

REFLEXE 63

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (5–33) Lenka Karfíková
*Obrazová struktura skutečnosti v platonské tradici
a její křesťanská reinterpretace*
Die bildhafte Struktur der Wirklichkeit in der platonischen
Tradition und ihre christliche Reinterpretation
The Iconic Structure of Reality in the Platonic Tradition
and Its Christian Reinterpretation
- (35–48) Olga Navrátilová
Metaforická povaha řeči u Herdera
Der metaphorische Charakter der Sprache bei Herder
The Metaphoricity of Language according to Herder
- (49–73) Marek Kettner
Dějiny napsané na zed’.
K Benjaminovu pojmu aktuality
Geschichte an die Wand geschrieben.
Zu Benjamin's Begriff der Aktualität
History Written on the Wall.
On Benjamin's Concept of Topicality

TEXTY • Texte • Texts

- (75–79) Lev Šestov
Co je to filosofie? (přel. P. Vaškovic)
Was ist Philosophie?
What is Philosophy?

Petr Vaškovic (81–87)

(Před)poslední slovo filosofie?

Lev Šestov a otázka po smyslu filosofie

Das (vor)letzte Wort der Philosophie? Lev Šestov

und die Frage nach dem Sinn der Philosophie

The (Pen)ultimate Word of Philosophy? Lev Shestov

and the Question of the Meaning of Philosophy

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Vojtěch Hladký (89–96)

Přírodovědci na skřipci

Die Naturwissenschaftler auf der Folterbank

Naturalists on the Rack

Ondřej Švec (97–101)

Nad domnělým výrokem Francise Bacona.

Odpověď Vojtěchovi Hladkému

Über den vermeintlichen Spruch von Francis Bacon.

Eine Antwort an Vojtěch Hladký

On the Supposed Dictum of Francis Bacon.

A Reply to Vojtěch Hladký

Stanislav Komárek (103–104)

Multi rixantur de lana saepe caprina

Eliška Fulínová (105–109)

Na okraj diskuse o (údajném) citátu Francise Bacona

Nachtrag zur Diskussion über den (vermeintlichen)

Spruch von Francis Bacon

One More Note on the (Supposed) Dictum of Francis Bacon

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

J. G. Feinberg – I. Landa – J. Mervart (vyd.), *Karel Kosík* 111
and the Dialectics of the Concrete (Josefína Formanová)

Jakub Jinek, *Platón a problém filosofické vlády* 121
Politické myšlení v dialogu Zákony (Jiří Stránský)

- 131 Jindřich Karásek, *Diference jako princip vědomí a její překonání. Analýzy a interpretace k problematice vědomí a sebevědomí v německé filosofii od Wolffa po Hegela* (Jan Thümmel)
- 136 O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci* (Martin Nitsche)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

- 141 *Zjaskyně na světlo. Pedagogika a heuristika profesora Dagfinna Føllesdala* (Josef Novák)
- 151 *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (Norbert Fischer, přel. J. Sirovátka)
- 155 *Rezek vychovatel* (Martin Pokorný)
- 159 *In memoriam Dietera Henricha* (Holger Gutschmidt, přel. J. Kuneš)
- 163 *Zemřel Alexandr Löwit* (Ladislav Benyovszky)
- 165 *Zpráva o konferenci The Pattern and the Image* (Pavel Dudzik)
- 168 AUTOŘI • Autoren • Authors

OBRAZOVÁ STRUKTURA SKUTEČNOSTI V PLATONSKÉ TRADICI A JEJÍ KŘEŠŤANSKÁ REINTERPRETACE

Lenka Karfíková

„Proto jsou všechny věci stopami nahlížení a Intelektu, neboť vycházejí ze svého předobrazu a napodobují jej: lépe ty, které jsou mu blíže, i nejbližší však uchovávají jeho matný obraz.“¹

V tomto příspěvku se pokusím představit obrazovou strukturu skutečnosti, jak jí rozumí platonská tradice, a sice na dvou důležitých reprezentantech: jednak u samotného Platóna, konkrétně v jeho dialogu *Timaios*, jednak u Platónova originálního interpreta Plótína, myslitele alexandrijského vzdělání, který působil jako učitel v Římě. V závěru načrtnu v hrubých obrysech křesťanskou reinterpetaci obrazové struktury skutečnosti u tří autorů řeckého jazyka a částečně rovněž alexandrijské orientace: Origena, Athanáše z Alexandrie a Řehoře z Nazianzu.

Od neuspořádaných stop ke krásnému obrazu: Platónův *Timaios*

Podle kosmogonického mýtu v Platónově *Timaiu* je „svět nutně obrazem něčeho“ (πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι).² Toto tvrzení je zde odůvodněno jednak tím, že svět vzhledem ke své viditelné, hmatatelné a tělesné povaze musí patřit mezi věci „vzniklé“ (γενόμενα

¹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,31–34: ὥστε πάντα εἶναι ἕχνη νοήσεως καὶ νοῦ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον προϊόντων καὶ μιμουμένων τῶν μὲν ἐγγὺς μᾶλλον, τῶν δὲ ἐσχάτων ἀμυδρᾶν ἀποσφζόντων εἰκόνα. Čes. překlad L. Karfíková, Plótinos, *O sebepoznání. Enneada V,3(49)*, Praha 2014, str. 89. Tohoto překladu užívám i níže.

² Platón, *Tim.* 29b1 n.: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

καὶ γεννητά),³ nikoli jsoucí bez proměny; jednak Platónovým přesvědčením, že je svět „krásný“ (καλός).⁴ Z těchto předpokladů se rozvíjí argumentace o tom, že je-li svět vzniklý, musí mít příčinu,⁵ a je-li krásný, musí mít dokonalý vzor.⁶ Jeho tvůrce tedy byl nejen sám dokonale dobrý,⁷ ale navíc při jeho tvorbě hleděl na dokonalý, tj. rozumem uchopitelný (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν), neproměnný (κατὰ ταῦτα ἔχον) a věčný (αἰδίον) vzor.⁸

Jak Platón sám přiznává, jeho výklad se opírá spíše o přesvědčení než o logickou nutnost, je to jakési mytické vyprávění. Řeč totiž napodobuje povahu toho, čeho se týká, a proto o něčem, co není neproměnné, může podle jeho přesvědčení podat jen výklad pravdě podobný (τὸν εἰκότα μῦθον).⁹ Timaiovu kosmogonii tak zřejmě nelze chápat jako proces zahrnující čas, nýbrž spíše jako vyprávění popisující ontologickou strukturu skutečnosti.¹⁰ Totéž patrně platí také o samotném předpokladu světa jako obrazu; nanejvýš se lze pokusit o jakousi jeho zpětnou verifikaci, tj. rozvinout spolu s Timaiem, co se nám o světě za tohoto předpokladu ukáže.

Měl-li být tento svět-obraz co nejdokonalejší, musel být podle Platónova přesvědčení rozumný, a tedy vybavený duší, která může rozum

³ Týž, *Tim.* 28b7–c2: γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἀπτόξ τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχον, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνώμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.

⁴ Týž, *Tim.* 29a2: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος...

⁵ Týž, *Tim.* 28a4–6.

⁶ Týž, *Tim.* 28a6–b1.

⁷ Týž, *Tim.* 29a2–6. Postava tvůrce, demiurga, v předchozím řeckém myšlení neznámá, je jakýmsi mytologickým vyjádřením Platónovy teleologické filosofické kosmogonie; srv. C. J. Classen, *The Creator in Greek Thought from Homer to Plato*, in: *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philosophie et d'histoire*, 23, 1962, str. 1–22, zde str. 19 n.

⁸ Platón, *Tim.* 29a4–b1: παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται.

⁹ Týž, *Tim.* 29d2; viz celou pasáž 29b–d. K lidskému výkladu jako obrazu božské tvorby srv. P. Hadot, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, str. 113–133.

¹⁰ Srv. M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in: K. A. Algra et al. (vyd.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to J. Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden 1996, str. 76–96 (přetisk in: M. Baltes, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, vyd. A. Hüffmeier et al., Leipzig 1999, str. 303–325).

(voův) přijmout.¹¹ Navíc musel být vytvořen podle vzoru, který představoval týž celek a zahrnoval tytéž druhy živočichů jako náš svět, nikoli jen nějakou část.¹² Tyto druhy jsou podle Timaiova líčení čtyři:¹³ bohové na obloze, tj. hvězdy (stvořené samotným tvůrcem),¹⁴ živočichové létající ve vzduchu, žijící ve vodě a suchozemští (vznikli postupnou degradací člověka, přesněji řečeno muže, jehož duši tvůrce vymodeloval z odřezků světové duše; smrtelné tělo je pak dílo nižších bohů, planet).¹⁵ Náš svět se všemi svými obyvateli je „jednorozeným“ (μονογενής)¹⁶ obrazem svého vzoru, jinak by si vícero stejných světů žádalo vzor zahrnující jich více. Jedinečnost světa se tedy odvozuje od jeho předpokládaného jediného vzoru, a je tedy rovněž spíše hypotetická.¹⁷

Viditelnost a hmatatelnost světového těla je umožněná ohněm a zemí, které jsou v něm obsaženy, spojené navzájem vodou a vzduchem podle analogického poměru.¹⁸ Jeho tvarem je koule, která obsahuje všechny tvary a zároveň je tím nejsouměrnějším z nich;¹⁹ jeho pohyb je rovněž nejdokonalejší ze všech, totiž pohybuje se na místě kolem vlastní osy.²⁰ Duše je vložena do jeho středu, ale zároveň jím proniká a ještě ho zvenku obemývá.²¹ Také ona je vytvořena podle matematické úměry z těsta obsahujícího jsoucnost, totožnost a různost, smíšené z dělitelného i nedělitelného prvku. Demiurg z této směsi vymodeloval dva kruhy, kruh totožnosti a různosti, vložené do sebe v podobně písmene X, a rovněž je roztočil kolem vlastní osy.²² Svět složený z duše a těla je rozumným živočichem,²³ ba bohem, blaženým a soběstačným, přítelem sobě samému,

¹¹ Platón, *Tim.* 30b1–c1.

¹² Týž, *Tim.* 30c6.

¹³ Týž, *Tim.* 39e–40a.

¹⁴ Týž, *Tim.* 40a–b.

¹⁵ Týž, *Tim.* 41b–42d; stvoření smrtelných částí duše a lidského těla nižšími bohy je věnována dlouhá pasáž *Tim.* 42e–47e; 61c–90d; výklad o vzniku mimolidských živočichů také *Tim.* 90e–92c.

¹⁶ Týž, *Tim.* 31b3.

¹⁷ Týž, *Tim.* 31a–b; 55d.

¹⁸ Týž, *Tim.* 31b–32c.

¹⁹ Týž, *Tim.* 33b.

²⁰ Týž, *Tim.* 34a.

²¹ Týž, *Tim.* 34b3 n.: ... ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε εἰτιενεὶ καὶ ἔτι ἐξῶθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν.

²² Týž, *Tim.* 35a–36d.

²³ Týž, *Tim.* 30b8: ... ζῶον ἔμψυχον ἔννοον.

ovšem bohem vzniklým.²⁴ Na místo věčnosti jeho neměnného vzoru je mu proto vlastní čas s minulostí a budoucností, jakýsi „pohyblivý obraz věčnosti“, totiž opakující se číselné periody dnů, měsíců a let, ba i „plného roku“ celého kosmu.²⁵

Dokonalost vzoru a dobrota tvůrce nicméně k dokonalosti obrazu zjevně nestačí. Tvůrce totiž „převzal všechno viditelné nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a neuspořádaném pohybu“,²⁶ který teprve musel uspořádat. To vychází ještě zřetelněji najevo v druhém sledu Timaiova výkladu, kde si již nevšímá jen obrazu a vzoru, ale také média, ve kterém obraz vzniká, *chóry*. Již v chaotickém stavu před demiurgovým zásahem se v tomto přijímajícím médiu zračily jakési „stopy“ (ἵχνη) jednotlivých živlů, ovšem zcela neuspořádaně:

„Před tím tedy všechno toto bylo bez rozumného řádu a míry (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως); když se však jal pořádati veškerenstvo, tu nejprve tvary a číslly odlišil (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) oheň, vodu, zemi a vzduch, které před tím měly sice jakési stopy (ἵχνη) sebe samých, ale celkem přece byly v takovém stavu, v jakém se nachází všechno, kdykoli jest od něčeho vzdálen bůh.“²⁷

Jak chápat tyto „stopy“, není z textu bezprostředně jasné. Jsou to jakési zárodky příští emergence živlů v *chóře* samé? Pokud je však toto médium zcela bez forem, které má přijmout (jako tekutina beze všeho zápa-

²⁴ Týž, *Tim.* 34b6–9: ... δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἐτέρου προσδεόμενον, γινώριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

²⁵ Týž, *Tim.* 37d–38c; k „úplnému roku“ srv. *Tim.* 39d2–7: ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἦττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὃ γε τέλος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτῶ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεραλὴν τῷ τοῦ ταῦτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλω. Viz F. Karfík, *Apokatastasis. Velký rok a věčný návrat téhož*, in: J. Šubrt (vyd.), *Apokatastasis nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, Olomouc 2001, str. 17–32.

²⁶ Platón, *Tim.* 30a3–5: ... οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἠσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

²⁷ Týž, *Tim.* 53a7–b5: καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τοῦτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακειμένα ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοῦ θεοῦ, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Zde i níže užívám překlad F. Novotného (Praha 1996), který místy upravuji.

chu při výrobě umělých voňavek),²⁸ pak patrně i tyto „stopy“ musí mít původ jinde než v něm samém. Snad to jsou jakési odlesky vzorů, ovšem právě chaotické, protože dosud neproběhlo demiurgovo uspořádání pomocí „forem a čísel“.²⁹ Timaios výslovně předpokládá jakési ideje živlů, které jsou předmětem rozumového náhledu (voūς), nikoli smyslového vjemu (kupř. „oheň sám o sobě“ předcházející svému zjevu v *chóře*).³⁰ „Obraz“ v jeho kráse lze patrně z inteligibilního vzoru získat teprve demiurgickou prací uspořádání těchto odlesků.³¹ Struktura zrcadlení by mu v tomto případě již předcházela, jen by musela být uspořádána z chaosu v krásný obraz. Jak si však tuto strukturu zrcadlení vysvětlit?³² Vzory samy podle Platónova líčení do *chóry* nijak nevstupují,³³ *chóra* by je tedy musela sama od sebe v sobě zrcadlit. Tak by jí připadla ve struktuře zrcadlení zásadní role, byla by vlastně tímto nastaveným zrcadlem samým, jakkoli by se v ní bez zásahu demiurga nezračil krásný obraz, nýbrž naprostý zmatek.

Snad by bylo také možné, že vzory zobrazil v *chóře* sám tvůrce, tím, že na ně při stavbě světa „stále hleděl“, jak Platón říká.³⁴ V tomto případě by sama struktura zrcadlení, nikoli jen její uspořádání, byla jeho dílem. Timaiův demiurg by tak byl jakousi pořádající silou, kterou ideální vzor vykonává,³⁵ oba dohromady (vzor i demiurg jako jeho působící síla) by

28 Týž, *Tim.* 50d7–e8.

29 K této matematizaci původního chaosu živlů srv. F. Karfik, *Co dělá a kdo je demiurg v Timaiu?*, in: týž, *Duše a svět. Devět studií k antické filosofii*, Praha 2007, str. 77–106, zde str. 93–101.

30 Platón, *Tim.* 51b7–52a7.

31 Srv. L. Brisson, *Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 21994, str. 195; týž, *Platon, Timée – Critias*, Paris 41999, str. 472; F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München – Leipzig 2004, str. 202 n.; 210.

32 K metafoře zrcadla srv. A. Merker, *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, in: *Études platoniciennes*, 2, 2006, str. 79–92 (elektronicky uveřejněno 21. 10. 2022, konzultováno 6. 11. 2022, URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1063>; DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1063>).

33 Platón, *Tim.* 52a3: ... οὐτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.

34 Týž, *Tim.* 28a6–8: ὅτου μὲν οὖν ἄν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτον τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται...

35 Srv. M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 88–91 (316–319).

zastávali roli „otce“ vznikajícího kosmu, jehož je podle Timaiových slov *chóra* matkou.³⁶ Pak bychom chaotické „stopy“ prvků v *chóře*, jak o nich byla řeč výše, museli vyložit jako jakýsi začátek demiurgické práce, kdy tvůrce „napřed“ vytvořil strukturu zrcadlení a „pak“ její chaos uspořádal v krásný obraz. Tyto dvě fáze by na sebe patrně nenavazovaly v čase, spíše by to snad byly jakési odlišitelné ontologické aspekty. Tak budou stvoření světa chápat někteří křesťanští autoři ve snaze vyhnout se představě druhého principu vedle božského Tvůrce světa.³⁷ Nicméně o tom není v Timaiově výkladu žádná zmínka. Jak jsme už slyšeli, tvůrce podle jeho slov „převzal“ (παραλαβών) všechno „v nesouladném a neuspořádaném pohybu“,³⁸ který patrně existoval před jeho zásahem. Snad tedy musíme předpokládat, že Timaiův tvůrce jen uspořádal strukturu chaotického zrcadlení v krásný obraz, zrcadlení samo však spadá na vrub *chóry*, která „poskytuje místo“ všemu vznikajícímu.³⁹

Ať je tomu jakkoli, obraz ve smyslu *uspořádaného* zrcadlení je podle Timaiových slov rozhodně dílo demiurga. Krom jeho dobroty, která touží vytvořit jen dobré a nejlepší věci, je obraz plně závislý jednak na svém vzoru, jednak na tom, v čem vzniká:

„Obrazu totiž nenáleží ani to, díky/kvůli čemu vznikl (ἐφ' ᾧ γέγονεν), nýbrž s sebou stále nosí zjev něčeho jiného. Proto musí vznikat v ně-

³⁶ Platón, *Tim.* 50d. Platón zde „otce“ charakterizuje jako „odkud“ (ὅθεν, 50d3) vznikajícího potomka, tj. „odkud (potomek) získává podobu“ (ὅθεν ἀφομοιοούμενον, 50d1). Patrně nejdále v tomto typu interpretace zachází J. Halfwassen, který demiurga s celkem inteligibilního vzoru přímo ztotožňuje; srv. J. Halfwassen, *Der Demiurg. Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in: A. Neschke-Hentschke (vyd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain – Paris 2000, str. 39–62, zde str. 50–54.

³⁷ Srv. kupř. Tatian, *Or. Gr.* 12,2 (Trelenberg 116,2–6); Theofil z Antiochie, *Ad Autolyc.* II,6 (Grant 28–30); Origenes, *De princ.* II,1,5 (SC 252,244,167–171). Velmi jasně mluví o zárodečném stvoření a zformování také Augustin, srv. kupř. *Conf.* XII,29,40 (CCL 27,238–240). Ke kreacionistické interpretaci Timaiova mýtu srv. také D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2007, str. 95–132; k postupné křesťanské transformaci této představy v nauku o stvoření z ničeho srv. N. J. Torchia, *Theories of Creation in the Second Century Apologists and Their Middle Platonic Background*, in: *Studia Patristica*, 26, 1993, str. 192–199.

³⁸ Platón, *Tim.* 30a3–5: ... οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως.

³⁹ Týž, *Tim.* 52b1: ... ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

čem jiném, a tak se jen stěží zachycuje jsočnosti, jinak by vůbec ničím nebyl.⁴⁰

Ani toto vyjádření není ve své první části zcela jednoznačné, není totiž zřejmé, co přesně obrazu „nenáleží“. Obrat ἐφ' ᾧ γέγονεν lze pochopit buď jako to, „díky čemu“ obraz vznikl (tj. jeho předpoklad),⁴¹ nebo jako to, „kvůli čemu“ vznikl, tj. co má vyjadřovat.⁴² Tento druhý smysl odvozují badatelé z paralelity obrazu a jména u Platóna, které odkazují k tomu, co vyjadřují.⁴³ Ať platí kterákoli z těchto variant, tj. ať se zde naráží na příčinu exemplární, nebo finální, Platón má zřetelně na mysli inteligibilní vzor, podle něhož byl svět vytvořen a který má zpodobovat. Tento vzor světu „nenáleží“, není v něm obsažen, svět je pouhým jeho smyslově zachytitelným zjevem. Krom toho obraz potřebuje médium, v němž je vytvořen a které odpovídá za jeho nepodobu (ἐν ἑτέρῳ), zároveň však – pokud platí naše předchozí interpretace – umožňuje samu jeho obrazovou strukturu.

Ať už pochopíme ἐφ' ᾧ na tomto místě jako odkaz k finalitě kosmu, nebo ne, svět rozhodně podle Platónova líčení má jakýsi cíl, neboť byl vytvořen právě proto, aby smyslově postižitelným způsobem vyjadřoval svůj vzor. Ve své roli obrazu má tak sám určitou paradigmatickou funkci, kterou vykonává pro lidského diváka a posluchače díky dokonalosti svých pravidelných oběhů a své harmonie:

⁴⁰ Týž, *Tim.* 52c2–5: ... εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἐτέρου δὲ τινος αἰε φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι...

⁴¹ F. M. Cornford překládá: „not even the very principle on which it has come into being“ (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937, str. 192; srv. také *ibid.* 370 n.). L. Brisson uvádí dvojí znění: „par rapport à quoi elle (l'image) vient à l'être“, resp. „cela même don't elle est image“ (L. Brisson, *Le Mème et L'Autre*, str. 153). Tuto druhou verzi měl patrně na mysli již Proklos, *In Parm.* 129A (Luna – Segonds II,34): οὐδὲ γὰρ ἐν ἑαυτῇ ἐστίν ἡ εἰκὼν καθ' ὅσον ἐστίν, ὡς φησιν (ὁ Τίμαιος), εἰκὼν, ἀλλ' ὡσπερ ἄλλου ἐστίν, οὕτως ἄρα καὶ ἐν ἄλλῳ ἐστίν. F. Novotný překládá poněkud nejasně „ani sama jeho podoba“.

⁴² A. E. Taylor parafrázuje: „the very-thing-it-was-meant-for“, „that for which it was constructed“, „what it was meant to be“ (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, str. 348).

⁴³ Srv. H. Cherniss, *Timaeus 52 C 2–5*, in: *Mélanges de Philosophie Grecque à Mgr. Diès*, Paris 1956, str. 49–60 (přetisk in: H. Cherniss, *Selected Papers*, vyd. L. Tarán, Leiden 1977, str. 364–375), zde str. 59 (374); H. Cherniss proto překládá: „not even that very thing that an image signifies“. Podobně Ch. Poetsch, *Platons Philosophie des Bildes*, Frankfurt a. M. 2019, str. 214.

„... abychom vidouce dráhy rozumu (τοῦ νοῦ) na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé (συγγενεῖς) – ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy – a abychom poznajíce to a nabydouce účasti ve správném myšlení, které odpovídá přirozenosti (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες), napodobováním (μιμούμενοι) cest božích, prostých všeho bloudění uspořádali bludné cesty ve svém nitru. ... Harmonie, mající pohyby sourodé (συγγενεῖς) s okruhy duše v nás, ... jest dána za spojení proti neladnému kolotání duše v nás vzniklému, aby byla uspořádána a uvedena do vnitřního souladu (εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν).“⁴⁴

Podobně jako kosmický demiurg přejímá chaotické pohyby všeho viditelného, aby je uspořádal,⁴⁵ má podle Platóna i lidská duše, jejíž pohyby jsou sourodé (συγγενεῖς) s kosmickými, avšak příchodem do těla popletené, teprve uspořádat své pohyby v jakési mimesi kosmického boha (μιμούμενοι).⁴⁶

Přes tuto paradigmatickou funkci kosmu pro člověka neužívá Platón pro jejich vztah výslovně strukturu vzor-obraz, nýbrž mluví jen o „přibuznosti pohybů“ obou duší a žádoucí „nápodobě“, která lidskou duši díky rozumové práci uspořádá. Snad se zdráhá nazvat svět vzorem, protože lidská duše nakonec nenapodobuje kosmos, nýbrž samotný jeho

⁴⁴ Platón, *Tim.* 47b6–d7: ... ἵνα τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ’ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκεῖνας οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. ... ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδους ... ἐπὶ τὴν γεγνουῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος... K léčivé funkci kosmogonického vyprávění pro obec i pro duši srv. P. Hadot, *Physique et poésie*, str. 131.

⁴⁵ Srv. Platón, *Tim.* 69b3–5: ... ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Viz také *Tim.* 80b6–8.

⁴⁶ Týž, *Tim.* 90c7–d7: τῶ δ’ ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῶ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοῖῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. Srv. k tomu D. Sedley, „*Becoming like God*“ in the *Timaeus* and *Aristotle*, in: T. Calvo – L. Brisson (vyd.), *Interpreting the Timaeus – Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, str. 327–339.

inteligibilní vzor. Svět je tedy pouze prostředníkem, díky němuž je pro ni inteligibilní vzor přístupný ve smyslově zakusitelné podobě. Ani o tom však Platón v tomto dialogu výslovně nemluví, jakkoli to patrně předpokládá.⁴⁷ Navíc duše svou myšlenkovou pořádací práci napodobuje vlastně spíše demiurga než jeho výtvor, jakkoli pozorováním jeho výtvoru. Podle logiky Timaiova výkladu snad každopádně můžeme uzavřít, že stejně jako se původní chaotické stopy živlů mají „obrazem“ teprve stát, má se jím také vůči kosmu teprve stát lidská duše, nakolik jakousi vícenásobnou nápodobou dosáhne svého uspořádání.

Platonský kosmos je tedy obrazem, který předpokládá inteligibilní vzor zahrnující všechny jeho části završené v celek, dále *chóru* jako médium umožňující zrcadlení v jiném a konečně dobrotu tvůrce, který chaotické zrcadlení v *chóře* uspořádal podle forem a čísel, aby byly i lidské duši vzorem k sebeuspořádání. Tak vznikl podle Timaiova vyprávění svět jako „živočich viditelný viditelné živočichy obsahující, bůh smysly vnímatelný a obraz inteligibilního, jediný a jednorozený kosmos, největší a nejlepší i nejkrásnější a nejdokonalejší“.⁴⁸ Přes svou ontologickou odvozenost tak svět jako jednorozený obraz získává božskou dignitu, v níž se stává zjevovatelem inteligibilního vzoru a prostředníkem záchrany lidské duše z jejího zmateného stavu.⁴⁹

Ikonická struktura skutečnosti: Plótinos, *Enn.* V,3

Ve své exegezi těchto platonských látek si Plótinos počíná se stejnou suverénní jistotou o smyslu textu, svobodnou od pouhé „literary“, jako jeho křesťanští alexandrijsí kolegové vůči textu biblickému. Jeho cílem také není poskytnout komentář k Platónovu dílu, ale pochopit jeho smysl.⁵⁰ Východiskem Plótinova výkladu je přitom jeho vlastní filosofická

⁴⁷ Srv. G. R. Carone, *The Ethical Function of Astronomy in Plato's Timaeus*, in: T. Calvo – L. Brisson (vyd.), *Interpreting the Timaeus*, str. 341–349.

⁴⁸ Platón, *Tim.* 92c6–9: ... ὁδε ὁ κόσμος..., ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἀριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν.

⁴⁹ K tomuto zhodnocení obrazu v dialogu *Timaios*, které je v rámci Platónova díla jedinečné, srv. F. Karfík, *EIKΩN – ΚΟΣΜΟΣ – ΘΕΟΣ. Poznámka k Platónovu pojetí obrazu*, in: A. Matoušek – L. Karfíková (vyd.), *Posvátný obraz a zobrazení posvátného*, Praha 1995, str. 39–47.

⁵⁰ K Plótinově exegezi Platónových textů srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris 1978, str. 15–41; 118. Plótinově interpretaci platonských látek jsou

intuice, která v nauce předchůdců hledá spíše jakousi verifikaci, aby obojí podrobila důkladnějšímu zkoumání.⁵¹

Plótínovo užití *Timaiia* je značně selektivní. V centru jeho zájmu stojí zřetelně první Timaiův výklad omezující se na vzor a obraz (*Tim.* 29d–47e), zmínky o konstituci obrazu za pomoci *chóry* (*Tim.* 47e–53b) jsou vzácnější a celý zbytek dialogu zajímá Plótina jen velmi málo.⁵² Víceméně přímý citát Platónova vymezení obrazu (*Tim.* 52c2–5), o němž jsme se výše zmínili, nacházíme v *Enneadách* jen jednou, a sice v pojednání věnovaném sebepoznání (*Enn.* V,3[49],8,12 n.).⁵³ V tomto pozdním Plótínově textu se dovídáme zejména o obraze, kterým je lidská duše vůči Intelaktu, nacházíme tu však velmi zajímavé představení Plótínova universa jako celku. Proto se zde soustředím zejména na toto pojednání s přihlédnutím k dalším Plótínovým textům tam, kde si to systematika jeho myšlení žádá.

Plótínos zjevně nemá mnoho pochopení pro doslovné gnostické pojetí Timaiova demiurga, protože svět vytvořený na základě řemeslné deliberrace, nikoli vzešlý z přirozené aktivity, podle jeho přesvědčení nemůže být dokonalý.⁵⁴ Inteligibilní vzor i demiurg, který na něj hledí, jsou pro

věnovány rovněž disertace P. P. Matter, *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964, a A.-Ch. Lalande-Corbeil, *Mythe et philosophie dans les Ennéades, ou L'élan fébrile de la pensée*, diss. Université de Montréal 2021.

⁵¹ Plótínos, *Enn.* III,7(45),1,1–16; V,1(10),8,10–14. Srv. k tomu A. Eon, *La notion plotinienne d'exégèse*, in: *Revue internationale de philosophie*, 24, 1970, str. 252–289, zde str. 259–267.

⁵² R. Dufour, *Tradition et innovations: le « Timée » dans la pensée plotinienne*, in: *Études platoniciennes*, 2, 2006, str. 207–236, zde str. 208 n. Viz také *Index fontium*, in: *Plotini Opera*, III, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford 1982 (přetisk 1992), str. 361–364.

⁵³ Plótínos, *Enn.* V,3(49),8,12 n.: *εἰκόνη γὰρ προσήκει ἐτέρου οὐσαν ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι*. Srv. také *Enn.* III,6(26),14,4: *τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνοσ τὸ ἐν ἐτέρῳ*. O interpretaci *Enn.* V,3 jsem se pokusila ve stati *Zda to, co samo sebe nahlíží, musí být mnohotvárné* (in: Plótínos, *O sebepoznání. Enneada V,3[49]*, Praha 2014, str. 7–59), na niž zde částečně navazují.

⁵⁴ Plótínos, *Enn.* II,9(33),8,20–26. Srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 127–133; M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris – Montréal 1998, str. 45 n.; A.-Ch. Lalande-Corbeil, *Mythe et philosophie*, str. 171–212. Plótínovu kosmogenezí srovnává s pojetím gnostickým, které je terčem Plótínovy kritiky, také M. Fattal, *Bild und Weltproduktion bei Plotin. Eine Kritik des gnostischen Bildes*, in: J. Grave – A. Schubach (vyd.), *Denken mit dem Bild. Philosophische Ansätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel*, München 2010, str. 43–72.

Plótina sjednocenou mnohostí božského Intelektu,⁵⁵ jakýmsi dokonalým živoucím sebevztahem, v němž myšlení uchopuje samo sebe v celku svých věčných obsahů, a je tak zároveň Intellektem, aktem nahlížení i jeho předmětem:

„Pak bude toto vše jedno: Intelekt, nahlížení i nahlížené. Je-li tedy jeho nahlížení nahlíženým a nahlížené je on sám, pak bude jistě nahlížet sám sebe. Bude nahlížet nahlížením, jímž je on sám, a bude nahlížet nahlížené, kterým je on sám. Obojím způsobem bude tedy nahlížet sám sebe: protože nahlížením je přece on sám a protože nahlížené je také on sám a nahlíží je nahlížením, jímž je sám.“⁵⁶

Stejně jako je Timaiův svět obrazem inteligibilního vzoru, má i Plótínův Intelekt svůj obraz, jímž je ovšem především duše. Základním vztahem obraz-vzor tedy pro Plótina není svět a jeho inteligibilní předobraz (jakkoli tuto dvojici samozřejmě také zná),⁵⁷ nýbrž duše jako obraz Intelektu.⁵⁸

Nahlízející aktivita (ἐνέργεια) Intelektu, která je zároveň „klidem“ (ἡσυχία), se podle Plótina sice neobrací navenek, nýbrž k sobě, přesto

⁵⁵ Plótinos, *Enn.* III,9(13),1,1–15. K Plótínovu ztotožnění demiurga s Intellektem srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 133–139. Jak zdůrazňuje R. Chiaradonna, s demiurgovou deliberací opouští Plótinos i matematickou povahu jeho působení, srv. R. Chiaradonna, *Plotinus' Metaphorical Reading of the "Timaeus": Soul, Mathematics, Providence*, in: P. D'Hoine – G. Van Riel (vyd.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014, str. 187–210. Demiurg-Intelekt neprovádí žádnou deliberaci, protože v Intellektu žádná není, vše je nahlíženo naráz; srv. Plótinos, *Enn.* VI,7(38),1,25–35. Viz také R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 209–218. Někteří interpreti uvažují také o demiurgické roli světové duše, která vytváří tělo světa (srv. R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 227 n.); to je však v Platónově *Tim.* 41a–d úkol nižších bohů, nikoli demiurga samého.

⁵⁶ Plótinos, *Enn.* V,3(49),5,43–48: ἐν ᾧμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν. εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητὸν, τὸ δὲ νοητὸν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητὸν, ὅπερ ἦν αὐτός. καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητὸν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός. Srv. Aristotelés, *Met.* XII,9,1074b33–35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις („nahlíží tedy sám sebe, pokud je tím nejlepším, a proto je nahlížení sebenáhledem“).

⁵⁷ Srv. kupř. Plótinos, *Enn.* II,4(12),4,8; VI,2(43),22,36–39.

⁵⁸ Srv. P. Aubin, *L' « image » dans l'œuvre de Plotin*, in: *Recherches de science religieuse*, 41, 1953, str. 348–379, zde str. 351–357.

(nebo právě proto) z ní určité působení vychází (podobně jako je oheň sám teplý, a proto hřeje). Takovým působením, které „zanechává stopy v jiném“, je pro Plótína právě odvození duše z Intelktu, podobné vyzařování světla z jeho zdroje.⁵⁹

Duše jako obraz Intelktu je přitom pro Plótína rovněž aktivitou, přesněji řečeno celou škálou působení od diskursivního poznání individuální duše až po působení duše v látce, tj. k aktivitě přírody, která je sama „obrazem“ (ἰνδαλμα) světové duše a její nejnižší částí.⁶⁰ Všechny tyto duše jsou sice pro Plótína „jedna duše“,⁶¹ obraz Intelktu se však na jednotlivých úrovních projevuje dosti různě.

Podoba mezi lidskou diskursivní duší a Intelktem je podle Plótína dvojí: jsme mu podobní „jednak jakoby písmeny, jež jsou v nás vepsána na způsob zákonů, jednak jsme jím jakoby naplněni či jsme schopni ho vidět a vnímat jeho přítomnost“.⁶²

Diskursivní duše totiž v sobě nese jakési „vtisky“ (τύποι) či „stopy“ (ἵχνη) z Intelktu, díky nimž může usuzovat o smyslové mnohosti, patrně jakousi obdobu platonské anamnese.⁶³ Zároveň však tuto práci

⁵⁹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,13–25. K představě dvojího aktu, tj. uskutečnění vlastní bytnosti a působení navenek, srv. také *Enn.* V,4(7),2,27–39; IV,3(27),10,31–32.35–36 (o duši). Viz k tomu R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, str. 170 n.; Ch. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 1956, str. 100–106, zde str. 103; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford 2007, str. 22–68.

⁶⁰ Plótinos, *Enn.* II,3(52),18,9–17: ... δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστομένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἰνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρότως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἵχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος... Srv. také *Enn.* IV,4(28),13,3–7. K obrazové struktuře mezi Intelktem a duší, resp. duší světa a přírodou srv. F. Romano, *Natura e Anima in Plotino*, in: M.-O. Goulet-Cazé et al. (vyd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. « Chercheurs de sagesse »: Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, str. 275–296.

⁶¹ Plótinos, *Enn.* IV,9(8) „Zda jsou všechny duše jedna“.

⁶² Týž, *Enn.* V,3(49),4,1–4: κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυναθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. K písmenům v duši srv. Aristotelés, *De an.* III,4,430a1–2, kde je intelekt v možnosti přirovnán k psací destičce.

⁶³ Srv. Plótinos, *Enn.* V,3(49),2,10.24 n. („vtisky“) a 3,12 („stopy“). K anamnesi srv. *Enn.* V,3(49),2,11–14. Viz k tomu W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3: Text, Übersetzung, Interpretation*,

diskursivního myšlení může obrátit i k sobě samé a uvědomit si, že myslí.⁶⁴ Tak ve svém sebepoznání nachází jakýsi obraz Intelektu a pochopí, že v jistém smyslu je Intelektem, přesněji řečeno může se jím stát.⁶⁵

K této diskursivní duši se proto obrací Plótínova výzva, aby v obraze rozpoznala vzor a „přenesla“ (μεταθέτω) se k němu.⁶⁶ Pokud to však udělá, přestane patrně být diskursivní duší a stane se Intelektem, nalezne sebe samu v něm:

„Pokud [rozvažovací schopnost] řekne, že pochází z Intelektu, že je druhá po něm a jeho obraz, že má v sobě vše jakoby zapsáno, kdežto ten, kdo to píše a napsal, trvá ‚tam‘ – cožpak se zastaví zde, kdo sám sebe takto poznal? Nazíráme snad Intelekt, který sám sebe poznává, za pomoci nějaké jiné schopnosti, anebo na něm máme účast – protože je přece náš a my jeho – a díky tomu poznáme jej i sebe samé? Snad musí platit toto druhé, máme-li poznat, co v Intelektu znamená [že nahlíží] ‚sám sebe‘ (αὐτὸ ἑαυτό). Intelektem se někdo stane, když opustil ostatní věci, které k němu náležejí, a dívá se na Intelekt jím samým, [tj.] na sebe sebou samým. Jako Intelekt pak vidí sám sebe.“⁶⁷

Takové připodobnění duše Intelektu je možné jen proto, že duše z Intelektu pochází a nese jeho obraz, ba v jistém smyslu stále zůstává „uvnitř“ jako jeho součást. Svou aktivitou „navenek“ ve smyslové oblasti se mu

Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991, str. 103; L. Lavaud, *La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible*, in: *Études platoniciennes*, 3, 2006, str. 29–55, zde str. 44–47; R. Chiaradonna, *La conoscenza dell'anima discorsiva. Enn. V 3 (49) 2–3*, in: M. Di Pasquale Barbanti – D. Iozzia (vyd.), *Anima e libertà in Plotino*, Catania 2009, str. 36–64, zde str. 47; L. Karfíková, *Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015, str. 32–42.

⁶⁴ Plótínos, *Enn.* V,3(49),4,15–17.

⁶⁵ Týž, *Enn.* V,3(49),4,9 n.: „sám sebe poznává na způsob Intelektu, neboť se jím stane“ (... τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκεινον ἑαυτόν).

⁶⁶ Týž, *Enn.* V,3(49),6,28. Srv. k tomu W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, str. 116.

