum je zde. Na stejnou figuru lze ostatně, avšak v jiném měřítku, narazit i v Hegelových spisech jenského období, při diagnóze maléru přítomnosti, je(n)ž má jakožto dějinné pozitum podobu rozdvojení, které nelze odstranit odstraněním. Scházející exterritorialitu řešení – výraz „řešení“ je zde emblém – nahrazuje přítomnost, respektive působící přítomnost: exteriér je vykázan jakožto minulost, jako vnitřek pojmu a výraz práce na něm.

Tím vede spojení k Wittgensteino-vi. Opět exteriér, neboť jeden z výnosů z W1, jeví se mi, je: vnějšek v podobě špatně postavené hranice je přítomen přímo v *Tractatu*. Na jeho konci (tvrzení 7) zesílí – viz výše –, proto mizí, čímž padá triviální určení filosofie jako předepisujícího podniku. Výnos z W2 pak navazuje přímo na W1 a H1. To-li jedna z interpretací knihy Vojtěcha Kolmana.

Půjdeme od lesa. Jsou teoretické texty, které tekou a projikují nad sebe ob-sahy. Ten vztah je přímý, zdánlivě bezprostřední a neproblematický; nastiňují teorii, která je v horším případě špatně zachyceným něčím, v lepším případě zahlédnutím podstatného. W1, W2 ani H1 ničím takovým nejsou. Struktura W1 je známá – text se chce žebříčkovitě větvit, nakonec se smete. W2 je jazyk, který se nese sám a hraje si, lomí se do perspektiv, klesá a zase se nese nahoru. H1 je konkrétní, ostatně jako vždy, kdy nechá Hegel mluvit věc samu a neprodlévá v odkazech na představy mimo element vlastní věci. Takové texty nepřipouštějí interpretaci, nic nede-notují, nic neodsouvají, vše, co padne, se ve vlastním modu děje na místě. Je to v podstatě příběh vyprávěný časově indexovanými logickými či jinými kategoriemi, jenž chce být metafyzickým performativem.

Je stará hegelianská devíza, že forma přepadává v obsah a naopak. Kniha si toho je vědoma a bere si z H1 a W2, v obém případě v moderátní podobě, neboť ztratit se v extrému k ničemu není a jenom to dosvědčuje nepoučenost. V případě W2 je to *po-*

¹ V. Kolman: *Úvodní studie*, in: V. Kolman – R. Roreitner (vyd.), *O špatném nekonečnu*, Praha 2013, str. 11–74.

užití – tedy *jinými* prostředky podané vysvětlení „přehledného znázornění“ W2. W2 nemůže být v knize přiměřeněji přítomen jinak, než že je přítomen jinak než pouhým vysvětlujícím, a proto oddalujícím zachycením W2. K tomu se W2 používá i na jiná témata (hudba a spol.), kterážto aplikující použití sebe sama zpětně sankcionují. V případě H1 je to nahrazení počátku (tedy prostředkování bezprostředna) přiběhem na vícero úrovních: v přesunu z matematiky a filosofie k hudbě, v přivedení do vědomí, že analytická filosofie má dějiny (W1 je přítom konturační pozadí), či na naznačované mikroúrovni autora. Hypotéza: tento příběh však i tak musí mluvit k věci, k tomu, co je, proto se na logické úrovni ve smyslu H1 nemožnost zprostředkování bezprostředna vykáže jako to, co je, tedy zprostředkované bezprostředno.

Padla řeč o exteriéru, který je v knize problematicky přítomen a odsouvan ve prospěch roztáhnutí, vnitřního rozčlenění pojmu. Je-li vnějšek příliš málo (nebo snad: je-li tento na myšlení příliš moc, aby jej fixovalo?), pak je ve hře – a tohle zde není tvrzeno zvnějšku? – zápas o vždy již dočasnou a nedefinitivní sémantickou a jinou stabilitu jako prostřední (a prostředkující) prvek mezi nedostižným, protože chimérickým tvrdým exteriérem (H1, W2) a nezachytitelným interiérem, platícím za recidivu exteriéru takříkajíc z druhé strany (W2, částečně asi H1). Prostředkujícím činitelem stability je pak logická historie (H1) či jazyková praxe (W2).

Knihla je tedy hledáním střední pozice prohloubením nouze z W1, která

má podobu potřeby říci, co říct nelze. Proponovaným médiem uskutečňované – nikoliv jen uskutečněné – nemožnosti je jí umění, které je s to zradlivě představit situaci v její celkovosti, tedy i s jejím představováním. Probíhající pohyb proto nemůže být přímý, nýbrž šikmý. Jeho podstatným momentem je přecházení do sféry viditelnosti či sdílení, kterou ustavuje a udržuje teprve zvnějšňování, tedy výroba vnějšku, a tedy i normativity.

Čte-li pozorný čtenář, všimne si, že na některých místech se kniha více či méně konkretizuje do destrukce „korespondenční teorie pravdy“, která nemůže probíhat s pohledem k nějakému silnému úběžníku mimo ni (mimo teorii, a tedy i destrukci), nýbrž působí jako překonaný rozpor, kterým trpěla. Proto ani význam uvozovek v předchozí větě nemůže být toliko citující a ironický, nýbrž především podtrhuje obsah jako dějinný sediment.

Knihla Vojtěcha Kolmana je sekundární literatura, protože obsahuje druhý krát. Aby bylo rozuměno: sekundární nikoliv ve smyslu osekání, zjednodušení, přežvýkání pro ty, kteří jsou nebo musejí být líní číst. Knihla je přiznané a zamýšlené sekundární proto, že je zde potřeba, že se něco musí produktivně zopakovat a shrnout, protože přítomnost se musí dokončit a získat obsah jako přítomnost minulého v jeho minulosti. Knihla nese étos roztáhnutí, jež zajistí význam – „zprostředkované bezprostředno“ – a vědomí hranice, kterou je v tomto třebení potřeba jako hranici držet, a současně překračovat.

Petr Příklad

Josefa Fulka

KDYŽ RUCE MLUVÍ

Gesto a znakový jazyk
v dějinách západního myšlení

Praha (Filozofická fakulta Univerzity Karlovy) 2017, 254 str.

Se znakovým jazykem, který použijí ke komunikaci neslyšící lidé, se dnes seznámí každý, kdo zapne deset minut před dvacátou hodinou program ČT 2. A protože zprávy v znakovém jazyce jsou provázeny zároveň jejich mluvenou verzí, může ten, kdo není se znakovým jazykem obeznámen, sledovat, jak přesné a složité je to, co lze gesty znakového jazyka vyjádřit. Kniha, kterou tomu, jak se v dějinách západního myšlení obráží vztah k problému neslyšících a k způsobům jejich vzájemné komunikace, věnoval Josef Fulka, může poučit i o povaze znakového jazyka a o překážkách, na které vytváření a rozšíření tohoto způsobu komunikace v minulosti naráželo. Je pak škoda, že příslušné informace zůstávají v knize rozptýlené na různých místech a že je autor neshrnul v krátké úvodní kapitole.

Pokud jde o samotnou jazykovou povahu tohoto komunikačního nástroje, je důležité Fulkovo konstatování, že stejně jako mluvený jazyk je i znakový jazyk charakterizován tím, co lingvisté označují jako dvojí artikulaci: tak jako u mluvené řeči nejsou její elementární prvky – jednotlivé hlásky, nebo přesněji řečeno fonémy – samy o sobě nositeli nějakého významu, nýbrž jsou

právě jen vzájemně rozlišitelné, tak i v znakovém jazyce existují elementární prvky charakterizované jen svou rozlišitelností a nositelem významu se stávají teprve jejich kombinace. Jde tedy o skutečný jazyk, nikoli o pouhou zpodobující gestikulaci. Neslyšící používající znakového jazyka tedy tvoří, jak Fulka zdůrazňuje, ve společnosti mluvící určitým jazykem jakousi zvláštní jazykovou skupinu, podobně jako příslušící národnostních menšin. Tento fakt je v knize – tak jako i v praxi těch, kdo jsou v kontaktu s uživateli znakového jazyka – vyjádřen tím, že slovo „neslyšící“ je tu používáno s velkým počátečním písmenem (do určité míry v rozporu s pravopisnými zvyklostmi), a to dokonce i tam, kde toto slovo není substantivizováno a funguje jen jako adjektivum.