⁶⁷ Plótínos, *Enn.* V,3(49),4,20–30: Εἰ οὖν λέγοι, ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστὶ καὶ δευτέρον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, ἄρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαμβάντες, ἐπεὶ περ κάκεινος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; Ἡ ἀναγκαῖον οὕτως, εἴπερ γνωσόμεθα, ὃ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐν νῷ „αὐτὸ ἑαυτό“. Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείρις ἑαυτοῦ τούτω καὶ τούτων βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. Ως δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

sice stává nepodobnou, zároveň však i zde uchovává určitou podobu Intelktu. Duše totiž i ve smyslové oblasti předává jeho obraz, neboť jedná na základě náhledu a svou tvorbou napodobuje formy Intelktu. Jak její jednání (πραξις), tak i tvorba (ποίησις) jsou umožněny nazíráním a k němu zároveň míří.⁶⁸ Proto je celá skutečnost jakousi soustavou různě zřetelných zrcadlení Intelktu:

„Proto jsou všechny věci stopami nahlížení a Intelktu, neboť vycházejí ze svého předobrazu a napodobují jej: lépe ty, které jsou mu blíže, i nejjzdálenější však uchovávají jeho matný obraz.“⁶⁹

Svůj výstup do Intelktu může proto duše zahájit nejen u sebepoznání, ale na kterékoli z těchto úrovní (také u mínění, smyslového vnímání, ba i plodivé síly) díky stopám nahlížení zde obsaženým:

„Pokud však někdo není schopen vzít jako první stupeň takovouto duši, která ryze nahlíží, nechť si jako východisko svého výstupu zvolí duši vytvářející mínění. A pokud ani toho není schopen, ať začne od vnímání, které poskytuje formy rozvinuté [ve smyslovosti], zároveň je však se svými schopnostmi samo u sebe, ba již u forem samých. A pokud někdo chce, ať sestoupí až k plodivé duši a k tomu, co tvoří. Odtud ať vystupuje od posledních forem k posledním v opačném smyslu, tj. k prvním.“⁷⁰

⁶⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),7,25–31. Plótinos zde užívá aristotelského rozlišení mezi jednáním (πραξις), které nemá cíl mimo sebe, a tvorbou (ποίησις), která vytváří dílo od sebe odlišné (srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139b1–4). K Plótínově představě, že jednání a tvorba vycházejí z nazírání, k němuž jsou zároveň zaměřeny, a to již na úrovni přírody, srv. *Enn.* III,8(30),1–7. Jak zdůrazňuje R. Arnou, na rozdíl od Aristotela Plótinos nicméně patrně výše hodnotí tvorbu, která je hlouběji založena v kontemplaci či je snad jejím samozřejmým důsledkem. Na některých místech chápě Plótinos „praxi“ (πραξις) jako spíše úpadkovou podobu jednání, které – na rozdíl od „tvorby“ – nevychází z kontemplace, nýbrž se nechává určovat zvnějšku. Tak kupř. *Enn.* V,3(49),6,35–43; VI,8(39),1–2.5–6; IV,4(28),43,18–24; V,9(5),1,10–21. Viz k tomu R. Arnou, *Πραξις et θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921.

⁶⁹ Plótinos, *Enn.* V,3(49),7,31–34 (srv. výše, pozn. 1).

⁷⁰ Týž, *Enn.* V,3(49),9,28–36: Εἰ δὲ τις ἀδυνατεῖ [τὴν πρώτην] τὴν τοιαύτην ψυχὴν ἔχειν καθαρῶς νοοῦσαν, δοξαστικὴν λαβέτω, εἶτα ἀπὸ ταύτης ἀναβαινέτω. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, αἰσθησιν ἐμπλατύτερα τὰ εἶδη κοιμιζομένην, αἰσθησιν δὲ καὶ ἐφ' ἑαυτῆς μεθ' ὧν δύναται καὶ ἤδη ἐν τοῖς εἶδεσιν οὖσαν. Εἰ δὲ βούλεται τις, καταβαίων καὶ ἐπὶ τὴν γεννώσαν ἴτω μέχρι καὶ ὧν ποιεῖ· εἶτα ἐντεῦθεν ἀναβαινέτω ἀπὸ ἐσχάτων εἰδῶν εἰς τὰ ἐσχάτα ἀνάπαλιν εἶδη, μᾶλλον δὲ εἰς τὰ πρώτα.

Poslední stopa Intelaktu zde zmíněná, totiž plodivá duše ve smyslu přírody, která oživuje smyslovou oblast, zahrnuje formy z Intelaktu na způsob „struktury [formujícího principu] obsažené v zárodcích“ (ὁ λόγος δὲ ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι), které se rozvíjejí ve smyslové kvalitě, kupř. tvary a barvy.⁷¹ V Intelaktu samém jsou tyto formy přítomny v naprosté transparenční, jedna každá je viditelná pro všechny ostatní i sama pro sebe (jako světlo viděné světlem).⁷² Teprve duše-příroda, obraz světové duše,⁷³ je však rozvine ve smyslově zachytitelnou „zářivou a ladnou podívanou“ (θεώρημα ... ἀγλαὸν καὶ χάριεν),⁷⁴ odpovídající ve své božské povaze Timaiovu kosmickému živočichovi.⁷⁵

Jako v sobě tedy Intelakt zahrnuje ideje všech věcí, které jsou s ním sourodé, obsahuje duše-příroda jejich *logy*, jakési zárodečné struktury, sourodé s ní. Duše a její zárodečné obsahy jsou přitom obrazem Intelaktu a jeho obsahů:

„Inteligibilní a to, co je obsahuje, mají touž přirozenost, podobně jako struktura přítomná v zárodku a duše, která tyto zárodky obsahuje. Ta však nevidí, co obsahuje, protože to sama nezrodila, ale je pouze obrazem, stejně jako struktury v ní obsažené. Odkud duše přišla, je to, co je jasné, pravdivé a prvotní, co proto náleží samo sobě a je samo skrze sebe. Jeho obraz by naopak vůbec netrval, kdyby nebyl

⁷¹ Týž, *Enn.* V,3(49),8,1–9. Tyto struktury či „zárodečné příčiny“ stoického původu (srv. *SVF* II,717 = Proklos, *In Parm.* IV,887,28–30 Steel) Plótinos někdy od duše odlišuje (srv. *Enn.* VI,7[38],5,1–11), jindy se s nimi duše zdá být spíše totožná (srv. *Enn.* III,2[47],18,28 n.), viz k tomu E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, str. 53. K Plótinově modifikaci stoické nauky srv. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden 1972, str. 41–45; k jeho pojetí struktur (*logû*) v duši, které jsou obrazem struktury Intelaktu, srv. L. Brisson, *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle*, in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 8, 1999, str. 87–108; A. Pigler, *De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique*, in: M. Fattal (vyd.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003, str. 204 n. K *logûm* jako formujícím principům působícím v látce srv. M. Fattal, *Logos et image*.

⁷² Plótinos, *Enn.* V,3(49),8,9–23.

⁷³ Týž, *Enn.* II,3(52),18,9–17; IV,4(28),13,3–7.

⁷⁴ Týž, *Enn.* III,8(30),4,21 n.

⁷⁵ Týž, *Enn.* III,2(47),3,20–24: ... ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ γὰρ ἑκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῴων καὶ ἰκανὸς ἑμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἔμοι καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γενητῶν φύσις... Srv. Platón, *Tim.* 30c8–31a1; 34b7–9; 92c5–9. Ke světu jako bohu srv. kupř. Plótinos, *Enn.* V,1(10),2,40.

obrazem něčeho jiného a v jiném, neboť obrazu, který je odvozený od něčeho jiného, náleží vznikat v něčem jiném (srv. Platón, *Tim.* 52c2–4), není-li na něm [svém vzoru] závislý [těsně].⁷⁶

Vidíme, že ve svém líčení vztahu duše-přírody k Intelktu činí Plótinos výslovnou narážku na Platónovo pojetí obrazu v *Tim.* 52c2–4, o němž jsme se výše zmínili. Obtíž spojenou s překladem ἐφ' ᾧ, tj. „díky/kvůli čemu“ obraz vznikl, Plótinos parafrázuje konstatováním, že obraz je vždy obrazem jiného (ἐτέρου οὐσαν), tj. svého vzoru. Navíc, stejně jako u Platóna, „vzniká v jiném“ (ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι), tj. v jakémsi cizorodém médiu. K tomuto opisu Platónovy *chóry* připojuje Plótinos zajímavou výminku: „není-li na něm [svém vzoru] závislý [těsně]“ (εἰ μὴ εἶη ἐκείνου ἐξηρητημένη).⁷⁷ Snad tím má na mysli, že duše může také setrvat v Intelktu, nemusí se od něj oddělovat, aby pořádala tělesnou rozmanitost.⁷⁸ Vlastně každá duše určitým svým aspektem zůstává takto s Intelktem spojená, jak Plótinos s užitím téhož výrazu (ἵχνος ἐξηρητημένον ἐκείνου) uvádí jinde.⁷⁹

Vztah duše k Intelktu je jistě základní obrazovou strukturou Plótinova universa, její platnost je nicméně daleko širší (stejně jako u Platóna samého, jak dokládá jeho podobenství o úsečce, ačkoli se jedná o vzory

⁷⁶ Plótinos, *Enn.* V,3(49),8,6–13: Καὶ ἔστι φύσις ἡ αὐτὴ ἐκείνων καὶ τῶν ἐχόντων, οἷον ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἡ ἔχουσα ψυχὴ ταῦτα. Ἄλλ' ἡ μὲν οὐχ ὀρᾷ ἂ ἔχει· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἐγέννησεν, ἀλλ' ἔστι καὶ αὐτὴ εἰδωλὸν καὶ οἱ λόγοι· ὄθεν δὲ ἦλθε, τὸ ἐναργὲς καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ πρῶτως, ὄθεν καὶ ἑαυτοῦ ἔστι καὶ αὐτῷ· τοῦτο δ' ἂν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν ἄλλῳ, οὐδὲ μένει· εἰκόνι γὰρ προσήκει ἐτέρου οὐσαν ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι, εἰ μὴ εἶη ἐκείνου ἐξηρητημένη.

⁷⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),8,13. V tomto smyslu chápe tuto pasáž většina interpretů; srv. É. Bréhier, *Ennéades de Plotin*, V, Paris 1931, str. 58; R. Harder, *Plotins Schriften*, Va, Hamburg 1960, str. 139; A. H. Armstrong, *Plotinus in Six Volumes*, V, London 1984, str. 97; W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, str. 37; B. Ham, Plotin, *Traité 49 (I,3)*, Paris 2000, str. 66; L. Gerson, Plotinus, *The Enneads*, Cambridge 2018, str. 563. Avšak F. Fronterotta překládá: „à moins qu'elle ne soit suspendue à cette autre chose“ (F. Fronterotta, Plotin, *Traité 45–50*, Paris 2009, str. 336). Tato interpretace, která vztahuje ἐκείνου k cizorodému médiu, nikoli k archetypu, a která tak předpokládá, že obraz se může na tomto médiu učinit více závislý, než je nezbytné nutné, není věcně nesmyslná, textově se však jeví nepravděpodobná.

⁷⁸ K duším v Intelktu srv. kupř. Plótinos, *Enn.* IV,1(21),1,1–4; k duši světa a dalším dokonalým duším, které nesestupují do těla, nýbrž se obracejí vzhůru, srv. *Enn.* IV,3(27),7,16–18.

⁷⁹ Týž, *Enn.* V,1(10),7,42–44: Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἔστι τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἵχνος ἐξηρητημένον ἐκείνου...

a obrazy jiné než u Plótína).⁸⁰ Již v předchozím výkladu o duši jsme viděli, že zrcadlicí struktura se uplatňuje i v duši samé na jejích různých úrovních, od duše schopné nahlížení až po její působení v látce, ovšem s klesající zřetelností. V pojednání I,1(53) „Co je živá bytost, co je člověk“ užívá Plótínos metafory vícera zrcadel, jež jsou nastavena jedno druhému a v nichž se duše, sama setrvávající mimo tělo, jen odráží.⁸¹ Přitom samozřejmě (stejně jako u antických kovových zrcadel) dochází k úbytku zřetelnosti původního vzoru. Duše tak ovšem předává věčné struktury Intelktu, které sama zrcadlí, a sice v jakési ustavičné tvorbě nových jednotlivých bytostí.⁸²

Dokonce i látka je nazvána „obrazem“, ovšem obrazem „bez formy“ (εἶδωλον ἄμορφον),⁸³ jakýmsi posledním odleskem, který je (ještě radikálněji než Platónova *chóra*) jen zrcadlicí plochou, v níž se odrážejí věci, jež jsou samy „jinde“.⁸⁴ Snad má Plótínos na mysli (jak aspoň vysvětluje v pojednání „O látce“, *Enn.* II,4[12]), že látka našeho světa je obrazem

⁸⁰ Srv. Platón, *Resp.* VI,509d–511e. Základní struktura vzor-obraz mezi inteligibilní a smyslovou oblastí je zde uplatněna i na obě tyto části samé, totiž smyslově zachytitelné věci a jejich zpodobení, resp. inteligibilní předměty jako nahlížené a jako promyšlené diskursivním myšlením.

⁸¹ Plótínos, *Enn.* I,1(53),8,15–23: ἢ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἶδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὡσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἶδωλον αἴσθησις ἢ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὐτὴν ἅλλο εἶδος λέγεται ψυχῆς, ἕτερον ἄφ' ἑτέρου αἰεὶ, καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὄλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ' αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον. K úrovní duše u Plótína srv. kupř. F. Karfik, *Parts of the Soul in Plotinus*, in: K. Corcilius – D. Perler (vyd.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin – Boston 2014, str. 107–148.

⁸² Plótínos, *Enn.* III,3(48),7,10–20. Srv. J. F. Phillips, *Neoplatonic Exegeses of Plato's Cosmogony (Timaeus 27C–28C)*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, str. 173–197, zde str. 194–196.

⁸³ Plótínos, *Enn.* III,6(26),7,28.

⁸⁴ Týž, *Enn.* III,6(26),7,23–26: ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. K rozdílu mezi Platónovou *chórou*, která je jakýmsi místem, a tedy rozprostraněností, a Plótínovou látkou zcela bez jakéhokoli určení, srv. F. Karfik, *Plotin interprète de la chôra du Timée (Ennéades III, 6 [26], 13–18)*, in: *Χώρα (REAM)* 20, 2022, str. 97–109. K naprosté impassibilitě Plótínovy látky, tj. její neschopnosti přijmout formy, srv. také R. Dufour, *Tradition et innovations*, str. 214 a 231–234.

látky inteligibilní, která odpovídá za mnohost inteligibilních obsahů.⁸⁵ Zároveň, v jakémsi zrcadlovém obrácení, je nevymezenost (τὸ ἄπειρον) inteligibilní látky jen jakýmsi obrazem nevymezenosti látky našeho světa.⁸⁶

Inteligibilní kosmos je ovšem především obrazem transcendentní jednoty (Jedna). Není totiž sjednocen sám sebou ani žádnou svou částí, nýbrž jednotou, která je vůči němu nejen imanentní, ale zároveň i transcendentní,⁸⁷ protože jí ani svým dokonalým sebeprůhledem nemůže dosáhnout.⁸⁸ To je Plótínova transpozice platonské ideje dobra, vyvýšené i nad jsoucnost, a tedy i nad její veškerý náhled.⁸⁹ Plótínos označuje (v pojednání „O třech hypostázích, které jsou principy“, *Enn.* V,1[10]) Intelkt výslovně jako „obraz“ této transcendentní jednoty,⁹⁰ který je svému vzoru podoben svým dokonalým sjednocením, předpokládá nicméně mnohost, jaká v Jednu samém není. Médium této mnohosti Plótínos chápe jako inteligibilní „látku“, o níž jsme se už zmínili.⁹¹

Rozvinutí do mnohosti inteligibilních obsahů však zároveň přináší určitost, jakou transcendentní jednota sama nemá. „Obraz“ si tedy i zde podržuje svou zjevovatelskou roli, jakkoli se nejedná o postižitelnost smysly, nýbrž o postižitelnost intelektuální. Transcendentní jednota totiž zahrnuje jako nerozlišené (ὡς μὴ διακεκριμένα) to, co se teprve na úrovni Intelktu stává postižitelnou strukturou.⁹² Teprve v Intelktu je tato mnohost aktem (ἐνέργεια), zatímco v Jednu je na způsob potence

⁸⁵ Plótínos, *Enn.* II,4(12),5,18–23.

⁸⁶ Týž, *Enn.* II,4(12),15,21–28.

⁸⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),11,16–30.

⁸⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),11,2–4.

⁸⁹ Srv. Platón, *Resp.* VI,509b9; Plótínos, *Enn.* V,3(49),12,47–49; 13,3 n.; 13,9–11. K Plótínovu čtení tohoto místa srv. J.-M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, str. 244–258; B. Ham, *Plotin, Traité 49*, str. 222–227.

⁹⁰ Plótínos, *Enn.* V,1(10),7,1: Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. Srv. celý passus srovnávající Jedno a Intelkt jako jeho obraz v *Enn.* V,1(10),6,12–7,30. Viz k tomu P. Aubin, *L'image*, str. 357–367.

⁹¹ Plótínos, *Enn.* II,4(12),1,14–5,39. Na implikaci jakési inteligibilní látky („neurčitě dvojice“) v Platónově myšlení upozorňuje již Aristotelés, *Met.* I,6,987b20–27; 988a9–14; *Phys.* III,4,203a8–10; III,6,207a29 n.

⁹² Srv. Plótínos, *Enn.* V,3(49),15,31 n. Jak zdůrazňuje W. Beierwaltes, Jedno má to, co z něho vychází, „nepředmětným, ne-relacionálním, ne-diferencovaným způsobem“ (W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Retractatio einiger Gedankenzüge in Plotins Enneade V 3 und Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen*, in: týž, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, str. 84–122, zde str. 108).

toho, co odtud vytryskne. Proto je Jedno jakoby potenci (umožněním či mocí) všeho, δύναμις πάντων, což zde ovšem neznamená deficienci, nýbrž naopak přemíru.⁹³

Stejně jako je duše obrazem Intelektu, zároveň se mu však má teprve připodobnit, touží také Intelekt po návratu ke svému počátku, jehož stopu v sobě nese. Z Jedna v jeho plnosti tak vychází Intelekt jako jakýsi odlesk jeho jednoduchosti „jako záře ze světla“,⁹⁴ jakmile se však obrátí ke svému zdroji, neuchopí jej samotný, nýbrž jen jeho obraz, který svým uchopením zmnožil: „chce zamířit k němu jako k jednoduchému, avšak uchopuje vždy něco jiného, co se v něm samém zmnožuje.“⁹⁵ Ustaví se tedy jako bytostný akt nahlížení, avšak jako nahlížení zmnožené jednoty, jíž je sám, nikoli dokonalé jednoduchosti, která nahlédnutí uniká.⁹⁶ Místo transcendentní jednoty tak nahlíží sám sebe jako sjednocenou mnohost.

Intelekt tedy nejen z Jedna pochází, ale zároveň k němu stále míří, je životem a intelektem obráceným k němu. V tomto smyslu je jeho život a intelekt jakousi „nápodobu toho, co je v onom“ (μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος), totiž v Jednu:

„[Intelektu] náleží život vztažený k němu, život, který na něm [tj. Jednu] závisí, je z něho ustaven a míří k němu – ono je totiž jeho počátkem. Ono tedy musí být mocnější než život a intelekt. Tak totiž [toto druhé] k němu obrací jak život, který má v sobě, jakousi nápodobu toho, co je v onom, nakolik žije, tak intelekt, který má v sobě, jakousi nápodobu toho, co je v onom, ať už je to cokoli.“⁹⁷

⁹³ Plótinos, *Enn.* V,3(49),15,31–35: Ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκρίτο τῷ λόγῳ. Ἐνέργεια γὰρ ἦδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων. Ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως; Οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γὰρ· ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν.

⁹⁴ Týž, *Enn.* V,3(49),15,6.

⁹⁵ Týž, *Enn.* V,3(49),11,2–4: ... ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ εἴξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον. E. K. Emilsson soudí, že Intelekt uchopuje Jedno, jak se ukazuje ve své vnější aktivitě (srv. E. K. Emilsson, *Cognition and Its Object*, in: L. P. Gerson [vyd.], *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, str. 217–249, zde str. 229–231). J. Trouillard vysvětluje, že Intelekt nevydrží jednoduchou plnost počátku, a proto ji zmnožuje, srv. Plótinos, *Enn.* VI,7(38),15,20–22; III,8(30),8,31–34; V,1(10),7,5–19 (viz J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, přetisk 2011, str. 106 n.).

⁹⁶ Plótinos, *Enn.* V,3(49),11,1–16.

⁹⁷ Týž, *Enn.* V,3(49),16,35–42: ... δηλονότι ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο τούτῳ ἐξημμένη ἐκείνου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα ἐξ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο ζῶσα· ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή. Δεῖ τοίνυν ἐκεῖνο ζωῆς εἶναι κρείσσον καὶ νοῦ· οὕτω γὰρ ἐπιστρέφει

Podle tohoto citátu platí tedy i pro Intelekt jako obraz, že jeho vzor je „mocnější“ (κρείσσον) než on sám, dokonce je tento obraz výslovně označen jako „horší“ (χειρόν), protože „neúplnější“ (ἐνδεέστερον) než jeho vzor.⁹⁸ Také zde tak odvozenost obrazu implikuje úbytek dokonalosti. Zároveň však Plótinos, na rozdíl od Platóna, zná Intelekt jako věčný, ačkoli zrozený obraz,⁹⁹ který se od svého původce liší „jen odlišností“¹⁰⁰ a který zahrnuje inteligibilní obsahy, rovněž zrozené (γενητά), ačkoli nevzniklé v čase (ἀγένητα).¹⁰¹ Tato představa zrození, které neimplikuje časový vznik, bude mít velký význam pro křesťanské uvažování o věčném zrození Syna z Otce.

Ikonickou strukturu Plótínova universa jsme zde mohli představit jen v náznaku, s vyzvižením motivů, které pro další zkoumání potřebujeme. Na rozdíl od Platónova *Timaia* je tu inteligibilní vzor sám obrazem transcendentní jednoty, navíc je živoucím náhledem sebe samého. Jeho primárním obrazem není smyslový svět, ale duše, jednak jako individuální duše ve své schopnosti nahlížet sebe samu a Intelektu se tak připodobnit, jednak jako duše světa a její obraz, tj. příroda, která odlesky Intelektu jako formující zárodečné principy teprve prostředkuje do látky. Látka sama, poslední „nezformovaný obraz“, je spíše jakousi zrcadlovou plochou než obrazem, protože do ní tyto odlesky v pravém smyslu nevstupují, nýbrž se na ní jen odrážejí. Přesto tak pomáhá vytvořit „zářivou a ladnou podívanou“, která se pro duši rovněž může stát východiskem výstupu do Intelektu. Obraz vůči svému vzoru představuje úbytek dokonalosti a jasnosti, zároveň je však jeho postižitelnou reprezentací, ať už se tak nabízí inteligibilnímu, nebo smyslovému pohledu. Oba základní kroky obrazové struktury, tj. duše jako obraz Intelektu a Intelekt jako obraz Jedna, zahrnují vždy dva ohledy: podobu na základě odvození a připodobnění dosažené obratem k vlastnímu počátku.

πρὸς ἐκεῖνο καὶ τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, καθὸ τοῦτο ζῆ, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν τούτῳ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, ὃ τὴ δῆποτε ἐστὶ τοῦτο.

⁹⁸ Týž, *Enn.* V,3(49),15,9.

⁹⁹ Týž, *Enn.* V,1(10),6,38 n.: τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.

¹⁰⁰ Týž, *Enn.* V,1(10),6,51–53: ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἦ τὸ γεννησαν, ἐξ ἀνάγκης σὺνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κερχωρίσθαι.

¹⁰¹ Týž, *Enn.* II,4(12),5,25–28: γενητά μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα δὲ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ’ αἰεὶ παρ’ ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ κόσμος, ἀλλὰ ὄντα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος. Podobně *Enn.* II,9(33),3,11–14. Srv. k tomu J. F. Phillips, *Neoplatonic Exegeses*, str. 185–189.

Soupodstatný obraz a jeho obrazy

Křesťanští myslitelé uvažují o struktuře vzoru a obrazu ve vícero souvislostech, inspirovaných biblickým svědectvím, z nichž se zde soustředím na dvě. Podle knihy *Genesis* stvořil Bůh člověka jako svůj „obraz“ (*Gn* 1,26n) a zároveň je podle *Listu Koloským* (1,15) Kristus „obraz Boha neviditelného“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Oba tyto motivy není obtížné spojit v představu, podle níž je skutečným obrazem Boha výlučně jeho Syn, kdežto člověk byl stvořen „podle“ tohoto obrazu (κατ’ εἰκόνα, *Gn* 1,26n LXX), tj. podle Božího Logu. Podobně jako židovský interpret Filón mluví proto kupř. Klement Alexandrijský či Origenes o Logu jako Božím obrazu, podle něhož byl stvořen člověk ve své racionalitě.¹⁰²

Jak Origenes vysvětluje v pojednání *De principiis*, obraz lze přitom chápat dvojím způsobem: jednak jako řemeslné ztvárnění podoby v látce, jednak jako předání podoby plozením (stejně rozlišoval tvorbu a plození také Aristotelés).¹⁰³ V tomto druhém smyslu zplodil Adam Séta „podle svého obrazu a svého druhu“ (*Gn* 5,3) a také neviditelný Bůh Otec svého Syna jako svůj Obraz (*Ko* 1,15). Člověk je však stvořen „podle obrazu“ v prvním smyslu, jako Boží výrobek.¹⁰⁴

¹⁰² Filón Alexandrijský, *Quis rerum div. her.* 231 (Cohn – Wendland III, 52,7–13); *De spec. leg.* 1,81 (Cohn – Wendland V, 21,8–10); III,207 (Cohn – Wendland V, 207,15–18); *De fuga et inven.* 101 (Cohn – Wendland III, 132,5–7); *De conf. linguar.* 147 (Cohn – Wendland II, 257,8 n.); *De opif.* 25 (Cohn – Wendland I, 7,15–8,4); Klement Alexandrijský, *Protr.* 98,4 (*GCS*, Clemens 1³,71); Origenes, *Contra Cels.* IV,85 (*SC* 136,396); VI,63 (*SC* 147,334–336); *Homil. Gen.* 1,13 (*GCS NF* 17,26). K Filónově platonskému pojetí Logu i člověka jako obrazu srv. H. Willms, *EIKΩN. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1, *Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit*, Münster i. W. 1935; k Origenovi srv. H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. Sama jsem se tímto tématem zabývala v článku, na který zde navazují: L. Karfiková, “Let us make man after our image, as our likeness”: Origen, Marius Victorinus and Augustine on *Gen* 1:26f., in: Th. Hainthaler et al. (vyd.), *Imago Dei (Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Studientagung L’viv, 12. – 14. September 2019)*, Innsbruck – Wien 2021, str. 144–170, zde str. 145–153.

¹⁰³ Aristotelés, *Met.* 1032a15–28.

¹⁰⁴ Origenes, *De princ.* 1,2,6 (*SC* 252,120): *Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni vel lapidis, depingi vel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, mentiuntur. Puto ergo posse priori quidem exemplo aptari eum, qui ad imaginem et similitudinem dei factus est, hominem ... Secundae vero comparationi imago filii dei..., sicut secundum historiam dicimus imaginem*

Prostředkování Logu jako Božího Obrazu při stvoření člověka zmiňuje Origenes na mnoha místech, kupříkladu ve svém řecky dochovaném komentáři k Janovu evangeliu. Jako je Otec „počátkem“ (ἀρχή) Krista, je podle tohoto výkladu také Kristus „počátkem“ těch, kdo jsou stvořeni „podle“ něho jako pravého Obrazu Božího. V tomto smyslu je také Syn-Logos předobrazem (παράδειγμα) stvoření.¹⁰⁵

Sama racionalita lidské duše „podle obrazu Boha“ však neznamená ještě podobu Bohu ve smyslu připodobnění. Origenes si všímá, že Boží předsevzetí „učíme člověka podle našeho obrazu a podle naší podoby“ (Gn 1,26) je při samotném stvoření uskutečněno jen z části: „Bůh učinil člověka podle svého obrazu“ (Gn 1,27), aniž by se co říkalo o podobě. Ta podle jeho výkladu není Božím stvořitelem dílem, ale je přenechána racionální bytosti, aby ji sama naplnila svým úsilím o ctnost. Tak aspoň Rufinus tlumočí Origenův výklad o této věci v *De principiis*:

„Jak upozorňuje Mojžíš, když vypráví o prvním stvoření člověka: *A řekl Bůh: Učínme člověka k našemu obrazu a podobě. A posléze dodává: A učinil Bůh člověka, k Božímu obrazu jej učinil, muže a ženu je učinil a požehnal jim. Když říká k obrazu Božímu jej učinil, ale o podobě mlčí, naznačuje nic jiného, než že důstojnost obrazu člověk dostal při svém prvním stvoření, avšak dokonalost podoby je ve svém završení ponechána jemu: aby si ji totiž člověk sám svým úsilím přisvojil, když Boha napodobí. Možnost takové dokonalosti mu tak byla na počátku dána v důstojnosti obrazu, dokonalou podobu má však sám na konci završit činy, které vykoná.*“¹⁰⁶

Adae esse filium eius Seth. Ita etiam scriptum est: „Et genuit Adam Seth secundum imaginem suam et secundum speciem suam.“

¹⁰⁵ Týž, *Comm. Ioan.* I,17,104–105 (SC 120,114–116): εἴπερ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ πατὴρ ἐστίν. Ὁμοίως δὲ καὶ Χριστὸς ἀρχὴ τῶν κατ’ εἰκόνα γενομένων θεοῦ. Εἰ γὰρ οἱ ἄνθρωποι „κατ’ εἰκόνα“, ἢ εἰκὼν δὲ κατὰ τὸν πατέρα, τὸ μὲν „καθ’ ὃ“ τοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ ἀρχὴ, τὸ δὲ „καθ’ ὃ“ τῶν ἀνθρώπων ὁ Χριστὸς, γενομένων οὐ κατὰ τὸ οὗ ἐστίν εἰκὼν, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα: ἀρμόσει δὲ τὸ „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ εἰς τὸ αὐτὸ παράδειγμα.

¹⁰⁶ Týž, *De princ.* III,6,1 (SC 268,236): *Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: „Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.“ Tum deinde addit: „Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos.“ Hoc ergo quod dixit „ad imaginem dei fecit eum“ et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitatem*

Vidíme zde týž podvojný charakter obrazu, s jakým jsme se setkali u Plótína: člověk je podle Božího Obrazu, Krista, již stvořen, zároveň se mu však má teprve připodobnit, být „proměněn k jeho obrazu“ (srv. 2K 3,18),¹⁰⁷ aby tak v obraze spatřil vzor sám, tj. Otce.¹⁰⁸ Syn totiž dává Otce vidět (srv. J 14,9),¹⁰⁹ protože je sám jeho dokonalým Obrazem setrvávajícím v Bohu,¹¹⁰ přesněji řečeno je „obrazem jeho dobroty“, jakýmsi „vyzařováním jeho slávy“ či „zrcadlem jeho aktivity“ (srv. *Mdr* 7,25n),¹¹¹ a to i ve svém sestoupení k člověku.¹¹²

Na rozdíl od Plótínova Intelktu se totiž křesťanský Logos sám stává viditelným a tělesným, aby člověku, který se od Boží dobroty odvrátil, umožnil návrat k jeho původnímu určení.¹¹³ Člověk byl tedy nejen původně stvořen „podle Obrazu“, tj. podle Božího Syna, ale také je díky němu obnoven, když připodobněním vtělenému Kristu samého Boha „napodobí“.¹¹⁴

sibi perfectionis in initiis datam per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. V podobném smyslu mluví o rozdílu mezi „obrazem“ a „podobou“ Origenes také v *Comm. Ioan.* XX,22,183 (SC 290,248); *Contra Cels.* IV,30 (SC 136,254); *Comm. Rom.* IV,5,11 (SC 539,248). Srv. podobně Irenej z Lyonu, *Adv. haer.* V,16,2 (SC 153,216); Klement Alexandrijský, *Strom.* II,22,131,6 (GCS, Clemens 2, 185,25–28) s poznámkou M. Šediny, *Stromata II–III*, Praha 2006, str. 313 n. Viz také A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster i. W. 1913, str. 76–128 (k Irenejovi); Y. de Andia, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, str. 68–74; M. Havrda, *Milost jako pokračující stvoření: Irenej z Lyonu*, in: L. Karfíková – J. A. Dus (vyd.), *Milost v patristice*, Jihlava 2011, str. 53–76, zde str. 61 a 70–72; týž, *Milost a svoboda v myšlení Klementa Alexandrijského*, in: L. Karfíková – J. A. Dus (vyd.), *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*, Jihlava 2008, str. 153–177, zde str. 164–168.

¹⁰⁷ Origenes, *Comm. Ioan.* XXXII,28,357.

¹⁰⁸ Týž, *Comm. Ioan.* XX,7,47; XXXII,28,359.

¹⁰⁹ Týž, *Comm. Ioan.* VI,4,19.

¹¹⁰ Týž, *Comm. Ioan.* II,2,18.

¹¹¹ Týž, *Comm. Ioan.* XIII,25,153.

¹¹² Týž, *Comm. Ioan.* I,32,231; XIII,57,295.

¹¹³ Týž, *Contra Cels.* VI,68 (SC 147,348); *Hom. Gen.* 1,13 (GCS NF 17,27).

¹¹⁴ Týž, *De or.* 22,4 (OWD 21,184); *Hom. Ps.* 15,2,4 (GCS NF 19,99). Na myšlence nezničitelného vztahu lidské osoby k jejímu Tvůrci (stvoření „k obrazu“) a různé míře svobodného „připodobnění“ Bohu, jež je rovněž chápáno christologicky, je vybudována „theologie obrazu“, jak ji zná tradice východní církve, srv. kupř. V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, str. 124–137.

Tuto zjevodatelskou a záchrannou roli Krista Obrazu rozvíjí také další z alexandrijských theologů, Athanáš.¹¹⁵ V protiariánské polemice, kde vyvrací zejména pojetí Syna, který před svým zrozením nebyl, zavádí podobné rozlišení mezi věčným odvozením či zrozením Syna z Otce a stvořením, které má časový charakter, jaké jsme našli u Plótina. Stejně jako Plótinos a Origenes, Athanáš zdůrazňuje, že Syn není obraz pořízený „zvnějšku“,¹¹⁶ nýbrž je pro Otce čímisi „vlastním“, podle Athanáše je dokonce vlastní jeho podstatě,¹¹⁷ neboť je z něho zrozený. Proto je mu podle jeho přesvědčení ve všem podobný, ba je s ním zcela „jedno“ (srv. *J 10,30*).¹¹⁸ Je tedy stejně věčný a neproměnný jako Otec sám.¹¹⁹ Otec ve svém Obrazu nachází sám sebe, a proto v něm má zalíbení (srv. *Př 8,30*). Nelze si myslet, že by Otec někdy nebyl spolu s tímto svým výrazem, že by si jej pořídil teprve jaksi dodatečně:

„Což není drzé a bezbožné říkat, že to, co je vlastní (ἴδιον) podstatě Otce – a panuje již shoda o tom, že je to Syn –, pochází z nejsoucího a že to nebylo dřívě, než se zrodilo, nýbrž vzniklo náhodou a jednou může opět nebýt? ... Syn je totiž obraz a záře Otce, jeho výraz a pravda. Pokud existuje světlo, je záře jeho obrazem, ... proto Boží obraz není nakreslen zvnějšku, ale Bůh sám je jeho rodičem. Když v něm sám sebe spatří, raduje se z něho, jak Syn (Moudrost) sám říká: *Byla jsem jeho potěšením* (*Př 8,30*). Kdy tedy Otec sám sebe neviděl ve svém obraze? Nebo kdy se z něho netěšil, aby se někdo odvážil říci, že obraz pochází z nejsoucího a že se z něho Otec netěšil, dokud obraz nevznikl?“¹²⁰

¹¹⁵ K Athanášovu pojetí obrazu v rámci jeho antropologie i christologie srv. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952.

¹¹⁶ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,20,5 (*AW I/1,2,130,18 n.*).

¹¹⁷ Týž, *Or. c. Ar.* I,20,2 (*AW I/1,2,130,5 n.*).

¹¹⁸ Týž, *Or. c. Ar.* I,16,6 (*AW I/1,2,126,23*).

¹¹⁹ Týž, *Or. c. Ar.* I,13,5–6 (*AW I/1,2,123,17–24*); I,35,1–36,6 (*AW I/1,2,144–146*). K Athanášovu pojetí Krista jako Obrazu srv. Ch. Schönborn, *L'icone du Christ*, Fribourg 1976.

¹²⁰ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,20,2–6 (*AW I/1,2,130,5–8.10–12.18–23*): τὸ δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (ὡμολόγηται γὰρ ἤδη τοῦτο εἶναι ὁ υἱός) πῶς οὐ τολμηρὸν καὶ δυσσεβὲς εἰπεῖν „ἐξ οὐκ ὄντων“, καὶ ὅτι „οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι“, ἀλλ' ἐπισυμβέβηκε καὶ δύναται πάλιν μὴ εἶναι ποτε; ... ὅτι ὁ υἱός „εἰκὼν“ ἐστὶ καὶ „ἀπαύγασμα“ τοῦ πατρὸς καὶ „χαρακτήρ“ καὶ „ἀλήθεια“. εἰ γὰρ ὑπάρχοντος φωτὸς ἐστὶν εἰκὼν αὐτοῦ τὸ ἀπαύγασμα ... οὐ γὰρ ἐξωθεν ἐστὶ γραφομένη ἢ τοῦ θεοῦ εἰκὼν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητῆς ἐστὶ ταύτης, ἐν ἧ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαιρεῖ ταύτην, ὡς αὐτὸς ὁ

Zároveň se ovšem raduje i Syn, když sám sebe nachází v Otci jako jeho Obraz: „Jak jinak by se totiž radoval i Syn, než protože sám sebe vidí v Otci?“¹²¹ Vnitřní relationalita patří ke křesťanskému božství samému.

Stejně jako u Origena je také u Athanáše člověk na počátku stvořen „podle“ tohoto Obrazu-Krista,¹²² aby se mu zároveň připodobnil ctností.¹²³ Svou signaturu „jednorozené Moudrosti“ vtiskuje navíc Syn, archetypický Obraz, všemu, co skrze něj bylo stvořeno; proto je možné ze všech jeho děl poznat nejen jeho, ale také Otce.¹²⁴ Zároveň však propůjčuje Syn-Obraz lidem podíl na svém synovském vztahu k Otci,¹²⁵ protože jsou díky jeho vtělení také tito adoptivní synové zahrnuti do jeho slávy:

„Jestliže jsme byli utvořeni podle (jeho) obrazu a byli jsme nazváni Božím obrazem a slávou, nedostalo se nám milosti takového pojmenování díky nám samým, ale díky Obrazu, který mezi námi přebýval, a díky pravé Boží slávě, kterou je jeho Slovo, jež se kvůli nám v posledním čase stalo tělem.“¹²⁶

Z tohoto Athanášova vyjádření můžeme soudit, že člověk byl stvořen podle Syna Obrazu, aby se mu díky jeho příchodu v těle zároveň mohl připodobnit, tj. znovu nabýt podoby Obrazu, nakolik ji svým neblahým

υἱὸς λέγει „ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαιρε“. πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι; ἢ πότε οὐ προσέχαιρεν, ἵνα τολμήσῃ τις εἰπεῖν· „ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν“ ἢ εἰκὼν καὶ „οὐκ ἦν χαίρων ὁ πατὴρ, πρὶν γένηται ἡ εἰκὼν“. Srv. 2K 4,4; Ko 1,15; Žd 1,3; J 14,6; Př 8,30.