Fulka zdůrazňuje, že znakový jazyk vzniká v komunitě neslyšících spontánně, takže znakových jazyků je tolik, kolik je neslyšících komunit. Zmiňuje ovšem zároveň konstatování lingvistů, že znakové jazyky mají k sobě blíže než jazyky mluvené, a to díky určitým svým specifickým vlastnostem, jako je využívání prostoru, mimiky apod. Za nesmyslnou označuje ovšem domněnku, „že znakový jazyk není přirozený, nýbrž uměle vytvořený komunikační systém, který kdosi vynalezl a rozšířil“ (33).¹

Komunity neslyšících se však od národnostních menšin liší tím, že jejich vznik a přetrvávání nejsou zajišťovány rodovou souvislostí, protože neslyšící děti se zpravidla rodí slyšícím rodičům. Právě tím je dán i význam speciálních škol pro neslyšící,

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované monografie.

kteřé vznik jejich komunit umožňují. Ve Francii 18. století tak sehrál nesmírně významnou úlohu jako zakladatel první vzdělávací instituce pro neslyšící abbé de l'Épée, jehož datum narození (24. listopadu) francouzská neslyšící komunita každoročně oslavuje. Ten nebyl sice prvním, kdo se o vzdělávání neslyšících pokoušel, ale byl první, kdo přitom používal výhradně znakového jazyka. Tento znakový jazyk nevynalezl, nýbrž pouze se pokusil určité znaky, které v neslyšící komunitě již existovaly, uspořádat do „jazykového systému, který by byl gramaticky a do velké míry i lexikálně kopii mluvené francouzštiny, pouze převedené do manuálních znaků“. Šlo tedy o gramatický a syntaktický kalk mluveného jazyka, který byl „převeden do manuálních značek“. Fulka pak zdůrazňuje, že původní znakový jazyk je takovým převedením „zbaven podstatné části svého expresivního potenciálu“, který umožňuje, aby „frekvence propozic ve znakovém narativu“ byla „zhruba stejná jako v mluveném jazyce“ (125). V každém případě byl však takto umožněn „vznik neslyšící komunity, která se pak o svůj jazyk postarala sama“ (126–127).

V úvodní kapitole knihy Fulka uvádí, že když se hovoří o hluchotě, „je téměř nemožné nebýt v této věci ‚eticky‘ angažován“, protože se „nejedná o nic menšího ... než o emancipaci jazykové minority“ (27). Už tato formulace naznačuje, že jeho vlastní postoj k této problematice je nakonec blízký postoji Harlana Lanea, kterému Jonathan Rée vytýkal, že jeho pojetí je deformováno

„příklonem k nacionalismu Neslyšících“ a že se vyrovnává příliš rychle „s nesnadnými vědeckými a filosofickými složitostmi“. Fulka poznamenává, že určitou nedůvěru k Laneovu pojetí zpočátku sám sdílel, to se však změnilo, když se s touto problematikou seznámil hlouběji, přičemž výraz „deaf nationalism“, kterého Rée používá v souvislosti s neslyšícími, mu připadá kuriózní (27).

Etickým přístupem je nakonec de-terminováno i Fulkovo zaměření na dvojí paradigma v nahlížení na hluchotu: na paradigma „deficitní“ a paradigma „diferenční“. První z nich je v knize charakterizováno právě slovy Harlana Lanea, která dnes lze číst i ve Fulkově překladu jeho knihy: „Když si chci představit, jak vypadá hluchota, představím si svůj svět bez zvuku“, což znamená, že bych byl „osamělý, dezorientovaný, nekomunikativní a nepřístupný komunikaci“.² Hluchota je takto pojímána jako nemoc, která by se měla léčit. Zdá se ovšem, že zkušenosti s odstraněním hluchoty kochleárním implantátem, když předtím mezi dítětem a jeho zoufalými rodiči nedošlo k navázání komunikace (která mohla být právě jen manuální, a nikoli orální), ukazují, že tyto děti jsou „zabrzdnuté ve svém afektivním vývoji a hluboce frustrované“ (116). To, jak se zdá, nasvědčuje tomu, že důležitější než odstranění hluchoty je, aby dítě bylo včas vystaveno jazykové komunikaci. Potřeba takové komunikace se projevuje i tím, že neslyšící dítě prochází fází jakéhosi „manuálního žvatlání“ (113).

² H. Lane, *Pod maskou benevolence. Zneschopňování neslyšící komunity*, přel. J. Fulka, Praha 2013.

Nejběžnější charakteristikou deficitního paradigmatu je vedle izolovanosti i neschopnost abstraktního myšlení. S takovou představou deficitu se setkáváme už u Aristotela, prohlašujícího ve spisku *O vnímání a vnímatelném*, že slepé osoby bývají rozumnější než osoby němé a hluché. Navzdory tomu, že u manuální komunikace, která se ve společenství neslyšících spontánně rozvíjí, lze rozpoznat podstatné rysy jazyka, neslyšící je pojímán jako osoba bez jazyka. Pro Hobbese, který se ve svém *Leviathanu* zabývá řečí jako podmínkou společenského života, je neslyšící bytostí, která je sice schopna jakýmsi elementárním způsobem myslet, ale v její paměti není nic ustáleno a u níž nic nemůže být prostřednictvím řeči zobecněno. Když je konfrontována s jinou verzí problému, který předtím už dokázala vyřešit, musí řešení hledat vždy znovu. Fulka konstatuje, že Hobbesův hluchoněmý je v podstatě imaginární konstrukce, vytvořená tak, aby byla „konsistentní s jeho představou úlohy jazyka“ (71).

Kapitola věnovaná dvěma filosofům osmnáctého století je pak v souladu se svým názvem zaměřena na srovnání neslyšícího s „divokým dítětem“. Pro osvícenskou filosofii jsou podle Fulky charakteristické určité narativní postupy, přičemž tato filosofie má podobně jako literatura své postavy, které se vyznačují určitou „nestandardností“ a které dovolují nahlédnout to, co by jinak pohledu unikalo. K těmto postavám patří právě i bytost, která nemá „žádný jazyk a žádnou společenskou existenci“ (76). Představa takové bytosti měla i své reálné reprezentanty: jedním z nich bylo „medvědí dítě“ polapené roku 1694 v pohraničních

lesích mezi Litvou a Ruskem. Šlo o chlapce ve věku asi deseti let, který měl žít mezi medvědy. Filosof Condillac o něm ve svém *Eseji o původu lidského poznání* píše, že neprojevoval „žádné známky rozumu, chodil po čtyřech, zcela postrádal jazyk a vydával zvuky, jež se v ničem nepodobaly zvukům lidským. Trvalo dlouho, než mohl pronést několik slov, a to ještě velmi hrubě.“ Když byl schopen mluvit, „vyptávali se ho na jeho dřívější stav“, ale nevzpomínal si na něj o nic víc, „než si vzpomínáme na to, co se nám přihodilo v kolébce“ (cit. na str. 91).

Případ hluchoněmého ze Chartres, o němž Fontenelle podal v roce 1703 zprávu pařížské Akademii věd, je odlišný potud, že ten vyrůstal sice jako syn řemeslníka v lidském prostředí, v němž byl zřejmě s to posunky upozornit na své základní potřeby, ale bez možnosti komunikace, a teprve mezi triadvacátým a čtyřadvacátým rokem jeho věku jeho hluchota náhle pominula (poté, co mu z ucha vytekla jakási kapalina). Pak si nejprve sám pro sebe opakoval slyšená slova, a teprve po třech nebo čtyřech měsících začal sám mluvit, i když napřed jen nedokonale. Filosof Condillac, který cituje Fontenellovu zprávu, říká, že vedl „čistě živočišný život“, v němž pro něho hrály roli jen přítomné předměty a několik představ získaných prostřednictvím zraku. Tento fakt má podle Condillaca svědčit o tom, že „duch člověka zbaveného styku s ostatními ... myslí jen natolik, nakolik ho k tomu nezbytně nutí vnější předměty“ (cit. na str. 84).

Nejzajímavější je ovšem případ „divokého dítěte“ nalezeného na konci 18. století, a to kvůli podrobně popsanému pokusu o jeho výchovu. Šlo o dva-

náctiletého chlapce, u nějž podle jeho vyšetřujících lékařů mělo jít o vrozenou duševní poruchu a který byl po vyšetření poslán do onoho ústavu pro hluchoněmé, jež svého času založil abbé de l'Epée. Tam se ho ale ujal mladý lékař Itard, přesvědčený o tom, že jeho stav je pouze důsledkem dlouhodobé izolace a že ho bude možno výchovou překonat. Jeho výchovné postupy, o nichž se dovídáme ze zpráv sepsaných samotným Itardem, dobře ukazují, jaké meze kladl správnému pochopení skutečného fungování jazyka onen lockovský empirismus, který byl společným přesvědčením francouzských osvícenských filosofů a podle nějž funkcí jazyka mělo být vyjadřování potřeby.

Zvuk, který byl chlapec s to vydávat, odpovídal hlásce [o] (proto také pro něho bylo zvoleno jméno Viktor), a protože francouzské slovo označující vodu (eau) je tvořeno právě jen touto hláskou, Itard se pokoušel dosáhnout toho, aby žíznlivý chlapec, kterému byla ukázána sklenice vody, projevil své přání napít se vyslovením tohoto jednoslabičného slova. Marně: chlapec natahoval ruku, zmítal se, ale očekávané slovo z jeho úst nevyšlo. Naproti tomu Itard shledal, že jednoslabičné francouzské slovo označující Viktorův oblíbený nápoj, jímž bylo mléko, chlapec radostně pronášel, ale nikoli aby projevil své přání, nýbrž poté, co se mléka už napil.