¹²¹ Athanáš, *Or. c. Ar.* II,82,3 (*AW* 1/1,2,260,14): πῶς δὲ καὶ ὁ υἱὸς εὐφραίνεται ἢ βλέπων ἑαυτὸν ἐν τῷ πατρὶ;

¹²² Týž, *Or. c. Ar.* II,48,5 (*AW* 1/1,2,225,24); II,49,4 (*AW* 1/1,2,225,16 n.).

¹²³ Týž, *Or. c. Ar.* I,51,2 (*AW* 1/1,2,161,7 n.).

¹²⁴ Týž, *Or. c. Ar.* II,78,1–4 (*AW* 1/1,2,255 n.). Srv. Ž 103(104),24.

¹²⁵ Athanáš, *Or. c. Ar.* I,39,1–4 (*AW* 1/1,2,149,1–19); II,59,2–4 (*AW* 1/1,2,236,5–17); III,19,3–5 (*AW* 1/1,3,329,10–31). Tímto tématem jsem se zabývala v článku *MÉ FYSEI, ALLA THESEI. Teologický význam pojmu charis v dile Athanáše z Alexandrie*, in: J. Mrázek et al. (vyd.), *EPITOAUTO. Sborník k pětašedesátinám Petra Pokorného*, Třebenice 1998, str. 77–98.

¹²⁶ Athanáš, *Or. c. Ar.* III,10,7 (*AW* 1/1,3,318,30–33): εἰ γὰρ καὶ „κατ’ εἰκόνα“ γεγόναμεν καὶ „εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ“ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ’ οὐ δι’ ἑαυτοὺς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθῆ δόξαν τοῦ θεοῦ, ἧτις ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ ὁ δι’ ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σάρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν. Srv. Gn 1,26n; IK 11,7.

pádem pokazil. Tento obnovený obraz je přitom prostředkován tělesně a člověk se na něm účastní díky participaci na Kristově těle.¹²⁷

V podobném smyslu jako Athanáš mluví o Kristu jako Božím obraze také Řehoř z Nazianzu v přehledu biblických titulů náležejících Synu:

„Je obrazem, protože je téže podstaty (s Otcem) a protože je z Otce odvozený, aniž by byl Otec odvozený z něho. Povah obrazu je totiž taková, že je nápodobou vzoru, jehož obrazem se nazývá. Je tu však obsaženo více. Obvykle jde o nehybný obraz pohyblivého vzoru, zde se však jedná o živoucí obraz živoucího, k nerozeznání od svého vzoru, ještě více než Sét od Adama (srv. *Gn* 5,3) a vůbec potomek od kteréhokoliv rodiče. Taková je totiž povaha jednoduchých (jsoucen): neplatí o nich, že se něčím podobají a něčím nepodobají, ale je to úplná replika vzoru v jeho úplnosti, spíše s ním totožná než napodobenina.“¹²⁸

Toto vyjádření je zajímavé z více důvodů. Předně zde výslovně zaznívá, co bylo u Athanáše jen implikováno, totiž že Syn je „soudopstatný“ (ὁμοούσιον) Obraz. Mezi vzorem a obrazem tedy nedochází k úbytku dokonalosti ani poklesu ontologické úrovně, jak o tom mluví platonská tradice.

Stejně jako v Platónově a Plótinově definici je obraz obrazem něčeho, Řehoř však neuvádí, že je obrazem „jiného“, a rovněž vynechává, že jde o obraz „v jiném“. Jde naopak o přesnou a úplnou repliku (ὄλον ὄλου τύπον), nerozeznatelnou (ἀπαράλλακτον)¹²⁹ až k totožnosti (ταυτόν),

¹²⁷ Athanáš, *De inc.* 13,7 (SC 199,312,34–36): Ὁθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἵνα ὡς εἰκὼν ὄν τοῦ Πατρὸς τὸν κατ' εἰκόνα ἀνθρώπων ἀνακτίσαι δυναθῆ. K Božímu obrazu a jeho obnově podle Athanáše srv. V. V. Lytvynenko, *The Image of God in Athanasius' Contra Gentes—De Incarnatione and Orationes contra Arianos*, in: Th. Hainthaler et al. (vyd.), *Imago Dei*, str. 121–143.

¹²⁸ Řehoř z Nazianzu, *Or.* 30,20 (SC 250,268,22–30): „Εἰκὼν“ δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦτου Πατῆρ. Αὕτη γὰρ εἰκόνοσ φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὗ λέγεται, πλὴν ὅτι καὶ πλεῖον ἐνταῦθα. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένον· ἐνταῦθα δὲ ζῶντος, καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον ἢ τοῦ Ἀδάμ ὁ Σῆθ, καὶ τοῦ γεννώντος παντός τὸ γεννώμενον. Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἀπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν εἰοικέναι, τῷ δὲ ἀπειοικέναι, ἀλλ' ὄλον ὄλου τύπον εἶναι, καὶ ταῦτόν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα.

¹²⁹ O Synu jako „nerozeznatelném Obraze“ (ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν) mluví Řehoř vícekrát, srv. kupř. *Or.* 38,13 (SC 358,132,18). Viz G. Thomas, *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 2019, str. 40, pozn. 38 (autorka napočítala asi dvacet podobných míst).

jejíž jediná odlišnost od vzoru spočívá v její jednostranné odvozenosti (τοῦτο ἐκεῖθεν).¹³⁰ Řehoř tuto identitu vysvětluje nesloženou, jednoduchou povahou vzoru i obrazu. Plótnův Intelekt je jistě také nesložený, přesto je sjednocenou mnohostí, a proto jakési médium jinakosti (inteligibilní látku) předpokládá, jak si vzpomínáme. Podle Řehoře Syn, podobně jako Plótnův Intelekt, rovněž „zahrnuje všechny věci“ (ἅπαντα ἐντὸς ἔχει); tuto okolnost však Řehoř nevykládá jako jinakost ani jako ontologický úbytek vůči Otci (φύσις γεννήτορος ἴση).¹³¹

Na rozdíl od Plótna, který Jedno, jehož je Intelekt obrazem, pokládá za vyvýšené nad jsoucnou, chápe Řehoř nejen obraz, ale i vzor, tj. Boha, jako jsoucího v pravém smyslu. „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14) je jeho skutečné jméno,¹³² jakkoli lze Boha, stejně jako Plótnovo Jedno, jinak postihnout jen stěží.¹³³ Obraz od vzoru se tedy podle Řehoře liší pouze svou odvozeností, aniž by představoval jsoucnost vůči nad-jsoucímu vzoru (jako Intelekt vůči Jednu u Plótna), nebo naopak ztrátu jsoucnosti ve smyslu pouhého „vznikání“ (jako smyslově vnímatelný svět u Platóna).

Další zajímavá odlišnost od platonské tradice spočívá v Řehořově představě „nehybného obrazu pohyblivého vzoru“ (ἀκίνητος κινουμένου), přejaté patrně z běžné zkušenosti s malířským zobrazením živé bytosti. V Timaiově výkladu byl naopak obraz pohyblivý, kdežto vzor neproměnný. Nakolik lze Timaiovo inteligibilní paradigma pokládat za živoucí, nechávám pro účely tohoto výkladu otevřené,¹³⁴ rozhodně však nejde vůči platonské tradici o myšlenku novou. Také Plótnos zná živoucí obraz živoucího vzoru, neboť jak Intelektu, tak i duši připisuje život, jakkoli v různém smyslu.¹³⁵

¹³⁰ K Otci jako zdroji druhých dvou božských osob (a současné diskusi interpretů) srv. Ch. A. Beeley, *Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus*, in: *Harvard Theological Review*, 100, 2007, str. 199–214.

¹³¹ Řehoř z Nazianzu, *Poem. arc.* 2,5–8 (Moreschini 4).

¹³² Týž, *Or.* 30,18.

¹³³ Týž, *Or.* 30,17.

¹³⁴ Stejně jako svět podle něj utvořený, je také inteligibilní vzor nazván „živoucí“ (Platón, *Tim.* 37d1.3; 39e8), patrně však ve smyslu ideje kosmického živočicha. Někteří interpreti se nicméně pokoušejí přiřknout určitou podobu života také inteligibilnímu vzoru, stejně jako to výslovně činí Plótnos (viz následující poznámka). Srv. kupř. J. Halfwassen, *Der Demiurg*; F. Fronterotta, in: Platone, *Sofista: introduzione, traduzione e note*, Milano 2007, str. 379–382, pozn. 197.

¹³⁵ Plótnos, *Enn.* I,4(46),3,18.20 (πολλαχῶς τοῖνυν τῆς ζωῆς λεγομένης, resp. ὁμῶνως τοῦ ζῆν λεγομένου). K životu Intelektu srv. *Enn.* V,6(24),6,20–21;

Spolu se svými křesťanskými předchůdci vidí Řehoř podobu člověka vůči Bohu v jeho intelektu (voûç), zároveň si však uvědomuje, že jde o obraz tělesný, jakousi smrtelnou ikonu: „Z prachu a dechu byl vytvořen smrtelný obraz nesmrtelného; neboť královská přirozenost intelektu je společná oběma“ (srv. *Gn 2,7*).¹³⁶

Krom vícestupňové struktury vzoru a obrazu – Krista jako Obrazu Otce a člověka podle tohoto Obrazu – nacházíme z Plóťinových myšlenek u křesťanských autorů také motiv obrazu a připodobnění, a to již u Plóťinova staršího současníka Origena, který mohl navázat na své alexandrijské předchůdce. Připodobnění nemá přitom povahu sebepoznání, nýbrž je spíše etické povahy, resp. znamená účast na Kristově synovství vůči Bohu. Zároveň ustupuje do pozadí Timaiův motiv světa jako obrazu, který slouží člověku k napodobení. Setkali jsme se sice se signaturou božské Moudrosti-Krista, kterou lze rozeznat jako poukaz k Bohu ve všech stvořených dílech, není však řeč o jejich nápodobě. Krom myšlenky soupodstatného obrazu lze za hlavní novinku křesťanské tradice pokládat inteligibilní obraz, který se stal viditelným nikoli jako svět, ale jako člověk, tj. jako Kristus, který přišel v těle, aby jej člověk mohl napodobit. Obraz zjevovatel a zachránce tak nabývá nového, v platonské tradici netušeného smyslu.¹³⁷ Zda lze byzantskou tradici uctívání malovaných obrazů Krista a svatých, odvozenou z uctívání císařského obrazu,¹³⁸ pokládat za další legitimní rozvinutí této myšlenky, nebo naopak za zradu na ní, ponechávám pro tuto souvislost otevřené.¹³⁹

VI,2(43),8,9; III,7(45),3,7–17. K „homonymií“ života viz také Porfyrios, *Sent.* 12; podobně již Aristotelés, *De an.* II,2,413a22–25.

¹³⁶ Řehoř z Nazianzu, *Poem. arc.* 7,74 n. (Moreschini 36): ἐκ δὲ χοῦς πνοῦης τε πύγην βροτῶς ἀθανάτιοιο / εἰκὼν· ἢ γὰρ ἄνασσα νόου φύσις ἀμφοτέροισι. Druhý verš lze chápat také ve smyslu „přirozenost intelektu kraluje oběma“ (tj. prachu i dechu); je to nicméně právě intelekt, který člověk podle Řehoře s Bohem sdílí a dává mu kralovat nad ostatními tvory. Srv. D. A. Sykes, *Commentary*, in: St Gregory of Nazianzus, *Poemata arcana*, vyd. C. Moreschini; úvod, překl. a kom. D. A. Sykes, Oxford 1997, str. 240 n. Na představě člověka jako „živoucí ikony“ zakládá svou interpretaci (poněkud jednostranně) G. Thomas, *The Image of God*, str. 23–25; 68–74.

¹³⁷ Někteří autoři proto mluví o „eikonické soteriologii“ (eikonic soteriology), srv. D. A. Giulea, *Pre-Nicene Christology in Paschal Contexts: The Case of the Divine Noetic Anthropos*, Leiden 2014, str. 3 n.; 13 n.; 127–158. G. Thomas, *The Image of God*, str. 15.

¹³⁸ Athanáš, *Or. contra Ar.* III,5,3–5 (*AW* 1/1/3,311,13–22).

¹³⁹ K tomuto vývoji srv. kupř. G. Ladner, *The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers*,

ZUSAMMENFASSUNG

Der Mythos in Platons *Timaios* schildert den Prozess der Gestaltung der chaotischen Ideenspuren, die sich im Medium der Chora widerspiegeln, in die kosmische Ordnung, in die schöne körperliche Welt als göttliches Bild. In seiner Auslegung des *Timaios* erweitert Plotin die bildhafte Struktur und wendet sie auf die gesamte Wirklichkeit an, einschließlich des Intellekts als Bild des Einen, der Seele als Bild des Intellekts und des Kosmos als Bild der Seele. Als Erben dieser Tradition und Interpreten der Bibel stellen die frühchristlichen Autoren nicht nur den Menschen als Bild Gottes (Gen 1,26f.) oder Christi dar, sondern zugleich Christus als das bevorzugte Bild Gottes (Kol 1,15).

SUMMARY

The myth in Plato's *Timaeus* narrates the process of organising the chaotic traces of ideas, mirrored in the medium of the *chora*, into cosmic order, the beautiful corporeal world as a divine image. In his exegesis of the *Timaeus*, Plotinus enlarges the iconic structure, applying it to the whole of reality, including the Intellect as an image of the One, the soul as an image of the Intellect and the cosmos as an image of the soul. The early Christian authors, inheritors of this tradition and interpreters of the Bible, present not only human beings as an image of God (Gen 1:26f.) or Christ but, at the same time, Christ as the privileged Image of God (Col 1:15).

7, 1953, str. 1–34; sama jsem se tímto motivem zabývala v článku „Úcta k obrazu přechází na jeho vzor“. *Trojčinná nauka Basila Velikého a úcta k posvátným obrazům*, in: A. Matoušek – L. Karfíková (vyd.), *Posvátný obraz*, str. 61–73.

METAFORICKÁ POVAHA ŘEČI U HERDERA

Olga Navrátilová

Při četbě krátkého spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* Friedricha Nietzscheho se nelze zbavit dojmu, jako by tento německý bořitel platónské metafyziky své teze o metaforické povaze řeči opsal od Johanna Gottfrieda Herdera.¹ Domnívat se, tvrdí Nietzsche, že můžeme jako lidé dospívat k poznání pravdy, je iluzorní, neboť nástroj, který by nám k tomu měl sloužit, totiž řeč, má bytostně metaforickou povahu. Řeč vyjadřuje pouze vztahy věcí k nám, nikoli to, jak jsou o sobě. Náš přístup k věcem vyjádřený v řeči je prostředkován několikerým přenosem, „metaforou“, mezi zcela odlišnými sférami: nervový vzruch je proměněn v obraz, obraz ve zvuk.² Naše pojmy vznikají také metaforicky, totiž přenosem určitého prožitku na další případy, tedy abstrakcí, jež odhlíží od jedinečnosti, která jedine existuje.³ Tyto původní metafory, které leží v základu našich pojmů, jsou dlouhodobým užíváním v řečovém spole-

¹ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, Praha 2007. K této podobnosti viz F. Heimer, *Herder, Nietzsche, Sprachkritik*, in: M. Maurer (vyd.), *Herder und seine Wirkung. Herder and His Impact*, Heidelberg 2014. Falko Heimer představuje Herdera a Nietzscheho jako myslitele, kteří ve svém pojetí řeči kritizují úzké spojení metafyziky, logiky a gramatiky, a tím předjímají moderní filosofii řeči (zejména strukturalismus). Ve svých analýzách Herdera však Heimer vychází pouze z Herderova *Pojednání o původu řeči* a nebere v potaz jeho další spisy, zejména jeho pozdní *Metakritiku ke Kritice čistého rozumu*. Právě tento spis ukazuje, že rozvázání svazku mezi metafyzikou, logikou a gramatikou není u Herdera tak radikální, jak se někdy předpokládá. Vztahem Nietzscheho k Herderovi a společnými prvky jejich filosofie řeči se zabývá také zajímavý článek A. C. Bertina *Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche* (in: *Nietzsche Studien*, 39, 1, 2010, str. 70–99) a dále článek W. von Rahdena „*Nie wirklich satt und froh... – Nietzsches Herder*“ (in: S. Groß – G. Sauder [vyd.], *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur. Early and Late Herder: Continuity and/or Correction*, Heidelberg 2007, str. 459–475). Posledně jmenovaný text je ale nadměru psychologizující (jak i autor sám přiznává) a o věcné podobnosti některých Herderových a Nietzscheho tezí se čtenář nedozví příliš.

² F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 12.

³ Tamt., str. 12 n.

čerství kodifikovány,⁴ systematizovány do vzájemných vztahů podřízenosti a nadřazenosti. Celá stavba řeči je naším výtvořem, plodem tvůrčí moci lidské fantazie⁵ a systematizující práce lidského intelektu, a proto vypovídá pouze o nás, nikoli o světě mimo nás, jemuž jsme lhostejní, a do něhož si přesto řeč projektujeme. Řeč napomáhá člověku přežít,⁶ ne poznávat. Pravda je pouhá konvence, závazek používat společností přijaté metafory, a proto klam.⁷

Stejně teze o metaforické povaze řeči (rozumíme-li pojmu metafory, jako to dělá Nietzsche, v širokém smyslu jako přenosu) nalzáme i u Herdera; je ovšem nutno podotknout, že Herder sám pojem metafory nepoužívá. Přesto z nich Herder nevyvozuje tytéž důsledky, což je dáno jeho odlišnými východisky, v nichž se odráží jeho theologické zakotvení. To vede k tomu, že řeč může pro Herdera sloužit nejen jako nástroj přežití, ale také jako nástroj poznání, jakkoli omezeného, a to nikoli navzdory své metaforické povaze, ale díky ní.

Cílem tohoto textu není zdokumentovat vliv Herdera na Nietzscheho pojetí řeči jako metafory ve výše zmíněném spisku,⁸ nýbrž ukázat, že navzdory obdobným formulacím je Herderova celková pozice ohledně vztahu řeči a světa méně skeptická než pozice Nietzscheho. Tvzení o metaforické povaze řeči, které shodně zastávají Herder i Nietzsche, tedy nutně nemusí vést ke skepsi ohledně její schopnosti odkrývat svět. Herderova filosofie řeči naopak ukazuje, že pouto mezi řečí a pravdou, které je u Nietzscheho zcela rozvolněno, může zůstat zachováno navzdory tomu, že řeč je také podle Herdera bytostně lidským způsobem strukturace světa.⁹

Ve svém článku budu postupovat v následujících krocích: 1) Nejprve ve zkratce představím Herderovo pojetí řeči a ukáži, v čem podle Herdera spočívá její metaforická povaha (a v čem by se tedy Herder mohl

4 Tamt., str. 14.

5 Tamt., str. 17.

6 Tamt., str. 22.

7 Tamt., str. 14.

8 K tomu, že tento vliv nebyl nejspíš přímý, viz A. C. Bertino, *Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche*, str. 73 (s odkazy na další literaturu v pozn. č. 6 na téže straně).

9 Funkcí řeči – ať už skutečnou, nebo zdánlivou – pochopitelně není pouze prostředkovat poznání, nýbrž organizovat mezilidské vztahy a ve smyslu Hegelovy „druhé přírody“ budovat lidský svět a jeho zákonitosti, odlišné od světa přírody. Tuto stránku řeči však ve svém článku ponechám stranou.

shodnout s Nietzsche). 2) V dalším kroku vysvětlím, v jakém smyslu je nutné Herderovo tvrzení o metaforické povaze řeči vidět v souvislosti s jeho tezí o analogii, jíž se Herder od Nietzscheho liší. Právě tento pojem umožňuje nacházet vztah mezi řečí a světem, řečí a pravdou. Ukáže se také, že tvůrčí schopnost člověka, schopnost přenosu spojená s imaginací, která umožňuje vznik a rozvoj řeči, je nezbytnou podmínkou schopnosti poznávat. 3) Na závěr potom představím, jakým způsobem se ve skutečnosti, že Herder navzdory tvrzení o metaforické povaze řeči nepropadá stejné skepsi ohledně vztahu řeči a světa jako Nietzsche, odráží jeho theologická východiska.¹⁰

1. Metaforický základ řeči u Herdera

To, co Nietzsche nazývá první a druhou metaforou, totiž přenosem nervového vzruchu v obraz a obrazu ve zvuk,¹¹ označuje Herder jako metaschematizaci.¹² Schopnost naší duše vytvářet řeč má svůj základ v její překladatelské funkci: smyslový vjem přetváří v obraz, obraz v myšlenku, myšlenku opět ve smyslově vnímatelný výraz (gesto či tón). Tyto jednotlivé prvky procesu metaschematizace na sebe odkazují a vyvolávají se navzájem tím, že aktualizují vždy příslušnou mohutnost duše, která pak vytváří svůj produkt podle svých pravidel. To umožňuje vznik řeči, jejíž znaková povaha vychází právě ze schopnosti vyjadřovat jiné prostřednictvím jiného: „V tomto smyslu je celá řeč alegorií: neboť po každé v ní vyjadřuje duše jiné prostřednictvím jiného (ἄλλο ἀγορεύει,

¹⁰ Herderovou filosofií řeči jsem se dosud zabývala ve člancích *Odkud řeč. Herderovo hledání odpovědi na otázku po lidském, či božském původu řeči*, in: *Reflexe*, 60, 2021, str. 65–96, a *Myšlení a řeč: Herderova recepce platónského učení o anamnesi v kontextu jeho rané filosofie řeči*, in: *Filozofia*, 77, 1, 2022, str. 1–19. Jakkoli se témata mých článků překrývají, zde mě zajímá primárně to, nakolik lze v souvislosti s Herderovým pojetím řeči mluvit o pravdě a o řeči jako nástroji poznání. Co se týče základního přehledu Herderovy filosofie, je českému čtenáři k dispozici kniha Martina Bojdy *Herderova filosofie kultury*, Praha 2015.

¹¹ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 12.

¹² J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, in: týž, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum. 1774–1787*, Frankfurt a. M. 1994 (= *FHA* 4), str. 635 n. (český překlad, ne vždy bohužel úplně přesný: J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, přel. J. Binder, Praha 2006, str. 127); J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, in: týž, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, Frankfurt a. M. 1998 (= *FHA* 8), str. 418–421.

ἄλλο νοεῖ), věci prostřednictvím znaků, myšlenky prostřednictvím slov, které mezi sebou navzájem nemají zásadně nic společného.“¹³

Znakovou povahu nemá podle Herdera pouze řeč, ale již sám proces smyslového vnímání. Naše smysly nám umožňují vnímat jen to, co je vůči nim ve světě analogické.¹⁴ Proto již smyslové vnímání nazývá Herder „hláskováním“ (Buchstabieren),¹⁵ tedy četbou,¹⁶ při níž smyslově prostředkované znaky přetváříme ve znaky vnitřní,¹⁷ které nám v našem nitru zpřítomňují okolní svět. To, co si z něj bereme, je podle Herdera dáno nejen uzpůsobením našich smyslů, ale naším naladěním, pozorností atp.¹⁸

Vznik řeči samé je potom spojen s naší schopností reflexe, která umožňuje pochopit znak jako znak, a tak vede k vědomé tvorbě a používání znaků. Z proudu vjemů náš rozum ve spolupráci s pozorností a představivostí aktem soudu¹⁹ vyčleňuje „charakteristický znak“ (Merkmal), k jehož fixaci je současně nutné přiřazení vnějšího smyslového výrazu (tónu). Úkolem těchto charakteristických znaků je reprezentovat mnohé prostřednictvím jednoho. To platí jak ve vztahu k jednotlivému předmětu, kdy charakteristický znak reprezentuje jeho celek, umožňuje jeho odlišení od ostatních a opětovné rozpoznání, tak ve vztahu k více podobným předmětům, kde se jedná o tentýž proces abstrakce prostřednic-

¹³ J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 421 (překlady Herderových textů v tomto článku jsou moje).

¹⁴ Tamt., str. 384.

¹⁵ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 348; 357.

¹⁶ Právě při četbě se ukazuje překladatelská práce duše: zrakově zprostředkované symboly měníme v myšlenky spojené se zvukovým výrazem.

¹⁷ Proto také „obraz, který se kreslí na sítnici tvého oka, není myšlenkou, kterou si z jeho předmětu přivlastňuješ; tato je pouze dílem tvého vnitřního smyslu, umělou malbou postřehující síly tvojí duše (ein Kunstgemälde der Bemerkungskraft deiner Seele)“: J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 635, srv. též, *Metakritik* (FHA 8), str. 418.

¹⁸ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 387.

¹⁹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in: týž, *Frühe Schriften. 1764–1772*, Frankfurt a. M. 1981 (= FHA 1), str. 722 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 31). K soudící funkci rozumu a usuzující funkci rozmyslu již při smyslovém vnímání srv. J. G. Herder, *Die kritischen Wälder zur Ästhetik*, in: týž, *Schriften zur Ästhetik und Literatur. 1767–1781*, Frankfurt a. M. 1994 (= FHA 2), str. 253 (Čtvrtý kritický lesík).

tvím vyčleňující a sjednocující práce rozumu, jen v odlišných stupních.²⁰ Výběr těchto charakteristických znaků je podle Herdera do značné míry nahodilý a nevypovídá nic o věcech samých, stejně jako jsou nahodilé jejich zvukové výrazy.²¹

Schopnost vyjadřovat jiné prostřednictvím jiného, tedy schopnost „přenosu“, která je založena v metaschematizující činnosti naší duše,²² umožňuje nejen vznik řeči, ale také její další rozvoj. Herder vidí souvislost mezi metaschematizací jakožto překladem smyslového vjemu v obraz, obrazu v myšlenku a myšlenky ve výraz na straně jedné a tvorbou metafor v řeči samé na straně druhé (tedy obdobně jako Nietzsche, který všechny tyto typy přenosu nazývá metaforou).²³ Nové výrazy v řeči jsou tvořeny v mnoha případech přenesením známých pojmů na nový obsah, transpozicí výrazů z jedné oblasti do oblasti druhé: Tak řeč využívá výrazů spojených s určitým smyslem pro označení pojmů spojených se smyslem jiným (kulatá chuť vína),²⁴ výrazů převzatých z oblasti smyslovosti pro vyjádření vztahů duchovních,²⁵ výrazů prostorových pro vztahy časové²⁶ atp. Také gramatická struktura řeči vzniká do určité míry přenosem, neboť také do ní člověk promítá svoji osobitou zkušenost se světem

²⁰ I abstraktní pojmy v sobě podle Herdera nesou stopy svého smyslového původu, jen v jejich případě probíhá vyčleňující a sjednocující práce rozumu na vyšší rovině. Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421 n.

²¹ Srv. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1989 (= *FHA 6*), str. 348–350. Herder uznává jistou zákonitost ve vývoji znaků v počátcích řeči, které jsou přebírány ze zvuků přírody, ta ale s dalším rozvojem řeči mizí.

²² K problému metaschematizace u Herdera viz M. Heinz, *Tönende Gedankenbilder. Untersuchungen zur Sprachphilosophie von Herders Metakritik im Vergleich zur Sprachursprungsabhandlung*, in: S. Groß (vyd.), *Herausforderung Herder as Challenge*, Heidelberg 2010, str. 217–224, zde str. 219, příp. sborník U. Gaier – R. Simon (vyd.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, München 2010.

²³ Srv. k tomu J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421, kde Herder spojuje obojí: hájí používání obrazů v řeči odkazem na to, že celá řeč je alegorií.

²⁴ K tomuto typu přenosu srv. J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (FHA 1)*, str. 751–755 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 54–57).

²⁵ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 421.

²⁶ K analogii prostoru a času, která tento přenos umožňuje, srv. tamt., str. 359.

(proto mnohé jazyky rozlišují mužský a ženský rod jmen,²⁷ činný a trpný rod sloves²⁸ atp.).

Metaforický základ řeči je podle Herdera patrný zejména v počátcích jejího rozvoje, kdy je fantasmie dosud málo spoutána systematizující prací rozumu. Tato teze o básnických počátcích řeči, již Herder sdílí podle svých slov například s Condillacem,²⁹ stojí právě ještě i v pozadí Nietzscheho spisku *O pravdě a lži*. Podle teorie vývoje řeči, kterou Herder představuje zejména ve *Fragmentech k novější německé literatuře*,³⁰ vzniká řeč při interakci člověka se světem prostřednictvím smyslovosti za spolupráce představivosti a rozumu, rozvíjí se pomocí fantasmie a postupně nabývá uspořádanější podoby prostřednictvím systematizující práce rozumu. Herder tak mluví o smyslové, poetické, prozaické a filosofické fázi vývoje řeči.³¹ Ve chvíli, kdy se řeč stane v sobě uzavřeným systémem pojmů, které odkazují pouze k sobě navzájem, stává se řečí mrtvou. Rozum v této poslední fázi vývoje řeči zrcadlí v řeči pouze sám sebe, a tím podle Herdera řeč a s ní i rozum sám ztrácí jakýkoli vztah ke světu zkušenosti.

Ve svém pozdním díle *Metakritika ke Kritice čistého rozumu* doplňuje Herder pod vlivem Kanta svoji teorii řeči představenou v ranějších dílech o vysvětlení toho, jakou roli hrají při rozvoji řeči kategorie jakožto způsobu, jimiž rozum ve svých soudech strukturuje svět a uvádí ho do vztahů. Kategorie jakožto rozumové pojmy se odrážejí v základní gramatické struktuře, která je podle Herdera navzdory mnohým rozdílům společná všem řečem.³² V polemice s Kantem a jeho dualismem se přitom Herder snaží ukázat, že rozum netvoří své kategorie nezávisle na smyslovosti,

²⁷ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 404. Srv. F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 11.

²⁸ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 407. Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 644 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 132).

²⁹ Srv. J. G. Herder, *Kalligone* (FHA 8), str. 779. Srv. nejspíš Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, Praha 1974, str. 170–175. Cyklus vývoje civilizací od „poetického“ věku k věku vlády rozumové reflexe lze nalézt už u Giambattista Vica v jeho *Základech nové vědy o společenské přirozenosti národů*, přel. M. Quotidián, Praha 1991.

³⁰ J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur* (FHA 1), str. 181–184.

³¹ Všechny zmíněné mohutnosti jsou ke vzniku i rozvoji řeči nutné, v každé fázi jejího vývoje (ve fázi smyslové, poetické, prozaické a filosofické) má však, dalo by se říci, jedna z nich navrch.

³² J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 427 n.

nýbrž v součinnosti s ní. Rozum převádí způsoby sjednocování, které jsou inherentní jednotlivým smyslům (vedle-sebe zraku, po-sobě sluchu a v-sobě-navzájem hmatu/citu),³³ do sobě srozumitelných pojmů. Způsob strukturace světa pomocí kategorií je tak bytostně lidský, daný celkovým ustrojením člověka.

Pro Herdera je tedy svět řeči, který si vytváříme pro nezbytnou orientaci ve světě přírody, naším výtvořem, produktem překladatelské činnosti naší duše, která si to, co se jí dává prostřednictvím vzruchů přijímaných našimi smysly, přetváří ve svůj svět. Svět řeči je naším lidským světem, který vypovídá jen o tom, jak se svět přírody dává nám a jak my jej uchopujeme prostřednictvím námi vytvořených znaků, nikoli jaký je ve svém nitru.³⁴ Spolu s Nietzschem by tedy Herder mohl říci: „Věc o sobě“ (to by byla právě čistá pravda bez důsledků) je pro tvůrce jazyka zcela neuchopitelná a naprosto nežádoucí. On jen označuje vztahy věcí k lidem, a aby je vyjádřil, sahá k nejsmělejšími metaforám.³⁵ Přesto Herder na rozdíl od Nietzscheho netvrdí, že svět řeči je nutně jenom světem klamu, že totiž řeč vytváří iluzi, jako by nám zprostředkovávala vhled do nitra věcí, a přitom se v ní odrážíme jen my sami.

2. Metafora a analogie

Herder sice souhlasí s tím, že nám principiálně chybí vhled do nitra věcí, přesto však odmítá Kantův dualismus, který se, jak se zdá, promítá i do Nietzscheho textu. Jak je patrné z Herderova spisu o Spinozovi³⁶ a jak Herder sám zdůrazňuje v *Metakritice*, je podle něj Kantem vykopaný příkop mezi věcí o sobě a jevem neudržitelný. Bytí se nám podle Herdera bytostně sděluje a my sami jsme ve své individuální existenci bytím, které zakouší samo sebe.³⁷ Způsob, jak zakoušíme sami sebe i okolní svět, vůči němuž jsme bytostně otevřeni, je pochopitelně lidský, daný naším celkovým ustrojením (a liší se od způsobu, jak se svět dává mou-

³³ Tamt., str. 366–370; 398–401.

³⁴ Srv. např. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte des Menschheit* (FHA 6), str. 348.

³⁵ F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 11.

³⁶ J. G. Herder, *Gott, einige Gespräche* (FHA 4).

³⁷ Srv. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 4), str. 370.

chám, hlemýžďům a rybám).³⁸ To však podle Herdera neznámá, že by v tomto rámci nemělo smysl mluvit o pravdě, byť pravdě „lidské“,³⁹ a o poznávání, které se k ní vztahuje.

Pro označení toho, oč při poznávání jde, volí Herder pojem „Anerkennung“,⁴⁰ který má široké spektrum významů. Herder jeho význam spojuje s biblickým j-l-d, které označuje jak poznání, tak splnutí v sexuálním aktu. Pod pojmem „Anerkennung“ rozumí Herder rozpoznání vlastního v cizím: „Tak rozpoznávám svoje dítě, přítele, milenku; tak rozpoznávám pravdu, dobrotu a krásu. Rozpoznám je pro sebe a volám: jsou mé přirozenosti, mého rodu...“⁴¹ To tedy neznámá, že vlastní do cizího vnáším a pouze je do něj projektuji, ale že je v něm nalézám. „Rozpoznání“ je současně „uznáním“ cizího jako vlastního i cizího zároveň. Soudím-li, že růže je červená nebo že voní, nepopírám, že je to způsob, jak se růže dává mně, a že ve světě i v růži samé existuje množství jiných vztahů, které mi nejsou přístupné. Přesto však hledám důvod pro svůj soud ve skutečnosti samé – nalézám v ní to, co je moje, ale toto moje v ní je. Právě na ní si pak ověřuji svoje soudy. Věc o sobě, která se mi dává ve svých fenoménech, síla, kterou mám jen v jejich projevech, zůstává kritériem pravdivosti mých soudů, jakkoli je mi ve svém nitru nepřístupná. Zároveň, protože nám chybí vhled do nitra věci a jsme odkázáni na jejich zjevování, platí, že také poznávání je nikdy neuzavřeným procesem sebekorekce: proto hraje zkušenost – pojatá u Herdera šířeji než u Kanta⁴² – při poznávání klíčovou roli.

Jakkoli mezi vnímanou věcí a mým smyslovým vjemem neexistuje podobnost, přesto mezi vnímaným aspektem věci a mým smyslovým orgánem musí podle Herdera existovat analogie, bez níž bychom nemohli vnímat vůbec nic.⁴³ Právě tato analogie, podobnost v nepodobnosti, umožňuje přenos. Při tomto přenosu nejde o mechanický vztah, nýbrž o podnět, který aktivuje ty mohutnosti lidské duše, jež se podílejí na poznání. Také ty se podněcují navzájem a současně své produkty tvoří ze

³⁸ Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 638 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 128). U Nietzscheho to jsou mouchy a ptáci (F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 18).

³⁹ Srv. J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 330.

⁴⁰ Srv. např. J. G. Herder, *Metakritik* (FHA 8), str. 451–462.

⁴¹ Tamt., str. 391.

⁴² Srv. např. tamt., str. 340.

⁴³ Tamt., str. 384.

své vlastní síly (každá ve své sféře), a také mezi nimi tedy existuje analogie.⁴⁴ Analogii dále podle Herdera musíme předpokládat nejen mezi aspekty vnímaného předmětu a našimi smyslovými vjemy, nýbrž také mezi poznávaným světem a způsoby kategorizace světa prostřednictvím rozumových pojmů a vposled i usuzující mocí rozmyslu, který soudy rozumu spojuje ve vnitřně strukturovaný celek.⁴⁵

Přenos mezi jednotlivými prvky procesu metaschematizace (předmětem, vzruchem, obrazem, myšlenkou, slovem), který umožňuje vznik řeči jako vyjadřování jiného prostřednictvím jiného, je tedy založen na analogii. Analogie, spočívající na dialektice podobnosti a nepodobnosti, obecnosti a jednotlivosti, umožňuje vznik řeči i tím, že dovoluje vytváření obecných pojmů, které se vztahují k jednotlivostem.⁴⁶ Stejně tak je na ní založen další přenos v rámci řeči samé, který umožňuje její další rozvoj prostřednictvím tvorby metafor v úzkém smyslu (a díky němuž je tedy možné nazývat chuť vína kulatou nebo spojit výraz „uhopovat“ s činností rozumu).⁴⁷

Jak namítá Nietzsche, přístup k poznání je nám uzavřen proto, že vše, co ve světě nacházíme, do světa sami vnášíme. Řeč je ve svém metaforickém původu produktem fantasmie, a právě proto vytváří svět klamu. Konvence, které vedou k petrifikaci metafor ve společně sdílené řeči, a rozum, který je přetváří v systém, tento klam pouze utvrzují a připravují ho o jeho původní hravost. Pro Herdera je tomu jinak.⁴⁸ Přenos umožněný analogií stojí na dialektice vlastního a cizího, podobného a nepodobného. Pomocí řeči si svět přivlastňujeme, bereme si z něho to, co se nás týká, a současně ho ponecháváme v jeho cizosti jako referenční

⁴⁴ Srv. M. Heinz, *Herders Metakritik*, in: táž (vyd.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 89–106, zde str. 104.

⁴⁵ Oproti zvyklostem vycházejícím z novějších českých překladů Kantovy *Kritiky čistého rozumu* překládám nejen v tomto článku pomocí slova „rozum“ německé „Verstand“ a slova „rozmysl“ německé „Vernunft“, a sice podle vzoru Františka Krejčího (I. Kant, *Kritika čistého rozmyslu*, přel. F. Krejčí, Praha 1930). Pro Herdera totiž „Verstand“ úzce souvisí s „verstehen“, což se dá dobře vyjádřit dvojicí „rozum“ a „rozumět“.

⁴⁶ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 509.

⁴⁷ K druhému příkladu, jenž je Herderův, viz tamt., str. 421.

⁴⁸ Herder k tomu říká: „Tuto analogii nás samých nemůžeme jinak než používat na vše kolem nás, neboť jedině prostřednictvím nás samých a s námi vidíme, slyšíme, rozumíme, jednáme. Nepřenášíme ji ale do objektů (wir tragen sie aber nicht in die Objekte über), neboť kdyby v nich nebylo nic srozumitelného, slyšitelného a viditelného, tak by v nich neexistovala žádná kategorie, tj. žádný smysl a žádný rozum (kein Sinn und kein Verstand).“ Tamt., str. 402.

horizont, bez něž by řeč ztrácela smysl. Metaforický původ nejen řeči, ale i vědy není přitom poznání na překážku, nýbrž je jeho podmínkou.

Nacházení analogie prostřednictvím tvorby metafor je také pro Herdera produktem tvůrčí moci fantazie. Ta však netvoří z ničeho a její tvůrčí čin není absolutní (ten je vyhrazen pouze Bohu),⁴⁹ nýbrž tím, že známé zasazuje do nových vztahů, umožňuje nacházet nové souvislosti, a tím otevírá nový pohled. To se děje jak při rozšiřování hranic řeči prostřednictvím tvorby nových metafor v básnictví, tak také při nových objevech ve vědě. Z toho důvodu fantazie, která tvoří pomocí analogie, nestojí nutně v protikladu ke „skutečnému světu“, nýbrž nám k němu může zprostředkovávat přístup.

Básnictví je řečí ve stavu zrodu, a naopak řeč ve stavu zrodu je básnickou řečí. Hledá tak prostřednictvím tvorby nových metafor výraz pro to, co ještě výraz nemá a co zůstává v neurčitosti pocitu. Básnická tvorba řeči proto není nezávaznou hrou, nýbrž dává vystoupit na rovinu zřetelnosti vědomí tomu, co dosud zůstávalo temné. Pojmenovat znamená dát vidět, umožňuje zaměřit pozornost na to, co bylo přítomné, ale nerozlišené.

Právě z tohoto důvodu nazývá Herder básníky také ty přírodovědce a filosofy, kteří v jeho očích přinesli změnu paradigmatu:⁵⁰

„Tak byl Newton ve své stavbě světa proti své vůli básníkem, tak jako Buffon ve své kosmogonii a Leibniz ve své předzjednané harmonii a učení o monádách. ... [B]yl to většinou nový obraz, nová analogie, nové nápadité podobenství, co zrodilo největší a nejodvážnější teorie.“⁵¹

⁴⁹ Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel* (FHA 4), str. 645 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 133).

⁵⁰ Souvislost básnictví a vědy, které mají společný původ in tvůrčím užití analogie, ukazuje Herder zejména ve spise *O obrazu, básnictví a bajce*. Podobně o vztahu mezi poezií a vědou píše v novější literatuře v exkurzu k významu heuristické fikce Paul Ricœur (s odkazy na další literaturu) v *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*, přel. Z. Kalnická, Bratislava 1997, str. 92–94.

⁵¹ J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (FHA 4), str. 330. Herderův text dále pokračuje: „Filosofové, kteří deklamují proti obrazné řeči a sami přitom slouží starým, často nepochopeným obrazovým bůžkům, jsou přinejmenším sami se sebou velmi v rozporu. Nechtějí, aby bylo raženo nové zlato, přitom však sami nečiní nic jiného, než že z takového, často mnohem horšího zlata tkají věčně táž vlákna.“

Právě proto, že nevidíme do nitra věcí, ale jsme odkázáni na jejich projevy, je nutná tvůrčí práce fantasmie, abychom mohli objevovat nová spojení. Také ve vědě je proto nejdůležitějším nástrojem analogie a ani zde se nejedná u jejího použití o žádnou mechanickou práci, nýbrž o tvůrčí čin, přenos založený na dialektice podobnosti a nepodobnosti, který prostřednictvím známého dává vystoupit tomu, co je neznámé, a naopak známému dává nový obsah. Veškerá zobecňující práce vědy, veškeré její hledání zákonitostí stojí na analogii: ta jí umožňuje nalézat to, co je obecné, co se ale současně nedává jinak než v jednotlivostech.⁵²

Řeč, založená na schopnosti přenosu umožněného analogií, nám podle Herdera zjednává přístup ke světu. Současně nám jej tím, že jej odhaluje, také zakrývá: určuje, co z něj vidíme a co ne, což je patrné při srovnání různých jazyků. Herder si je současně velmi dobře vědom odcizující moci řeči, kterou zdůrazňuje Nietzsche. Řeč je bytostně vyjadřováním jiného prostřednictvím jiného, jenže právě proto může tuto referenční funkci ztratit a uzavřít se v systém vyprázdněných znaků, které už odkazují jen k sobě navzájem (jako se to podle Herdera děje některým filosofickým systémům). Ze stejného důvodu řeč, která je založena na přenosu, v sobě vždy obsahuje možnost lži. Právě ve zneužití řeči – toho „nejušlechtilějšího Božího daru“ –, v jejím vyprázdnění a falešné referenci, spočívá podle Herdera podstata prvotního hříchu.⁵³ Herder by s Nietzsche souhlasil v tom, že řeč v nás může vyvolávat iluzi, že jejím prostřednictvím vidíme do nitra věcí, a svůj svět může vydávat za svět skutečný. Pokud však pěstujeme filosofii jako kritiku řeči,⁵⁴ nemusíme do této pasti spadnout nutně.

⁵² Srv. J. G. Herder, *Über Bild, Dichtung und Fabel (FHA 4)*, str. 661 (čes. překl. J. G. Herder, *Uměním k lidskosti*, str. 145). K dialektice obecného a jednotlivého, která spočívá v základu činnosti všech poznávacích mohutností, výslovnou se však stává v práci rozmyslu, srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 550. Básnictví a věda, jakkoli mají společné základy, se přesto liší v tom, jak dochází k ověřování nově vytvořených metafor. V básnictví, jak Herder ukazuje zejména ve svém výkladu bajky, je obecné vyjádřeno pomocí jednotlivého obrazu či příběhu, v němž posluchač či čtenář nachází analogii ke své zkušenosti či situaci, a to mu umožňuje ji vidět nově. Ve vědě, kde je fantasmie podrobena disciplinující práci rozumu a rozmyslu, nabývá obecné vyvozované z jednotlivých případů podobu soudů rozumu, avšak také ty jsou opět ověřovány jak ve vztahu ke skutečnosti, tak vzájemné vnitřní soudržnosti.

⁵³ Srv. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in: týž, *Schriften zum Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1993 (= *FHA 5*), str. 572–577.

⁵⁴ J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur (FHA 1)*, str. 423–428; *Metakritik (FHA 8)*, str. 320; 342 n.; 393 n.

4. Herderova theologická východiska

Na základě právě vyloženého bychom mohli namítnout, že hlavní rozdíl mezi Herderem a Nietzschem spočívá především v tom, že Nietzsche ve výše zmíněném spisku vyhrazuje pojem poznání pouze pro poznání věci o sobě, zatímco Herder se spokojí se skromnějším pojmem poznání, které se omezuje pouze na to, jak se nám svět dává a jak my ho tvůrčím způsobem uchopujeme. Herder však trvá na tom, jak bylo řečeno již výše, že Kantovo vyhocení protikladu mezi věcí o sobě a jevem je neudržitelné. Svět se nám bytostně sděluje, a právě proto jej můžeme poznávat, byť ho nikdy nemáme v jeho celku a všech vnitřních souvislostech.

V pozadí Herderovy pozice stojí vposled jeho theologické přesvědčení, které s ním Nietzsche rozhodně nesdílí, že svět přírody se dává našemu rozumění, jež vyjadřujeme v řeči, proto, že k nám v něm mluví Bůh, a to způsobem, jenž je nám přístupný.⁵⁵ Celá příroda jakožto Boží řeč je vyjadřování jiného prostřednictvím jiného, Boha prostřednictvím jeho stvoření. Naše poznávání je proto pro Herdera četbou a interpretací Božích znaků, a tedy opět vyjadřování jiného prostřednictvím jiného (porozumění prostřednictvím řeči). Při četbě textu přetváříme znaky prostředkované zrakem v myšlenku, které současně dáváme zvukový výraz, tedy přetváříme ji v jiný znak, byť většinou jen „v duchu“. Tak tomu je i při „četbě“⁵⁶ Božího „textu“. Bůh k nám „mluví“ v přírodě a my si tyto znaky přetváříme v náš systém znaků, ve svět našeho rozumění artikulovaný v řeči.⁵⁷ Řeč je naším dílem, ale je naším dílem podobně, jako je porozumění dílem čtenáře (jedná se o takové porozumění, které se osvědčuje tím, že čtenář je schopen vyjádřit je vlastními slovy).

Ve své čtenářské roli je tedy člověk současně tvůrcem, a tedy napodobitelem Boha v jeho tvůrčí moci: Jako tvůrce světa řeči je „druhý stvořitel, tedy také ποιητής“.⁵⁸ Na rozdíl od Boha však netvoří z ničeho, nýbrž přetváří svět přírody ve svět svůj. Řád, který do přírody v řeči vnášíme, odráží zajisté nás samé. V nás samých, v tvůrčí moci naší fantasmie i pořádající moci našeho rozumu a rozmyslu, se však současně odráží Bůh. Pro Herdera tak nejsme žádné blechy na hřbetě universa, jak je

⁵⁵ Srv. J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in: týž, *Theologische Schriften*, Frankfurt a. M. 1994, str. 395.

⁵⁶ Srv. J. G. Herder, *Metakritik (FHA 8)*, str. 472.

⁵⁷ Tak je Boží řeč „pravzorem“ naší řeči. Srv. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (FHA 5)*, str. 255; 269.

⁵⁸ Srv. J. G. Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie (FHA 5)*, str. 963.

tomu v Nietzscheově textu, nýbrž jako napodobitelé Boží tvůrčí moci v sobě neseme Boží obraz. Poznáváme-li přitom přírodu jako vnitřně strukturovaný a dynamický celek, děje se tomu tak proto, že my sami máme v sobě stejný princip organizace jako ona. Boží obraz, jímž v této své organizující moci jsme, projektujeme do všeho kolem, ale činíme tak proto, že jej všude kolem současně nacházíme. Analogie, podobnost v nepodobnosti, tak prostupuje nejen celým stvořením, ale platí i pro vztah Stvořitele a jeho tvorstva.

Spočívá-li Herderovo pochopení vztahu řeči a světa vposled na theologických východiscích, znamená to, že bez nich ztrácí jakoukoli zajímavost? Tento závěr není nutný. Zatímco Nietzscheho pozice vychází, jak bylo řečeno, z dualismu poznání a pravdy, řeči a světa, Herder trvá na základní srozumitelnosti světa (jakkoli vždy v dialektice s jeho cizostí), která nemusí být nutně podepřena theologicky. Vyhýbá se tak dvěma krajnostem: 1) Popírá, že by naše řeč byla pouhou projekcí nás samých do světa, který je nám jinak bytostně cizí, a tím pouhým klamem. Řeč nám otevírá svět, byť tak činí způsobem, který je nám vlastní (jinak by to ani nebylo možné). Její metaforická povaha, která spočívá na analogii, není poznávání světa na překážku, nýbrž umožňuje jej. 2) Lidská řeč však současně není pouhým zrcadlem vztahů ve světě, nezprostředkovává ani vhléd do nitra věcí. Je bytostně lidským dílem, způsobem, jak si svět přivlastňujeme a tvůrčím činem naší fantazie i našeho rozumu jej přetváříme ve svět svůj.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel *Der metaphorische Charakter der Sprache bei Herder* hat zum Ziel, darzustellen, wie sich Herders These vom metaphorischen Charakter der Sprache in seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen Sprache und Welt niederschlägt. Ein Vergleich mit Friedrich Nietzsches Verständnis dieses Verhältnisses in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* soll helfen, Herders Position zu verdeutlichen. Beide Denker teilen zwar die These von der Metaphorizität der Sprache, aber die Implikationen, die sie daraus ziehen, sind unterschiedlich: Denn im Gegensatz zu Nietzsche wird Herder nicht skeptisch gegenüber der Fähigkeit der Sprache, die Welt zu erschließen, und er versteht die Sprache nicht nur als Mittel des Überlebens, sondern auch als Mittel des Erkennens – nicht trotz, sondern wegen ihres metaphorischen Charakters.

SUMMARY

The article *Metaphorical Nature of Language in Herder* aims to demonstrate how Herder's thesis regarding the metaphoricity of language reflects itself in his conception of the relationship between language and the world. A comparison with Friedrich Nietzsche's understanding of this relationship in his essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* helps clarify Herder's position. While both thinkers share the postulate of the metaphoricity of language, the implications they draw from it are different: unlike Nietzsche, Herder does not turn sceptical regarding the capacity of language to reveal the world, and he understands language not only as a tool of survival but also as a tool of knowledge – not in spite of its metaphorical nature, but rather precisely because of it.

DĚJINY NAPSANÉ NA ZEĎ K Benjaminovu pojmu aktuality

Marek Kettner

Walter Benjamin se ve svém pozdním myšlení pokoušel především aktualizovat dějiny v přítomnosti, v níž rozeznal aktuální dějinný okamžik. Dějiny a aktualita jdou u Benjamina ruku v ruce: pojem aktuality lze vyjasnit jen díky pochopení jeho úlohy v autorově pojetí dějin, které zase nedává dobrý smysl, dokud čtenář nedocení význam aktuality v něm. Aktualizaci lze chápat tak, že nepřenáší již existující předmět do nového kontextu ani neobnovuje zájem o něj, nýbrž dává mu teprve vzniknout, a to tak, že určitou minulou událost či figuru proměňuje v aktuální obraz celých dějin.¹ Dějiny nejsou pro Benjamina něco předem daného, ale ani gadamerovsky kontinuálně se vyvíjejícího a odkrývajícího ve své pravdě;² pokaždé jinak a vždy nanovo se ukazují tomu, komu se vlastní přítomnost právě proměňuje v aktualitu.³ Ta se nezakládá na představě přítomnosti jako bodu na přímce lineárního času, tedy na představě, podle

¹ Takto je třeba číst důležitou pasáž z konvolutu *N* hovořící o prolomení historické kontinuity, jež je úkolem historika. Podle ní je základem aktualizace právě takovéto prolomení: „v prolomení historické kontinuity ... se teprve utváří historický předmět. V kontinuálním průběhu dějin v podstatě nemůžeme žádný historický předmět zaměřit.“ W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, in: týž, *Teoretické pasáže (Výbor z díla, II)*, přel. M. Ritter, Praha 2011, str. 143. Viz také analogická Benjaminova úvaha o historických faktech, která vznikají „teprve a právě teď“. W. Benjamin, *K [Město snů a dům snů, sny o budoucnosti, antropologický nihilismus, Jung]*, in: týž, *Teoretické pasáže*, str. 165.

² Pro výklad podobnosti a rozdílů mezi Benjaminem a Gadamerem viz M. Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí*, Praha 2018, str. 138–142.

³ Problémem Benjaminových textů je, že pracují se dvěma pojmy přítomnosti (*Gegenwart*), z nichž jeden je prakticky totožný s pojmem aktuality (*Aktualität*), druhý k němu naopak protikladný. Benjamin hovoří o přítomnosti někdy v běžném smyslu jako o neaktuální a přechodné, jindy jako o aktuální, nepřechodné, zastavující homogenně a lineárně proudící čas. Pro zkoumání pojmu aktuality bude užitečné ostře odlišit pojem přítomnosti od pojmu aktuality a přítomnost chápat jako výhradně náležející do oblasti chronologického času, jemuž se aktualita vymyká. K napětí těchto dvou pojmů přítomnosti viz např. W. Benjamin, *O pojmu dějin*, in: týž, *Teoretické pasáže*, str. 315.

níž je aktuální to, co se právě nachází či odehrává v tomto krajním bodě chronologického vývoje; na základě takto pojaté aktuality by člověku stačilo prostě otevřít oči, aby pokaždé spatřil, co se aktuálně děje a existuje.⁴ Aktuální pro Benjaminu není ani to, co právě většinu společnosti zajímá, co je zrovna tématem a novinkou.⁵ Z jeho úvah naopak vyplývá, že aktualitu člověk zakouší teprve tehdy, když jeho přítomnost vstoupí do zvláštního vztahu k minulosti, který se vymyká řádům chronologie i kauzality a je založen spíše na určitých podobnostech mezi nynějším a bývalým.⁶ Tento vztah vyjadřuje Benjamin často pojmem konstelace, který je sice poněkud esoterický,⁷ avšak není problém vystihnout jeho určující rys, a tím i konkrétní povahu. Přítomný okamžik se s minulým ocitá v konstelaci tehdy, když se vůči němu náhle nachází v podobném mesiánském postavení jako soudný den vůči celým dějinám.⁸ V tento okamžik se přítomnost a minulost přestávají jevit jako dva více či méně vzdálené body na linii času a spojují se v aktualitě, do níž se celý dosud takřkajíc rozlehlý čas soustřeďuje.⁹ Aktualita se nenachází v rozvinu-

4 Takovéto chápání aktuality popírá již Henri Bergson, jehož vliv na Benjaminu je poněkud podeňován. Stačí zmínit dvě z pronikavých tezí *Hmoty a paměti*: „Pro nás však vlastně neexistuje nic okamžitého. ... *Vnímáme prakticky jen minulost*, přičemž čistá přítomnost je neuchopitelným postupem minulosti hlodající budoucnost.“ Aktualitu pak Bergson chápe jako tělesnou *aktivitu*, čímž se podstatně liší od Benjaminova dějinně vázaného pojetí aktuality. Viz H. Bergson, *Hmota a paměť*, přel. A. Beguivin, Praha 2003, str. 50–52; 112.

5 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte (Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe)*, 19), Berlin 2010, str. 125. Viz také týž, *Anonce časopisu: Angelus Novus*, in: týž, *Literárněvědné studie (Výbor z díla, I)*, přel. M. Ritter, Praha 2009, str. 232.

6 Benjamin záměrně užívá výrazů „nynější“ a „bývalé“ v protikladu k „přítomnému“ a „minulému“, aby vystihl jejich situovanost mimo chronologický čas. „Zatímco vztah přítomnosti k minulosti je čistě časový, kontinuální, vztah bývalého k nynějšku je dialektický; není to průběh, nýbrž obraz...“ W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 126.

7 V dopise Gretel Adornové z devátého října 1935 popisuje Benjamin své pojetí aktuality, potažmo nynějška, jako vědomě esoterické. Viz W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, V, Frankfurt a. M. 1999, str. 171.

8 Soudný den je Benjaminovi vzorem okamžiku, v němž jediném může dějepisec zahlédnout pravý obraz dějin: „Toto slovo z evangelia poskytuje kánon pro pojem přítomnosti, jež si dějepisec osvojuje. Každý okamžik je okamžikem soudu nad určitými okamžiky, které mu předcházely.“ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 135.

9 K této představě viz W. Benjamin, *Dějinně filozofické teze*, in: týž, *Dílo a jeho zdroj*, přel. V. Saudková – R. Grebeníčková, Praha 1979, str. 15 n. Srv. také

tém chronologickém čase, nýbrž zavinitý *chronos* se nachází v aktualitě. Lidé, kteří nutně žijí v lineárním čase, dokáží doslova bleskově¹⁰ učinit zkušenost aktuality, která v určitých chvílích vpadá do kontinuity jejich života; tyto trhliny v tkanivu chronologie lze zkusmo definovat jako centra, okolo nichž život krouží, a nikoli defekty, které je třeba opravovat např. racionalizací. I sám Benjamin žil tímto způsobem a v poslední čtvrtině svého života našel svůj střed v záblesku aktuality vlastní doby ve spojení s Charlesem Baudelairem a starými pařížskými pasážemi.¹¹ V této konstelaci se pak pokusil aktualizovat obraz devatenáctého století.

I.

Hannah Arendtová má patrně pravdu ve svém názoru, že na Benjaminovo uvažování neměli zásadní vliv Kant ani Marx, nýbrž Goethe se svou hypotézou o prafenomenu (*Urphänomen*).¹² Podle Goetha se v přírodě vyskytují drobné fenomény, například nenápadný list, které v sobě virtuálně obsahují celý zbytek přírodního světa.¹³ Benjamin teorii prafenomenu přenáší „z pohanských přírodních souvislostí do židovských souvislostí dějin“,¹⁴ hledá tedy určitou nepatrnou dějinnou událost, figuru, dílo či okamžik, které by v sobě virtuálně obsahovaly celé dějiny.¹⁵ Proto

týž, *Život studentů*, in: týž, *Agesilaus Santander*, přel. J. Brynda, Praha 1998, str. 107.

¹⁰ Metafora blesku provází Benjaminovy úvahy o aktualitě a dialektickém obrazu ve většině jeho pozdních textů, viz W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 126; *Nauka o podobném*, in: týž, *Agesilaus Santander*, str. 84; *Centrální park*, in: týž, *Dílo a jeho zdroj*, str. 124; *O pojmu dějin*, str. 308 n. K původu této metafory viz M. Pensky, *Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the Passagenwerk*, in: P. M. Steinberg (vyd.), *Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca – London 1996, str. 173 n.

¹¹ Viz W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, V, Frankfurt a. M. 1991.

¹² H. Arendt, *Walter Benjamin: 1892–1940*, in: W. Benjamin, *Illuminations*, New York 2007, str. 11 n.

¹³ Viz Goethův termín *Urpflanze* in: J. W. Goethe, *Italienische Reise*, Mnichov 1999.

¹⁴ W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 126.

¹⁵ V Benjaminových textech lze vyzorovat určité napětí mezi vztahem dějepisce k jedinečnému okamžiku dějin a jeho vztahem k celým dějinám. Benjamin hovoří zpravidla o vztahu ke zcela konkrétnímu, jedinému okamžiku, na němž se zakládá dějepiscova práce – ale jeho cílem je znázornění celých dějin. Vztah

také hovoří o pravém dějinném předmětu jako o monádě¹⁶ a vposled jako o dialektickém obrazu;¹⁷ oba tyto pojmy se snaží vyjádřit podobu, kterou prafenomén získává po přenesení z oblasti přírody do dějin. Prafenomén se zde totiž v podstatném ohledu proměňuje: coby dějinný se objevuje již jen v aktuálním okamžiku. Na rozdíl od přetrvávajícího přírodního prafenoménu se nevyskytuje nikde mimo záblesk aktuality.¹⁸ Dějinný prafenomén je nepatrný jak ve své velikosti, tak ve svém trvání a úkolem benjaminovského historika je všimnout si jej v této prchavosti a jako takový jej následně konstruovat. „Konstrukce“ je přitom jedním z těch pojmů Benjaminovy teorie, které v sobě nesou největší napětí, jelikož zde běží o konstrukci pomíjivého v jeho pomíjivosti pomocí textu, jehož intuitivní úlohou je předměty spíše fixovat. Sám Benjamin věnoval více než deset let konstrukci obrazu devatenáctého století, který se měl čtenáři jen mihnout před očima; výsledkem těžké a vytrvalé práce neměl být těžký a trvalý svazek, nýbrž letný záblesk. Konstruovat navíc znamená předvést daný předmět ne jako jeden z mnoha dějinných okamžiků a předmětů, nýbrž jako *jediný* dějinný předmět, který je aktuálně zde.¹⁹ V aktuální zkušenosti dějin nevystupuje jeden výjimečný okamžik z řady dalších, nýbrž celá tato řada se smršťuje do jediného a jedinečného; ono Benjaminem opakované proražení kontinuity dějin a vytržení jednotlivého předmětu z této kontinuity tedy neznamená izolaci části od celku, nýbrž kontrakci celku do části.²⁰ Zároveň platí, že dějiny se do daného předmětu-obrazu smršťují pouze jednou a okamžik aktuality konkrétního obrazu je neopakovatelný.²¹ Později se již táž událost či figura člověku nejeví jako dialektický obraz, v němž je možné dějiny spatřit. Benjamin neuvádí žádné pravidlo či jasnou zákonitost,

k jedinečnému je ovšem třeba chápat vždy zároveň jako vztah k celým dějinám. Navíc právě vztah k jedinečnému a fragmentárnímu byl pro Benjaminu *jediným* způsobem, jak se vztahovat k celku. Přímý vztah k celku pokládal Benjamin za nemožný a Adornovo „celek je nepravda“ je pouze explicitním vyjádřením jeho implicitních východisek. Celé dějiny se člověku předkládají vždy pouze jakožto zavinité v jedinečném okamžiku. Blíže k tomu oddíl IV a V.

¹⁶ Týž, *Dějinně filozofické teze*, str. 15 n.

¹⁷ Týž, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 144.

¹⁸ Týž, *O pojmu dějin*, str. 308 n.

¹⁹ Běží zde o předmět oně Benjaminem zmiňované zkušenosti minulosti, „která je jediná zde“. Viz tamt., str. 315.

²⁰ Viz např. týž, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 142 n.; *O pojmu dějin*, str. 314 n.

²¹ Tamt., str. 309. Viz také týž, *Centrální park*, str. 124.

kteřé by řídily ono vznikání dějinných konstelací²² a určovaly, která osoba či událost se právě stanou aktuálním obrazem dějin. Zřejmě je pouze to, že každý aktuální okamžik chápe jako z podstaty jedinečný, a vztahující se proto oním vykupitelským způsobem pouze k jednomu jedinečnému okamžiku minulosti.²³ Z toho ovšem plyne zvláštní povaha práce benjaminovského dějepisce, jehož znázornění (*Darstellung*) konkrétního dějinného předmětu se stává nečitelným společně s tím, jak doznívá aktuální dějinný okamžik. Otevře-li dnešní čtenář například Benjaminovy *Pasáže*, jen stěží je zakusí jako aktuální znázornění dějin, neboť okamžik jejich aktuality již nenávratně pominul. Benjaminovský dějepisc nezačíná pracovat na zvoleném období s představou, že trvale přispěje k rostoucímu souboru lidského poznání dějin a že jeho text budou moci využívat budoucí generace, ale spíše provozuje onu kracauevovskou dějinnou *hru vabank*.²⁴ Aby čtenář plně pochopil jeho text, musí učinit zkušenost aktuality toho, co se v něm znázorňuje – avšak takovou zkušenost nelze vyvolat pouhým systematickým úsilím.

II.

Výhra ve zmíněné hře: zkušenost celých dějin jakožto zavinitých v jediném dějinném předmětu. Porážka: naprostá nečitelnost a nesrozumitelnost výsledného textu. Zvítězí-li, předčí benjaminovský obraz dějin jakýkoliv jejich diskursivní výklad, který nemůže nikdy pokrýt celek. Zdánlivě větším omezením na jediný skrovný fenomén si Benjamin vytváří příležitost předvést neomezené: kde se výklad musí dříve či později uzavřít, tam obraz nepřestává otevírat přístup k čím dál vzdálenějším vrstvám dějin.²⁵ Benjamin se veskrze rozchází s vědeckou historiografií

²² Nejedná se však ani o čirou náhodnost, jelikož Benjamin hovoří o tom, že minulost očekává přítomnost, naléhá na ni či ji má na mysli. Minulost očekává, že bude v jistém okamžiku zakušena jako aktuální. Vznik konstelace tedy není určen přítomností, nýbrž spíše předurčen a předpovězen minulostí. Benjamin se ovšem vyjadřuje volně a metaforicky a nelze hovořit o pravidlu či zákonitosti v silném slova smyslu. Viz jeho stať *O pojmu dějin*, str. 307; 309.

²³ Benjamin zmiňuje doslova „rozhodující moc ... okamžiku nad jednou zcela určitou, dosud uzamčenou komnatou minulostí“. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 152.

²⁴ S. Kracauer, *Ornament masy*, přel. M. Váňa, Praha 2008, str. 56.

²⁵ Benjamin explicitně odmítá metodu diskursivní historiografie (viz např. W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 144).

a náležité psaní o dějinách nepokládá za otázku odbornosti a vědecké akribie, nýbrž duchapřítomnosti podpořené zvláštní filosofickou metodologií, jejímž smyslem je umožnit dějepisci vyjádřit to, co je právě aktuální. Při psaní dějin je potřeba se vyzbrojit jistou základní teoretickou armaturou, kterou tradiční historiografie dle Benjamina postrádá.²⁶ Nelze totiž jen kumulovat přísná data a souvislosti, ty v dějinách nejsou podstatné, přestože jsou zřejmě důležité. Podstatné je naopak to, *jak* jsou právě nyní dějiny aktuální. Filosofie má podle Benjamina nad vědou navrch v tom, že se v ní mnohem méně „od sebe vzdaluje aktuální a podstatné“.²⁷ Na dějinách tedy není filosoficky podstatné to, co v nich a na nich zůstává neměnné, nýbrž to, jak se člověku ukazují jen a právě teď. Vědecká měřítka převzatá ze zkoumání přírody se zcela míjí účinkem, přeneseli je člověk do oblasti dějin, jež přírodě tvoří protipól: je-li pro vědu podstatné to, co se nemění, pak se ocitá mimo svůj živel v dějinách, jejichž ideou je, že nic nezůstává stejné. Vzorem dokonalé dějinné události je Benjaminovi příchod Mesiáše čili okamžik, kdy se vše naráz promění.²⁸ Úkolem historika je zaměřit se na tu malou část nevykoupeného světa, která se aktuálně určitým podstatným způsobem proměňuje. Přitom je ovšem třeba poznamenat na okraj, že Benjaminovým historikem je také a zejména konkrétní *generace* lidí. Kde Benjamin hovoří o historickém materialistovi, nemá na mysli jen sám sebe, nýbrž také dějinný kolektiv. Jedinec je historikem jen natolik, nakolik je součástí kolektivu. Druhá *Teze* považuje za základ dějin střídání lidských pokolení, kdy každé další dostává za úkol aktualizovat určitou část minulosti, která se ve své době neaktualizovala: štěstí, jež se neuskutečnilo, naděje, již potlačilo bezpráví, osvobození od útlaku, k němuž scházely síly či odvaha atp. Minulost pro Benjamina není něčím uzavřeným.²⁹ Určuje ji spíše to, že *může* být aktualizována. Není daná, nýbrž aktualizovatelná. Aktualizuje ji kolektiv, jelikož podle Benjamina byla mesiánská síla dána do vínku „nám“, celé generaci, nikoli jednotlivci.³⁰ Ten může být pravým historikem jen tehdy, zakouší-li sebe sama v prvé řadě jako nerv kolektivu.

²⁶ Týž, *O pojmu dějin*, str. 315.

²⁷ Týž, *Anonce časopisu: Angelus Novus*, str. 235.

²⁸ Týž, *Truchlohra a tragédie*, in: týž, *Teoretické pasáže*, str. 26.

²⁹ Uzavřenost dějinných událostí, zejména způsobeného bezpráví, proti Benjaminovým tezím argumentoval v jednom dopise i Max Horkheimer. Benjamin si jen do svých náčrtů poznamenal, že pro něj jsou dějiny naopak otevřené. Viz W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 138 n.

³⁰ Týž, *O pojmu dějin*, str. 308.

III.

Vykoupení není křiklavou změnou, nýbrž téměř nepostřehnutelnou transformací olivínu v serpentinit. Benjaminovi byla spíše blízká židovská představa, že vykoupený svět je od nevykoupeného téměř nerozlišitelný.³¹ To rezonuje později též u Adorna,³² jenž benjaminovské mesiánské počínání spatřoval ve svobodném přeskupování prvků skutečnosti do nových konfigurací, do nichž ve faktickém světě nevstupují.³³ Idea vykoupení jednoduše naznačuje, že věci mohou být neznatelným, leč podstatným způsobem jinak, než fakticky jsou.³⁴ Zkoumání vedené pojmem aktuality může pomoci osvětlit toto mohutné a centrální téma Benjaminova myšlení drobným vhladem: onou nepatrnou mesiánskou změnou by mohla být proměna minulého předmětu v aktuální dějinný předmět. Minulý okamžik se vykupuje tím, že se stává aktuálním, aktuálnějším než v době své faktické existence,³⁵ ba teprve nyní skutečně aktuálním a zároveň dějinným. Řečeno velmi lapidárně a téměř drze: vykoupený předmět vypadá stejně jako nevykoupený, jen je coby aktuální vyňat z chronologické sítě kauzálních vztahů a není již pouze jedním z mnoha formálně totožných, homogenních okamžiků. Přestože tedy vypadá stejně, působí zcela jinak.³⁶ Zkušenost nesrovnatelnosti dějinného předmětu, zahlédnutí celých dějin coby zavinitých v něm – a snad pouze

³¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 154; srv. R. Wolin, *An Aesthetic of Redemption*, Berkeley – Los Angeles 1994, str. 94 n.

³² Například v eseji o Beckettově *Konci hry* se Benjaminem inspirovaný Adorno dotýká nerozlišitelnosti mesiánského klidu od doslova pekelné nehybnosti: „[U Becketta] mizí rozdíl mezi absolutním panstvím, peklem, v němž je čas zcela uvězněn v prostoru, v němž se již vůbec nic nemění, – a mesiánským stavem, v němž by vše bylo na svém správném místě. Poslední absurdností je, že klid nicoty a klid smíření se od sebe nenechají rozeznat.“ T. W. Adorno, *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, in: *týž, Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1990, str. 321.

³³ Viz S. Buck-Morssová, *Původ negativní dialektiky*, přel. M. Ritter, Praha 2020, str. 194–219. Autorka přesvědčivě ukazuje, jakým způsobem Adorno navazuje na Benjaminovy pojmy konstelace a dialektického obrazu svým pojmem dějinného obrazu.

³⁴ M. Ritter (*Poznáním osvobodovat budoucí*, str. 114) výstižně dodává, že u Benjaminova „faktická přítomnost nevyčerpává podstatu skutečnosti“.

³⁵ Viz W. Benjamin, *K [Město snů a dům snů, sny o budoucnosti, antropologický nihilismus, Jung]*, str. 168 n.

³⁶ Podobně jako Combray, jež se Proustovi vynořilo v nezáměrné vzpomínce, vypadalo nejspíše stejně jako to, k němuž jej přiváděla záměrná paměť; přesto byla Proustova zkušenost zcela odlišná.

jako takové naznačují dějiny, že je tvoří výhradně takovéto jedinečné předměty-obrazy – daný předmět vykupuje. Velice přesně o tomtéž píše Miroslav Petříček, když čtenáře seznamuje s Benjaminovým pojmem upomínky:

„Právě na očekávání bezejmenných a ztracených ... odpovídá [Benjaminův] koncept upomínky, v němž teprve se minulost uchopuje pravým způsobem, tj. s ohledem na spravedlnost... Pravý smysl jedinečné události či osudu není dán jeho identifikací k nějakému celku či ‚velkému vyprávění‘ ... Upomenutí je akt schopný vynést na světlo to, co by mělo být z minulých událostí či osudů uchováno: přítomnost se v něm mimo nadání (‚probuzení‘) propojí s minulostí (právě s tou, která právě ji očekává) a dá vysvitnout jedinečnosti jedinečného, jež má svůj smysl jen tehdy, je-li v něm čitelný nárok na jiné ospravedlnění, než které mu dává čas historismu. Tento ‚tygří skok‘ od minulého k aktuálnímu ‚ted‘ stvoří zcela určitou konstelaci a odvrátí hrozbu, že nenávratný obraz minulosti přítomnosti unikne...“³⁷

Ne nadarmo rozvíjí Miroslav Petříček své úvahy okolo pojmu upomínky (*Eingedenken*). Zvláštní Benjaminův přístup k paměti totiž umožňuje lépe pochopit, jakým způsobem se minulost stává aktuální. Hlavní inspirací Benjaminova pojetí paměti je Proustova *mémoire involontaire*,³⁸ která v prchavých záblescích ukazuje minulé zcela jiným způsobem, než jakým jej uchovává záměrná paměť, jež se snaží napodobit bývalý faktický stav věcí.³⁹ Paměť proměňuje minulé a ve vzácných okamžicích konstelace – viz Proustova madlenka – je člověku zjevuje coby aktuální.⁴⁰ U Benjaminova paměť proměňuje minulé do podoby dialektického

³⁷ M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 250 n.

³⁸ Srv. např. M. Proust, *Hledání ztraceného času*, I, *Svět Swannových*, přel. P. Voskovec, Praha 1979, str. 53–56.

³⁹ W. Benjamin, *O některých motivech u Baudelaira*, in: týž, *Dílo a jeho zdroj*, str. 82–84.

⁴⁰ K židovstvím inspirovanému pojetí paměti jako *transformující* viz S. A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Indianapolis 1991, str. 150. Paměťovou transformaci u Prousta pak krásně popisuje Gilles Deleuze: „Combray se objeví tak, jak nikdy nemohlo být prožito: ne skutečně, ale ve své pravdě; ne ve svých vnějších a náhodných vztazích, ale ve zvnitřněné diferencii, ve své esenci. Combray se vynoří v čisté minulosti, koexistující se dvěma přítomnostmi, ale mimo jejich moc, mimo dosah aktuální záměrné paměti a minulého vědomého vjemu.“ G. Deleuze, *Proust a znaky*, přel. J. Hrdlička, Praha 2016. Stojí za zmínku, že Deleuzův pojem aktua-

obrazu, jenž na dějepisce nezáměrně a nečekaně vyrukuje. Minulé se ponořuje do zapomnění a vynořuje se až v okamžiku své aktuality čili proměny v dějinný předmět. Aktuální předmět je odlišný od toho, jaký skutečně byl. Co čtenář Benjaminova opatrně tuší, to si autor zaznamenal jen do svých poznámek: i zde je vzorem vykoupení. „Dialektický obraz je třeba definovat jako nezáměrnou vzpomínku vykoupěného lidstva.“⁴¹

IV.

Význam paměti v Benjaminově pojetí dějin lze jen stěží přecenit. Vůdčí otázka v něm totiž nezněla: *jak se to skutečně odehrálo?* Šlo naopak o to, *jak si to pamatujeme*. Benjamin nevypracoval žádnou systematickou teorii paměti, ale filosoficky vycházel z Prousta a Bergsona (z nějž vycházel i Proust).⁴² Klíčovou tezí, která je patrně v pozadí Benjaminova pojetí aktualizace celku dějin v jedinečném předmětu, je Bergsonovo tvrzení, že v paměti neexistují izolované obsahy, nýbrž na každé úrovni hloubky a v každé vzpomínce se paměť dává celá.⁴³ Proto mohou být u Benjaminova celé dějiny virtuálně obsaženy v jedinečném okamžiku, jenž se z paměti vynoří. Paměť ovšem není archiv a neuchovává minulost ve formě přehledně uspořádaných sérií událostí a kauzálně spojených momentů vývoje. Krajina paměti není přehledná, jedná se spíše o houští. Do něj, a nikoli do kauzálně-chronologicky strukturovaného a zmapovatelného prostoru skáče ten, kdo si pamatuje. Na to Benjamin naráží ve čtrnácté *Tezi*:

„Dějiny jsou předmětem konstrukce, jejímž místem není homogenní a prázdný čas, nýbrž čas naplněný nynížskem. Tak byl antický Řím pro Robespiera minulostí nabitou nynížskem, kterou vytrhnul z kontinua dějin. Francouzská revoluce chápala sama sebe jako návrat Říma. Citovala starý Řím právě tak, jako móda cituje někdejší šaty.

lity, založený na protikladu virtuálního a aktuálního, je zcela odlišný od aktuality u Benjaminova. Ten by jistě tvrdil, že Proustovo Combray se vynořuje ve své aktualitě.

⁴¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 141.

⁴² Viz též, *O některých motivech u Baudelaira*, str. 82–84.

⁴³ Viz H. Bergson, *Hmota a paměť*, str. 121–132. Srv. též G. Deleuze, *Bergsonismus*, přel. J. Fulka, Praha 2006, str. 68–71.

Móda má čich na to, co je aktuální, ať už se to skrývá kdekoli v houštině někdejšíka. Jako tygr skáče do minulého.

...

Věštcí jistě nezakoušeli čas, v němž pátrali po tom, co se skrývá v jeho lůně, jako homogenní a prázdný. Člověk, jenž si to uvědomí, možná získá jistou představu o tom, jak byl zakoušen minulý čas v pamatování: totiž zrovna tak.⁴⁴

Francouzská revoluce se obracela k Římu v pamatování. Její tygří skok byl skokem *paměti*.⁴⁵ Neskákala na stovky let vzdálené, ale přesně lokalizovatelné místo na linii chronologie, nýbrž do nepřehledného houští paměťových obsahů. Paměť není konzervujícím médiem, nýbrž místem, v němž minulé ustavičně žije, dozrává a proměňuje se. V paměti lidí Francouzské revoluce žil starý Řím jinak než v paměti dnešní generace či paměti společenství pozdního středověku. Řím Francouzské revoluce však byl Římem, jak se v něm právě kontrahovala celá paměť tehdejšího kolektivu – a v ní zase celá paměť tradice.⁴⁶ Byl nabitý

⁴⁴ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 314, 316.