I když neúspěch Itardova výchovného pokusu mohl být potvrzením toho, že chlapec trpí nějakou vrozenou poruchou, nebo i jen důsledkem toho, že v době, kdy byl tento pokus prováděn, již překročil onu věkovou hranici, kdy si dítě může ještě řeč osvojit, je nicméně zřejmé, že – jak upozorňuje

Josef Fulka – použitá metoda vyplynula z mylné představy, že jazyk slouží prvotně právě jen k vyjádření potřeb, a z přehlížení jeho afektivní funkce. Autor tak může ocitovat lacanovsky orientovaného psychoanalytika, který v této představě vidí mylnou redukci touhy na potřebu a v Itardově výchovné metodě spatřuje jeden z příkladů problematické role, jakou při výchově může hrát fantasmatická dimenze uplatňující se na straně vychovatele. Roli, jakou hraje ve vztahu k jazyku afektivita, dotvrzuje podle Fulky i nezanedbatelný význam, jaký v kultuře neslyšících komunit mají – ve znakové podobě – vtip, slovní hříčky i poezie.

Oddíl věnovaný druhému paradigmatu, tedy hluchotě pojmávané nikoli jako deficit, ale jako rozdílnost, je uveden historickým exkursem, v němž autor věnuje pozornost tomu, co se o jazykové komunikaci hluchoněmých řká v Augustinových dialogích *O pořádku* a *O učiteli*. Především je tu odmítnuta představa, že jejich komunikativní možnosti se týkají pouze věcí viditelných. „Neviděl jsi někdy, jak lidé jako by rozmlouvali s hluchými pomocí posunků a sami hluší stejně posunkem se táží nebo odpovídají nebo poučují nebo označují vše, co chtějí, nebo jistě velmi mnoho věcí?“ ptá se Augustinus v dialogu *O učiteli* svého syna. A zdůrazňuje, že to, co se takto ukazuje, rozhodně nejsou jen „viditelné věci“ (cit. na str. 119). I v druhém ze zmiňovaných dialogů se naznačuje, že „dimenze myšlení u těchto subjektů není nepřítomná“ (120).

Po tomto exkursu do středověku se Fulka vrací opět do 18. století, které je hlavním předmětem jeho analýz. Mimořádně zajímavou postavou je

tu zejména Pierre Desloges, pařížský knihvazač, který ohluchl ve svých sedmi letech poté, co prodělal neštovice, a jako sedmadvacetiletý se seznámil s pařížskou neslyšící komunitou a jejím jazykem. Ve spisku, který pak vydal, zdůrazňuje, že neslyšící jsou s to vyjadřovat se ke všem tématům „stejně rozumně, přesně a rychle“ jako ti, kdo mluví a slyší (131). Jiným textem, v němž Fulka spatřuje příklad diferenčního paradigmatu v pojetí hluchoty, je pak Diderotův *Dopis o hluchých a němých* (1751). Tento text je sice zaměřen na otázku, jaké je přirozené pořadí idejí v mysli člověka – odpověď na ni má podat experiment, v němž má slyšící osoba napodobit neslyšícího, který se může vyjadřovat pouze gesty –, podle Fulky však „celým textem prostupuje jistá základní tendence zachovat rozdílnost a poučit se z ní“, a Diderota lze proto považovat za průkopníka „nedeficitního pohledu na hluchotu“ (155).

Na kapitolu věnovanou „diferenčnímu“ pojetí hluchoty pak navazuje kapitola o původu jazyka, neboť to bylo rovněž jedno z témat, které přitahovalo zájem filosofů 18. století. I tady nás ovšem historický exkurs zavádí nejprve hluboko do minulosti, až k Lucretiovi. Zatímco, jak Fulka upozorňuje, Platón rozvíjel v dialogu *Kratylos* představu o jazyce, jehož slova by byla vytvářena jednotlivcem, Lucretius ve své filosofické básni prohlašuje za bláhovost věřit, že „někdo obdařil věci jménem a prvním slovům že naučil lidstvo“. U Lucretia se lze setkat také s myšlenkou, že způsob, jak si lidský druh osvojoval jazyk, je naznačen tíhnutím dětí ke gestické komunikaci. Zároveň je však v básni rozvíjena paralela mezi

lidskými a zvířecími zvuky, a na Lucretia se proto bude později odvolávat Michel de Montaigne, když ve své *Apologii* Raimunda ze Sabundy bude zpochybňovat zásadní rozdíl mezi člověkem a zvířaty. Tvrzení, že také zvířata mají komunikační schopnost, bude obhajovat právě poukazem na komunikaci, které jsou schopni němí lidé: ti „debatojí, dokazují a znamenání si vyprávějí příběhy“ a „k dokonalé schopnosti vyjádřit se [jim] nechybí vůbec nic“ (cit. na str. 162–163). Fulka ovšem zdůrazňuje rozdíl mezi samotnou schopností komunikace a gestickým jazykem, a odmítá tedy Montaignovo zpochybnění samotné antropologické difference, tedy rozdílu mezi člověkem a zvířaty. Tento rozdíl spočívá podle M. Tomasella, citovaného Fulkou, v lidské schopnosti sdílené pozornosti, v níž lze právě vidět podmínku jazyka jako takového. I když lidoopi jsou s to nasměrovávat gesty pozornost druhého k nějakému předmětu, tato gesta je mají právě jen podnítit k nějaké činnosti a tato komunikace zůstává podle Tomasella „individualistická“.

Pokud jde o otázku původu jazyka, největší pozornost Fulka věnuje dvěma filosofům 18. století, Condillacovi a Rousseauovi. U Condillacovy fantazijní rekonstrukce je vznik lidského jazyka připisán dvojici dětí různého pohlaví, která zbloudila v pustině. V Condillacově předpokladu, že právě trvalý vzájemný styk je měl k tomu, aby s výkřiky, kterými už předtím reagovaly na veškeré podněty vzbuzující nějaké vášnivé hnutí myslí, začaly spojovat příslušné vjemy, Fulka spatřuje rozpoznání role, jakou při vzniku jazyka hraje fenomén sdílené pozornosti. Dalším bodem, kterého si u této „filo-

sofické bajky“ všímá, je okolnost, že právě děti tohoto prvního páru se postaraly o zdokonalení rodičího se jazyka. Vidí v tom právě pochopení onoho „převrácení genealogické transmise“, jež spočívá v tom, že dítě je s to postřehnout a stabilizovat pravidelnosti, které jsou v nedokonale vyvinutém jazyce rodičů obsaženy jen v náznacích. Takové převrácení genealogické transmise může ilustrovat právě příkladem dítěte neslyšících rodičů, kteří si sami znakový jazyk osvojili příliš pozdě, a tedy nedokonale, ale jejichž syn dokázal dát jazyku od nich přejímanému dokonalejší podobu.

Rousseau pak v *Rozpravě o původu nerovnosti mezi lidmi* ukazuje, že úvahy o původu jazyka vyúsťují v nevyhnutelné aporie, jestliže mají vysvětlit, jak mohlo dojít k ustavení označovací konvencí před jeho existencí. Jediným přirozeným projevem, který nic takového nepotřebuje, je podle něho křik. Fulka přitom upozorňuje, že právě pojmem konvence je pro Rousseau v rovině komunikačních prostředků dáno to, co tvoří rozdíl mezi člověkem a zvířaty. Jestliže totiž projevy, které slouží ke komunikaci živočichů, ať už jde o komunikaci bobrů nebo mravenců, a v nichž dnes spatřujeme spíše určité kódy, Rousseau označuje jako „přirozené jazyky“, jazyk sloužící ke komunikaci výhradně lidem označuje jako „jazyk konvenční“, tedy jako založený na dohodě. Takovým „konvenčním jazykem“ přitom může být i jazyk gestický, neboť i gesta mohou sloužit k sdělování idejí. Rozdíl mezi gesty a zvuky spočívá pro něho v tom, že gesta jsou diktována především potřebami, kdežto hlasové projevy byly původně především výrazem vášní,

a vokální forma jazyka převládla právě proto, že tím, co lidi svádí dohromady, jsou vášně, a nikoli potřeby. Otázku, zda pro vytvoření jazyků bylo třeba společnosti, nebo zda naopak objevení jazyků bylo předpokladem pro vznik společnosti, ponechává Rousseau otevřenou. Se zdůrazněním hlasu jako výrazu emocí souvisí i konstatování, že v jazyce chův, jak Rousseau říká v *Emilovi*, děti nerozumějí významu slova, nýbrž „přízvuku, kterým je provázeno“ (cit. na str. 193). Opravdový jazyk pak spatřuje i v dětském křiku a pláči.

V závěru kapitoly věnované otázce původu jazyka se nicméně Fulka opět vrací k představě o jeho gestickém původu, neboť ta se objevuje také u lingvistů znakového jazyka, například u W. Stokoea, který poukazuje na to, že právě gesto je s to implikovat jistou analogii s gramatickými pravidly. Třeba prosté gesto, jímž jedna ruka uchopí vztyčený ukazováček druhé ruky, v sobě skrývá zárodek syntaxe: pohyb ruky odpovídá slovesu, pohybující se ruka představuje *agens* a uchopený ukazováček předmět. Fulka ovšem konstatuje, že jak představa neslyšícího jako bytosti, která neodpovídá tomu, čím by lidská bytost měla být, tak i jeho představa jako svědka minulosti, z níž jsme všichni vzešli, se stávají „projekční plochou pro roztodivná fantasmata“, která jsou velmi ambivalentní a mohou se stát nositeli různých významů „od jednoznačně pozitivních až k veskrze negativním“ (199).

Fulka posléze rozebírá i velmi nejednoznačné názory antropologa E. Tylora, který se sám se znakovým jazykem seznámil (není jasné v jaké míře), ale jehož pojetí tohoto jazyka je

„směsicí navzájem neslučitelných charakteristik“: můžeme tak u něho najít „řadu bystrých postřehů“ o jeho fungování, ale zároveň i „viktoriánský“ soubor předsudků (204). Za přílehavé však Fulka pokládá jeho konstatování týkající se počátku jazyka, o němž toho „víme tak málo, že i velcí filologové jsou nuceni se tomuto tématu buď zcela vyhnout, nebo se pro jeho výklad obrátit k metafyzikům“ (cit. na str. 205). Období, během něhož jazyk vznikal, je tak dlouhé, že přesahovalo sled mnoha generací, a klíč k tomu, co se v něm mohlo odehrávat, tak poskytnutí jen analogie s vývojem jazyka u dětí, s jazykem divochů a s jazykem neslyšících. Jakmile se však oddáme sklonu k vytváření takových analogií, ty začnou „interagovat se sedimenty fantasmat a představ obnášejících jak pozitivní, tak negativní významy“, a stávají se tak jen výrazem touhy „nahlédnout do našeho nenalezitelného dětství“ (206).

Poté, co Fulka hlavní pozornost věnoval 18. století, obrací na závěr pozornost k myšlení Merleau-Pontyho, jelikož je s jeho pojmem vtělené subjektivity spojena „podivuhodná reflexe o gestické a jazykové expresi“ (208). Merleau-Pontyho pojetí jazyka je tu analyzováno jednak na základě kapitoly věnované jazyku ve *Fenomenologii vnímání*, jednak na základě textu publikovaného pod titulem *Langage indirect et les voix du silence* (Nepřímá řeč a hlasy ticha) a zařazeného do knihy *Signes* (Znaky, 1960). Právě v tomto druhém textu se projevuje vliv četby F. de Saussura, od něhož Merleau-Ponty přejímá myšlenku, že „jednotlivé znaky nic neznamenají“ a že „každý z nich označuje jen od-

chylku mezi sebou a jinými znaky“ (cit. na str. 212).

Zdá se nám však, že Fulka dostatečně nezdurazňuje rozdíl mezi oběma fázemi Merleau-Pontyho uvažování o jazyku, ani fakt, že alespoň některým z problematických bodů pojetí prezentovaného ve *Fenomenologii vnímání* se přijetím de Saussurova pojetí významu znaků, jenž má spočívat v jejich diferenci, dostává jistého řešení. Ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty mluvenou řeč chápe jako gesto: „Řečové gesto, stejně jako ostatní gesta, samo naznačuje svůj smysl.“ I když pak „představu gesta jako výrazu ustavujícího kontakt mezi lidskými bytostmi ve sdíleném světě“ Fulka oceňuje jako „klíčovou referenci v oboru gesture studies“, říká zároveň, že na okraji tohoto „klíčového vhledu“ zůstává „celá řada nezodpovězených otázek, týkajících se denotativních a syntaktických aspektů jazyka“ (218). Jestliže bychom však mohli v syntaktických pravidlech vidět v souladu s Merleau-Pontyem něco, co vzniká jako kulturní dědictví někdejších řečových aktů, u denotativních aspektů jazyka takové vysvětlení, jak se zdá, nepadá v úvahu. Vzhledem k tomu, že ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty prohlašuje pochopení původu jazyka za „stále naléhavý problém“ (217), můžeme upozornit – aniž tím chceme vytvářet další z bajek na toto téma –, že denotativní funkce slov mohla vzniknout právě postupnou diferenciací zvuku sloužícího zprvu jen k vyvolání pozornosti, ale obměňujícího se následně podle toho, jaký byl důvod a pak i předmět této pozornosti. Představa takové postupné diferenciaci by byla ostatně v souladu s Rousseauovým přesvědčením,

zdůrazněným Fulkou, že „první slova, kterých lidé užívali, měla význam daleko rozsáhlejší než ta, jichž užíváme v jazycích již vytvořených“ (184).

Fulkova kniha přináší bohatý materiál k přemýšlení o celé řadě problémů. Právě různost těchto problémů bude ovšem její četbu poněkud ztěžovat. Jestliže jedním tématem, s nímž nás seznamuje, je i historie znakového jazyka neslyšících, bude nutné – jak jsme už zmínili – sestavit si ji z informací v knize různě rozmístěných.

Vyzdvihneme na závěr jednu, kterou najdeme pouze v poznámce pod čarou a která ukazuje, s jakými překážkami se užívání znakového jazyka setkávalo ještě v 19. století: na Druhém mezinárodním kongresu věnovaném vzdělávání neslyšících, jenž se roku 1880 konal v Miláně, bylo s platností pro všechny školy pro neslyšící – s výjimkou Spojených států – zakázáno používat znakování!

Jiří Pechar

Jiří Michálek
BYT MÍSTEM BYTÍ
 Tři příspěvky ke studiu
 Martina Heideggera

Praha (Karolinum) 2017, 54 str.

Tuzemské studium myšlení Martina Heideggera má téměř výlučně charakter sporu o to, *jak tohoto autora překládat*. Tímto étosem je nesena rovněž větší část souboru tří krátkých statí Jiřího Michálka, který se v první z nich zabývá tím, jak rozumět pojmu Dasein, a ve třetí zdůvodňuje, proč překládat a chápat pojem Gestell jako „zjednávaní“. Autor pak v obou textech zároveň láme kopí pro překlad Heideggerova zásadního pojmu Ereignis termínem „událost přisvojení“, aby pak v jiném textu, který publikoval v roce 2017, své rozhodnutí zrevidoval a termín přeložil výrazem „spatření“.¹ Mezi obě zmíněné statě je vložen ještě kritický příspěvek věnovaný problematice snění, v němž Michálek polemizuje se způsobem, jakým se psychoanalytik A. K. Wucherer pokouší využít Heideggerovy úvahy ze spisu *Bytí a čas* právě v této oblasti: Wucherer, jenž na domnělý fakt, že už od narození sníme, aplikuje Heideggerovo rozlišení mezi začátkem a počátkem, zde z pochybného předpokladu činí závazný fenomén (27, 32).²

Prvně zmíněná Michálkova stat', publikovaná poprvé v roce 2010,

nese název *Pobyt po obratu*. Jedná se o názorný a přehledný text uvádějící čtenáře s elementární znalostí myšlení M. Heideggera do kontextu jeho myslitelského vývoje. Na příkladu významové proměny, jíž u Heideggera prošel pojem Dasein, Michálek pěkně ukazuje přechod od myslitelské pozice představené v knize *Bytí a čas* k myšlení z hlediska dějin bytí, jež je poprvé formulováno v posthumním spise *Příspěvky k filosofii* (Beiträge zur Philosophie) z let 1936–38. Autor ovšem nekončí u tohoto druhého hlavního Heideggerova spisu, nýbrž provádí čtenáře i dalšími souvisejícími texty z tohoto myslitelského období.

Jestliže v knize *Bytí a čas* pojem Dasein podle Michálka znamená „trvalý charakter pobytu“ (13, 23) a pokud zde přísluší pouze lidskému jsoucnu, dochází v rámci myšlení z hlediska dějin bytí k jeho významové proměně v pojem *Da-sein*, jež autor překládá jako „místo bytí“. To již není vázáno pouze na lidské jsoucnu (15 n.) – které se jím však, jak autor zdůrazňuje, stát *může* (13, 23) –, nýbrž „pobytem jako místem bytí“ může být rovněž „básnění, myšlení, čin, obět“ (47). Michálek zde uvádí citaci z Heideggerových *Zollikonských seminářů* (Zollikoner Seminare, 1987), v níž Heidegger výslovně odmítá překlad *Da-sein* jakožto „bytí tu“ (13). Ten se objevuje např. v překladu Heideggerovy knihy *Kant a problém metafyziky*³ nebo ve výkladové knize Martina Nitscheho

¹ J. Michálek, *Heideggerovo slovo „das Ereignis“*, in: *Filosofický časopis*, 6, 2017, str. 957–965.

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

³ M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Praha 2004.