⁴⁵ Téma *skoku* do minulosti, jež je člověk díky paměti schopen, je silně přítomné již u Bergsona (jehož úvahy o paměti Benjamin studoval) a v návaznosti na něj u Deleuze. Tato skoková povaha je pro ně určujícím znakem našeho vztahu k minulosti. „Bergson sice mluví o ... uskutečnění opravdového *skoku*. *Jedním rázem* se stavíme do minulosti, vskočíme do minulosti jako do svého živlu.“ G. Deleuze, *Bergsonismus*, str. 64.

⁴⁶ Jednou z nejobtížnějších otázek Benjaminova pojetí dějin je vztah dějepisce coby jednotlivce ke kolektivu. Na rozdíl od osobního života jsou dějiny něčím kolektivním – právě v tomto bodě se Benjamin nejvíce rozchází s Proustem, jehož koncepcí paměti se omezila jen na osobní život jednotlivce –, a tak se nabízí otázka, odkud se obraz dějin vynoří v paměti jednotlivce. Odpověď lze naznačit následovně: Benjamin uvažuje o kolektivní paměti, která se s tou individuální v určitých momentech prolíná a poskytuje jí své obsahy. Viz W. Benjamin, *O některých motivech u Baudelaira*, str. 84. Tímto propojením se zabývá i S. Handelman, *Fragments of Redemption*, str. 152. V poznámkách k *Tezím* Benjamin zmiňuje pojem nezáměrné paměti lidstva: „Když se minulost stahuje do okamžiku – do dialektického obrazu –, vstupuje do nezáměrné paměti lidstva.“ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 141. Řešení nabízí také Adorno v *Eseji jako formě*, kde v souvislosti s benjaminovským pojmem *Zeitkern der Wahrheit* popisuje individuální zkušenost jako zprostředkovanou celou dějinnou zkušeností lidstva: „Vztah ke zkušenosti ... je vztahem k veškerým dějinám. Pouhá individuální zkušenost ... je sama zprostředkovaná zastřešující zkušeností historického lidstva.“ T. W. Adorno, *Der Essay als Form*, in: *týž, Noten zur Literatur*, str. 18. Řečeno koncentrovaně: v aktuální zkušenosti jedince se díky její zprostředkovanosti dějinnou zkušeností lidstva manifestuje kolektivní obsah, v němž jsou zase virtuálně obsaženy *celé* dějiny.

nynějškem, protože právě on v danou chvíli konkretizoval zvláštnost času jakožto času paměti, totiž to, že události a věci mohou být v silném smyslu nynější i poté, co vypršela lhůta jejich chronologické, takzvané skutečné existence. Nynější mohou být v „čase nyní“,⁴⁷ v němž se věci ustavičně proměňují a dozrávají, v čase života, jenž se neomezuje jen na animálnost či obecně přírodnost – života paměti.⁴⁸ Nynějšek lze chápat ve smyslu aktuality přítomnosti a je třeba vyzdvihnout, že jej Benjamin zpravidla označuje jako to, čím je čas naplněn. To znamená, že dějinný čas je naplněn určitým očekáváním, které vyplývá z ustavičného života minulosti-paměti, jejíž obsahy tak nejsou nikdy završené. Není jisté, jak se ten či onen předmět z paměti nakonec vynoří, ale toto vynoření v nové podobě lze očekávat. Čas je pro Benjamina především touto nezavršeností. Naproti tomu minulost jakožto prázdný homogenní čas je završená a konzervovaná, a to teoreticky vždy hned v okamžiku, kdy se odehraje. Je krajinou, v níž se myslitel může procházet, hledat její orientační body a mapovat ji, ale není živým houštím, jež vyzývá pamatujícího k tygřimu skoku.

V.

Takto by se však Benjaminův postoj až příliš podobal hermeneutice. Z jeho náznaků je namísto odvodit, že stěžejní roli v otázce paměti pro něj hrály okamžiky zlomu: chvíle, kdy lidé jednají revolučně a zároveň v životě paměti dochází k silnému otřesu – kdy paměť reaguje na reálné lidské jednání.⁴⁹ V takových chvílích se paměťové obsahy nerozvíjí plynule, nýbrž vyrukují jako takřikající skokově jiné než dosud.⁵⁰ V konstelaci s Francouzskou revolucí se starý Řím náhle vynořuje v nové podobě, aniž by do ní nějakým plynulým a přehledným procesem dozrál. Život paměti tedy u Benjamina nezná jen postupný vývoj, ale i zvraty.

⁴⁷ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 316.

⁴⁸ O zvláštních polohách svého pojmu života mluví W. Benjamin ve stati *Úkol překladatele*, in: *týž, Teoretické pasáže*, str. 59 n.

⁴⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 152. K rozdílu mezi Benjaminem a Gadamerem viz M. Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí*, str. 140–142.

⁵⁰ Tyto zlomy popisoval Benjamin také jako okamžiky nebezpečí: „Historicky artikulovat minulé neznamená poznat, jak to skutečně bylo“. Znamená zmocnit se vzpomínky, jak se zabývá v okamžiku nebezpečí.“ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 309.

Tyto průrvy lze nahlížet jako okamžiky, kdy se celá paměť kontrahuje do jediného předmětu. Chápeme-li dějinné předměty jako paměťové, pak je jasnější, v jakém smyslu každý z nich v *sobě* obsahuje celé dějiny, jak o tom hovoří sedmnáctá *Teze*. Jakmile revolucionáři citují starý Řím, stahují se celé dějiny coby tradovaná paměť do tohoto jediného předmětu. Aktualita je okamžikem kontrakce celkového do konkrétního, kdy se přítomnost celku ve fragmentu stává náhle *zjevnou* či benjaminovsky řečeno čitelnou.⁵¹ Ve zkušenosti aktuality dokáže vzpomínající přechýst svůj vzpomínkový obraz jako obraz celých dějin. Celek, jenž zůstává povětšinou skrytý, se v určitém okamžiku stává čitelným. Jiný způsob vztahování k celku se v těchto oblastech ani nezdá být možný – tygří skoky jsou jediným řešením.

VI.

Aktualita je v nevykoupeném světě privilegiem, jež se jeví jako porušení stávajícího diachronního řádu, téměř jako chyba. Benjaminovi nelze podsouvat teleologickou představu, že dějiny dozrávají či se vyvíjí k okamžikům konstelací a aktuality, a vposled k vykoupení.⁵² „Mesiáš přerušuje dějiny, nepřichází na konci určitého vývoje.“⁵³ Zkušenost aktuálního je vždy nepředvídatelná, narušující, nevysvětlitelná, zkrátka divná v doslovném smyslu. Bylo by navíc chybou považovat ji za určitý výkon ze strany subjektu a Mesiáše pokládat za dokonalý subjekt. Tak jako nezáměrná vzpomínka není výkonem žádné osoby, ani tok času nikdo nepřerušuje. Tvrdí-li Martin Ritter velmi přesně, aniž by poukazoval k činnosti nějakého subjektu, že „tím, co prolamuje dějiny, je spása“,⁵⁴ pak lze snad ještě konkrétněji říci, že tím, co prolamuje kontinuitu lineárního času, je aktualita dějinného. Krista R. Greffrathová si všimla jedné zajímavé pasáže z Benjaminova eseje o Eduardu Fuchsovi, která dokazuje tuto autorovu představu. Rozhodující pasáž zní takto:

⁵¹ Ke čtení obrazů viz též, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 127.

⁵² To platí přinejmenším pro pozdní fázi autorova myšlení. Jedinou stopou teleologie u Benjaminova je *Úkol překladatele* z počátku dvacátých let, který pracuje s představou *růstu* jazyků k mesiánskému konci svých dějin. Benjaminovo pozdější radikální odmítnutí teleologie je obzvláště patrné v jeho kritice Marxe. Viz též, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 153.

⁵³ Tamt., str. 131.

⁵⁴ M. Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí*, str. 171.

„Dějinný předmět ... neposkytuje vágní analogie k aktualitě, nýbrž konstituuje se v precizním dialektickém úkolu, který jí náleží vyřešit.“
Sémantický subjekt poslední vedlejší věty, subjekt, kterému „náleží vyřešit precizní dialektický úkol“, čili subjekt spásy, je – pokud následujeme větný rozbor – *aktualita*.⁵⁵

VII.

Benjaminův výrok o slabosti lidské mesiánské síly může odkazovat i následujícím směrem: člověk nemůže žít jinde než v přítomnosti náležející do řádu diachronie, zatímco aktualita nastává naopak v řádu synchronie, a proto nelze tvrdit, že aktuální je přítomnost či minulost. Aktuální je jejich spojení, k němuž v diachronním toku času dojít nemůže, přestože je to právě lineární čas, jenž okamžiky takového spojení – čili svého vlastního překročení – takřkajíc přináší. Aktualita tak přichází vždy jako nabourání, dokonce ohrožení plynoucího života.⁵⁶ Zde je namístež dát prostor několika formulacím Martina Rittera, který pojem aktuality zkoumá v kontextu Benjaminova pojetí pravdy:

„Můžeme to vyjádřit tak, že předmět se ukazuje ve své pravdě (až) ve chvíli, kdy je aktuální, a aktuální je tehdy, když dojde k synchronii mezi minulým předmětem a přítomností. ... Pokud je svět nedokonalý, pak to není dílem zlého stvořitele, nýbrž je to podmíněno lidmi, kteří nejsou s to žít v *aktualitě* dokonalosti. ... [D]okonalost [je] to, co je v [přítomnosti] v silném slova smyslu *aktuální*.“⁵⁷

⁵⁵ K. R. Greffrath, *Der historische Materialist als dialektischer Historiker*, in: P. Bulthaup (vyd.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. *Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt a. M. 2016, str. 219 (čes. překl. M. K.).

⁵⁶ Benjamin v *Tezích* a *Pasážích* často hovoří o okamžiku nebezpečí, v němž jediným je možné zahlédnout a podat obraz dějin. Převrací však běžnou perspektivu na hlavu: z pohledu aktuální zkušenosti se jako ohrožující nejví přerušování kontinuity, nýbrž naopak její nepřerušování a udržení. Zachování kontinuity je nebezpečím pro aktualitu. „Materialistická historiografie čelí ... nebezpečné konstelaci; v ní spočívá její aktuálnost, vzhledem k ní musí prokázat svou duchapřítomnost.“ W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 144. Srv. také též, *O pojmu dějin*, str. 309.

⁵⁷ M. Ritter, *Poznáním osvobozovat budoucí*, str. 150; 152; 163.

Větu, že lidé nejsou s to žít v aktualitě dokonalosti, je potřeba číst jako suché konstatování faktu, ne jako normativní povzdech. Není tomu tak, že by lidé mohli a měli žít v aktualitě a pouze nejsou schopni toho docílit, nýbrž z podstaty věci toho nejsou a nemohou být s to. Mohou se aktualita jen tu a tam dotknout a povětšinou žít s vědomím neaktuálnosti své přítomnosti. Snad lze toto vědomí považovat za jisté, byť zvláštní, po- učení. Jedno z těch, jež Benjaminovy texty nabízí čtenáři: Vybavují ho schopností odolat případnému zdání vlastní aktuálnosti tam, kde se o ni nejedná. Martin Ritter pak kromě poukazu na synchronii spojuje aktua- litu též s dokonalostí, přičemž vychází z Benjaminova *Života studentů*, kde pojem aktuality přímo zmíněn není. Tato interpretace je jistě blízká Benjaminovu uvažování, ale naráží na vágnost pojmu dokonalosti. Na- značuje, že aktuální je v něčem protikladné, snad dokonce protichůdné nedokonalé fakticitě, avšak zároveň ve čtenáři probouzí otázku, jak aktuální vůbec rozpoznat, je-li jeho určujícím znakem dokonalost. V čem tkví tato dokonalost? Jak se určitý obraz liší od ostatních, stává-li se oním jediným aktuálním dialektickým obrazem, v němž jsou – řeče- no s Ritterem: dokonale – vyjádřeny dějiny? Benjamin nenabízí žádné přesnější kritérium, jak odlišit obraz dialektický od všech nedialektic- kých, než právě tuto jeho schopnost zavinout v sobě celé dějiny – na jednom stěžejním místě dokonce používá hegelovského „aufheben“ čili „překonat“ a zároveň „zachovat“.⁵⁸ Zmiňovaná dokonalost by tak mohla spočívat právě v této schopnosti, kterou však nelze chápat jako vlast- nost obrazu samotného, nýbrž jako něco, co vzniká v aktuální spojitosti obrazu s pozorovatelem, který onu dokonalost zakouší. Obraz se stává dialektickým ve chvíli, kdy na něm myslitel spočine jako islandský ho- hol na onom jediném ostrovu, jenž vystupuje nad hladinu zapomenutého.

VIII.

Vše podstatné se u Benjaminova odehrává v momentě zastavení. Jakmile stojí myšlenky⁵⁹ i samotný čas,⁶⁰ uvolňuje se „prostor něčemu s ontolo- gickou, nikoli jen poznávací hodnotou“,⁶¹ totiž dialektickému obrazu. Obtížně řešitelným úkolem dějepisce je právě toto uvolnění prostoru pro

⁵⁸ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 315.

⁵⁹ Tamt.

⁶⁰ Tamt., str. 314 n.

⁶¹ M. Ritter, *Poznáním osvobozovat budoucí*, str. 146.

něco, co nelze konstituovat pouhou myšlenkovou aktivitou. Takovému ustoupení se ovšem podobá klinická smrti, neboť vedle myšlenek stojí čas, a tedy i samotný tok života. Zkušenost klinické smrti nepřestává fascinovat teoretiky paměti, což ve své průlomové knize *Hmota a paměť* dokládá již Bergson,⁶² a sám Benjamin tuto zkušenost připodobňuje na jednom místě k Proustově *mémoire involontaire*.⁶³ V okamžiku blízké smrti se život aktualizuje do jediného obrazu, což vyvolává dojem, jako by proběhl člověku před očima celý náraz. Benjaminovi jde nicméně o zkušenost klinické smrti dějin. Právě tuto zkušenost pak uchopuje pojmem aktuality.⁶⁴ Aktuální není to, co se právě děje a vzkvétá, nýbrž to, co mizí, vytrácí se a končí. Například již několikrát zmiňované pařížské pasáže zaujaly Benjamina právě ve věku svého úpadku, v době, kdy následky haussmannizace Paříže měly vbrzku ukončit jejich existenci. Původní pasáže rychle mizely z paměti kolektivu, a právě v tento okamžik se mu mohly ukázat *jinak*, jako aktuální dějinný předmět. Spojitostí aktuality s konečností se důkladněji zabývá nenápadná Benjaminova *Anonce časopisu: Angelus Novus*,⁶⁵ jež čtenáři nabízí více podnětů k pochopení pojmu aktuality než většina zbylých autorových textů. Přestože vznikla dlouho před *Pasážemi* a *Tezemi*, již její název ji s nimi spojuje. Její závěr si zaslouží být citován celý:

„Tím se dotýkáme efemeričnosti časopisu, jíž si je od počátku vědom. Je to spravedlivá cena, kterou platí za snahu o pravou aktuálnost. Jedna talmudská legenda přece praví, že andělé jsou tvořeni – v každém okamžiku noví v nespočetném zástupu – proto, aby poté, co před

⁶² H. Bergson, *Hmota a paměť*, str. 116.

⁶³ Viz Benjaminovy poznámky k esejí o Proustovi in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, Frankfurt a. M. 1991, str. 1064.

⁶⁴ V poznámkách k *Tezím* Benjamin tvrdí, že Marx v „představě beztržidní společnosti sekularizoval představu mesiánského času“. Benjamina na Marxově koncepci zaujalo pravděpodobně také to, že v momentě ustavení beztržidní společnosti se celé dosavadní dějiny jeví jako (pouhá) prehistorie a dějiny v pravém slova smyslu teprve začínají. Revoluce *usmrčuje* domnělé dějiny, činí z nich pradějiny a nechává skutečné dějiny započít. Benjamin tuto figuru promýšlí v theologické rovině a shrnuje ji právě pojmem aktuality. K dané souvislosti Marxovy představy revoluce s Benjaminovým mesianismem viz R. Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?*, in: P. Bulthaup (vyd.), *Materialien zu Benjamins „Thesen Über den Begriff der Geschichte“*, zejm. str. 109 n.

⁶⁵ Obecně k figuře anděla u Benjamina viz P. von Haselberg, *Benjamins Engel*, in: P. Bulthaup (vyd.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*, str. 337–356.

Bohem vyzpívají svůj hymnus, pomínuli a zmizeli. Název časopisu nechť značí, že mu náleží tato aktuálnost, jež je jediná pravá.“⁶⁶

Snad nebude příliš směle následující vyjádření: dějepisec konstruuje svůj obraz dějin proto, aby jej ukázal Bohu a nechal v příštím okamžiku pomínout a zmizet. Benjamin přistupoval k dějinám zrovna takto, neboť věděl, že ona podoba, v níž se mu předvádějí, nenávratně zmizí s příchodem následujícího dějinného okamžiku; dějiny nese rytmus střídavých klinických smrtí a probouzení k životu v novém obraze. Nicméně ten, kdo zakouší klinickou smrt, ji zakouší prostě jako smrt a nepočítá s návratem do života. Ani benjaminovský dějepisec nekalkuluje s možností vyjádřit dějiny více různými obrazy po sobě. Sám zralý Benjamin vsadil vše na *Pasáže*.

IX.

Jsou chvíle, kdy nastává čas zamyslet se nad tím, že dějinný okamžik není jakousi nejmenší jednotkou času, nýbrž může v sobě soustředit desítky let; nejví se člověku nakonec celý vlastní život jako jeden dějinný okamžik? Mírou okamžiku totiž není délka trvání, nýbrž pomíjivost.

X.

Aktualita se nesnese s nekonečností času. V jednom okrajovém článku, jehož důležitosti pro pojem aktuality si všiml Martin Ritter, tvrdí Benjamin, že podle obvyklého pojetí „přítomnost takřikajíc není aktuální – čas je nekonečný“.⁶⁷ Jiný raný text, *Život studentů*, zase kritizuje koncepci dějin, která „důvěřujíc v nekonečnost času rozlišuje jen tempo lidí a epoch, které se rychle či pomalu valí po dráze pokroku“,⁶⁸ a v poznámkách k pozdním *Tezím* se Benjamin zase vypořádává s novokantovskou ideou nekonečného úkolu, která proměňuje lineární čas „v předpokoj, v němž člověk může s větším či menším klidem čekat na

⁶⁶ Anonce časopisu: *Angelus Novus*, str. 236.

⁶⁷ W. Benjamin, *Gedanken über Gerhart Hauptmanns Festspiel*, citováno in: M. Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí*, str. 15.

⁶⁸ W. Benjamin, *Život studentů*, str. 107.

příchod revoluční šance“.⁶⁹ Nesnaží se ovšem říci, že by dějepisec měl důvěřovat v konečnost času, kteréžto přesvědčení by mu mělo umožnit rozpoznat a zakusit to, co je aktuální. Spíše ponouká k tomu, aby se historik otevřel pro zkušenost aktuality, v níž se mu čas ukáže jako konečný, aby tuto zkušenost vzal vážně, a především na jejím základě jednal. Náležitě znázornit dějiny totiž pro Benjaminu nejspíše znamená v jistém smyslu jednat. Text mu není prostředkem sdělení ani hotovou věcí, nýbrž čímsi dějícím se a nesoucím stopy jednání. Dějepisec jedná tak, že se vědomě vzdává jednoduché srozumitelnosti a pozitivistické informativnosti textu, stejně jako touhy vyvolat ohlas u publika a věnuje svůj čas znázornění dějin, které může zůstat zcela nepochopeno. Předem ví, že nic za své tvoření nezíská; jeho psaní je jen činem a ničím víc. – V daném okamžiku samozřejmě nelze rozhodnout, zda je čas fakticky konečný, či nekonečný. Benjaminovi ovšem nejde o faktický stav věci, nýbrž o zkušenost.⁷⁰ To je potřeba mít na paměti, jinak by interpretace jeho myšlení, v níž zaznívá spojení typu „zastavený čas“, jako by šlo o samozřejmost, mohla vypadat jako divoké a svévolné fantazírování. Čas samozřejmě fakticky nikdy nestojí, nicméně lze učinit zkušenost jeho zastavení. Přestože je s největší pravděpodobností fakticky nekonečný, ve zkušenosti se navzdory tomu dává jako konečný. Benjaminem zmiňovaní francouzští revolucionáři, kteří střídali na věžní hodiny, zajisté nevěřili tomu, že skutečně zastavují čas; dějiny přesto v daný okamžik znehybněly.⁷¹ Ostřelování neohrozilo skutečné plynutí času, pochroumalo však jejich vlastní dosavadní způsob prožívání skutečnosti: vymanilo je z oblasti zážitků a nechalo je učinit dějinnou zkušenost. Pojem zkušenosti se u Benjaminu schovává v srdci pojmu aktuality. Zároveň je jedním z ústředních pojmů celého Benjaminova pozdního myšlení a texty jako *Zkušenost a chudoba*, *O některých motivech u Baudelaira* či *Výpravě* se točí prakticky jenom okolo něj. Benjamin pečlivě odděluje

⁶⁹ Týž, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 152.

⁷⁰ Slovo „faktický“ je zde použito ve smyslu fakticity coby oproštěné a nezávislé na způsobech jejího zakoušení. Faktické plynutí času mohou znázornit hodiny, jejichž mechanické otáčení probíhá stejně, ať je zakoušeno, či nikoli. Jak ovšem podotýká Martin Ritter (*Poznáním osvobodovat budoucí*, str. 170), u Benjaminu je alespoň určitý druh faktů *vázán* na zkušenost. Minimálně dějinná fakticita je teprve *založena* zkušeností pamatování, a nelze tedy hovořit o nezávislých „čistých“ faktech.

⁷¹ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 314.

zkušenost (*Erfahrung*) od zážitku (*Erlebnis*)⁷² a modernu – zejména po první světové válce – popisuje jako věk ztráty zkušenosti. Skutečnost již nevstupuje do lidské zkušenosti, a to především proto, že se stala pro člověka příliš šokující.⁷³ Proust byl v Benjaminových očích posledním mohykánem, který pomocí své komplikované *mémoire involontaire* ještě dokázal učinit zkušenost moderní skutečností.⁷⁴ Provizorně lze říci, že zatímco zážitek je odrazem a odražením skutečné události, zkušenost – coby úzce provázaná s pamětí – je jejím přijetím a proměnou. Píše-li Benjamin ve stěžejní šestnácté *Tezi*, že historik má podávat svou jedinečnou zkušenost s minulostí, je třeba porozumět tomuto nároku ve vší jeho zvláštnosti a závažnosti: v době nemožnosti učinit zkušenost Benjamin po člověku požaduje, aby ji učinil. Nikde mimo ni se totiž minulost nepromění v dějinnou aktuálnost. Žádný předmět není aktuální sám o sobě, nýbrž jen jako předmět zkušenosti.

XI.

Krista R. Greffrathová je jednou z interpretek, které Benjaminovu teorii dějin chápou jako teorii zkušenosti s dějinami. Několik vět z jejího textu pomůže lépe nahlédnout, o jakou zkušenost se jedná:

„Benjaminova teorie dějin je nejproduktivnější jako teorie zkušenosti s dějinami. ... V samotném textu se setkáváme s poukazy na to, že Benjamin chápal svou teorii dějin jako teorii zkušenosti s dějinami a forem jejího zprostředkování a znázornění. ... Benjamin chtěl spojit historický materialismus a zkušenost, kterou nazývá theologickou. Ta je nicméně značně vzdálená orthodoxní teologii. Jakou zkušenost má na mysli, to se dozvíme z fragmentu, který byl připojen k manuskriptu *Tezí*: ‚V pamatování však máme zkušenost, která nám zapovídá pojímat dějiny zásadně atheologicky, stejně jako se nesmíme pokoušet psát dějiny bezprostředně theologickými pojmy.‘ ... Tato

⁷² Jelikož zde schází prostor podrobněji zkoumat obsáhlé Benjaminovo pojetí zkušenosti, je na místě odkázat alespoň ke studii R. Wolina, *Benjamin's Materialist Theory of Experience*, in: *Theory and Society*, 11, 1982, str. 17–42. Zajímavě na Benjaminu navazuje Giorgio Agamben v *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paříž 2002.

⁷³ W. Benjamin, *O některých motivech u Baudelaira*, str. 81–88.

⁷⁴ Tamt., str. 82–84. Srv. také týž, *K [Město snů a dům snů, sny o budoucnosti, antropologický nihilismus, Jung]*, str. 164 n.

zkušenost se soustřeďuje do dialektických obrazů či, jazykem *Tezí*, krystalizuje v teoretické konstrukci historického materialisty.⁷⁵

Zkušenost pamatování (*Eingedenken*) je základem Benjaminova pojetí dějin a jejím základem je zase zmíněná transformace minulého objektu a jeho zablýsknutí v nové, aktuální podobě. Této proměně připisuje Benjamin neorthodoxně theologický charakter, neboť aktuální podobu minulého nechápe jen jako nový pohled přítomné generace na něj, nýbrž jako jeho takřkajíc zmrtvýchvstání. Aktuální obraz Baudelaira je pro Benjaminu Baudelairem přinejmenším stejně, jako jím byl skutečně žijící Baudelaire v devatenáctém století. Díky pamatování se minulost reálně proměňuje, nemění se jen pohled žijících na ni. Aktuální obraz není pouhou reprezentací minulého, spíše je jeho prezentací. Minulost se v obraze prezentuje – *dostavuje* se jakožto dějiny. Dějepisec pak takovouto zkušenost přítomnosti minulého v aktuálním paměťovém obraze znázorňuje svým textem. Ne však proto, aby tuto zkušenost zprostředkoval (zde čte Krista Greffrathová Benjaminu příliš konvenčním způsobem), nýbrž jen aby ji vyjádřil v médiu jazyka. Ten pro Benjaminu nikdy nebyl prostředkem, ať už přenosu informací, či zkušeností. Pouhé vyjádření stačí, není třeba nikomu záměrně zprostředkovávat svou zkušenost. Například Benjaminova zkušenost pařížských pasáží je doslova v textu *Pasáží*; čtenář se s ní může setkat, aniž by mu ji text zprostředkoval a aniž by se o ní – či o devatenáctém století vůbec – z textu něco dozvěděl. *Pasáže* ukazují určitou aktuální zkušenost s dějinami. Nic o nich přitom neříkají.⁷⁶

XII.

Řečeno pro jednu zcela jednoznačně: *Pasážemi* uskutečnil Benjamin životní pokus předvést reálný výsledek svých teoretických úvah o dějinách. Hannah Arendtová se domnívala, že největší Benjaminovou ambicí bylo vytvořit dílo sestávající pouze z citací.⁷⁷ Nedokončené *Pasáže*

⁷⁵ K. R. Greffrath, *Der historische Materialist als dialektischer Historiker*, str. 208; 221 n. Citovaná pasáž z Benjaminu se v českém překladu nachází v konvolutu *N* coby součást odpovědi na výše zmíněný Horkheimerův dopis.

⁷⁶ „Metoda této práce: literární montáž. Nemám co říci, budu jen ukazovat.“ W. Benjamin, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 124.

⁷⁷ H. Arendt, *Walter Benjamin: 1892–1940*, str. 4.

měly být právě takovýmto dílem, montáží citací autorů devatenáctého století inspirovanou uměleckými prostředky filmu. Tak jako film pracuje s diskontinuitou a mnohdy nesourodostí svých jednotlivých obrazů, i Benjamin vytrhával své citace z kontinua jejich původního kontextu, aniž by se z nich ovšem snažil vytvořit kontinuum nové. Citace v *Pasázích* netvoří lineární výklad, přechody mezi nimi jsou spíše stříhy a zadržnutími. Text nikam nevede. Pověšinou chybí jakýkoliv autorův komentář citací a jejich souvislostí, který by ozřejmil jejich význam. Jediným způsobem, jak se vyhnout rezignaci na pochopení takového díla, je pokusit se aktualizovat skrumáž kusů minulosti jako obraz devatenáctého století, který se bude lišit od toho, co o dané epoše říkají studie vycházející z představy chronologického času. Takovýto pokus ovšem nelze činit svévolně. Je potřeba se spíše otevřít a vystavit textu a vyčkávat, zda se obraz objeví nezáměrně sám. Pravděpodobně se neobjeví. Není pak obtížné Benjaminovi vyčítat nedostatek kritérií pro rozlišení pravého obrazu dějin od obrazu vytvořeného subjektivní libovůlí. Sám Benjamin své úvahy proti takovýmto námitkám příliš neopevňoval, spíše se jim téměř otevřeně vystavoval.⁷⁸ Skutečnost, že dialektické obrazy jsou něco objektivního, co se člověku samo zjevuje, je pro Benjamina východiskem, a ne závěrem, který by chtěl dokazovat. Z hlediska aktuality to pak znamená, že vazba aktuálního na zkušenost pro Benjamina neimplikuje jeho subjektivní relativitu. Člověk určitý dějinný předmět zakouší jako aktuální, protože je aktuální. Martin Ritter správně dodává, že takováto zkušenost staví člověka před jistý úkol, jehož se může i nemusí chopit:

„Historiograf se *má* o předmět zajímat, protože je takřikajíc *objektivně* zajímavý. ... Jinak řečeno, jakkoli je zájem na historickém předmětu, resp. jeho aktuálnost takřikajíc objektivní, přítomnost této aktuálnosti musí dostát, což se nestane zejména tehdy, pokud propadne konformismu.“⁷⁹

⁷⁸ Již Adorno brzy po Benjaminově smrti procházel rukopisy *Pasází* a nakonec rezignoval na jejich pochopení, jelikož mu scházel jakýkoliv Benjaminův teoretický výklad. Podobně kritizoval Benjamina v korespondenci i v souvislosti s textem *Příběh druhého císařství u Baudelaira*. Tuto jeho kritiku pak například Hannah Arendtová shledala jako nemístnou.

⁷⁹ M. Ritter, *Poznáním osvobozovat budoucí*, str. 150.

XIII.

Aktuálnost není podřízena subjektivitě, naopak se od ní – coby subjektivity adresáta – v jistém ohledu zcela oprostuje. Benjamin to naznačuje v jedné ze svých poznámek k *Tezím*: „*Witiko* a *Salambo* představují své epochy jako v sobě uzavřené, stojící ‚bezprostředně před Bohem‘. Tyto romány prolamují časové kontinuum; znázornění dějin musí umožnit totéž.“⁸⁰ Zaměří-li se čtenář na pojem aktuality pozorněji, napadne ho, že Benjamin své podání dějin vlastně neadresuje žádnému čtenáři, nýbrž bezprostředně Bohu. Dialektický obraz, jež dějepisec předvádí, totiž Benjamin chápal dvojím způsobem: jednak jako prchavou nezáměrnou vzpomínku, jednak jako dlouhá léta psaný text – čili předmět již zmíněné konstrukce, jejíž metodologii Benjamin rozvíjel například v *Pasážích* –, kterým se zakoušející pokouší být vzpomínce práv.⁸¹ Ve svých zásadních studiích o jazyce, zejména v práci *O jazyce vůbec a o jazyce lidském* a v *Úkolu překladatele*, ale také ve zmíněné *Anonci časopisu: Angelus Novus*, pak Benjamin vždy tvrdí, že jazyk coby médium výrazu, a nikoli komunikace není adresován primárně partnerovi v komunikaci či publiku, nýbrž sděluje se bezprostředně Bohu.⁸² Cílem dějepisce není informovat, poučit či uchovat, nýbrž dostat aktualitě. V posledním bodě se stávající úvaha rozchází s výše zmíněnou interpretací Miroslava Petříčka, jenž se domnívá, že „upomenutí je akt schopný vynést na světlo to, co by mělo být z minulých událostí či osudů *uchováno*“.⁸³ Benjaminovský historik svou zkušenost dějinně aktuálního pouze vyjadřuje v médiu jazyka a svůj text ukazuje primárně Bohu, jenž představuje adresáta – či spíše ne-adresáta –, na nějž dějepisec takřkajíc nemusí brát ohled. Obrat k Bohu, ať již myšlený doslovně, či metaforicky, umožňuje historikovi vzít ohled pouze na samotnou aktualitu.⁸⁴ Proto se takovýto

⁸⁰ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, str. 134.

⁸¹ „Pouze dialektické obrazy jsou pravé ... obrazy; a místem, kde se s nimi člověk setkává, je jazyk“ Týž, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, str. 126. Z pojetí dialektického obrazu coby jazykového vychází i Michael Jennings, autor jediné monografie zabývající se výhradně Benjaminovým pojmem dialektického obrazu. Viz M. W. Jennings, *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca 1987.

⁸² K roli Boha v Benjaminově pojetí jazyka viz M. Ritter, *Filosofie jazyka Waltera Benjamin*, Praha 2009, str. 26–86.

⁸³ M. Petříček, *Filosofie en noir*, str. 251 (kurziva M. K.).

⁸⁴ Zde měl Benjamin pozoruhodně blízko k historismu a východiskům Leopolda von Rankeho, který se domníval, že každá epocha má stejně blízko k Bohu. Proto

historik nemusí vyjadřovat formou knihy, nýbrž lépe mu poslouží například efemérní časopis, jenž v případě Benjaminova *Angelus Novus* poněkud ironicky nikdy ani nevyšel. Jako by jeho snaha o pravou aktualitu byla tak velká, že pominul dříve, než do lineárního času stihlo vstoupit první číslo. Benjaminovské dějepisectví má blíže k nikdy nevydanému časopisu či nápisu na zdi než ke knize, která se spolu se svým vydáním nechala zavléct mimo dějiny.

XIV.

Benjamin byl myslitelem extrémů. Stejně jako on sám například pro znázornění ideje německé truchlohry používal její krajní exempláře, i jeho interpret osvětlil jeho pojmy jen tehdy, když je předvede v jejich extrémních polohách. Benjaminův pojem aktuality v sobě mísí krajní účelnost s naprostou bezúčelností. Nesmiřitelný rozpor mezi nimi dodává pojmu na plastičnosti právě tak, jako dodnes podivné propletení marxistického materialismu a theologie činí pozdní Benjaminovo uvažování ne snad hlubokým, nýbrž širokým. Jeho pojmy se rozvíjí do širokého spektra poloh. Aktualita dějepisectví je pro Benjaminu jednou podřízena politickým účelům, jindy je zase ode všech účelů zcela oprostěna a zůstává osamocena s Bohem. Marxismus táhl Benjaminu k politické účelnosti, theologie k bezúčelnosti, kterou již Kant považoval za výsadu umění. Akcentuje-li se, tak jako zde, theologický aspekt Benjaminova pojetí aktuality, přibližuje se historické znázornění tomu uměleckému. Benjamin o své metodě hovoří jako o literární montáži, což ji v jeho očích nijak nesnižuje oproti metodě přísně vědecké. Upouští-li Benjamin v *Pasážích*, snad kvůli komplikovaným vztahům s Frankfurtským institutem a zároveň z obavy z politické nekonekventnosti svých úvah, od theologických pojmů, pak jsou pozdní *Teze* takovými pojmy a obrazy naopak prorostlé. V okamžiku dějinné krize pronikla theologie znovu otevřeně do Benjaminova psaní. Po vypuknutí Druhé světové války chápe Benjamin úkol dějepisce spíše jako mesiánský než revoluční. Marxistický historik má zapůsobit na masy a podnítit je k akci, jeho mesiánský protějšek vykupuje minulé svým bezúčelným jednáním. Oba extrémy ná-

byl historismus předmětem největší Benjaminovy kritiky v *Tezích*. Benjamin totiž zpravidla nejvíce kritizoval ty koncepce, které mu byly v jistém aspektu blízké, avšak v jiných momentech jej neuspokojovaly. V případě historismu hlavní chybou bylo, že pracoval s představou homogenního lineárního času a pojednával o dějích diskursivně.

leží k Benjaminovu historickému materialismu a jeho pojetí aktuality. Je to ovšem theologie, co podle první *Teze* skrytě ovládá materialismus. Právě její stopy v pojmu aktuality je třeba v prvé řadě zohlednit, aby se aktualita stala pochopitelnou i tehdy, když ji Benjamin zasazuje do sítě politických účelů. Benjaminova theologická poloha neztrácí na zajímavosti ani v dnešním kontextu stále rychlejší produkce historických studií a shromažďování dat o minulosti. Upozorňuje totiž na to, že tato rostoucí kvantita se stane podstatnou až tehdy, když se celá smrští do jedné lidské zkušenosti dějinné aktuality.

XV.

„Možná, že se má práce postrádající bájevitý prvek bude zdát na poslech méně libivá, avšak jestliže ten, kdo bude chtít získat spolehlivé poznání událostí minulých i budoucích ... shledá moje dílo vyhovujícím, úplně to postačí. Bylo složeno víc proto, aby bylo majetkem na věčné časy, než krasořečnickým kouskem určeným k jednorázovému poslechu.“⁸⁵

Thúkydídés svým záměrem uchovat dějiny na věčné časy vyjadřuje paradox dějepisectví. V dějinách totiž věčnost neexistuje; dějiny jsou místem vznikání, zanikání, nastávání a pomíjení. Jsou nestabilní. Jakmile se domněle stabilizují na věčné časy, vytrácí se z nich právě to, co je činí dějinami. Dějinné pojednání existuje samo v dějinách a nic na věčné časy uchovat nemůže. Dějepisec vytvářející své dílo pro věčnost již nevidí dějiny jako dějinné. Klade sám sebe a svůj text mimo dějiny. Má-li být samo dějinné pojednání dějinným, musí počítat s vlastním budoucím zánikem, který mu dějiny nevyhnutelně přinesou. Pouze takové pojednání dokáže být dostatečně citlivé k dějinné povaze svého předmětu. V tom tkví síla Benjaminových textů, které jsou si takříkajíc vědomy své vlastní dějinnosti. *Pasáže* nemají být majetkem na věčné časy, nýbrž jsou vrstlé do konkrétního dějinného okamžiku. Může-li čtenář zaznamenat letmou stopu Thúkydídova nároku i v současných dějinných studiích, pak se aktualita dějinného předmětu vyjeví naopak jen v textu, který je sám aktuální – a jednou již aktuální nebude. Konzervující text se dějinného předmětu chápe příliš hrubě a nechává si jeho dějinnost

⁸⁵ Thúkydídés, *Dějiny peloponnéské války*, přel. V. Bahník, Praha 1977, str. 32 n.

proklouznout mezi prsty. V dnešní době akcelerace dějin a zvyšování produkce nových dějinných fenoménů dochází k souběžnému nárůstu mizejících jevů a k zesílení touhy toto mizející konzervovat. Právě pro vysoce konzervativní dobu mohou být Benjaminovy myšlenky poučné, neboť ukazují, že k pomíjivému a mizejícímu je náležitější vztahovat se jiným způsobem než konzervativním. Spíše než bojovat proti pomíjivosti jejím konzervováním na věčné časy je namístě ji přijmout a zvýraznit. Pak bude doba vnímavější pro zkušenost aktuality, k níž může dojít jen díky tomu, že v dějinách a z dějin nelze nic navždy uchovat. Aktualita je vykoupena pomíjivostí, pomíjivost aktualitou.