Z příhodného,⁴ což je autorův návrh, jak tlumočit pojem Ereignis.

Jak Michálek upozorňuje, tuto významovou proměnu pojmu *Dasein*, kterou nelze dostatečně zdůrazňovat, si vynucuje samo myšlení bytí z něho samého, tzn. bez opory v žádném, ani v určitém (jako tomu bylo ve spise *Bytí a čas*) exemplárním jsoucnu. Myšlení bytí rovnou z bytí (10 a 37, jde o formulaci z Heideggerovy přednášky *Zeit und Sein* z roku 1960) je myšlením, které bytí spatřuje ve světlině, v níž se mu podává, pokud je patřičně nalaďeno. Pobyt jako místo bytí se pak stává tím „mezi“ (18), které je „mezi Bytím a jsoucnem“ (18, jde o citaci z *Beiträge*). Na tomto místě zmiňuje Michálek další důležité věcné, nikoli jen typografické rozlišení, a to na „bytí“ a „Bytí“, jež je překladem Heideggerovy distinkce mezi Sein jakožto bytím jsoucnu a Seyn jakožto bytím samým (10, 37 pozn. 77). Nejde tedy o staromilskou manýru, jež by měla zdroj v Heideggerově studiu Hölderlina a Schellinga, ale o myslitelskou zkušenost. Podobně jako v případě důsledného rozlišování ve významu pojmu *Dasein*, resp. *Da-sein* na to nelze dostatečně naléhavě upozorňovat.

K proměně významu pojmu *Da-Sein*, jenž nyní značí „pobyt jakožto místo Bytí“, pak podle Michálka náleží souvislost s Bohem a božstvím (19 n.). Ta nachází své vyjádření v myšlence součtveří nebe a země, božských a smrtelných (20, 44), již

Heidegger rozvíjí po válce. Heidegger zde osciluje mezi „Bohem“ v singuláru (především ve zmíněných *Beiträge*) a „bohy“ v plurálu, ba dokonce – jak víme z právě vydané části „černých sešitů“⁵ – hovoří o bohyni. Nakolik by se dalo v případě *Beiträge* hovořit o tom, že (poslední) Bůh představuje vyvrcholení v nich obsažené myslitelské cesty, následující rukopisy Heideggerova myšlení svědčí o čím dál vzácnějším výskytu myšlenky Boha, *nota bene* Boha posledního, takže by se dalo vůči Michálkovu výkladu namítnout, že Heidegger se myšlenkou Boha a božství zabýval právě tehdy, když se věnoval Hölderlinovi. Připusťme ale, že mizející zmínky o Bohu a božích nemusí vůbec znamenat absenci této myšlenky, ta může být vyjadřována odlišným způsobem než je přímé *pojmenování*.

S tím, jak se u Heideggera výslovně vytrácí myšlenka Boha, objevují se u něho úvahy o bytnosti techniky, jež rovněž procházejí proměnou: vývoj postupuje od uvažování o *Machenschaft* (manipulace) ve třicátých a čtyřicátých letech, až k pojmu *Gestell* (zjednatelnost), který se terminologicky objevuje v roce 1946, jak opět dokládá nejnovější svazek sebraných spisů obsahující „černé sešity“ dané doby.

Jejich expozici je pak věnován třetí Michálkův text *Pravda bytí a bytí bez pravdy*. Oba pojmy souvisejí s myšlenkou Ereignis, kterou dějinně představují a naplňují. Pojem mani-

⁴ M. Nitsche, *Z příhodného. Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii*, Praha 2010.

⁵ M. Heidegger, *Anmerkungen*, VI–IX (*Schwarze Hefte 1948/49–1951*), in: *Gesamtausgabe*, XCVIII, vyd. P. Trawny, Frankfurt a. M. 2018, str. 400–412.

pulovatelnosti Michálek demonstruje v souvislosti s událostí „opuštěnosti (jsoucna) bytím“ (41), kdy jsoucno „je“ jsoucí, ač (jeho) bytí je mu upřeno a je ponecháno napospas lidské manipulaci a lidskému prožívání. Pojem zjednatelnosti pak radikalizuje myšlenku manipulovatelnosti, která přece jenom sugeruje, že by se mohlo jednat o lidskou záležitost, zatímco zjednatelnost určitým způsobem „staví do pozorů“ člověka samotného: jsoucno pak pro něho již není předmětem představování, nýbrž pouhým zdrojem či stavem využitelnosti (43). Této události pak myšlení může čelit čekáním a zdrženlivou uvolněností (47–48), čili takovým myšlením, o němž Heidegger v posledním odstavci *Dopisu o „humanismu“* sugestivně praví, že již není

filosofií, nýbrž je na sestupu do prostoty svého původu.⁶

Tzv. pozdní Heidegger se však nedostává z oblasti filosofie, nýbrž představuje pro filosofii opakovanou výzvu k tomu, aby vykročila z komfortní zóny tradičních vzorců a schémat uvažování, do nichž se ve svém defenzivním defetismu tváří v tvář vědám, pro které se stala dávno irelevantní, sama uzavřela. Je tedy třeba aplaudovat Michálkovu preciznímu výkladu Heideggera za to, že *ukazuje* relevanci jeho myšlení, a tak k němu *přivádí*. Michálkova kniha představuje vskutku žádoucí „uvedení“ do myšlení tohoto nesnadného myslitele, a proto významnou měrou naplňuje *desideratum*.

Aleš Novák

⁶ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in: týž, *Gesamtausgabe*, IX, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, str. 364. Český překlad: týž, *O humanismu*, přel. P. Kurka, Rychnov nad Kněžnou 2000, str. 52: „Budoucí myšlení již není filosofii, neboť myslí původněji než metafyzika, jejíž jméno říká to samé. Budoucí myšlení však již nemůže ani odložit jméno ‚lásky k moudrosti‘, jak to žádal Hegel, a stát se moudrostí samou ve formě absolutního vědění. Myšlení je na ústupu do chudoby své předběžné bytnosti. Myšlení shromažďuje řeč v jednoduché promluvě. Řeč je řečí bytí, stejně jako oblaka jsou oblaka nebe. Myšlení vytváří svou promluvou nepatrné brázdy v řeči. Jsou ještě nepatrnější než ony brázdy, jež rolník zanechává krokem svým pomalým v poli.“

Jakub Trnka
KANT A HUSSERL
O ZKUŠENOSTI

Praha (Filosofia) 2017, 348 str.

Monografie Jakuba Trnky *Kant a Husserl o zkušenosti* reaguje na skutečnost, že se dosud, jak autor tvrdí, nepodařilo vytvořit seriózní monografickou studii, která by se zabývala dvěma nejvýznamnějšími transcendentálními koncepcemi zkušenosti. Trnka konstatuje, že dosavadní práce jsou zatíženy výraznými nedostatky vyplývajícími z rozsahu a složitosti dané problematiky, a proto se současná seriózní reflexe vztahu dvou myslitelů odbyvá pouze ve formě článků, které se však mohou týkat jen dílčích otázek. Trnka dává příslib změny, když v úvodu ohlašuje své cíle: provést podrobnou interpretaci Kantovy pozice, která má být nezbytnou podmínkou pro smysluplné srovnání Husserlova a Kantova pojetí, a na základě této interpretace stanovit odlišnosti obou koncepcí. To má autorovi poskytnout dostatečnou oporu pro to, aby mohla být Husserlova kritika Kanta odmítnuta jako nepřiměřená (25).¹

Jak plyne z řečeného, autorovi jde tedy o víc než o srovnání Kantovy a Husserlovy transcendentální pozice. Trnka chce Kanta ospravedlnit, protože na něm, jak upozorňuje, v rámci fenomenologické tradice ulpívá stigma špatného fenomenologa, jenž údajně nedokázal uspokojivě rozvinout motivy sledované Husserlem samým. Jde mu tedy o to, ukázat Husserlem nezátíženou interpretaci Kantovy filosofie,

kteřá sleduje cíle odlišné od Husserlova fenomenologického programu, a tak oslabit tendence k všeobecnému upřednostňování Husserlovy fenomenologie na úkor Kantovy transcendentální koncepce zkušenosti (26).

Již zde se vnučuje otázka, na základě jakých filosofických argumentů hodlá Trnka Kanta vůči Husserlovi ospravedlnit. Čtenář by mohl právem očekávat, že se autor chystá proplout mezi nástrahami jednostranných fenomenologických či analytických interpretací a že bude například v návaznosti na D. Henricha, H. J. Patona či H. Allisona usilovat o co nejobektivnější obraz Kantovy vlastní filosofické pozice. Takové očekávání se však nenaplní, protože Trnka jako interpretační klíč pro porozumění Kantovi volí nekantovský přístup, který jeho výklad hlavních bodů Kantovy koncepce zatíží významnými interpretačními posuny. Tento přístup se vyznačuje především použitím husserlovského pojmového aparátu (rozlišení intencionální a neintencionální, resp. ontické a ontologické vrstvy zkušenosti) a heideggerovským důrazem na transcendentální obrazotvornost jako základ zkušenosti. Přitom je však třeba dodat, že Trnkova interpretace Kanta je motivována i jeho vlastním filosofickým směřováním, jež také podrobněji rozebereme.