ZUSAMMENFASSUNG

Ziel der Studie ist es, die Bedeutung und die Rolle des Begriffs der Aktualität in Benjamins Geschichtsphilosophie zu erläutern und zu zeigen, dass er eine relevante Alternative zur zeitgenössischen Geschichtsschreibung darstellen kann. In Zeiten, in denen die Gesellschaft ihr Geschichtsbild immer genauer erfasst und immer mehr Daten über die Geschichte anhäuft, ist Benjamins Philosophie wertvoll, weil sie sich insbesondere mit dem Problem der Darstellung der Aktualität konkreter historischer Phänomene beschäftigt. Dank eines besseren Verständnisses des Begriffs der Aktualität wird der Leser in der Lage sein zu verstehen, warum Benjamin der Meinung war, dass es wichtiger ist, auf das zu reagieren, was in der Geschichte aktuell (im Sinne von „aktuell“ oder „zeitgemäß“) ist, als Daten darüber zu präzisieren oder anzuhäufen. In der Darstellung einer einzelnen aktuellen historischen Angelegenheit kommt jedoch auch die gesamte Geschichte monadologisch zum Ausdruck – Benjamins Konzentration auf konkrete, einmalige Phänomene bedeutete nicht, dass er auf den Ausdruck des Ganzen verzichtete.

SUMMARY

The study aims to explain the meaning and function of the concept of topicality (*Aktualität*) in Benjamin's philosophy of history and to show that it can present a relevant alternative to contemporary historiography. In times when society is improving the accuracy of its grasp of history and accumulating ever more data about it, Benjamin's philosophy is valuable by concerning itself primarily with the problem of presenta-

tion (*Darstellung*) of the topicality of particular historical phenomena. Thanks to a better understanding of the concept of topicality, the reader will be able to see why Benjamin thought that to respond to what is “actual” in the sense of “topical” or “timely” in history is more important than specifying or accumulating data about it. However, in the presentation of a single topical historical object the whole of history is monadologically expressed: Benjamin’s focus on particular, unique phenomena didn’t imply a resignation vis-à-vis the task of expression of the whole.

CO JE TO FILOSOFIE?¹

Lev Šestov

V učebnicích filosofie najdete na tuto otázku mnoho rozličných odpovědí. Za dva a půl tisíce let své existence měla filosofie mnohokrát příležitost stanovit, co je vlastně jejím posláním. Dosud však nebylo dosaženo shody mezi uznávanými představiteli milovníků moudrosti a jejími milci. Každý soudí po svém a svůj názor považuje za jediný pravdivý – sotva však kdy nastane *consensus sapientium*.² Ale kupodivu přesně v tomto sporném bodě, kde shoda mezi učenými a mudrci není možná, nastal už úplný *consensus profanorum*.³ Všichni ti, kdo se nikdy filosofii nevěnovali, kdo nikdy nečetli učené knihy, ba dokonce žádné knihy, odpoví na naši otázku se vzácnou jednomyslností. Pravda, jejich názory nelze dle všeho objektivně posoudit, protože lidé tohoto druhu naprosto nesvedou mluvit jazykem vytvořeným vědou. Nikdy nepoloží otázku takovýmto způsobem, a ještě méně jsou schopni na ni odpovědět odpovídajícími slovy. Máme však jeden důležitý nepřímý doklad, jenž opravňuje náš závěr. Není pochyb, že všichni, kdo přicházeli k filosofii s trýznivými otázkami, od ní odcházeli rozčarováni, pokud nebyli dostatečně obdařeni schopnostmi, aby se mohli přimknout k cechu profesionálních filosofů. Z toho můžeme bez váhání vyvodit závěr, byť zatím jen negativní: filosofie se zabývá něčím, co zajímá a naplňuje jen nemnohé, zatímco pro většinu je to nuda a zbytečnost.

Tento závěr je nanejvýš potěšující jak pro laiky, tak pro mudrce. Každý mudrc, i ten nejproslulejší, je totiž vždy též laikem či, neakademicky řečeno, je prostě a jednoduše člověkem. I jemu se může přihodit, že mu vyvstanou ony trýznivé otázky, se kterými za ním přicházeli obyčejní lidé, jako v případě Tolstého Ivana Iljiče nebo Čechovova profesora z *Nudné historie*. A v tu chvíli bude samozřejmě nucen přiznat, že v těch

¹ L. Šestov, *Что такое философия?*, přeloženo podle: týž, *Собрание сочинений в шести томах*, V, Petrohrad 1911, str. 152–163.

² Souhlas mudrců (pozn. překl.).

³ Souhlas laiků či nezavěšených (pozn. překl.).

tlustých knihách, které tak pečlivě studoval, není potřebných odpovědí. A buďme tomu rádi. Vždyť co může být pro člověka strašnějšího než si v těžkých životních chvílích přiznat platnost nějaké filosofické nauky? Například si společně s Platónem, Spinozou nebo Schopenhauerem myslit, že hlavní cíl života je mravní dokonalost, jinými slovy sebezapření. Jak snadno se Platónovi kázalo o spravedlnosti! Ani trochu mu to nebránilo být synem své doby, tedy v přípustné míře porušovat příkázání, která sám hlásal. Spinoza byl podle všeho zdrženlivější a důslednější než Platón, své vášně vskutku držel na uzdě. Ale to byl jeho osobní, individuální sklon. Důslednost nebyla jen vlastností jeho mysli, ale celé jeho přirozenosti. Tím, že ji projevil, projevil sebe sama. A Schopenhauer, jak je známo, ctnosti vychvaloval pouze ve svých knihách. V životě se však, jako každý nezávislý a inteligentní člověk, řídil podle okolností.

Ale to vše jsou učitelé, lidé vynalézající systémy a imperativy. Student, který ve filosofii hledá odpovědi na své otázky, si však nemůže dovolit žádnou volnost a odchylky od obecných pravidel, neboť podstatou a hlavním úkolem každé nauky je podřídit nejen jednání lidí, ale i život celého vesmíru jedinému regulativnímu principu. Jednotliví filosofové takové principy nacházeli, ale konečné shody mezi sebou stále ještě nedošli, což do jisté míry přináší úlevu těm nešťastníkům, kteří se obrátili na filosofii poté, co ztratili naději, že naleznou pomoc a vedení jinde. Pokud neexistuje žádný obecný, všeobecně přijímaný a závazný princip, znamená to, že alespoň prozatím je každému dovoleno myslet, cítit, a dokonce i jednat po svém. Spinozu poslouchat můžeme, ale také nemusíme. Můžeme ctít Platónovy věčné ideje, ale můžeme dát přednost neustále se měnící, proměnlivé skutečnosti. Můžeme koneckonců přijmout Schopenhauerův pesimismus, ale nikdo a nic vám nemůže vnutit celibát jen kvůli tomu, že se Schopenhauerovi podařilo zsměšnit lásku. A k tomu, abychom získali takovou svobodu, se nemusíme vyzbrojovat lehkou dialektikou starořeckého filosofa, těžkou logikou chudého holandského Žida nebo jemným důvtipem hloubavého Němce. A není třeba je ani zpochybňovat. Se všemi lze dokonce souhlasit. Svět je nekonečný prostor, a nejenže pojme všechny lidské bytosti, které kdy žily nebo se ještě mají narodit, ale poskytne každé z nich vše, po čem touží. Platónovi – svět idejí; Spinozovi – jedinou, věčnou a neměnnou substancí; Schopenhauerovi – buddhistickou nirvánu. Každý z nich i všichni ostatní zde nezmnění filosofové, světští i duchovní, najdou ve vesmíru vše to, co potřebují, dokonce i víru, ba přesvědčení, že jejich učení je to jediné pravdivé a všezahrnující. Zároveň i laici si najdou světy, které jim budou vyhovovat. Z toho, že je lidem na Zemi těsno, z toho, že je

zde nutné vynakládat obrovské úsilí pro vydobytí každého kousku půdy, a dokonce i naší domnělé svobody, však nijak nevyplývá, že chudobu, temnotu a despotismus je třeba považovat za věčné, prapůvodní principy a že ekonomická jednota je posledním útočištěm člověka. Množství světů, množství lidí a bohů uprostřed nesmírných prostranství rozlehlého vesmíru – to je přece (promiňte mi to slovo) ideál! Není, pravda, idealisticky podložený. Jaký závěr nás zato čeká! Přichází-li řeč na bohy, filosofy s jejich spory a důkazy nechme stranou. Podle převládajících představ a domněnek se i bozi vždy hádali a bojovali mezi sebou. Dokonce i v monotheistických náboženstvích lidé vždy nutili svého Boha vstoupit do boje, a dokonce mu záměrně vymysleli protivníka – ďábla. Lidé se nedokáží zbavit představy, že v nebi je vše stejné jako na zemi, a připisují všechny své vlastnosti, jak ty dobré, tak i špatné, rovněž nebeským bytostem. Přitom mnohé z toho, co je podle našich představ zcela neoddělitelné od života, s největší pravděpodobností na nebesích neexistuje. Přinejmenším se tam nevede boj. A to je dobře. Každý boj se totiž dříve či později nevyhnutelně promění ve rvačku. Když jsou vyčerpány zásoby logických a etických argumentů, nezbyvá nesmiřitelným protivníkům než se pustit do boje zblízka, který obvykle o věci rozhodne. Hodnocení logických i etických argumentů je arbitrární, zatímco materiální síla se měří v přesných jednotkách a lze ji předem spočítat. Proto tam, kde se všeobecně předpokládá, že nebude přesných jednotek, zůstane výsledek zápasu velmi často nerozhodnutý. Když Lermontovův démon míří do Tamařiny cely, cestou jej potká anděl. Démon prohlásí, že Tamara patří jemu, anděl ji požaduje pro sebe. Slovy ani argumenty démona nepřesvědčíš: to se obrátili na toho nepravého. A o andělovi není co říct: vždy si o sobě myslí, že má pravdu nadvkrát. Jak spor vyřešit? Lermontov nakonec nedovedl nebo se neodvážil vymyslet nový způsob řešení a dovolil materiální síle zasáhnout: Tamara je démonovi vyrvána stejně tak, jako na zemi silný dravec vytrhne kořist slabšímu. Je zřejmé, že básník připustil takovéto rozuzlení, aby vzdal hold tradiční zbožnosti. Podle mého názoru toto řešení nejenže není zbožné, ale je přímo rouhačské. Stále ještě vykazuje zřetelné stopy barbarství a modlářství. Bohu jsou připisovány záliby a atributy, o kterých sní pozemští despotové. Za každou cenu musí a také chce být nejsilnějším, prvním atd. – stejně jako Julius Caesar ve svém mládí. Nejvíce ze všeho se bojí rivality a nikdy neodpouští svým nepřátelům, které si nepodrobil. To je podle všeho hrubý omyl. Bůh vůbec nepotřebuje být nejsilnější nebo snad první. On – a to by bylo pochopitelné a v souladu se zdravým rozumem – by nechtěl být slabší než druzí. To, aby nebyl vystaven násilí, ale není žádný důvod

připisovat mu ctižádostivost nebo ješitnost. A proto není důvod si myslet, že nesnese sobě rovných, že chce být nadřazen ostatním a že chce za každou cenu zničit d'ábla. S nejvyšší pravděpodobností žije v míru a dobré shodě i s těmi, kdo se nejméně přizpůsobují jeho zálibám a zvyklostem. Možná je dokonce rád, že ne všichni jsou jako on, a ochotně se dělí o svou vládu se satanem. Tím spíš, že takovým dělením nikdo nic neztrácí, neboť nekonečno (Boží vláda je nekonečná, to uznávám) děleno dvěma, nebo dokonce jakýmkoli velkým konečným číslem, dá přece ve výsledku také nekonečno.

Nyní se můžeme vrátit k původní otázce a zdá se, že na ni můžeme dokonce i odpovědět. Odpovědi jsou hned dvě, jedna ve jménu *sapientium*, druhá ve jménu *profanorum*. Pro ty první je filosofie uměním pro umění. Každý filosof se snaží vytvořit uspořádaný, různorodý, zajímavý a krásně vystavěný systém, přičemž jako stavební materiál používá vlastní vnitřní zkušenosti a také osobní životní postřehy druhých lidí. Filosof je rovněž svého druhu umělec, pro kterého je jeho dílo cennější než cokoli na světě, někdy cennější než život. Až příliš často vidíme, že filosofové bez zaváhání obětují pro svoji věc cokoli, dokonce i pravdu. To však neplatí pro laiky. Pro ně je filosofie – nebo spíše to, co by nazvali filosofií, kdyby znali vědeckou terminologii – posledním útočištěm. Jsou-li materiální síly promrhány, není-li už čím bojovat za zcizená práva, utíkají pro pomoc a podporu právě na to místo, kterému se předtím za každou cenu snažili vyhnout. Kupříkladu Napoleon na ostrově Svatá Helena: on, který celý život shromažďoval vojáky a děla, když mu svázali ruce a nohy, začal filosofovat. Je samo sebou, že na tomto poli působil jako začátečník, velmi nezkušený, a dokonce, což je směšné říci, jako bázlivý nováček.

On, který se nebál moru ani nepřátelských střel, bál se, jak je známo, tmavé místnosti. Lidé přivykli filosofii, kupříkladu Schopenhauer, chodí po temných místnostech směle a sebevědomě, ačkoli střelbě, ba i věcem méně nebezpečným se vyhýbají. Takže říkám: velký vojevůdce, skoro císař celé Evropy, Napoleon, filosofoval na ostrově Svatá Helena, a dokonce zašel tak daleko, že se přimknul k morálce, zřejmě v domnění, že na ní závisí jeho další osud. Ujišťoval ji, že jen a jen kvůli ní páchal všechny své zločiny – on, který dokud měl na hlavě korunu a velel vítězné armádě, o existenci morálky sotva věděl. Ale to je přece pochopitelné! Když někdo v pětáctyřiceti letech vstoupí do zcela nové a neznámé oblasti, samozřejmě se mu vše bude zdát děsivým, a dokonce i nehmotnou morálku přijmeš za vládkyni osudu. A budeš si myslet, že je možné ji obelstít sladkými řečmi a falešnými sliby jako nějakou paničku. Ale

to byly první kroky neobyčejného člověka. Pro Napoleona bylo stejně těžké ovládnout filosofii jako pro Karla Velikého se na sklonku života naučit psát. Věděl však, z jakého důvodu přišel na toto nové místo, a ani Platón, ani Spinoza, ani Kant by jeho názor nezměnili. Možná by zpočátku, dokud ještě nepřivykl temnotě, na oko souhlasil s uznávanými autoritami, s přesvědčením, že ani zde, stejně jako tam, kde žil předtím, správci netolerují námitky. Možná by jim lhal, tak jak lhal morálce, ale na svou *práci* by nezapomněl. Přišel k filosofii s *požadavky* a neoddychl si do té doby, dokud nedosáhl svého. On už jednou viděl, jak se korsický poručík stal francouzským císařem. Proč by nemohl poražený císař vybojovat svou poslední bitvu? A jak by se měl smířit se sebezapřením? Filosofie ustoupí, jen je nutno vnitřně se nevzdat: tak Napoleonové přicházejí k filosofii a tak jí i rozumějí. A od nynějška, dokud se neprokáže opak, nám nic nemůže bránit si myslet, že Napoleonové mají pravdu a že akademická filosofie není posledním, ba ani předposledním slovem. Je totiž možné, že poslední slovo si pro sebe uchovávají lidé neschopní řeči, avšak stateční, houževnatí a nesmiřitelní.

Přeložil Petr Vaškovic

(PŘED)POSLEDNÍ SLOVO FILOSOFIE? Lev Šestov a otázka po smyslu filosofie

Lev Šestov (vlastním jménem Yehuda Leib Shvartsman) se narodil roku 1866 v Kyjevě. Po dokončení gymnasia nejprve studuje práva na moskevské a kyjevské universitě,¹ přičemž k filosofii se dostává relativně pozdě, až okolo roku 1895.² Žije a působí střídavě v Moskvě a v Kyjevě, kde se stará o rodinný podnik s textiliemi, a to až do roku 1920,³ kdy se po bolševickém převratu ocitá v nepřízni komunistického režimu, načež odchází do exilu do Francie, kde se trvale usazuje a knihy píše už převážně ve francouzském jazyce.⁴ Jeho poslední kniha *Athény a Jeruzalém* vychází v roce 1938 ve francouzštině a němčině, přičemž v ruštině je publikována až roku 1951.⁵ Obdobně jako Berďajev, Koŕré nebo Kojěve, je tak Šestov ruským emigrantem, který byl známý spíše ve Francii než v Rusku.

Šestovova esej *Co je to filosofie?* (Что такое философия?, Čto takoe filosofija?) pochází ze spisu *Začátky a konce* (Начала и концы, Načala i koncy), který vyšel roku 1908 a do češtiny dosud nebyl přeložen. Šestov si v eseji pokládá nelehkou otázku po smyslu filosofického bádání. Abychom mohli společně s Šestovem na tuto otázku odpovědět, musíme nejprve nastínit jeho vlastní filosofickou pozici.

Šestov je širší filosofické veřejnosti znám především coby křesťanský existencialista a taktéž jako jeden z prvních filosofických interpretů Dostojevského. Znamé jsou i jeho studie věnované Kierkegaardovi (*Kierkegaard a existenciální filosofie*)⁶ a Nietzschemu (*Filosofie tragé-*

¹ Moskevskou universitu byl Šestov z politických důvodů nucen opustit a studia zakončil na kyjevské Universitě svatého Vladimíra. Ani studium v Kyjevě se však neobešlo bez komplikací. Svou závěrečnou práci věnovanou situaci dělnické třídy sice obhájil, carští cenzori však zakázali její publikaci. Viz N. Šestovová, *Жизнь Льва Шестова*, Paris 1983, str. 6.

² Srv. A. Oppo, *Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*, Boston 2020, str. 3.

³ Srv. tamt., str. 110.

⁴ Srv. M. Beaumont, *Lev Shestov*, London 2021, str. 27.

⁵ Srv. V. V. Zeňkovskij, *История Русской Философии*, Moskva 2001, str. 735.

⁶ L. Šestov, *Kierkegaard a existenciální filosofie*, Praha 1997.

die: *Dostojevskij a Nietzsche*).⁷ Šestovova filosofie nemá systematický ráz. Vůči systematické filosofii je naopak velmi kritický a značná část jeho tvorby je snahou o vytyčení hranic filosofického myšlení. Při vymezování těchto hranic je tak důsledný, že bývá často řazen mezi iracionalisty. V Zeňkovského *Dějínách ruské filosofie* se dočítáme, že Šestovovo dílo je „vyvrcholením dlouhého a intenzivního zápasu ruského myšlení se sekularismem“ a racionalismem.⁸ Tento zápas měl v Rusku dlouhou tradici – Šestov totiž navazuje na anti-racionalistickou tendenci ruských slavjanofilů z devatenáctého století tíhnoucích k pravoslaví a inspiruje se ruskými náboženskými romanopisci, například již zmiňovaným Dostojevským či Tolstým. Pokud jde o evropské autory, čerpá především z Pascala, Nietzscheho nebo později z Kierkegaarda, tj. filosofů, které taktéž nelze řadit mezi příznivce systematické filosofie. Ne všichni z výše uvedených myslitelů však měli na Šestova stejný vliv. Tři pro Šestova nejdůležitější autoři, totiž Shakespeare, Dostojevskij a Husserl, které nazývá svými učiteli, nám zde pomohou vykreslit základní kontury Šestovova myšlení a lépe pochopit jeho kritický postoj k filosofii.

Ke studiu filosofie přivádí Šestova koncem devadesátých let devatenáctého století četba Shakespeara, jehož dramata v něm probouzí zájem o problémy morálky.⁹ Anglickému dramatikovi věnoval svou první knihu *Shakespeare a jeho kritik Brandes*, kterou již vydává pod pseudonymem Lev Šestov.¹⁰ Shakespearova genialita spočívá dle Šestova v tom, že ukazuje, jak tragédie nevyhnutelně vyplývá z morální pasivity.¹¹ Kniha však brzy upadá v zapomnění mimo jiné i proto, že vychází jen ve velmi malém nákladu a soudobé kritiky příliš nezaujala. Je však hodna zmínky především z toho důvodu, že v ní Šestov stále ještě zastává silně moralistické stanovisko, jež je příznačné pro jeho nejranější tvorbu.

Kromě Shakespeara měli na Šestova značný vliv Nietzsche s Dostojevským, přičemž druhého z nich považuje za svého jediného „pravého

⁷ L. Šestov, *Достоевский и Ницше. Философия трагедии*, Moskva 2020.

⁸ V. V. Zeňkovskij, *История Русской Философии*, str. 736.

⁹ Šestov zdůrazňuje důležitost Shakespeara pro svou tvorbu v dopisech, které psal svému žákovi a příteli Benjaminu Fondanovi. Srv. B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paříž 1982, str. 148 („Mon premier maître a été Shakespeare“), a L. Šestov, *In Memory of a Great Philosopher, Edmund Husserl*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1962, 22, str. 449–471, zde str. 452.

¹⁰ L. Šestov, *Шекспир и его критик Брандес*, Petrohrad 1898.

¹¹ A. Oppo, *Lev Shestov*, str. 20.

mistra“ (véritable maître).¹² Ve *Filosofii tragédie* představuje Šestov oba autory coby filosofické souputníky, a dokonce je nazývá bratry. Jak Dostojevskij, tak Nietzsche jsou totiž dle něj obyvatelé „podzemí“: nekonformní myslitelé, bouřící se proti morálce a soustavně hledající skutečnou pravdu.¹³ Pro Šestovovu vlastní pozici je pak důležitá především Dostojevského antimoralistická a antiracionalistická novela *Zápisky z podzemí*. Šestov je uchvácen a inspirován bezejmenným protagonistou této knihy, který se odmítá podříditi nutnosti vycházející z logických a kauzálních pravd nahlédnutých lidským rozumem. Pro muže z podzemí není výrok „ $2 + 2 = 4$ “ matematickou rovnicí, ale kamennou zdí, kterou je třeba strhnout. V Šestovových *Athénách a Jeruzalémě* se poté můžeme dočíst, že je to Dostojevskij, kdo v *Zápiscích z podzemí* jako první provedl skutečnou „kritiku“ rozumu, a nikoli Kant.¹⁴ Je to právě útok na „věčné pravdy“ rozumu, za co si Šestov Dostojevského nejvíce cení.¹⁵

Kritika přehnané důvěry ve schopnosti lidského rozumu, kterou Šestov přebírá od protagonisty *Zápisků z podzemí*, zazní poté nejsilněji v konfrontaci s posledním z jeho velkých učitelů, s Edmundem Husserlem. Vylíčení jejich vztahu nám zde pomůže dotvořit hrubý obraz Šestovovy filosofie. Husserl měl na Šestova značný vliv, dokonce jej přivedl k četbě Kierkegaarda, jehož dílo Šestov do té doby neznal.¹⁶ Nicméně je nutné zdůraznit, že ačkoli Šestov Husserla nazývá svým druhým učitelem,¹⁷ je k němu mnohem kritičtější než k Dostojevskému. Husserl si byl této skutečnosti vědom a sám Šestova při příležitosti setkání se svými americkými kolegy ve Freiburgu představil slovy: „Nikdo na mě nikdy nezaútočil tak ostře jako [Šestov] – a to je důvod, proč jsme tak blízcí přátelé.“¹⁸ A ačkoli Šestov odmítá výsledky Husserlova fenomenologického bádání, jeho práce si nadmíru cení. Husserl je obdivuhodný v tom,

¹² B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, str. 13.

¹³ A. Oppo, *Lev Shestov*, str. 47.

¹⁴ L. Šestov, *Афины и Иерусалим*, Moskva 2017, pozn. na str. 20. Otázkou je, do jaké míry lze srovnávat fiktivní deník bezejmenného protagonisty ze *Zápisků z podzemí* s pozicí samotného Dostojevského. Šestov byl nicméně přesvědčen, že Dostojevskij v *Zápiscích z podzemí* popsal svůj vlastní vnitřní život a pouze se ostýchal to svým čtenářům přiznat.

¹⁵ L. Šestov, *Афины и Иерусалим*, str. 282.

¹⁶ L. Šestov, *In Memory of a Great Philosopher*, str. 454.

¹⁷ B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, str. 13.

¹⁸ L. Šestov, *In Memory of a Great Philosopher*, str. 449.

že vytyčil pro sebe i pro filosofii „obrovský, skoro nadlidský úkol“,¹⁹ píše Šestov v eseji, kterou publikoval několik týdnů po Husserlově smrti. Tím úkolem je najít „principy, zdroje a kořeny všeho, co je“.²⁰

Prostějovský rodák však dochází k závěrům, které se Šestovovi nezamlouvají. Šestov nachází jádro Husserlovy fenomenologické metody v textu *Filosofie jako přísná věda*, přičemž fenomenologii rozumí coby pokusu o transformaci filosofie ve „vědu o absolutní pravdě“.²¹ Absolutizaci lidského poznání Šestov samozřejmě odmítá. A jak se můžeme dočíst v nově přeložené eseji *Co je to filosofie?*, problém absolutních pravd spočívá v tom, že jich je ve filosofii nepřeborné množství a často si vzájemně protirečí. To se stává problematickým ve chvíli, kdy se některý filosof pokouší ve své nauce cizelovat jeden absolutní regulativní princip a jemu poté podřídí lidské jednání i běh celého kosmu.²² Tuto kritiku lze samozřejmě vztáhnout nejen na Husserla, ale i na další systematické filosofy.

Navíc absolutní pravda – jak by dozajista souhlasil i Dostojevského muž z podzemí – není v dosahu omezeného lidského poznání. Husserl i ostatní systematičtí filosofové činí podle Šestova naprosto elementární chybu ve svém usuzování. Věří totiž, že jelikož toho „rozum dokázal již tolik, dokáže všechno“.²³ Avšak, jak Šestov správně poznamenává, „mnoho“ není to samé co „vše“; „mnoho“ a „vše“ jsou odlišné kategorie, které na sebe nelze vzájemně redukovat.²⁴

Tak se před námi začíná rýsovat silná (anti)filosofická pozice, která patrně není ani tak iracionalistická, jako spíše značně kritická vůči přehnané důvěře ve schopnosti lidského rozumu. Filosof dle Šestova nikdy neodkrývá věčné pravdy, ale jen omezené, ze zkušenosti získané pravdy empirické. Tento epistemologický skepticismus zaznívá nejsilněji v jeho nejznámějším spise *Athény a Jeruzalém* (1938), ale je patrný již v eseji *Co je to filosofie?* (1908) a také v *Apoteóze vykořeněnosti* (1905), kde Šestov čtenáři klade na srdce, že úkolem filosofie není

¹⁹ Tamt., str. 455.

²⁰ Tamt.

²¹ Tamt., str. 459.

²² Srv. L. Šestov, *Co je to filosofie?*, přel. P. Vaškovic, str. 76 v tomto čísle časopisu: „Podstatou a hlavním úkolem každé nauky je podřídí nejen jednání lidí, ale i život celého vesmíru jedinému regulativnímu principu.“

²³ L. Šestov, *In Memory of a Great Philosopher*, str. 460.

²⁴ Tamt.

hledat universální pravdy, ani „lidi uklidňovat, nýbrž znepokojovat“.²⁵ Významný náboženský filosof a Šestovův blízký přítel Nikolaj Berďajev v této souvislosti o svém filosofickém souputníkovi prohlašuje, že je filosofem „bojujícím proti filosofii“.²⁶

To se může zdát jako příliš silné tvrzení, vezmeme-li v potaz, v jaké úctě chová Šestov autory, jako jsou Platón, Plótinos, Pascal, Kierkegaard nebo Nietzsche. Nicméně je nutné mít na paměti, že Šestov nenapadá jednotlivé filosofy, nýbrž schopnosti lidského rozumu jako takové. Kritický osten pak logicky zasahuje i filosofii coby privilegovaný racionální přístup ke světu. Filosofie kvůli nedokonalosti lidského rozumu nabízí jen parciální, fragmentární pohled na skutečnost, nikdy ne pohled vyčerpávající. Tento názor zazní i v eseji *Co je to filosofie?*, kde si Šestov hned v úvodu povzdechne nad neschopností filosofů po dvou a půl tisíci letech dospět ke shodě: „Každý soudí po svém a svůj názor považuje za ten jediný pravdivý – sotva však kdy nastane *consensus sapientium*,“ píše.²⁷ Naskrz celou esejí se pak snaží poukázat na nesourodost a fragmentárnost evropské myšlenkové tradice, v níž dle jeho názoru absentuje jakýkoli jednotící princip. Je dobře možné, že takový princip existovat ani nemůže. Nabízí však Šestov nějaké řešení?

Jak Berďajev dodává ve výše citované pasáži, Šestov bojuje proti filosofii, protože ji považuje za překážku na cestě k Bohu.²⁸ Šestov nechce žít pod nadvládou nedokonalého rozumu, nýbrž chce žít ve *svobodě* a je přesvědčen, že cesta k ní vede skrze křesťanství. Šestovova filosofie tak vyrůstá z dichotomie rozum – víra. Na jedné straně stojí lidský rozum, který rozkrývá kauzální a logické souvislosti a aspiruje na to, podříditi lidské bytosti nevyhnutelné nutnosti, jež z těchto souvislostí vyplývá. Na druhé straně je Písmo svaté a akt stvoření v něm popsany. Ten se, pokud v něj věříme, pravidlům rozumu nejen zcela vymyká, ale dokonce i zpochybňuje jejich platnost.

To však neznamená, že by Šestov – podobně jako Dostojevského muž z podzemí – mermomocí trval na tom, že $2 + 2$ se nerovná 4, nýbrž 5. Rozum má svou hodnotu i uplatnění v každodenním životě, což Šestov nepopírá. Problém je však v tom, že racionální poznání dle Šestova není schopné pokrýt celou šíři skutečnosti. Šestov se tak pouze snaží poukázat

²⁵ L. Šestov, *Apoteóza vykořeněnosti*, Praha 1995, str. 33.

²⁶ N. Berďajev, *Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)*, in: *Путь*, 50, 1935, str. 51.

²⁷ L. Šestov, *Co je to filosofie?*, str. 75 v tomto čísle časopisu.

²⁸ N. Berďajev, *Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)*, str. 51.

na nepopíratelný fakt, že existují i jiné hodnoty než racionální pravda. A jednou z těchto hodnot – pro Šestova možná nejdůležitější – je právě *svoboda* vycházející z víry. Pro Šestova je tedy řešení jasné: „Pouze na křídlech víry se lze vznést nad všechny ‚kamenné zdi‘, nad ‚dvakrát dva jsou čtyři‘, jež staví a uctívá rozum a racionální poznání,“ dočítáme se v *Athénách a Jeruzalémě*.²⁹

Nicméně fakt, že lidský rozum má své limity, není sám o sobě negativní. To, že se absolutní pravdy nelze dobrat, umožňuje pluralitu pohledů na svět. Jak Šestov píše v eseji *Co je to filosofie?*: Platónovi je dovoleno těšit se ze světa idejí, Spinozovi z věčné a neměnné substance a Schopenhauerovi z buddhistické nirvány. Stejnou svobodu pak mají nejen filosofové, ale i studenti filosofie: „Spinozu poslouchat můžeme, ale také nemusíme. Můžeme ctít Platónovy věčné ideje, ale můžeme dát přednost neustále se měnící, proměnlivé skutečnosti.“³⁰ Šestov by na filosofii nebyl tak přísný, pokud by filosofové byli schopni slevit ze svých nároků a uznali, že pravdy jimi objevené nejsou absolutní, nýbrž provizorní.

Filosof jednoduše není exaktním vědcem a Šestov jej v eseji *Co je filosofie?* připodobňuje k umělci uchvácenému svým dílem. To má svá pozitiva, neboť filosofovi se díky tomuto zaujetí často daří vystavět „uspořádané“, či dokonce „krásné“ myšlenkové systémy.³¹ Zaujetí má však i své stinné stránky, neboť je dle Šestova často slepé a navádí filosofa k tomu, aby pro své dílo obětoval nejen život, ale dokonce i pravdu samu. Stejně tak je filosofie – a zde slyšíme ozvěny Nietzscheho – z velké části určována temperamentem a charakterem filosofa. Jak se například dočteme ve zmíněné eseji, důvod, proč si Spinoza vytyčil za cíl mravní dokonalost, byl, že on sám byl z podstaty důsledným a mravným člověkem.

Na Šestovově eseji je taktéž pozoruhodné, že zohledňuje i často opomíjenou perspektivu laika. Běžný člověk se dle Šestova s filosofií v životě často ani nesetká a obrací se k ní až ve chvíli, kdy není jiného východiska. Zatímco tedy pro filosofa je filosofie uměním, pro laika je posledním útočištěm. Šestov vzpomíná Napoleona – dobyvatele, který se k filosofii obrací ve své nejtemnější chvíli, když uvězněn na ostrově Svatá Helena přemýšlí nad tím, zdali byla jeho dobovačná pouť Evropou morálně ospravedlnitelná, anebo nikoli. Dokud se nedostal do úzkých,

²⁹ L. Šestov, *Афины и Иерусалим*, str. 288.

³⁰ L. Šestov, *Co je to filosofie?*, str. 76 v tomto čísle časopisu.

³¹ L. Šestov, *Co je to filosofie?*, str. 78 v tomto čísle časopisu.

o existenci morálky dle Šestova neměl ani ponětí. Nejen akademičtí filosofové, ale ani laici a vojevůdci nejsou ušetřeni Šestovovy kritiky.

Šestov – podobně jako jeho vzor Nietzsche – „filosofuje kladivem“. Svě protivníky však paradoxně chová ve velké úctě, což z něj dělá myslitele nadmíru originálního. Husserla, jenž byl jeho blízkým přítelem, označil za svého největšího rivala, ale ihned dodal, že je „důležité číst texty vlastních protivníků a obdivovat je“.³² Šestov nechce své protivníky pokořit. Stejně tak nemá v úmyslu zpochybnit filosofické bádání jako takové, pouze chce filosofům nastavit zrcadlo a přinutit je zamyslet se nad tím, zdali má filosofie vskutku mít vždy *poslední slovo*.

Petr Vaškovic

³² A. Oppo, *Lev Shestov*, str. 243.

PŘÍRODOVĚDCI NA SKŘIPCI

V předminulém čísle otiskla *Reflexe* kritiku Ondřeje Švece směřovanou proti Zdeňku Neubauerovi a Stanislavu Komárkovi, dvěma mým kolegům z katedry.¹ Zejména první jmenovaný se v poslední době stal oblíbeným terčem různých kritických výpadů, které ovšem většinou kloužou jen po povrchu. Jelikož se už nemůže sám bránit, cítím zde potřebu reagovat na výtky, které poukazují na jeho nedostatečnou odbornost a údajné „pábitelství, jehož ducha-plnost u nejednoho střídměji orientovaného filosofa vzbuzuje rozpaky“.² Ondřej Švec takto šmahem charakterizuje Neubauerovo rozsáhlé a velmi rozmanité dílo v delší pasáži, kdy se vymezuje proti „přírodovědcům s filosofickým přesahem“. Přitom bohužel přehlíží, že Neubauer, ale i Komárek vedle svého původního vědeckého oboru získali akademické grady i ve filosofii. Vzápětí se snaží podepřít své tvrzení dokladem, který je ovšem z povahy věci čistě anekdotický:

„Nechtěl bych však podávat nějaké zplošťující soudy ohledně jmenovaných osob, ale spíše doložit rizika mnohoznalectví na konkrétním a textově doložitelném případě. Tak je nutno přiznat pochybnou zásluhu škole Zdeňka Neubauera a Stanislava Komárka, že nespočet studentů ve svých pracích dokola omílá údajný Baconův výrok navrhující „napnout přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec a vyrvat jí její tajemství“.³ Dlouho jsem pátral, kde se zmíněný výrok u Bacona nachází, ale místo pasáže v jeho vlastním díle jsem dohledal zřejmý zdroj onoho pomýlení: oba naši autoři ho převzali z vlivné knihy Carolyn Merchant *Death of Nature*. Jistě, Bacon obhajoval umění dráždit přírodu, mají-li být odhalena její tajemství, avšak připodob-

¹ E. Fulínová a T. Kobližek – K. Pacovská a O. Švec, *Lesky a bídý současné české filosofie*, in: *Reflexe*, 61, 2021, str. 117–136, zde str. 121 n. Za řadu cenných podnětů a připomínek k tomuto textu vděčím Tomáši Hermannovi, Robertu Kanóczovi, Lence Ověáčkové a Jaroslavu Rytířovi.

² E. Fulínová a T. Kobližek – K. Pacovská a O. Švec, *Lesky a bídý současné české filosofie*, str. 121.

³ Z. Neubauer – T. Škrdlant, *Skrytá pravda země*, Praha 2004, str. 54; S. Komárek, *Dějiny biologického myšlení*, Praha 1997, str. 50; týž, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, Praha 2008, str. 62 (tyto odkazy uvádí na daném místě rozhovoru Ondřej Švec).

nění k inkvizičním procesům a trýznění přírody na mučidlech je invencí americké historičky vědy. A pouze v její knize se dočteme, že se Bacon o hmotě (tj. nikoli o přírodě, na rozdíl od parafráze kolující v českém akademickém prostředí) často vyjadřoval jako o „common harlot“, tj. jako o obyčejné poběhlici.“⁴

Citát, který má Ondřej Švec na mysli, zjevně pochází z Baconova spisu *Nové Organon*, I,98, a v českém překladu Miroslava Zůny zní:

„Jako totiž v občanském životě vynikne spíše nadání nějakého člověka a skryté vlohy a city jeho ducha, octne-li se v nesnázích, podobně se spíše projeví tajemství přírody, tísní-li ji umění (*per vexationes artium*), než když si jde svou cestou.“⁵

Předmětem sporu je klíčový termín *vexatio*, který odpovídá českému „nucení“, či dokonce „trápení“ (výraz „dráždění“ se i vzhledem ke kontextu zdá příliš slabý), tradičně se ovšem na tomto místě překládal jako „mučení za pomoci [mechanického] umění“. Tak je pochopen i ve francouzském originále důležité knihy Pierra Hadota, *Závoj Isidin* z roku 2004, která je věnována proměnám různých pojetí přírody od antiky až po současnost. Francouzský překlad dané pasáže z Bacona, který je citován v této knize, obsahuje jednoznačně slovo „mučení“ (*torture*).⁶ Hadot jde ovšem ještě o krok dál a na motivu odhalování tajemství přírody za pomoci soudního řízení, během kterého je občas nutné přikročit i k mučení, se snaží představit samu podstatu novověké experimentální vědy. Přitom se odvolává na řadu autorů, včetně například Goetha, jenž zjevně chápal Baconův slavný výrok stejně jako on.⁷ Jak je tedy patrné,

⁴ E. Fulínová a T. Koblížek – K. Pacovská a O. Švec, *Lesky a bídý současné české filosofie*, str. 121 n.

⁵ F. Bacon, *Nové Organon*, přel. M. Zůna, Praha 1990, str. 137.

⁶ P. Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris 2004, str. 133. Hadot cituje francouzský překlad Malherba a Pousseura z r. 1986 (F. Bacon, *Novum Organum*, vyd. a přel. M. Malherbe – J.-M. Pousseur, Paris 1986), který si upravuje tak, že slovo „tourments“, „trápení“, nahrazuje výrazem „torture“ se silnějším významem „mučení“. Srv. též podrobný rozbor C. Merchant, *Francis Bacon and the „Vexations of Art“*. *Experimentation and Intervention*, in: *British Society for the History of Science*, 46, 2012, str. 551–599, zejm. str. 572–573, 591. (Za upozornění a odkaz děkuji Ondřeji Švecovi.) Český překlad Hadotovy knihy od Magdaleny Křížové, *Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody*, Praha 2010, str. 124, cituje Zůnův překlad.

⁷ P. Hadot, *Závoj Isidin*, str. 148 n.

obraz přírody natažené na skřípec připisovaný Baconovi je filosofický topos, který v průběhu času začal žít svým vlastním životem. Bacona tak mimochodem chápal už Leibniz a k původnímu, přesnějšimu znění výroku se specialisti, kteří se lordem z Verulamou odborně zabývají, vrátili teprve v několika posledních desetiletích, tedy poměrně nedávno.⁸ V tomto bodě tudíž Neubauer a Komárek příliš nevybočují, lze dokonce tvrdit, že se z hlediska dějin vědy nacházejí ve velmi dobré společnosti. Naopak Ondřej Švec se bohužel mylí, když tvrdí, že se jedná o „invenci americké historičky vědy“.

Merchantová ve skutečnosti kritiku Bacona podle všeho pouze doplnila o další, feministickou dimenzi. Její kniha, která poprvé vyšla v roce 1980, je mimochodem v mnoha ohledech inspirativní dodnes, a to jak v množství informací, tak díky výkladům, které obsahuje.⁹ Při pokusu najít zde zdroj posunutého citátu se však ukazuje, že ani Merchantová přímo netvrdí, že by příroda podle Bacona měla být „common harlot“, naopak různé jeho výroky od sebe pečlivě odlišuje.¹⁰ Ondřej Švec tak bohužel i v tomto případě míří na špatný cíl. V podobě, ve které ho Švec připisuje Neubauerovi a Komárkovi, však výsledný obraz „přírody – děvky na skřípci“ skutečně koluje nejenom v české, ale i zahraniční literatuře. Pokud napíšeme toto či podobné slovní spojení například do Google Books, objeví se řada zahraničních prací, z nichž některé mají alespoň na první pohled akademické ambice a mnohé, i když ne všechny, se skutečně odkazují i na Merchantovou.¹¹ Kdo ale jako první tyto dva

⁸ Srv. P. Pesic, *Wrestling with Proteus. Francis Bacon and the „Torture“ of Nature*, in: *Isis*, 90, 1999, str. 81–94. Na tuto zásadní studii mně v korespondenci, která následovala po uveřejnění zde probíraného rozhovoru, upozornil Ondřej Švec.

⁹ Srv. P. Hadot, *Závoj Isidin*, str. 15 a 125.

¹⁰ C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco 1983, str. 168–171. Merchantová reaguje na kritiku svého čtení Bacona ve svém článku *Francis Bacon and the Vexation of Art* a ve své nedávné knize *Science and Nature. Past, Present, and Future*, New York – London 2018, str. 16–21. Srv. ale J. Henry, *Knowledge is Power. How Magic, the Government and an Apocalyptic Vision Helped Francis Bacon to Create Modern Science*, London 2017, str. 153–161.

¹¹ Viz např. J. Aho, *Sociological Trespasses. Interrogating Sin and Flesh*, Lanham, MD 2011, str. 101; M. Dowie, *Losing Ground. American Environmentalism at the Close of the Twentieth Century*, Cambridge, MA 1996, str. 11 n.; J. A. Schumacher, *Human Posture. The Nature of Inquiry*, Albany, NY 1989, str. 221; Ch. Thompson – S. MacGregor, *The Death of Nature. Foundation of Ecological Feminist Thought*, in: S. MacGregor (vyd.), *Routledge Handbook of Gender and Environment*, London – New York 2017, str. 43–53, zde str. 44.

motivy uvedl těsně za sebou, čímž je *de facto* spojil dohromady a vytvořil tak posunutou verzi Baconova výroku, se bohužel autorovi těchto řádků – alespoň prozatím – nepodařilo dohledat.

Adekvátní závěr ze Švecovy anekdotické kritiky tak může být pouze ten, že kritizovaní autoři nedělali nic jiného, než že ve svých pracích do českého prostředí uváděli aktuální zahraniční diskusi. Zásadním způsobem z ní přitom nevybočili a opakovali jen to, co považovali za obecně sdílenou pravdu. Takovéto chápání Bacona je přirozeně poplatné době, ve které psali, a knihám, které studovali. Přitom je důležité připomenout, že oběma – podobně jako autorům, o které se zjevně opírali – šlo primárně o kritiku novověké experimentální vědy, jejímž symbolem je Bacon, ale mohl by to být klidně někdo jiný. (Vzpomeňme na řadu vivisekcí, které v dané době vědci provedli na pokusných zvířatech a které takovému zkratkovitému obrazu vědy dokonale odpovídají.) Obdobným způsobem jako zmiňovaní autoři zachází s Baconovým výrokem ve své knize ostatně i Pierre Hadot, kterého mimochodem v seznamu doporučené literatury ke svému kurzu o novověké filosofii uvádí i Ondřej Švec.

To, že se význam Baconova výroku už krátce po jeho napsání posunul, mají primárně za úkol zkoumat specialisti na pozdní renesanci a raný novověk, jimiž Neubauer a Komárek nejsou a ani na to ve svých publikacích neaspírají. Je sice pravda, že díky filosofům a historikům vědy, jako jsou například Paolo Rossi, Stephen Gaukroger či John Henry, se nám dnes Francis Bacon ukazuje jako mnohem komplexnější autor, než jak ho představují standardní učebnice. Ty však, jak známo, mají svou setrvačnost, takže se dá jen těžko čekat, že každý z těch, kdo se k danému tématu vyjadřuje, bude držet prst na tepu baconovského bádání. A o učebnice a celkové přehledy se opíráme nakonec všichni, jak v tomto případě opět ukazuje i pronikavá kniha Pierra Hadota, autora, který už jen kvůli své filologické erudici na přesnost citování zdrojů velmi dbal.

Skvěle celé dilema ohledně Bacona a interpretace jeho klíčového výroku vystihnul výše zmíněný John Henry:

„Domnívám se, že Horkheimer a Adorno, Merchantová a další podobní autoři se mýlí, když Bacona využívají tímto způsobem, protože si myslím, že by měli sestoupit zpět k člověku samotnému, ale zároveň musím připustit, že existuje obraz Bacona vytvořený během osvícenství, který může posloužit k legitimnímu předvedení povahy poosvícenské vědy. Tento obraz Bacona má svůj vlastní život a svou vlastní historii. I když za to Bacon sám nemůže, osvícen-

ští myslitelé ho vyzdvihli a udělali z něj hrdinu své materialistické a operacionalistické vědy. Když Horkheimer, Adorno, Merchantová, Kellerová a další kritizují Bacona, kritizují symbolického Bacona osvícenství.¹²

Jaké však máme doklady, že Zdeněk Neubauer výše uvedený Baconův výrok skutečně cituje a uvádí jej v nepřesné a posunutě podobě? Ondřej Švec odkazuje na pasáž z jeho knihy *Skrytá pravda země*.¹³ Ta má ovšem rovněž spoluautora, Tomáše Škrdlanta, který, jak se explicitně píše v úvodu, má „plný autorský podíl“ na kapitole, v níž se inkriminovaný citát objevuje.¹⁴ Ondřej Švec bohužel tuto skutečnost přehlédl, což znamená, že přinejmenším v tomto případě směřuje své výtky proti nesprávné osobě. Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že Zdeněk Neubauer velmi dbal na práci s primárními texty, které se snažil číst v pramenných jazycích. Bohužel vzhledem k řadě svých zdravotních handicapů, které jej zatěžovaly už od narození, pracoval na svých vlastních textech jen s velkými obtížemi a k vydání je často dokázal dovést jen za pomoci jiných. Na stylistických úpravách jeho textů pracovali například tak zkušení spisovatelé a editoři, jako jsou Daniela Hodrová nebo Karel Palek. Z některých spolupracovníků, kteří zasahovali do textu zásadněji, doplňovali některé části a pomáhali s jeho celkovým uspořádáním, se pak občas stávali dokonce i spoluautoři celé knihy, jako je tomu v tomto případě. Pro správné zhodnocení a případnou kritiku Neubauerových myšlenek je proto třeba vzít v potaz i fakt, že ne ve všech případech měl nad finální podobou textů, pod kterými je podepsán, plnou kontrolu. Podobné případy jsou ale v dějinách filosofické literatury běžné, jak dobře ukazuje příklad Neubauerova oblíbeného autora Friedricha Nietzscheho. Nelze samozřejmě vyloučit, že v některém, ať už publikovaném, či nevydaném textu, nebo třeba ve volnějším žánru přednášky Neubauer Baconův citát uvedl v efektním, leč neautentickém znění, ve kterém koluje v naší i světové literatuře.¹⁵

¹² J. Henry, *Knowledge is Power*, str. 159.

¹³ Z. Neubauer – T. Škrdlant, *Skrytá pravda země*, Praha 2004, str. 54.

¹⁴ Tamt., str. 8.

¹⁵ Z. Neubauer například uvádí Baconův výrok v posunutě podobě v jedné části své stati *Ekoprostor* z r. 1998, viz Z. Neubauer, *Hledání společného světa. Úvahy o filosofii a proměnách vědění*, vyd. L. Nováková – T. Hermann – J. Hlaváček, Praha 2017, str. 190. Jedná se však o „citát v citátu“, neboť je součástí delší pasáže z eseje Stanislava Komárka *Paranoia všedního dne*, in: týž, *Sto esejů o přírodě a společnosti*, Praha 1995, str. 73; původně v časopise *Vesmír*, 71, 1992, str. 228. Je třeba

Na závěr není od věci připomenout, že pokus Ondřeje Švece předvést na údajně zkomoleném citátu filosofickou nekompetenci Zdeňka Neubauera není sám o sobě nikterak originální. O něco podobného se pokusil již v 80. letech Petr Rezek, kterého ostatně Švec na daném místě rozhovoru zmiňuje. Rezek konkrétně Neubauerovi vytýká, že nepřesně cituje řecké znění Parmenidova zlomku B 3 (podle číslování edice Dielse a Kranze).¹⁶ Bohužel Rezkova gramatická argumentace zjevně nestačí k dosažení cíle, který si vytyčil.¹⁷ Navíc ve výtkách, jež předkládá, nikde

rovněž brát ohled na to, že text byl původně otištěn ve sborníku k narozeninám I. M. Havla, který byl svou celkovou kompozicí laděn spíše hravě a neformálně. Neautentický citát se dále objevuje v Neubauerově stati „Tao biologie“, a to v podobě, v níž byla zveřejněna v internetovém časopise *Vhled*; viz: [https://www.vhled.cz/Archiv/Casopis_Vhled\(cislo3\)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html](https://www.vhled.cz/Archiv/Casopis_Vhled(cislo3)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html) [navštíveno 19. srpna 2022]. Inkriminovaný citát však chybí v tištěné verzi publikované v: *Na vlnách změn. Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, Praha 1992, str. 73–91, která je směrodatná pro připravované knižní vydání. To může naznačovat, že Neubauer si byl vědom jednostrannosti takového pohledu na Bacona, který z něj činí zakladatele novověké mechanistické vědy a ukazuje to na daném citátu. Srv. též L. Kováč – Z. Neubauer, *Listy o biologii. Korespondence 1975–1990 a další texty*, vyd. L. Nováková – A. Markoš, Praha 2019, str. 106.

¹⁶ „TO AUTO ESTI TO NOEIN TE KAI EINAI. Při kritickém čtení příslušné pasáže odhalíme v Neubauerově textu velký problém. ... Citovaná věta totiž neodpovídá Parmenidovu výroku. Rozdíly jsou tak značné, že vývody ve své platnosti nemohou být nepoznamenány. ... Výrok zní správně takto: TO GAR AUTO ESTI NOEIN TE KAI EINAI. Neubauerem vynechané slůvko GAR signalizuje, že může jít o vysvětlivku předchozího textu (vždyt...), může tedy jít o shrnutí či výklad. ... Hlavní proměna ovšem nastala připojením členu TO před NOEIN. Tímto zásahem pozbývá výrok své hloubky. Je tím totiž jednoznačně rozhodnuto, co je podmětem celé věty (navíc s dalšími komplikacemi, které činí větu téměř *nepřeložitelnou*). O problematice, jak výrok přeložit, pojednávají nikoli jen filologické studie. Anebo se snad domnívá, že svým přístupem problém vyřešil? To bychom mu pak měli poskytnout k úpravě některá místa z Aristotela.“ P. Rezek, *Ricoeur u nás*, in: *týž, Filozofie a politika kýchce*, Praha 2007, str. 51 n.

¹⁷ Rezkova „filologická“ argumentace uvedená *in lato* v předchozí poznámce neobstojí ze dvou hlavních důvodů: 1. Částici *gar* mají ve zvyku bez označení vynechávat i nejlepší autoři písaři o antické filosofii, ačkoli platí, že tento úzus je běžnější ve starší odborné literatuře. 2. Rezkem uvedené gramatické pravidlo, že v řečtině má slovo v podmětu člen, kdežto v přísudku nikoli, se týká primárně substantiv. Infinitiv, kterému předchází substantivizující člen, se naproti tomu v řečtině může objevit i v predikativní pozici, srv. H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, MA, 1956, §§ 1984–1986, a zejména § 2027: „The articular infinite is treated as subject, predicate noun, and object like the simple infinite.“ S užitím zpodstatnělého infinitivu v nejrozmanitějších vazbách se z pochopitelných důvodů často setkáváme ve filosofických textech, příkladem může být Rezkem zmíněný Aristotelés. Rozhodně však nelze přijmout Rezkovo tvrzení, že zde člen jednoznačně určuje,

nenacházíme byt' jen vzdálený ohlas debaty, kterou už více než sto let vedou odborníci věnující se presokratické filosofii o tom, jak tento zlo-
mek číst a vykládat. Neubauerův překlad „býti a býtí myšlen je totéž“¹⁸
lze přitom považovat za jednu ze dvou legitimních možností, na kterých
se parmenidovští specialisté shodli.¹⁹ Ve své kritice se však Rezek neza-
měřuje čistě jen na citát z filosofického klasika, což je postup, který má
svá úskalí, jak se ukazuje v případě Bacona i Parmenida. Na rozdíl od
Ondřeje Švece se Rezek v následujícím textu pokouší ukázat limity Neu-
bauerových úvah na podrobném rozboru argumentace z jiné jeho prá-
ce.²⁰ Záleží v posledku na konkrétním čtenáři, zda Rezkův výkon bude
považovat za subtilní argumentační rozbor v rámci fenomenologicko-
-hermeneutické debaty, anebo spíš za jednostrannou parciální kritiku,
jejímž cílem je především zesměšnit kritizovaného autora. Těžko ale
souhlasit s Ondřejem Švecem, že Rezek píše „s výstižnou nadsázkou“.²¹
Adekvátní posouzení díla jakéhokoli autora by si v každém případě vy-
žadovalo nejenom poctivé shrnutí jeho tezí, ale i zasazení do patřičné-
ho žánru, prostředí a historického kontextu, ve kterém vzniklo.²² Tím
spíše to platí o českém disidentském a postdisidentském myšlení, jehož
neduhy trpí Rezkova (někdy evidentně tendenční a diletantská) kritika
mnohem více, než se na první pohled zdá.

co je podmětem, věta je spíše mírně agramatická, nikoli však nepřeložitelná. Člen
to, který Neubauer omylem přidává navíc před *noein*, je tak sice nešťastné, leč
v posledku nepodstatné přehlédnutí, které celkový význam výroku nijak zásadně
nemění.

¹⁸ Z. Neubauer, *Filosofie jako svědectví o zjevení bytí v symbolu*, in: týž, *Hle-
dání společného světa. Úvahy o filosofii a proměnách vědění*, vyd. L. Nováková –
T. Hermann – J. Hlaváček, Praha 2017, str. 24 (překlad Parmenidova citátu se v to-
mto vydání shoduje s původní samizdatovou verzí).

¹⁹ První, tradiční překladová možnost je „myslet a být je totéž“, zatímco alter-
nativní překlad navržený Eduardem Zellerem zní „být myšlen a být je totéž“. Srv.
např. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové. Kritické
dějiny s vybranými texty*, Praha 2004, str. 320, pozn. 7. Podrobnější výklad lze najít
v: *The Fragments of Parmenides*, vyd., přel. a kom. A. H. Coxon, doplnil R. McKi-
rahan, Las Vegas – Zürich – Athina 2009 (2. vyd.), str. 296 n.

²⁰ P. Rezek, *Filozofie a politika kýče*, str. 54–63.

²¹ E. Fulínová a T. Kobližek – K. Pacovská a O. Švec, *Lesky a bidy současné
české filosofie*, str. 121.

²² Jako příklad hodný následování lze uvést zásady výkladu myšlenkového
díla určitého autora, včetně zasazení do dobového intelektuálního kontextu, jak
je shrnul doyen italské filosofie a její historiografie Eugenio Garin ve své knize *La
filosofia come sapere storico*, Roma 1990 (2. vyd.), zejm. str. 29 n., 47, 68 n., 130.

Ondřej Švec Rezkovy obecné závěry o Neubauerově myšlení bohužel, jak je z daného rozhovoru patrné, nekriticky přejímá a sám nedodává nic zásadně nového. Pokud by však chtěl podat seriózní kritiku Neubauerovy interpretace významu Francise Bacona anebo obecněji povahy novověké vědy, vůči které se tento český filosof často velmi radikálně vymezoval, bylo by nutné tomuto tématu věnovat větší úsilí než se soustředit na jediný citát, který navíc ve společné knize uvádí někdo jiný.²³

Vojtěch Hladký

²³ Stejná výtka platí i pro Kamilu Pacovskou, která ve stejném rozhovoru, str. 122, kritizuje Petra Vopěnku a jeho *Rozpravy s geometrií* slovy: „[Vopěnka] má ale také zásluhu na tom, že si dost lidí myslí o matematice podivné věci, které nemají žádnou oporu v odborné literatuře a asi ani ve skutečnosti, a co je horší, myslí si je proto, že je řekl Vopěnka, nikoli proto, že by je přesvědčil nějaký rozumný argument.“ Sama však neuvádí žádný konkrétní důvod či příklad, v čem je Vopěnkův výklad filosofie a dějin matematiky problematický. Omezuje se pouze na ničím dále nedoložené, paušalizující tvrzení, že Vopěnkovým textům „chybí filosofická disciplína a metodologie, například důsledná argumentace a práce s relevantní literaturou“. Vzápětí pak dodává: „Mohli byste na to říci, že *Rozpravy s geometrií* jsou popularizační texty, a tedy jiný žánr, ale na to já odpovím: co přesně popularizují a jakou autoritou jsou zaštitěny?“ Totéž lze ovšem vytknout i textu samotné Kamily Pacovské. I když se jedná o popularizační žánr rozhovoru, autoritativní soudy zde, jak je patrné, nahrazují vyváženou argumentaci a adekvátní práci s literaturou. V tomto případě chybí byť i jen elementární představení tezi z knih Petra Vopěnky.

NAD DOMNĚLÝM VÝROKEM FRANCISE BACONA Odpověď Vojtěchovi Hladkému

Vojtěch Hladký reagoval na rozhovor, ve kterém jsem podle něj neprávem vytknul jeho kolegům Z. Neubauerovi a S. Komárkovi zkrslující podání Baconovy koncepce kontrolovaného experimentu, jehož prostřednictvím má být příroda donucena vydat svá tajemství. Jelikož podle mne není kritika něčích názorů projevem neúcty jen proto, že je kritikou, rád bych blíže rozvedl důvody, proč si myslím a proč jsem považoval za potřebné uvést, že se Komárkovo i Neubauerovo zacházení s Baconem vyznačuje značnou mírou svévole.

Své výhrady jsem v rozhovoru zmínil především proto, aby onen pseudocitát, v němž je Baconovi připisován explicitní úmysl „napnout přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec a vyrvat jí její tajemství“, přestal kolovat v českém prostředí. Je to právě tento amalgam expresivního obrazu mučírny na straně jedné a pohrdavě vulgárního obrazu poběhlice na straně druhé, který dle mého názoru působí, že se pak celá Baconova koncepce experimentu zploští právě na tento jeden emocionálně nabitý obraz, tj. na inkviziční paradigma spojené s pohrdavým a zároveň násilnickým přístupem k celku přírody. Hojná citovanost takto *vyšinutého* výroku v českých popularizačních člancích o přírodě a ekologii či v bakalářských, diplomových i disertačních pracích je přitom dokladem neblahých následků toho, co by jinak bylo možno pominout jako přešlap.¹ *Vyšinutosti* přitom míním nikoli samo „tísnění přírody na mučidlech“, jehož připisování Baconovi má svou dlouhou genealogii na-

¹ Několik příkladů za všechny: „Napněme přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec a vyrvéme jí její tajemství,“ pronesl kdysi Francis Bacon, teoretik novověké vědy, empirik a sensualista žijící v 17. století.“ (O. Nezbeda, *Do posledního brouka*, in: *Respekt*, 28. 4. 2011); dále vzdělávací materiál *Filosofie ochrany přírody a současné situace ochrany přírody u nás* vypracovaný v rámci projektu „Modularizace výuky evoluční a ekologické biologie“ (MU Brno): „Francis Bacon: příroda je děvka, kterou je potřeba natáhnout na skřípec a vytlout z ní všechna tajemství“, https://is.muni.cz/el/1431/podzim2015/Bi7112/um/11_Filosofie_ochrany_2015.pdf [navštíveno 9. září 2022]; disertační práce Olgy Vrškové *Ekologické kontexty v teorii a praxi výtvarné výchovy* (Pdf UK, Praha 2008); diplomová práce Ondřeje Nováka *Právo na život a jeho garance ve světle rozvoje biomedicínských technologií*

črtnutou Vojtěchem Hladkým v jeho reakci, ale zejména ono označení přírody za „sprostou děvku“, které tak silně působí na naši imaginaci a jehož zakomponování *expressis verbis* do inkriminovaného citátu si nadále dovoluji přisuzovat komárkovsko-neubauerovské linii.²

Vojtěch Hladký ve své reakci odmítá mou hypotézu, že zmiňované podání má svůj prapůvod v díle Carolyn Merchantové, od níž se pak obraz Bacona coby maskulinního mučitele a prznitele přírody zprostředkovaně a v dalších zkresleních dostal až na stránky našich autorů. Za prvé bych chtěl podotknout, že mi nešlo o vystopování bezprostředního vlivu, ostatně Stanislav Komárek ve své reakci přímou obeznamenost s knihou Merchantové popírá a odkazuje na vídeňskou přednášku prof. Riedla.³ U Zdeňka Neubauera mi pak přijde nejpravděpodobnější, že při svém výkladu Bacona vycházel mj. z Fritjofa Capry, který ve své knize *Uncommon Wisdom* právě Merchantovou chválí za to, jak mu v Berkeley nejprve v ústním podání odhalila krutost a brutalitu Baconovy nové vědy a jak přesvědčivě toto radikální přehodnocení významu experimentální vědy posléze shrnula ve své knize *Death of Nature*.⁴ Že právě Fritjof Capra mohl být tím, kdo Zdeňku Neubauerovi zprostředkoval myšlenky Merchantové, lze doložit například Neubauerovým vyličením Bacona jako mučitele děvky-přírody v přednášce *Tao biologie*, inspirované Caprovou knihou *Tao fyziky*.⁵ Dalším (nepřímým) dokladem mohou být také citace převzaté z Caprova *Bodu obratu* v redakčním úvodníku 26. čísla časopisu *Prostor* na téma *Ekologie: návrat vytěsněného*, v němž jsou publikovány i články Z. Neubauera a S. Komárka.⁶ Ostatně i Stani-

(PrF MU, Brno 2011/2012); bakalářská práce Terezy Náhlikové *Adolf Portmann a jeho čeští žáci* (FSS MU, Brno 2008).

² Zároveň přiznávám své přehlédnutí, když jsem ve společné knize Zdeňka Neubauera a Tomáše Škrdlanta nezaznamenal, že pasáž obsahující inkriminovaný pseudocitát patří do kapitoly psané druhým z obou autorů. Evokace přírody coby děvky hodné natažení na skřípec v Neubauerově článku *Tao biologie*, zmiňovaném v Hladkého reakci, stejně jako nekritické převzetí Komárkova pseudocitátu Neubauerem v knize *Hledání společného světa. Úvahy o filosofii a proměnách vědění* přesto umožňují považovat nejen Stanislava Komárka, ale i Zdeňka Neubauera za autority zodpovědné za zkreslené podání Baconova díla v českém kontextu.

³ Srv. S. Komárek, *Multi rixantur de lana saepe caprina* v tomto čísle, str. 103.

⁴ F. Capra, *Uncommon Wisdom*, London 1988, str. 283.

⁵ F. Capra, *Tao fyziky*, Praha 2003; Z. Neubauer, *Tao biologie*, in: *Vhled*, dostupné z: [https://www.vhled.cz/Archiv/Casopis_Vhled\(cislo3\)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html](https://www.vhled.cz/Archiv/Casopis_Vhled(cislo3)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html) [navštíveno 9. září 2022].

⁶ „Když na počátku novověku Francis Bacon představoval svou novou, empirickou metodu, použil při tom výrazů, o nichž Fritjof Capra, známý představitel

slav Komárek věnoval českému překladu Caprova *Bodu obratu* recenzi, v níž Caprovo dílo označuje za zdroj cenných inspirací.⁷

Především však dlužím Vojtěchovi Hladkému odpověď, proč nadále považuji autorku knihy *The Death of Nature* za prvotní zdroj celkově matoucího citátu, který začal žít vlastním životem. Důvodem je, že právě ona je zodpovědná za explicitní ztotožnění Baconovy experimentální metody s krutostí a brutalitou inkvizičních a čarodějnických procesů i s hrubě maskulinním traktováním přírody jako nesvéprávné ženy. Jako první také do takto neblahého vykreslení svévolně přimíchala zmínku o tom, že Bacon se nezdá vyjadřovat o hmotě jako o „sprosťte nevěstce“: „Bacon frequently described matter in female imagery, as a ‚common harlot‘.“⁸ Tímto vyjádřením je Merchantová o malinko blíže textovým podkladům než naši čeští autoři: nezaměňuje totiž hmotu (či látku, podržíme-li se úzu pro překládání starověkých autorů) za celek přírody. Přesto jde i její výklad proti smyslu Baconova textu. Bacon totiž tímto obratem *pouze odkazuje* na názor, který sám nezastává, ale který připisuje Platónovi a Aristotelovi: látka má být podle tohoto názoru schopná vzít na sebe jakoukoli formu, čímž by se právě podobala nevěstce.⁹ V dalším postupu dezinterpretací je toto hanlivé označení látky

myšlení ‚new age‘, zřejmě oprávněně soudí, že pocházejí z tehdy běžných procesů s čarodějnicemi. Bacon hovoří o tom, že přírodu je třeba ‚honit se psy po jejich bludných stezkách‘, ‚dostat ji pod tlak‘ a ‚natáhnout na skřípec, dokud nevydá svá tajemství‘. Cílem nové vědecké metody bylo přírodu ‚ovládnout a učinit z ní otrokyni‘: *Ekologie: návrat vytěsněného*, in: *Prostor*, 26, 1993, str. 5.

⁷ S. Komárek, *Fritjof Capra: Bod obratu. Věda, společnost a nová kultura*, in: *Vesmír*, 82, 2003, str. 28.

⁸ C. Merchantová, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco 1980, str. 171.

⁹ F. Bacon, *On the Dignity and Advancement of Learning. The Works of Francis Bacon*, IV, vyd. J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, Cambridge 2011, str. 320. Druhé místo, kde Bacon zmiňuje ztotožnění látky s nevěstkou, je rovněž jeho parafrázi aristotelského pojetí, konkrétně dělení látky na sublunární a supralunární: *Sed quod ulterius receptum est, – caelestia mutationes non subire; sublunaria vero aut elementaria, quae vocant, iisdem obnoxia esse; et materiam horum instar meretricis esse, novas formas perpetuo appetentem; illorum autem instar matronae, stabili et intemerato connubio gaudentem.* (Nicméně, jak se dále traduje, nebe nepodléhá žádným změnám, avšak věci sublunární či elementární, jak je nazývají, jsou jim podřízeny. I pokud jde o látku, je tady rozdíl: látka sublunárního světa je jako nevěstka, která se neustále dožaduje nových forem, zatímco látka supralunárního světa jako vdaná, počestná žena, jež se těší trvalému a neposkvrněnému manželství.) F. Bacon, *Cogitationes de Natura Rerum*, in: *týž, The Works of Francis Bacon*, III, vyd. J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, Cambridge 2011, str. 33. O pomýlenosti

za sprostou nevěstku vztaženo na celek přírody a spojeno s jejím natahováním na skřípec. Naši čeští autoři pak takovýto amalgám vydávají za přímý citát a učiní z něj „známé rčení Francise Bacona, teoretika novověké vědy, empirika a sensualisty, žijícího v 17. století, době, kdy vznikaly základy dnešní vědy: ‚Napněme přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec a vyrvěme jí její tajemství‘.“¹⁰ Nejsem si jist, nakolik je tento zavádějící amalgam omluvitelný tím, že se v obdobné podobě objevuje též v pracích některých zahraničních autorů, jež ve své reakci zmiňuje Vojtěch Hladký. Stojí přitom za zmínku, že se všechny tyto práce opírají o knihu *The Death of Nature* Carolyn Merchantové jako o inspirační zdroj svých interpretací, což jen opět potvrzuje mou hypotézu o původu daného zkreslení, kterou Vojtěch Hladký ve své reakci zpochybňuje.¹¹ Především však žádný z těchto zahraničních autorů nezachází se rčením o natahování přírody coby špinavé děvky na skřípec jako s citátem formulovaným v této křiklavé podobě samotným Baconem. To je spíše české specifikum, jehož je myslím nejvyšší čas se definitivně zříci.

Dosavadní část mé polemiky byla tou snadnější a její potřebnost a užitečnost je snad nyní dostatečně zřejmá. Skutečná práce nad Baconovými texty však začíná teprve nyní, kdy opustíme zajetí sekundární výkladové tradice s jejími výše zmíněnými přehmaty, a uvolníme si tím cestu ke střídmějšímu posuzování Baconova místa v dějinách experimentálního vyslýchání přírody. Inkviziční paradigma přitom z mého pohledu není dobrým vodítkem, neb při oněch neblaze proslulých procesech

výkladu Merchantové přitom jasně svědčí, že Bacon tento „lidový a chatrný“ názor explicitně odmítá jako založený na pouhém zdání a pověřivosti: *Popularis opinio videtur esse, et infirma, et ex apparentia et superstitione orta* (tamt.).

¹⁰ S. Komárek, *Dějiny biologického myšlení*, Praha 1997, str. 50. V téměř identické podobě je tento výrok explicitně připisován Baconovi také v Komárkové článku *Paranoia všedního dne*, který vyšel opakovaně v časopisech *Vesmír*, 71, 1992, str. 227 n., *Scientia & Philosophia*, 4, 1992, str. 30–32, a *Tvar*, 49–50, 1993, str. 16, a v souboru *Sto esejí o přírodě a společnosti*, Praha 1995, str. 72: „Velice příznačně zní výrok jednoho z duchovních spolutvůrců karteziánského obratu, F. Bacona: ‚Napněme přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec [...]‘“; dále též v Komárkové knize *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*, Praha 2008, str. 205.

¹¹ Všechna Hladkým citovaná díla zmiňují Merchantovou jako zdroj svého výkladu, s výjimkou M. Dowie, *Losing Ground. American Environmentalism at the Close of the Twentieth Century*, Cambridge 1996, str. 11. Tato kniha však celkově se zdroji pracuje nanejvýš volně, mnoho citátů nedokládá vůbec a zejména v inkriminované pasáži, kde vedle sebe klade Baconovu údajnou zmínku o přírodě-nevěstce a jeho snahu o podmanění přírody silou, zjevně vychází z citací převzatých z Merchantové (*The Death of Nature*, str. 172), kterou M. Dowie na jiném místě knihy doporučuje jako významný zdroj inspirativních vhledů do ekologického myšlení.

16. a 17. století neběželo ani tak o odhalení dosud neznámých jevů, příčin či forem, ale spíše o stvrzení pravdy, o níž byl vyslyšající již předem přesvědčen. Bacon sám naopak opakovaně zdůrazňuje, že nepodložené spekulace a projektování našich představ na přírodu jsou zdrojem omylů a slepoty k vlastní povaze přírodního jsoučna. Z jeho kritiky idolů přímo plyne, že náležitá pozornost, nezkreslující a nestranné pozorování a posuzování musí nastoupit na místo, které dosud okupovalo promítání našich vlastních, zejména pak antropomorfních představ na přírodní jevy. Oproti obrazu uzurpátora, který si chce podmanit přírodu násilím bez ohledu na její svébytnost, tak vystupuje do popředí experimentátor jako ten, kdo dává zkoumané věci příležitost odmítnout představy či hypotézy, které jsme si o ní již dříve učinili. Příroda musí být zkrátka *vyprovokována* lidským uměním k tomu, aby nám podala svědectví o svém vnitřním fungování a zbavila nás mylných domněnek o své povaze. Nijak nepopírám, že kontemplativní postoj je vůči takovému vyslyšení do jisté míry opačný a že celkovým úběžníkem Baconovy „velké obnovy“ je nakonec znovunabytí panského postavení nad přírodou, o něž jsme byli připraveni v důsledku prvotního pádu. Toto pragmatické zacílení experimentálního vědění má však za svou podmínku odhalení vlastní „přirozenosti věcí“, takže „[...] nad přírodou lze zvítězit leda tak, že jí posloucháme. Ono dvojití úsilí, totiž úsilí o lidské vědění a o lidskou moc, tu v pravdě splývá vjedno [...]“.¹² Vztah panství k tomu, co má být ovládáno, tak lze *cum grano salis* označit za vztah dialektický, v němž se moc nad přírodou ukazuje jako přímo úměrná naší schopnosti se jí podřídít. O významu i podstatných mezích Baconova experimentálního přístupu k přírodě však jistě nepadlo poslední slovo. Důslednému poznání jeho odkazu ale musí nutně předcházet eliminace některých přetrvávajících přeludů, zejména pak „idolů divadla“ spočívajících mj. v nekritickém přejímání názorů autorit, jimiž oba čeští autoři bezpochyby jsou.

Ondřej Švec

¹² F. Bacon, *Nové Organon*, přel. M. Zůna, Praha 1990, str. 66.

MULTI RIXANTUR DE LANA SAEPE CAPRINA¹

Každá nastoupivší akademická generace má vždy potřebu dokazovat, že ta předchozí zdaleka nebyla na výši oboru a ta pravá učenost přichází do země až s ní. Takový je světa běh a protagonisté kritiky také jednou zestárnou a uvidí... Upřímně je mrzí, že písemnictví je „zaplaveno“ výroky předcházejících generací, ač by mělo být zaplaveno těmi jejich. Snad drobný příspěvek pamětníka, pokud lze po více než třiceti letech takovýto detail rekonstruovat a oprašovat: inkriminovaný výrok o „špinavé děvce“ jsem poprvé slyšel na semináři prof. Riedla k filosofii biologie ve Vídni někdy v pozdních osmdesátých letech, ovšem bez souvislosti s Merchantovou, a poté použil v roce 1991 v eseji *Paranoia všedního dne* (vyšel později ve *Vesmíru* 71, 1992). Měl jsem jej za autentickou citaci Bacona, knihu Merchantové jsem nečetl, a pokud vím, neznal ji ani Zdeněk Neubauer. Také se nikdo z nás nevydával za baconologa či specialistu na pozdní renesanci. Člověk však nemusí být nadšený ekofeminista, aby si povšiml, že raná experimentální přírodověda byla dominována muži víc než jiné obory (jediná bioložka 17. století Maria Sibylla Merian byla spíše malířkou a pozorovatelkou a podnes je na procenta značně více etoložek než experimentálních fyzioložek) a její metody byly neobyčejně drastické (doba se nemazala ani s lidmi). Stačí si pročíst třeba Harveyovu knihu *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), abychom viděli ovoce velmi drsných vivisekcí na nejrůznějších obratlovcích. Kniha přinesla obrovský vědecký pokrok, objev krevního oběhu. Baconovo *Novum Organum* vyšlo roku 1620. Výrok, jakkoli ne úplně autentický, tedy velmi dobře charakterizuje atmosféru doby. Takovýchto zkratk koluje v intelektuálním oběhu značné množství, například sentence *Si vis pacem, para bellum*, připisovaná Vegetiovi, takto doslovně v jeho spisech nikde nestojí, nemluvě o Sókratově „Vím, že nic nevím“ či Masarykově „Nebát se a nekrást“.

Jsem možná trochu civilizačně pesimistický se sklonem k tušení katastrof, ale soudil bych, že by se úředně puncovaní myslitelé měli ve svých

¹ Mnozí se často hádají o kozí chlup (srv. Horatius, *Ep.* 1,18,15). – Pozn. red.

diskusích v době, kdy právě probíhající válka hrozí co chvíli přerůst ve světový konflikt, věnovat něčemu jinému.

Všem autorům i čtenářům Reflexe přeje pokoj v duších

Stanislav Komárek

NA OKRAJ DISKUSE O (ÚDAJNÉM) CITÁTU FRANCISE BACONA

V rámci snahy reflektovat situaci současné české filosofie jsme v *Reflexi* č. 61 publikovali rozhovor s Ondřejem Švecem a Kamilou Pacovskou, kteří patří do mladší, porevoluční generace akademických filosofů.¹ Zajímaly nás jejich názory na tuto disciplínu a našim záměrem bylo též přinést a uchovat určité svědectví o současné situaci – takové, které pochází takřkajíc „zevnitř“ a je založené na důkladné obeznámenosti se současným systémem provozování akademické filosofie, v němž se Ondřej Švec i Kamila Pacovská na základě své odborné činnosti úspěšně etablovali. I díky jejich otevřenosti a ochotě sdílet své pohledy vznikl rozhovor, který je vypovídající v mnoha ohledech a vyprovokoval navazující diskuse. V následujícím čísle *Reflexe* jsme publikovali názorovou výměnu mezi Ondřejem Švecem a Stanislavem Sousedíkem o historicitě a povaze dějin.² Východiskem další diskuse se pak stalo kritické vyjádření, stručné a v kontextu rozhovoru spíše okrajové, kterým se Ondřej Švec v krátkosti vymezil vůči dvěma svým filosofickým předchůdcům, Zdeňku Neubauerovi a Stanislavu Komárkovi, a to na konkrétním příkladu jejich referování o Francisi Baconovi. V debatách, které se na základě těchto několika vět následně rozhořely a jejichž částečné zachycení nacházejí čtenáři na předcházejících stránkách aktuálního čísla *Reflexe*, však neběží „pouze“ o konkrétní problém údajného Baconova citátu. Dokonce nejde ani „jen“ o otázku, zda a jak se posunula úroveň akademické odbornosti a oborová kultura – není zdaleka jen věcí akademické filosofie, že jednání nedávno zcela běžné je dnes (často z dobrých důvodů) vnímáno a odmítáno jako nepřijatelné. V publikované diskusi vysvítá několik témat, která jsou pro filosofii, a možná zejména pro soudobou akademickou filosofii, pěstovanou na universitách a výzkumných pracovištích

¹ E. Fulínová a T. Koblížek – K. Pacovská a O. Švec, *Lesky a bídý současné české filosofie*, in: *Reflexe*, 61, 2021, str. 117–136.

² S. Sousedík, *Dějiny jako factum brutum. Dvě poznámky ke glose Ondřeje Švece o filosofii dějin*, in: *Reflexe*, 62, 2022, str. 159–164; O. Švec, *Jako kus ztuhlé lávy. Polemika s historickými fakty v podání Stanislava Sousedíka*, in: *Reflexe*, 62, 2022, str. 165–173.

v těsné blízkosti přírodních a humanitních věd, velmi podstatná. Snad nebude bez užítu pokusit se na ně v krátkosti poukázat, a zvyšlovnit tak širší rozměr, který uvedená diskuse nese – tedy zvednout zrak od třísek a pokusit se vidět za nimi les.