Kant o zkušenosti
Husserlovské východisko v interpretaci Kantovy pozice se projevuje v autorově specifickém rozlišování ontické a ontologické vrstvy zkušenosti. Jejich vzájemný vztah Trnka sleduje ve třech

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované monografie.

stěžejních kapitolách *Kritiky čistého rozumu* (O dedukci čistých rozvažovacích pojmů, O schematismu čistých rozvažovacích pojmů a Analytika zásad). Ontologickou vrstvu zkušenosti chápe jako vrstvu neintencionální, resp. transcendentální (týká se konstituce transcendentálního předmětu). Ontickou vrstvu naproti tomu chápe jako intencionální (týká se partikulárních empirických předmětů, a zahrnuje tedy neformální, obsahovou vrstvu zkušenosti). Hlavní trhlina v Kantově koncepci pak dle Trnky spočívá v tom, že přestože Kant usiluje o přímé propojení obou rovin, zůstává v jeho koncepci nevyjasněno, jakým způsobem se konstituce předmětu na rovině ontologické promítá do konstituce partikulárního empirického předmětu na rovině ontické. Jak autor upozorňuje, propojení mezi oběma vrstvami se zdá být pouze nepřímé (59, 83).

Tuto tezi autor opírá mj. o klíčovou pasáž z A-dedukce *Kritiky čistého rozumu*, kterou zde budeme citovat *in extenso*: „Tato jednota vědomí by ... nebyla možná, kdyby si mysl při poznávání rozmanitosti nemohla být vědoma identity funkce, pomocí níž rozmanitost synteticky spojuje v jeden poznatek. Původní a nutné vědomí identity sebe sama je tedy zároveň vědomím právě tak nutné jednoty syntézy všech jevů na základě pojmů, tj. na základě pravidel, které je nejen činí nutně reprodukovatelnými, nýbrž určují tím i předmět názoru, tj. pojem něčeho, v čem nutně souvisejí. Mysli by si totiž nemohla myslet, a to apriorně, identitu sebe samé v rozma-

nitosti svých představ, kdyby neměla na zřeteli identitu své činnosti, jejímž prostřednictvím podřizuje veškerou syntézu aprehenze (která je pouze empirická) transcendentální jednotě a která teprve umožňuje její souvislost podle pravidel a priori.“²

Trnka uvedenou pasáž interpretuje tak, že transcendentální apercepce jako původní jednota vědomí závisí na syntetické činnosti mysli, která probíhá nutně v čase. Pokud je ale jednota vědomí závislá na průběhu syntézy, znamená to, že základem zkušenosti musí být transcendentální obrazotvornost, nikoliv transcendentální apercepce, což je závěr, k němuž autor skutečně dospívá (77). Zvýraznění role syntetické činnosti mysli pro konstituci zkušenosti se však zakládá na přehlédnutí důležitého aspektu uvedeného citátu a vede k faktickému převrácení směru fundačního vztahu. Upozorníme, že hlavním tématem pasáže není výkon syntetické činnosti, ale otázka, co zakládá *jednotu v rozmanitosti*. Aby mohl mít syntetizující výkon obrazotvornosti jednotný charakter, nemůže stačit samotná syntetická činnost mysli (tj. transcendentální obrazotvornost oddělená od apercepce). V základu musí stát apriorní syntetická jednota vědomí, tj. transcendentální apercepce, díky níž je teprve možno uchopit rozmanitost v názoru jako jednotný, vzájemně souvislý celek, a mít tak zkušenost.³

To, že Trnka přehlíží motiv konstituce jednoty v názoru na základě transcendentální apercepce, může mít příčinu v tom, že si nevyjasňuje sa-

2 I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, A 108, str. 525.

3 Tamt., A 104, str. 523. Viz též A 118, str. 530.

motný cíl transcendentální dedukce, kterou chápe následujícím způsobem: „hlavním cílem je dokázat konstitutivní funkci apriorních složek zkušenosti vzhledem k předmětu jako takovému (transcendentální předmět), zatímco konstituce empirických mohutností (jako je empirická asociace či pojmové určování) je zde spíše jen prostředkem či vedlejším produktem“ (59).

Téma kapitoly O dedukci čistých rozvažovacích pojmů, jak je specifikováno výslovně na několika místech *Kritiky čistého rozumu*, však neodpovídá autorovu vymezení. Kant dedukci provádí proto, že kategorie jako myšlenkové formy na rozdíl od forem názoru nemusí být nutně přiměřené smyslovosti. Je tedy třeba dokázat, že čisté rozvažovací pojmy mají nárok na objektivní platnost.⁴ Jinými slovy, jde o to dokázat, že se kategorie mohou vztahovat k předmětům empirického názoru, a tím dokázat možnost zkušenosti. Jádrem důkazu pak je, že lze konstituovat jednotu v empirickém názoru prostřednictvím empirické syntézy aprehenze na základě transcendentální apercepce, čímž je konstituován vztah k empirickým předmětům. Protože je takový vztah dokázán jako možný, může Kant v závěru dedukce konstatovat, že kategorie stojí v základu poznání předmětů, a tím zkušenosti vůbec.⁵ Pokud by platilo, co tvrdí Jakub Trnka, totiž že empirická část de-

dukce představuje jen vedlejší produkt úvah, a nikoliv jejich podstatu, celkový argument by byl neúplný a dedukce samotná neúspěšná.

Chápání transcendentální obrazotvornosti jako klíčové funkce pro konstituci zkušenosti má pak za následek, že se autorovi souvislý argument dedukce nutně rozpadá do dvou nezávislých a samostatných argumentačních linií. A protože autor směr závislosti převrací, chybí mu následně potřebné pojítka mezi transcendentálním a empirickým předmětem.⁶

Zaměříme se nyní na osobní filosofickou motivaci, která autora vede k odmítnutí transcendentální apercepce a k preferování transcendentální obrazotvornosti jako zkušenostního základu. Jednoduše řečeno, motivuje ho snaha vyhnout se *subjektivizaci zkušenosti*, k níž důraz na transcendentální apercepci má vést. Pokud chápeme transcendentální apercepci jako základ empirického Já, pak podle autora Já „začínáme chápat vlastně v *přirozeném* smyslu, totiž právě jakožto subjekt, který se vztahuje primárně sám k sobě a o nějž se co do možnosti následně opírá i veškerá zkušenost, tj. pojmáme i transcendentální vědomí opět jako určitou mimozkušenostní *entitu*...“ (76).

Trnka tedy odmítá takové založení subjektu, které by vycházelo z oblasti mimo samotnou zkušenost. Jeho cílem

⁴ Srv. tamt., A 90, B 123, str. 103. Viz též A 128, str. 535.

⁵ Tamt., A 128, str. 535.

⁶ Zkoumání vztahu transcendentální a empirické roviny v Trnkově monografii je možno chápat jako příspěvek do obsáhlé diskuse o poměru dvou argumentačních kroků v rámci kapitoly „O dedukci čistých rozvažovacích pojmů“. Pro podrobnou diskusi viz J. Chotaš – J. Karásek (vyd.), *Dedukce, kategorie, sebevědomí. O hlavním důkazu Kritiky čistého rozumu*, Praha 2002.

je vypracovat takové pojetí, které by umožnilo chápat zkušenost z *nesubjektivního základu*. Proto se odklání od transcendentální apercepce a opírá se o transcendentální obrazotvornost, která konstituuje v jednotě času celkovou zkušenostní souvislost.

Důraz na založení zkušenosti z nesubjektivního základu se projevuje výrazně v interpretaci kapitoly O schematismu čistých rozvažovacích pojmů, kde autor nachází možnost, jak z Kantovy koncepce odstranit césuru mezi transcendentální a empirickou rovinou zkušenosti. Vzájemné prostoupení transcendentální a empirické roviny zkušenosti si podle něj lze představit tak, že „stejně jako je konkrétní zkušenostní danost na empirické rovině významově možná pouze za předpokladu empirického schématu, které prázdňě předznačuje otevřený horizont možné zkušenosti pod tím kterým pojmem, je to které příslušné empirické schéma možné pouze za předpokladu schématu transcendentálního, které v horizontu času prázdňě předznačuje jakýkoli zkušenostní obsah vůbec. Skrze vzájemnou provázanost transcendentálního a empirického schématu tak dochází k podstatnému sepětí transcendentální apercepce s faktickým empirickým názorem, a spolu s tím i k promítnutí čistých rozvažovacích kategorií do dílčího, aktuálního zkušenostního průběhu“ (133).

Aby byla postulovaná césuru mezi transcendentální a empirickou vrstvou zkušenosti zacelela, navrhuje autor rozlišit transcendentální schéma, vztahující se k celku času, a partikulární empirická schémata, jež jsou založena

v transcendentálním schématu a jež se vztahují k empirické vrstvě.

Trnka se zde však, stejně jako v případě interpretace dedukce, mívá s celkovým zaměřením kapitoly o schematismu. Kantovi jde totiž o to, aby specifikoval vztah dvou heterogenních složek poznání, intelektuální a smyslové (tj., řečeno slovníkem autora, aby specifikoval vztah roviny transcendentální a empirické). K tomu dochází tak, že rozvažování prostřednictvím transcendentálního schématu jako produktu obrazotvornosti určuje empirickou rozmanitost (ustavuje jednotu v názoru), a tak se vztahuje k jednotě apercepce.⁷ Tématem kapitoly o schematismu tedy není ani možnost žádoucího propojení dvou rovin zkušenosti (což se dokazuje v dedukci), ani podfazení dílčích schematizovaných jednot pod celkovou jednotu času, jak tvrdí Trnka. Jejím tématem jsou konkrétní procedury, jimiž se jednotlivé kategorie vztahují k názoru, aby bylo možné formulovat zásady zkušenosti, a tak zdůvodnit možnost syntetických soudů *a priori*.

Na závěr kantovské části studie autor ve shodě s dosavadními závěry konstatuje, že rozvažování zahrnující transcendentální obrazotvornost jako zkušenostní základ je podmínkou přírody co do její existence. Kantovi se však podle Trnky nedaří ukázat, „jak by mohlo být rozvažování zdrojem pravidelnosti a zákonů v jevech, neboli jak by se ona normativita rozvažovacích kategorií, kterou tyto kategorie vnášejí do časové posloupnosti *představ*, měla týkat nějaké pravidelnosti či zákonitosti v posloupnosti *jeví*

⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 146, B 185, str. 135.

(v předmětném smyslu), neboť tam jde o normativitu čistě *formální* (časovou), zatímco zde jde o normativitu vztahovou k představovým obsahům“ (169).

V závěru kantovské části knihy tedy Trnka připustí platnost kategorií pro rovinu transcendentální (ontologickou), nikoliv však pro rovinu představových obsahů (ontickou). Takový závěr by byl ovšem v rozporu nejen se závěrem dedukce, ale i se samotným pojetím zkušenosti u Kanta, která je definována jako poznání pomocí spojených vjemů.⁸ To nás vede k domněnce, že Trnka od počátku studie vlastně nepracuje s kantovským, ale spíše s husserlovským pojetím zkušenosti, pro něž je příznačný důraz na předmětné konstitutivní akty na půdě transcendentálního vědomí a rozlišování ontické a ontologické vrstvy zkušenosti, s nimiž se v taktu striktním rozlišení u Kanta nesetkáváme.

Námítky vedené vůči hlavní tezi kantovské části monografie (jejíž kontroverznosti si je ostatně autor vědom) ale nemohou zastřít přínos Trnkovy interpretace Kanta. Ten spočívá, vedle přesných analýz trojitě syntézy či transcendentálního předmětu X, zejména v tom, že poukazuje na neuralgický bod v řešení vzájemného vztahu jednotlivých zdrojů zkušenosti, tj. rozvažování a smyslovosti. Kant tuto césuru zaceluje tím, že zavádí transcendentální schéma, tj. představu, která v oblasti názoru konstituuje

jednotu podle kategorií. Vztah mezi konstituovanými jednotami na rovině transcendentální a empirické ale není identický, nýbrž pouze analogický, což takové řešení umožňuje odmítnout.⁹ Skutečnost, že Trnka chápe transcendentální obrazotvornost jako základ zkušenosti, má však za následek, že se mu nedaří zakomponovat možnost přímého propojení vrstvy transcendentální a empirické do svého výkladového schématu.

Kladem kantovské části knihy je rovněž fakt, že se jedná o interpretaci důsledně promyšlenou a konzistentní, což se odráží ve srozumitelném a čtenářsky přívětivém stylu. Interpretace se zaměřuje na dvojznačné pasáže, které otázku vzájemné fundace transcendentální aperičnosti a transcendentální obrazotvornosti nechávají alespoň z hlediska A-dedukce nerozhodnutelnou, čímž potvrzují důležitost, kterou Kant sám v prvním vydání *Kritiky čistého rozumu* transcendentální obrazotvornosti připisuje.

Husserl o zkušenosti

Druhou hlavní část monografie tvoří studie o Husserlově transcendentální koncepci zkušenosti. Autor se v ní zaměřuje zejména na ta témata, která mu budou následně sloužit jako podklad ke srovnání Husserlovy a Kantovy transcendentální koncepce. Na rozdíl od první, kantovské části, kde Trnka připouštěl kontroverznost svých výkla-

⁸ Tamt., A 128, str. 535, B 161, str. 123.

⁹ K tomu viz H. E. Allison, *Kant's transcendental idealism*, New Haven 2004, str. 227. Analogický je podle Allisona nejenom vztah mezi kategoriemi a schématy, ale i mezi kategoriemi a zásadami zkušenosti. Všechny zásady užívají schémat pro podřazení jevů a pouze prostřednictvím schémat mohou být zásady platné pro každou zkušenost.

dů, se v části druhé snaží zcela vědomě o „konzervativní“ výklad Husserlovy pozice, aby tak poskytl co největší váhu vlastním výhradám, které bude vůči Husserlově kritice Kanta formulovat (174 n.). Z tohoto důvodu interpretace Husserla nepřináší programově nic sporného a vzhledem k Trnkovu dobrému zázemí ve fenomenologické filosofii může posloužit i jako kvalitní úvod do Husserlovy filosofie.

V genealogickém výkladu Husserlovy transcendentální koncepce zkušenosti začíná autor u *Logických zkoumání*, kde Husserl svou fenomenologii ještě chápal jako specifickou odnož deskriptivní psychologie a soustředil se především na výkony poznávajícího myšlení. Logika a její pravdy nejsou v psychické oblasti generovány (to by mohlo mít za důsledek nařčení z psychologismu, jemuž se od dob *Filosofie aritmetiky* snažil Husserl programově vyhnout), nýbrž jejím prostřednictvím jsou pouze dány. Samotné předměty intencionálních aktů Husserl podle Trnky přehlídí, což má podle něho za následek nejasnost, zda a jak mají být v této fázi vývoje Husserlovy koncepce samotné předměty vtaženy do příslušných intencionálních analýz (191 n.).

Výrazný posun sledává autor v *Idejích k čisté filosofii a transcendentální fenomenologii I*, kde kromě noetické stránky intencionálních aktů je vtažena do hry i stránka noematická, která zahrnuje i intendované předměty. Každý předmět v této rozvinuté fázi Husserlovy transcendentální filosofie má svůj vlastní způsob konstituce probíhající v odpovídajících způsobech syntetizujících identifikací. Předměty jsou konstituovány v předmětných

vrstvách, přičemž každá vrstva konstituuje vlastní jednotu, která je prostředkujícím článkem pro plnou konstituci věci (265). Husserlovo pojetí konstitutivních aktů ovšem Trnka interpretuje tak, že se odehrávají na půdě absolutního vědomí, což má podle něho za důsledek, že faktické průběhy reálného psychofyzického subjektu stojí *mimo veškerou realitu* (267).

S podobnou úvahou, která upozorňovala na negativní důsledky pojmání subjektu jako mimozkušenostního základu, se čtenář již setkal v kantovské části studie, kde autor argumentoval pro to, aby transcendentální obrazovost byla chápána jako základ celkové zkušenostní souvislosti. Kantovskému subjektu založenému na transcendentální apercepci podle autora hrozí, že by mohl být pojmán bez podstatné vazby na průběžný celek zkušenostní souvislosti, a že by tedy byl chápán izolovaně jako určitý subjekt ve smyslu identického transcendentálního pólu, který by stál zcela mimo zkušenost (94).

Nyní se tento argument znovu vynořuje jako jeden z hlavních důvodů pro odmítnutí Husserlovy kritiky Kanta: „není to ani tolik Kant, jemuž by zásadněji hrozilo nebezpečí psychologismu, nýbrž je to Husserl sám, který se kvůli svému intencionálnímu východisku musí vůči psychologismu neustále vymezovat. Kantovy analýzy nevyřstávají z předpokladů deskriptivní psychologie a její obsahové zaměřenosti, nýbrž se snaží zmapovat univerzální struktury zkušenosti jako takové. [Kantův] subjekt nejenže nemá v ... celkové ontologické konstituci výsadní postavení, nýbrž je dokonce sám svou možností na tuto konstituci odkázán“ (304).

Autor se tak nakonec v otázce dvou teorií zkušenosti přiklání na Kantovu stranu, protože je to spíše Kantova pozice, která dokáže unikat nástrahám subjektivizace a umožňuje dospět k nesubjektivnímu pojetí zkušenosti tím, že na rozdíl od Husserlovy úzce intencionální koncepce má jako svůj základ celkový zkušenostní horizont. Kant podle autora pracuje s širším, ne-intencionálním pojetím zkušenosti, jež je založeno v jednotě celkové souvislosti čistého názoru (času), garantované syntetickým výkonem produktivní obrazotvornosti (301 n.).

Heidegger jako *deus ex machina*
 Stručný závěr celé monografie přináší čtenáři, který doposud sledoval obsáhlé a precizní výklady Kantovy a Husserlovy koncepce zkušenosti, nečekané rozuzlení. Až v samotném závěru totiž Trnka čtenáři odhalí postavu, která patrně stojí v základu celkové kompozice studie. Touto postavou je Martin Heidegger, který dle autora rozvíjí a prohlubuje témata obsažená v Kantově pojetí transcendentalismu, přičemž jedním z těchto témat má být právě Kantovo pojetí subjektu. O přímé návaznosti Heideggerova pojetí Já na Kanta autor říká, že „ústředním [Kantovým] východiskem je celková zkušenostní souvislost, která je možná jedině v čase jakožto čistém názoru. Ta je pak základem nejen předmětnosti, ale také subjektivity – celek zkušenostní souvislosti nelze nikdy vysvětlit rekurzem k nějaké trvajícím identitě (Já), neboť každá identita je naopak možná pou-

ze díky zkušenostní souvislosti, v níž a skrze níž je kladena. Celkový horizont prožívaného času proto musí předcházet i partikulárnímu empirickému subjektu jako jeho podmínka“ (313).

Tvrzení, že Heidegger může na Kanta přímo navázat, je ale možné nikoliv proto, že by Trnka výše citovanou interpretaci Kantova pojetí subjektu samostatně dovodil z celkového kontextu *Kritiky čistého rozumu* a že by Heideggerův výklad této pozici dobře odpovídal, nýbrž proto, že autor do dvojznačných pasáží *Kritiky* předem promítl Heideggerovo interpretační schéma, které vychází z klíčové role transcendentální obrazotvornosti jako zkušenostního základu:¹⁰ tím se dopouští kruhové interpretace. Heidegger zcela jistě vděčí Kantovi za celou řadu důležitých podnětů (mj. sledování ontologické problematiky, analýza prostorového a časového rozměru Dasein). Nenavazuje ale na Kantovo pojetí subjektu, nýbrž ho podřizuje svým vlastním potřebám, které vyplývají z jeho fundamentálně-ontologického zaměření.

Pokud ovšem platí, že Trnkova interpretace Kanta byla vedena heideggerovskými motivy, pak z toho pro celou monografii vyplývají dva důležité závěry: 1. autorovi se v souladu se záměrem sice podařilo ukázat Husserlem nezatiženou interpretaci Kanta, na druhou stranu je ale tato interpretace silně zatížena Heideggerovým vlivem, a jedná se tedy o interpretaci nekantovskou, 2. představená heideggerovská interpretace Kanta, založená na roli

¹⁰ Viz např. M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar, Praha 2004.

transcendentální obrazotvornosti jako zkušenostního základu, znamená, že hlavní osou knihy nebyl primárně dialog Husserl – Kant, ale Husserl – Heidegger, což vysvětluje interpretační posuny v kantovské části knihy.

S jistou nadsázkou lze tedy konstatovat, že kniha Jakuba Trnky nepřináší dvě koncepce zkušenosti, jak avizuje název, ale včetně té heideggerovské tři. Autorem preferovaná koncepce rozpracovaná Heideggerem, který se na konci monografie snese na scénu

jako *deus ex machina* a ukáže cestu, jíž se má fenomenologie ubírat, může ale slavit triumf pouze za tu cenu, že Trnka do Kanta heideggerovské pojetí subjektu nejprve promítl, aby ho v závěru objevil jako východisko dalšího filosofického směřování. Svým způsobem tak potvrdil kantovskou myšlenku, že rozum může ve zkušenosti nalézt pouze to, co do ní před tím sám vložil.

Ondřej Bis

ZPRÁVA O FILOSOFICKÝCH UDÁLOSTECH POŘÁDANÝCH SPOLEČNOSTÍ PRO FILOSOFICKOU ANTROPOLOGII

1. Semináře Společnosti pro filosofickou antropologii

V roce 2017 vznikla Společnost pro filosofickou antropologii (SFA) jakožto institučně nezávislá, otevřená platforma pro diskusi filosofických tematizací člověka. Počínaje rokem 2018 SFA organizuje pravidelné semináře, kde hosté z různých institucí prezentují své aktuální filosofické výzkumy. Semináře se doposud zúčastnili Jakub Marek s nietzschovskou přednáškou „Sřezte se filosofů, již přinášejí dary“, Jakub Sirovátka s přednáškou „Náboženství jako ‚nutný doplněk‘ etiky Immanuela Kanta“, Josef Kružík promluvil na téma „Raptus v *Paradiso XXXIII* Dantovy *Božské komedie*“, Václav Zajíc vystoupil s přednáškou „Čím je ve filosofii názor a proč by nás to mělo zajímat“, Zdeněk Kratochvíl potěšil posluchače prezentací „Archaické a klasické: obecná dichotomie v myšlení a umění na příkladech z raných a pozdních presokratiků i na sochařství a vázovém malířství“, následně vystoupil Peter Trawny s dvěma přednáškami, o nichž pojednáme níže. Do začátku léta pak v semináři promluví ještě Jiří Hoblík („Starozákonní antropologie“), Jan Frei („Existenciální poznání podle Heinricha Bartha“) a Martin Vrabec („Schellingovo tzv. antropologické schéma“).

2. Přednášky Petera Trawného

Ve dnech 24. a 25. dubna 2018 zavítal do Prahy Peter Trawny, jenž je vydavatelem příslušných svazků Heideggerových sebraných spisů. Profesor Trawny se nabídl, že u příležitosti dvoustého výročí narození Karla Marxe promluví kriticky na téma Marxova pojetí revoluce, jemuž je věnována jeho nejnovější kniha *Der frühe Marx und die Revolution* (Raný Marx a revoluce, 2018), zejména však dostal příležitost vyslovit se ke své knize *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Heidegger a mýtus židovského světového spiknutí, 2014). V přednášce „Nový způsob četby Martina Heideggera“ tak představil svou metodu čtení a interpretace spisů tohoto myslitele, která klade velký důraz na materiální stránku Heideggerova myšlení v podobě jeho manuskriptů a celé autorské a ediční strategie, kterou s nimi Heidegger spojoval.¹

3. Workshop „Husserlovo dědictví“ u příležitosti osmdesátého výročí filosofova úmrtí

V roce 2018 si připomínáme osmdesát let od skonu Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologické metody filosofického výzkumu. U této příležitosti byl uspořádán workshop nazvaný „Husserlovo dědictví“ (jde o explicitní poukaz na nejnovější knihu Dana Zahaviho *Husserl's Legacy*, 2017), který měl ná-

¹ Audiovizuální záznamy přednášek Petera Trawného jsou k nalezení na kanálu Společnosti pro filosofickou antropologii na serveru Youtube.

sledující program: Hynek Janoušek, „Zrod Husserlova pojmu intencionality“; Václav Zajíc, „Husserl mezi počitkem a naladěním“; Ivan Blecha, „Goodmanova teorie zobrazení a fenomenologie“; Josef Matoušek, „Lévinas, Sartre a limity intencionality. První kritická rozvinutí Husserlovy fenomenologie ve Francii“; David Rybák, „Žitý svět a universum“; Aleš Novák, „Vědecká filosofie, světový názor a ‚Tiefsinn‘: tři podoby filosofie v Husserlově článku *Filosofie jako přísná věda*“.

Společnost nyní plánuje další semináře a workshopy, jež budou věnovány rozličným filosofickým problémům.

Aleš Novák

AUTOŘI ČÍSLA

Ondřej Bis, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
info@proenglish.cz.

Ivan Blecha, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého, Olomouc,
ivan.blecha@upol.cz.

Matej Cíbik, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
matej.cibik@gmail.com.

Jakub Jinek, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
jakub_jinek@hotmail.com.

Jindřich Karásek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
jindrich.karasek@ff.cuni.cz.

Jan Makovský, Centrum pro teoretická studia, Praha,
makovsky@cts.cuni.cz.

Aleš Novák, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
ales.novak@fhs.cuni.cz.

Jiří Pechar, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
pechar545@seznam.cz.

David Peroutka, Filozofická fakulta, Univerzita J. E. Purkyně,
Ústí nad Labem, peroutka.ujep@seznam.cz.

Martin Pokorný, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
pokorny.cz@yahoo.com.

Petr Prášek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
petrprasek@email.cz.

Petr Přikryl, bez afiliace, pprikryl@gmx.net.

Claude Romano, Université Paris-Sorbonne (Paris IV),
clromano@wanadoo.fr.

Karel Thein, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
karel.thein@ff.cuni.cz.

Martin Vrabc, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
martin.vrabc@fhs.cuni.cz.

Samuel Zajčcek, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
snop@void.cz.