Dovolím si vyjít od Zdeňka Neubauera, který byl na české intelektuální scéně zcela nezaměnitelnou a pozoruhodnou postavou, jež má očividně potenciál vzbuzovat i dnes, více než šest let po své smrti, silné emoce. Někteří cítí potřebu projevit nesouhlas, je-li chválen, jiní, je-li haněn, přičemž v obou případech je motivem nesouhlasu přesvědčení, že vyjádřené hodnocení je neadekvátní a nespravedlivé. Takové ambivalence provázejí celkem pravidelně skutečně velké myslitelské osobnosti, pro které je charakteristické, že své okolí jitří, dráždí a polarizují; a specificky to pak platí pro Zdeňka Neubauera, který ambivalencemi s gusem provokoval a pohyboval se v nich jako ryba ve vodě. Především bychom si však měli cenit toho, že i nevelký český intelektuální rybník dokáže občas osobnosti tohoto typu zrodit; i když by zde možná bylo více na místě hovořit v minulém čase. Spolu s tím, jak nás myslitelé z této generace postupně opouštějí – a myslím teď i na nedávný odchod dalšího *enfant terrible* českého myšlení, střečujícího filosofa Petra Rezka –, bychom se totiž měli s rostoucí naléhavostí ptát, jestli tyto těžké ztráty dokáže české prostředí do budoucna nahrazovat a zda tu pro to vůbec panují rozumné podmínky. Velké myslitelské osobnosti každopádně zůstávají ve filosofické tradici živé, dokud nemají od svých následovníků vystavený definitivní účet: partnerem do diskuse nám není zavřený bludař, ale ani aureolou obklopený velikán, kterého už lze jedině pochvalně zmiňovat v úvodech a učebnicích. Je jen dobře, že Zdeňku Neubauerovi takový osud podle všeho zatím v nejmenším nehrozí.

A nehrozí dosud, jak plasticky ukazuje proběhlá diskuse, ani Francisu Baconovi, který pomáhal pokládat základy novověké vědy, v jejímž paradigmatickém rámci se doposud pohybujeme. Problém jeho údajného citátu, který je uváděn v dílech Stanislava Komárka a Zdeňka Neubauera, je přitom vlastně jasný: podle stávajících měřítek autenticity zkratka není přípustné prezentovat shrnující referenci o autorovi jako přímou citaci, a to ani v případě, kdy by se jevila sebevýstižnější; a na rozdíl mezi obojím je pak zcela na místě upozornit.

Připomeňme k tomu jen na okraj, že takovéto pojetí autenticity pramene představuje nesamozřejmý historický výdobytek. Obecně známá edice dochovaných zlomků z děl předsókratovských filosofů H. A. Dielse a W. Kranze obsahuje půvabnou a značně nesourodou kategorii C, tzv. imitace a falza, a kdyby byl Bacon presokratik, pak by se jeho údaj-

ný výrok o přírodě jako špinavé děvce, kterou je třeba nahnout na skřípec a vyrvat jí její tajemství, vyjímá jako ukázkové „céčko“. (Ostatně těžko předvídat, jak to bude s přístupem k Baconovým textům za další dva tisíce let: možná ho nějaký takový osud čeká...) Kolující pseudocitáty typu údajného Sókratova „vím, že nic nevím“ do naší intelektuální tradice nedílně patří, v dobrém i ve zlém. Různé typy interpretačních zkratk, verbálních i vizuálních (bělostná torza antických soch, o nichž *dnes* víme, že byly původně barevné), významně spoluutvářejí obraz minulosti, a dojde-li k jeho demaskování a odmítnutí, netřeba toho zpravidla příliš želet.

Interpretační zkratka může být výstižná, ale vystihuje zejména historicky situované pochopení toho, kdo ji konstruuje, a jako taková je inherentně riziková. Mapování postupné evoluce Baconova pseudocitátu ukazuje, jak sedimentovalo určité pochopení Bacona a jeho dějinné role v jednom konkrétním myšlenkovém proudu, a sice – velice obecně řečeno – mezi mysliteli přírody a přirozenosti, kteří jsou k nynější podobě vědy značně kritičtí. Ondřej Švec nepoukazuje jen na to, že jeden údajný citát autentickým citátem není (což by při vší nesporné užitečnosti bylo vlastně banální), ale chce se vymezit proti takové interpretaci Bacona, která mu připisuje pohled na přírodu jako špinavou děvku, které je třeba násilím vyrvat její tajemství. Není nutné zdůrazňovat, že autoři, kteří takto sevřeně onen postoj k přírodě zformulovali (a připsali jej Baconovi), jej sami zastávat nechťejí, naopak ho kritizují a odmítají.

Ondřej Švec tedy sestupuje do Baconových textů a upozorňuje, že ani Bacon ve skutečnosti takový přístup nehájí a to, co je mu připisováno, neříká. Jako o děvce mluví nikoli o přírodě, nýbrž o látce, ale hlavně: když formuluje názor, že látka je jakousi nevěstkou, vždy ochotnou a připravenou přijmout jakoukoli formu a tvar, sám jej rozhodně nepřijímá, naopak se od něj kriticky distancuje – a připisuje jej svým předchůdcům, Platónovi a Aristotelovi. Ano, tušíte správně: teď by mohl, ba možná i měl přijít se svou apologií zastávce nikoli Bacona, ale oněch dvou antických autorit, aby ukázal, že Baconova zkratka, které se při svém výkladu dopustil, není tak docela práva tomu, co v dílech Platóna a Aristotela skutečně nacházíme – je to výklad ne-li vyloženě chybný, pak rozhodně až příliš zkratkovitý. A ani v tomto případě to není jen otázka jednoho konkrétního místa z Bacona, které zde stojí jako *pars pro toto*: je dobře známo, že novověcí přírodovědci se k Aristotelovi vztahují opakovaně a z různých stran, typicky (ale zdaleka nejen) kriticky, nicméně rozestup mezi Aristotelovými pojednáními a tímto kritickým vyrovnáním je tak velký, že v kontextu novověku hovoří někteří historici

raději o aristotelismu, anebo dokonce „aristotelismech“³ – a podobně by se dalo i v současném environmentálním myšlení hovořit o kritice „baco- nismu“. Bacon se tedy dočkal od některých svých kritických následov- níků právě toho, čeho se dříve sám dopustil vůči svým antickým před- chůdcům: byl vtěsnán do úderné, leč potenciálně neúnosné „zkratky“.

Nejde přitom o nějakou prvoplánovou hanebnost, ale o způsob, jak tradice funguje, o vlastní „práci dějin“, dalo by se snad říci. Se všemi problémy a nedostatky, kterými je současná kontinentální filosofie zatí- žena, je stále jednou z eminentních oblastí udržování živé intelektuální tradice Evropy; její historizující zaměření (kterým dnes i někteří filoso- fové tak hloupě pohrdají) znamená, že dohlédne až tam, kde to všechno začalo, k nejstarším dochovaným textovým pramenům, to znamená do doby předcházející zhruba o osm set let počátek našeho letopočtu. Od podob, které poznání nabývá *nyní*, lze vlákno po vlákně více méně kon- tinuálně sestupovat až k těm podobám myšlení, které tvoří naše nejstarší kořeny. Avšak nejde o archiv, o stabilizovaný pevný blok, nýbrž o živý útvar, oživovaný vždy nově, z proměňující se historické situace: vlnící se a pomalíčku stoupající hladina rozechvívá celou masu vod v hlubinách pod sebou, a tak je minulost neustále v kontaktu s přítomností a v po- hybu spolu s tím, jak se přítomnost proměňuje. Jelikož historie není to, co bylo, ale způsob, jakým se k minulému vztahujeme a jakým jej ožívujeme,⁴ není úkol „intepretace předchůdců“ nikdy hotov, a dokud tradice žije, budou se vynořovat interpretace interpretací, reinterpretace a „opravy starých chyb“; z tohoto důvodu nelze ambivalence spojené s hodnocením těch, kdo mysleli před námi, nikdy zcela a definitivně od- stranit. Může to být úmorné, ale takový zkrátka je způsob života tradice, který vystupuje i v proběhlé diskusi zřetelně do popředí.

Historická situovanost každé intepretace je faktem, který se nikterak nedá překročit či metodicky anulovat, ale rizikovost interpretačního vý- konu prudce vzrůstá, dopouštíme-li se „zkratky“, tj. chceme-li stručně a výstižně postihnout z daného předchůdce „to podstatné“ nebo zachytit v pár větách jeho historický význam. Zde je potřeba uvést, že Neubauer ani Komárek, ale ani mnozí další myslitelé z oné zmíněné široké sku- piny těch, kdo zkratkovitě operují s Baconem, *nesledují* cíl primárně historický: v první řadě jim nejde o to, říci něco o Baconovi a renesan-

³ Ch. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge – London 1983, str. 10–33.

⁴ Zde je možné odkázat například právě na výše připomenutou diskusi mezi Ondřejem Švecem a Stanislavem Sousedíkem (viz pozn. 2).

ční vědě, nýbrž chtějí promlouvat především o vědě současné. A chtějí o ní nejen něco říct, ale také ji zhodnotit a poukázat na její slabá místa. Historické odkazy jsou podřízeny tomuto cíli – legitimnímu, a ovšem také do jisté míry troufalému. V zásadě každý, kdo je intelektuálně činný, musí čelit známému dilematu, jestli vědět o všem něco málo, anebo všechno o něčem malém. Ani jedna z možností samozřejmě není prosta rizik a bezpečná plavba vede někde mezi skylloou povrchního všeznalectví a charybdou zaslepené fachidiocie; univerzální návod na bezpečnou cestu skrz není k dispozici.

Pro každého současného akademického filosofa je dnes bezpečnou strategií vybrat si co možná specifický výsek svého oborového zájmu a své specializaci se věnovat důkladně a do hloubky. Za situace stávající textové hyperprodukce dává omezení na dostatečně malou oblast bádání šanci pokrýt alespoň to nejdůležitější, co se o dané oblasti publikuje, a důraz kladený na produkci odborných článků, tedy krátkých a nutně relativně úzce zaměřených žánrových útvarů, jde se zmíněnou strategií velmi dobře dohromady. Je užitečné si uvědomit, že současná perspektiva, z níž se vztahujeme ke svým předchůdcům a také je hodnotíme, je výrazně formována touto aktuální dobovou praxí, která má ovšem své další důsledky. Není tak divu, že intelektuální generace, která tu současnou předcházela, v některých ohledech nemůže dostát měřítkům a přísným kritériím měřitelné „kvality“, kterým jsme pod tlakem akademického provozu podrobena dnes (a z nichž mnohá se navíc uplatňují primárně k hodnocení přínosu *vědeckého*, nikoli filosofického bádání). Stejně tak bychom ovšem měli citlivě sledovat, jestli se při praktické aplikaci takovýchto měřítek z filosofie cosi podstatného nevytrácí – abychom jednou nezjistili, že česká filosofie se sice naučila bezchybně citovat, ale pozbyla schopnost originálně myslet.

Eliška Fulínová
(Redaktorka časopisu *Reflexe*)

J. G. Feinberg – I. Landa –
J. Mervart (vyd.)
KAREL KOSÍK
AND THE DIALECTICS
OF THE CONCRETE

Leiden – Boston (Brill) 2022, 378 str.

Oprášíme-li otázku, proč má dnes smysl číst Karla Kosíka, již si před třemi lety kladl Martin Šimsa v recenzi sborníku *Karel Kosík. Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*,¹ je předložená kolektivní monografie nepominutelným zdrojem odpovědí.² Autoři a autorky jednotlivých kapitol v ní přibližují, jak historicko-politické okolnosti formovaly předního českého marxistického myslitele a jeho pozici v mezinárodních filosofických debatách. Zkoumají Kosíkovu dialektiku jako myšlení, které zachraňuje konkrétnost – ať už před šedesáti lety, nebo dnes. A v neposlední řadě se kriticky věnují moderní racionalitě a logice skutečnosti. „Nerozum rozumu ... je v tom, že popírá negativitu,“ píše Kosík.³

Na základě předložené monografie se domnívám, že tento nerozum je třeba brát vážně a podrobit jej kritice, která prověřuje pozitivitu stejně jako negativitu. Dehumanizovaný

svět, který ztratil rozum v bezbřehém technologickém pozitivismu a přestal o sobě pochybovat, potřebuje svobodné myšlení, praxi a filosofii. Potřebuje člověka, který překonává vládnoucí rozum, svou praxí se emancipuje od objektifikujícího systému výroby a podílí se na vizích budoucnosti pro lidstvo. To jistě nejsou cíle, které bychom před sebe ve 20. a 21. století nekladli. Za nimi však stojí otázka, jak vůbec k transformačním systémům, společnosti, subjektů i objektů dochází. Zdá se, že změna vychází z negativity, z vymezení se vůči tomu, co je. Z jaké negativní pozice člověk přivádí svět ke změně? Tato otázka se objevuje v mnoha tématech Kosíkovy tvorby, ať už jde o práci, kulturu, modernitu, čas, boha, či revoluci. Monografie sleduje i jiná tematická vlákna, nicméně dialektika jako taková a negativita jako výchozí princip změny jsou ta, na něž se budu v textu soustředit.

Recenzovaná monografie je rozdělena do pěti částí, které tematicky směřují od kontextu raného Kosíkova díla přes kapitoly věnované pojmům praxe, několik příspěvků k modernitě, národu a globalizaci, dialogy s různými filosofickými směry až k části o Kosíkovu vlivu na zahraniční formy marxismu. Monografii je třeba ocenit už proto, že znovu a znovu promýšlí způsob, jímž se český marxista odlišuje od Marxe

¹ K. Kosík, *Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*, vyd. J. Mervart, Praha 2019.

² M. Šimsa, [Recenze:] *Karel Kosík. Dialektika, kultura a politika. Eseje a články z let 1955–1969*, in: *Reflexe*, 59, 2019, str. 242–245.

³ K. Kosík, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka*, Praha 1966, str. 73 n.

samotného. První část se věnuje českému filosoficko-politickému prostředí a reformám marxismu, na nichž se Kosík aktivně podílel. Zahajuje ji kapitola Jana Mervarta, který přibližuje pozadí Kosíkova příklonu ke stalinismu a marxismu-leninismu i jejich kritiku (23).⁴ Kosík upozorňuje na pojem falešného vědomí, jež se opírá o interpretaci stalinistického kultu, ale také na potřebu vystřídat dominanci ideologie kritickým myšlením a marxistickým humanismem, který odpovídá na problémy moderního světa (24). V následujícím příspěvku rozvíjí Tomáš Hermann tezi, že *Dialektika konkrétního* je zakotvena v raných plánech revize českého komunismu, konkrétně v Kosíkově studii *České radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století* (1958). Kosíkova představa radikální demokracie se formuje na ideologickém základě kritikou masarykovského humanismu a před-revolučního demokratismu. Člověk jakožto dějinná bytost je především bytost revoluční, podle stříhu ruského hegelianismu a revolucí 1848–49 (45). Podstatný je poznatek vyplývající z kapitol Mervarta i Hermanna, že už v raném díle získává filosofie pro Kosíka nepostradatelnou roli. Představuje myšlení, které odolá politickým požadavkům i formám marxismu či pozitivismu, jež považují filosofii za zbytečnou. Podle Hermanna se právě z „bídy české filosofie“, kterou Kosík identifikoval v „tradičním“ masarykovském demokratismu, rodí potřeba nové „české filosofie“, filosofie svo-

bodné a autonomní. Filosofie nesmí stát stranou politického dění, ale má být osvobozena od politických omezení (48). Relevance této filosofie jakožto kritiky myšlení přitom musí vyrůstat přímo z revoluční praxe (52–54).

Na tento směr uvažování navazuje Francesco Tava. Rozlišuje čtyři rysy Kosíkova pojmu praxe – ontologický, revoluční, morální a existenciální –, jimiž odpovídá na dvě otázky: kdo je člověk a jak se může povznést nad své neštěstí. Aby zodpověděl otázku první, věnuje se Kosíkovu pojmu praxe. Praxe je rod lidské činnosti vůbec. Kosík na jejím základě formuluje pojem člověka jako toho, kdo svobodně zachází s objektivním produktem své práce, přičemž je zároveň sám jejím autonomním produktem (57). Člověk je také bytost, která tvoří dějiny, z nichž si rozumí. Je tedy tvůrcem také v hermeneutickém a epistemologickém slova smyslu. Prolínání těchto perspektiv ilustruje Tava právě na pojmu filosofie. Podle Marxovy *Teze o Feuerbachovi* by filosofie měla být nahrazena moderní praxí vědy a techniky, zatímco Kosík formuluje filosofii, která si rozumí jako teorie, jež se praxí přivádí k sobě.

Odpovědi na otázku po původu stavu neštěstí je podle Kosíka instrumentalizace lidské svobody a rozumu. V systému, v němž se hodnota práce odvozuje od tržní hodnoty produktu, se člověk stává nástrojem. Svobodný člověk je ve své praxi naopak transparentní, „otevřený“ (63). Nezastírá si svou existenciální křehkost, a proto také dovede selhávat. Moderní člověk

⁴ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

to má složitější, tvrdí Tava. V odcizení práci ztrácí kromě autonomie také schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem, a především podle nich jednat. Podlehli totiž síle ekonomického diktátu a přestal se spoléhat na vlastní morální soud. Roli individua v běhu dějin a krizi moderního individua vykládá tedy Tava z existenciálního rysu praxe. Kosíkovy dějiny jsou psány v dialektickém spojení jedince a velkých událostí; tato dynamika podle Tavy odpovídá Kosíkově praxi jakožto hře. Tava pěkně zachycuje, jak je ve hře (jakožto jednom z typů praxe) možné snáze zahlédnout absurdní situaci člověka, neboť se vztahuje k oběma perspektívám – dějinné i individuální – s jistou lehkostí (66). „Absurdní se zjevuje jako hrůza a děs, komičnost a humor,“ píše Kosík.⁵ Anatomie smíchu, tragična a sebeoběti v Kosíkových textech z 60. a 90. let je nakonec nejsilnější Tavovou odpovědí na otázku, kdo je člověk a proč je nešťastný. Tava se v závěru kapitoly soustředí na Kosíkovo hledání nové tragické postavy, „nové Antigony“, která přelstí stávající systém, aniž by se stala jeho pouhou negativní výjimkou. Za prvé (v duchu Hegelova moderního subjektu), nemůže být tragická, tedy sloužit obci svým osudem. Za druhé, musí se deviktimizovat. Jakožto „extrémní negativita“, píše Tava, překoná dominantní zákon tím, že uskuteční svou oběť neúčinnou, neslavnou a nevěstnou (74). Zdá se, že Tava navrhuje chápat tuto Kosíkovu postavu jako novou revoluční formu, revoluci bez barikád. To znamená, že může nad

dějiny vítězit pouze nevěstně, konkrétně tak, že „získá zpět kontrolu nad svou smrtí...“, píše Tava s odkazem na Patočku (73–74).

Je třeba se ptát, do jaké míry chápe Kosík tento typ vzdoru vůči systému jako revoluční. Osvobození praxe či podlamování systému alternativním rozuměním, k němuž se vrátím v závěru recenze, jsou přece jen typy subverse, jež zachovávají život. Co nám tedy Kosík chce na postavě Antigony ukázat? Snad právě tu nejextrémnější negativitu, která se *absolutně* vymyká logice systému a která doslova bere život do vlastních rukou. Revoluce teprve vyrůstá na hrobech této konkrétní negativity.

Motiv smrti se objevuje také v kapitole Ivana Landy. Podle něj nabízí Kosík jako alternativu Heideggerova bytí k smrti koncepci temporálního materialismu, respektive času, jehož strukturujícím prvkem je práce (82–87). Landa tuto tezi srovnává s Heideggerovou temporální ontologií. Zatímco Heideggerovo *Dasein* si rozumí především ze vztahu k budoucnosti, k horizontu smrti, Kosíkův člověk se obrací do minulosti. Rozumí své smrtelnosti nikoli z napětí k budoucímu horizontu své konečnosti, která je pouze abstraktní, ale z konkrétní zkušenosti práce, která je materiálním principem časovosti vůbec (100). Potud vymezení Kosíka vůči Heideggerovi (aniž by byl popřen fenomenologův vliv na – zejména pozdní – Kosíkovu filosofii).

Následující kapitola se věnuje vymezení Kosíka vůči Marxovi.

⁵ K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, Praha 1993, str. 126.

Ian Angus se soustředí na Kosíkův pojem kultury. Kosík odmítá redukci kultury na práci a definuje ji vůči práci negativně jako „ne-práci“ (111). Pojem kultury má dle Anguse provéřit ontologii práce, respektive její otevřenost, nebo naopak uzavřenost. Ačkoli Angus uzavírá, že kultura takovou moc má, narušuje obsah kapitoly lehké zmatení. Nejprve, když se vedle pojmu kultury objevuje pojem umění. Umění je sice definováno jako svobodná práce, respektive svobodná tvorba, avšak nakonec je jeho svoboda odvozena z nutnosti a jeho význam redukován na význam ne-práce tak jako v případě kultury (117). Umění a svoboda zůstávají mimo sféru práce a bez vlastního pozitivního a nezávislého určení (118–119). Angusova obhajoba Kosíkova privativního pojmu kultury stojící mimo dějiny je zneklidňující. Proč je kultura beztvárná a izolovaná? Pozitivně vyzdvihnout lze teprve pasáže *Dialektiky konkrétního*, podle nichž kultura odhaluje a vytváří totalitu lidské skutečnosti. Jenže jaké skutečnosti a jakou totalitu? Pokud je kultura *pouze* ideál svobodné společnosti nebo pokud je chápána jako řemeslo, ale není uznána jako práce, můžeme ji vůbec brát vážně? Taková představa je nebezpečná a její důsledky vidíme i dnes, kdy umělci a kulturní pracovníci, kteří skutečně kulturu vytvářejí, nemají důstojné pracovní podmínky.

Angus se přiklání k interpretaci Mildred Bakan, která Kosíkův pojem kultury rozšiřuje o aspekt jazyka. Jazyk má být hlavním rysem kultury, která osvobozuje, umožňuje vzájemné uznání a otevírá práci jako autentickou praxi. Kam se ale podělo umění? Poslední odstavce se věnují smíchu

jako nejvlastnějšímu výrazu kultury. Prostřednictvím smíchu člověk nahlíží svou absurdní pozici jaksi shora, nikoli ze dna úzkosti. Snad právě hodnota smíchu by mohla rehabilitovat zapomenuté umění. Jenže podobně jako poměrně nečekaný autorův závěrečný skok k filosofii jakožto výrazu osvobozené práce i přechod k motivu smíchu dosud řečené spíše znejasňuje, než osvětluje.

Uspokojivější pojetí vztahu práce a ne-práce sleduji v kapitole Siyavese Azeriho, která se věnuje Kosíkovu vymezování se vůči scientismu. Scientistický výklad světa nezahrnuje některé aspekty lidského života, včetně umění a humanitních věd. Smyslem Kosíkovy kritiky je především obrana filosofie práce, jejímž úkolem je jednak postihnout proces práce a jeho logické formy, jednak vysvětlit práci jako dějinně podmíněnou praxi, jejíž součástí jsou také formy definované jako ne-práce. Ukazuje se, že Kosíkova dialektika, která počítá s negativitou jako konstruktivním prvkem skutečnosti, dokáže zachránit to, co jiní považují za zbytné. (A snad také částečně rehabilitovat pojem kultury.) V Kosíkově metodě tak lze opět docenit význam negativity.

Poslední kapitola druhé části tematizuje Kosíkovo stanovisko v rámci problematiky kognitivních obsahů. Podle Engelseva vědeckého pozitivismu je sice skutečnost nezávislá na poznání, ale nelze ji ztotožnit s Kantovou věcí o sobě (153). Garantem pravdivého poznání má být věda. Kosík se staví na stranu Marxe, který tvorbu kognitivních obsahů materializuje. Pojmové uchopení skutečnosti má podle něj základ v tom, jak člověk sobě a sku-

tečnosti rozumí prostřednictvím praxe (159). Podle Kosíka poznání odpovídá právě a pouze tomu, jakou skutečnost konstruujeme, což ovšem znamená, že skutečnost vždy nějakým způsobem odkrýváme i zakrýváme (161). Autora kapitoly Toma Rockmora stejně jako samotného Kosíka bychom se nicméně mohli ptát, jakou jistotu poznání věci o sobě nám taková teze nabízí. Pokud pravdou o skutečnosti rozumíme něco, co vždy současně odkrýváme a zakrýváme, není tím oslaben potenciál dialektiky praxe a rozumění?

Xinruo Zhangová a Xiohan Huangová spatřují v Kosíkově dialektické metodě dobré východisko pro zkoumání modernity, čímž otevírají třetí část monografie. Klíčový je pro ně pojem konkrétní, respektive dialektické totality, již chápou jako organický celek, a to ve třech ohledech. Konkrétní totalita za prvé stojí proti jakémukoli mechanicky utvořenému aglomerátu faktů, vztahů či částí; za druhé sestává ze vztahů mezi jednotlivci; za třetí je výtvořem praxe lidského společenství (171). Na tento celek je třeba pohlížet především jako na subjekt. Objektifikace totality je důsledek modernity, v níž se práce stává pouhou manipulací s objekty a subjekty. Technologizace života a automatizace myšlení narušují konkrétnost totality; ideologie se individualizuje, přestává sloužit společnému zájmu, rozpadá se do vzájemně antagonistických částí (179).⁶ V modernitě je navíc ohrožen sám „racionalistický rozum“. Nadějí

na jeho rehabilitaci, respektive jeho novou formu, spatřují autorky v „rozumu dialektickém“, který si uchovává kontakt s konkrétním i s totalitou historického celku (180). Silný závěr kapitoly spočívá v otázce, co si z Kosíkova myšlení může odnést současná Čína, jejíž vládnoucí systém soustavně zabraňuje vzniku občanské společnosti. Podle autorek se má čínská společnost reorientovat na praktický formativní proces společného utváření skutečnosti skrze revoluční praxi (185). V závěru kapitoly autorky předkládají Kosíkův alternativní model individuality, který klade důraz na kolektivní směřování konkrétních jedinců, tj. kolektivních individualit. Tato dialektická, historická individua představují alternativu kapitalistického a nihilistického individua západní demokracie, individua modernity. Podle samotného Kosíka pozbyly dějiny v modernitě své historicity, jako by zkameněly v objektifikovanou práci a každodennost, v odosobněné výrobky i výrobce. Za kritikou ahistoričnosti moderního člověka stojí Kosíkova širší koncepce dějinného člověka, která je polemikou s hegelovským důrazem na totalitu světového Ducha, a naopak vrací jednotlivého člověka do středu historického pohybu, ať už jako pasivní, či aktivní prvek.⁷ Z toho usuzují, že mluvíme-li u Kosíka o vítězství, mluvíme vždy také o prohře. Ostatně Kosík viděl, podobně jako Hegel, velký revoluční a osvobozující potenciál ve smíchu, skrze nějž se

⁶ Termín „individualistická ideologie“ (individualistic ideology) pochází z citace článku Istvána Mészárose z roku 1998.

⁷ K. Kosík, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*, vyd. James H. Satterwhite, London 1995, str. 123–134.

člověk stává sám sebou a povznáší se nad okolnosti – ať už vítězí, nebo prohrává.

Otázku, kdo je člověk jako individualita a kolektiv, pojednává v následující kapitole třetí editor předložené monografie Joseph Grim Feinberg. Člověk figuruje u Kosíka jednou jako abstraktní ideál, podruhé jako konkrétní osoba. Konfúze vzniká už v Marxově definici, z níž Kosík vychází: „Být radikální znamená jít na kořen věci. Kořenem pro člověka je však člověk sám.“⁸ Těžko postižitelná dialektická povaha lidského bytí znejasňuje také pojmy „lid“ a „lidstvo“ (189).⁹ Kromě enigmatické rovnice „lid jsou lidi“ se od Kosíka dočkáme téměř cimrmanovského dovětku: „lid je člověk v plurálu“.¹⁰ Otroči-li lid systému, kdo zvolí nový lid, ptá se Grim Feinberg po brechtovsku. Jak přivést lid ke svým kořenům a k radiální demokracii? A co s pluralitou lidu v globalizovaném světě? V závěru *Dialektiky konkrétního* je člověk zapuštěn do světa nejen jako konkrétní totalita, ale jako „totalita globální“ (197–198). Úkolem lidstva jako globální totality je *zakořenit* demokracii mimo odcizující vlivy globalizace (199). To znamená, že alternativní globální lidstvo nemá být

abstraktním homogenizovaným celkem, ale heterogenní jednotou, díky níž se může demokracie radikalizovat jako vnitřně dynamický – a snad i autokritický – historický a ideový celek.

Z dosavadního čtení vychází, že pojem globalizace spadá do skupiny negativních pojmů. Jenže opět – co znamená negativní? Globalizace je ústředním tématem příspěvku Anselma K. Mina. Min potvrzuje, že je podle Kosíka třeba jí rozumět jako totalitě v dialektickém smyslu, tj. jako vnitřně dynamickému celku lidského jednání a myšlení ve všech jeho aspektech a formách (216). Globalizace zahrnuje jak negativní jevy – „monopoly, hierarchie a elitismus“ –, tak pozitivní. Do druhého typu jevů řadí Min zejména důstojnost člověka a solidaritu (216). V části kapitoly, která má formu manifestu za lidskou důstojnost, vyzývá Min ke společnému vytváření životních podmínek postavených na vzájemném uznání, politické solidaritě a celospolečenském směřování k demokratickým cílům. Neuvědomělost, izolacionismus a desintegrace společnosti radikalizuje jednotlivce. Totalita se pro člověka stává abstraktní, ztrácí konkrétnost. Jakou formu solidarity tedy potřebujeme?

⁸ K. Marx, *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: K. Marx – B. Engels, *Spisy*, I, Praha 1961, str. 401–414, zde str. 408.

⁹ Výraz *humanity* lze přeložit jako „lidstvo“, „lidství“ i „lidskost“. V Kosíkově díle lze dohledat všechny tyto výrazy. Ve svém textu se pokouším je rozlišit v intencích autora příspěvku, nicméně je možné, že místy kladu v překladu odlišné důrazy. Význam „lidstvo“ spojuji s představou *globalizovaného celku*, jakéhosi lidského veškerenstva, tj. s totalitou různých společenství, z nichž každé zastupuje určitý lid. Bližší charakteristiku lidu jako konkrétního kolektivního celku ponechávám stranou.

¹⁰ K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, str. 184.

V závěru kapitoly klade Min jako hlavní výzvu globalizovaného světa vytvoření norem, jež by lidstvo motivovaly k překonávání společenských propastí a umožnily dialog navzdory *všem rozdílnostem*. Zhoubné diference mají být negovány, zatímco ty „pozitivní“ zůstanou zachovány a smířeny v ideji a praxi solidarity (213). Minovi však můžeme namítnout, že kritérium, které diference *negovat* a které *ponechat*, není samozřejmé zvláště proto, že není zcela jasné, jaký význam zde *negace* má. Jak překonat diference a vyhnout se přitom nebezpečí pozitivistického normativismu, nebo hůře – diskriminujícímu Absolutnu, jež potírá rozdíly a konkrétnost vůbec? Můžeme na tomto základě založit pozitivní solidaritu? Dialektika často čelí nařčení z prázdné spekulativnosti. Dokonce je považována za způsob, jímž může dominantní třída či moc ospravedlňovat své postavení vůči druhým. Na Minově návrhu lze ukázat, že asymetrii dialektiky a pojem negativy je třeba neustále reflektovat, aniž by bylo cílem je jednou provždy potvrdit či vyvrátit. Normy mají předepisovat, jak se chovat k jinakosti, nikoli jinakost samotnou.

Čtvrtou část knihy otevírá kapitola Tomáše Hříbka tematizující Kosíkův filosofický vztah k pozitivismu. Na rozdíl od pozitivismu dokáže dialektika odkrývat spojitost mezi protiklady. Pozitivismus redukuje skutečnost na homogenní a jediný kvantitativní celek, z něhož navíc vypadávají hlediska umění či humanitních věd. Hříbek zkoumá odpověď na otázku, zda dialektika nabízí uspokojivou alternativu pozitivistického hlediska, aniž by upadla do čirého idealismu

nebo subjektivismu. Dialektika se podle Kosíka přinejmenším dotýká důležitých filosofických problémů, které pozitivismus nedokáže řešit (234). Kosík se od pozitivismu i jeho kritiky emancipuje jako humanistický marxista, což lze pozorovat na jeho obdivu k Otto Neurathovi (240–247). Neurathův fyzikální svět nepotřebuje fundamentální základ, tj. ani metafyziku. Sestává z věcí, prostoru a času. Pokud v něm chceme postihnout lidské fenomény, musíme začít u každodennosti a jazyka a smířit se s tím, že vysvětlení bude vždy neúplné (245).

To, že neúplnost není (hodnotově) negativní jev, pokud není příznakem falešné totality, potvrzuje Vít Bartoš. Ve svém příspěvku se věnuje pojmu pseudokonkrétního jako modu zkušenosti, v níž totalita postrádá strukturu i dialektický typ vnitřních vztahů. To vede buď k atomistické, nebo k holistické představě o skutečnosti, podle níž jsou celek i části nahodilá a abstraktní. Ani pojem konkrétní totality se podle Bartoše této Skylle a Charybde nevyhne, protože pojmy „dialektičnost“ a „konkrétnost“ trpí vágností (251). Autor kapitoly upřesňuje pojem dialektiky skrze strukturalistické hledisko, podle něhož nelze konkrétnost redukovat na časoprostorové určení, neboť to má pouze abstraktní implikace (253). Ke konkrétnosti se váží specifikace jako vztahy k aktuálním událostem a jejich trvání. Dialektický pohyb začíná u sporu, zatímco strukturalistické pojetí poznání vychází ze seberegulativní schopnosti mysli, která dokáže kognitivní reprezentace skutečnosti korigovat, respektive regulovat (255). Podle Bartoše nakonec není význam dialektické kontradikce

a strukturalistické seberegulace v rozporu. Oba pojmy znamenají genezi pohybu, v němž vzniká určitý vzorec či systém. Zvláštní obrat přichází na konci kapitoly. Bartoš tvrdí, že ani tento výklad nenabízí pevný základ, na němž bychom mohli kognitivní procesy založit. Podle autora potřebujeme robustní síť vztahů skutečnosti skládající se z různých typů asymetricky propojených částí – od kvarků po galaxie. Teprve z poznání takto strukturovaného světa je podle něj možné *konkrétnost* světa pochopit (260–261).

Petr Kužel srovnává pojem pseudokonkrétního a pojem ideologie Louise Althussera s cílem vyložit Kosíkovu teorii subjektu. Althusserův subjekt je vždy ideologický, a to i tehdy, když poráží „dominantní ideologii“. Revolučně vystoupit proti ideologii tedy nevede k deideologizaci, ale pouze k přeměně jedné ideologie v druhou, „subversivní“ (262–263). Kosíkův subjekt naopak zůstává i ve svých subversivních aktivitách transcendentní, *nadideologický*. Navíc dokáže překonat fetišizovanou praxi kritickou reflexí a revoluční praxí (267). Subjekt se tak vrací ke své konkrétní historické podobě, stává se „konkrétním člověkem“ (270). Kosíkova neideologická kritika a praxe jsou podle autora kapitoly inspirativním vodítkem k pojetí subjektu v každé době. Zejména však v té dnešní, kdy se zdá, že revoluce v politickém slova smyslu již není možná (280).

V následující kapitole zkoumá Jiří Černý proměny vlivu Heideggerovy fenomenologie a marxistických motivů v Kosíkově pozdním filosofickém období (281). V devadesátých letech se Kosíkův postoj výrazně odklání od

Marxe směrem k Heideggerovi. Heidegger odhaluje nesvobodu lidského myšlení, které otročí vytváření a naplňování potřeb. Naději na procitnutí hledá v bohu, skrze něhož si člověk uvědomuje rozdíl mezi transcendentí a každodenností (293). Jenže bůh tu není a poptávka po naději přetrvává. Kdo ho zastoupí? Pseudokonkrétní má podle Kosíka rozbít „nová představitost“, jež má moc sjednotit pozemskou existenci a transcendentní sféru, aniž by porušila jejich vzájemnou diferenci (300). Černý však kritizuje vágnost pojmu a tendenci vykládat jej tradicionalisticky, jako vnučení múz nebo morální poselství (300). Kosíkovo myšlení je nicméně fascinující svou schopností znovu a znovu se podrobovat kritice. Černý ukazuje, jak se v pozdním období Kosík od tradicionalismu odvrací.

Poslední část knihy obsahuje tři kapitoly a samostatné postskriptum. Gabriella Fusiová je autorkou příspěvku, který přináší historické a filosofické okolnosti vzniku prvních italských překladů *Dialektiky konkrétního*. V průběhu šedesátých let Kosík navštěvoval Itálii a sám se dočkal několika návštěv italských autorů v Praze (310). Své přeshraniční kolegy fascinoval *radikalitou* myšlení, které má čelit modernímu nihilismu. *Dialektika konkrétního* ihned po prvním vydání zaujala také španělsky mluvící filosofickou obec. Diana Fuentesová představuje Kosíka jako formativní osobnost mexického marxismu (320–324).

Peter Hudis uzavírá trojici kapitol analýzou amerického marxistického humanismu. Jeho příspěvek je cenný zejména proto, že zkoumá Kosíkovu filosofii a filosofii vůbec z perspektivy

současných krizí. Filosofie je pro Kosíka nezbytnou praxí zvláště pro důsledky kapitalismu, jako je odvozování hodnoty práce z tržní hodnoty vedoucí k odcizení. Jelikož pravda je zakryta kapitalistickou „mystifikací“ pojmu, vyžaduje filosofickou analýzu. Hudis si však všimá, že marxismus směřuje k opaku a filosofii odsouvá na druhou kolej. Filosofie ztrácí důvěryhodnost pro svou provázanost s náboženstvím a hodnotami, které produkuje globalizovaný ekonomický systém. Autor kapitoly se ptá, jaký je dopad dědictví takto odvržené filosofie na současnost (327). Co s takovou filosofií? Odpovídá, že společnost je třeba podrobit kritické teorii, která filosofií zapletenou do tohoto systému nahradí. V devadesátých letech se o to navzdory všem strukturalistickým a postmodernistickým tendencím pokusila zakladatelka amerického marxistického humanismu Raya Dunayevskaya (327). Ta vysvětluje, proč má Hegelova dialektika odpověď nejen na poptávku po revoluční praxi, ale také na poptávku po svobodné praxi bez revolučního potenciálu. Bez dialektiky nejsme schopni vidět budoucnost, která je vepsaná v přítomnosti, aniž bychom propadli mělkému historismu. Což se zase neobejde bez důsledné kritiky marxismu.

Monografii uzavírá postskriptum, v němž marxistický filosof a sociolog Michael Löwy vzpomíná na Karla Kosíka. Kosíkovo osvobození společnosti podle něj vyžaduje odvahu k radikálním či utopickým vizím – ne nutně revolučním. Inspiraci lze hledat v dějinách, ale vizi společnosti je třeba tvořit z perspektivy budoucnosti.

Monografie je věrna svému názvu a svou strukturou se blíží členění *Dia-*

lektiky konkrétnosti. Jednotlivé části se věnují nejdůležitějším pojmům, s nimiž se běžný čtenář v Kosíkově knize setkává. Editorům se podařilo vystavět monografii tak, že mezi jednotlivými příspěvky probíhá jakási štafeta. Rozpracovaný motiv jedné kapitoly se často stává centrálním tématem kapitoly následující. Co jedna kapitola naznačí, s tím druhá důsledně polemizuje. Tím se dostává dialektika do centra nejen tematicky, ale i formálně. Monografie je téměř performativním předvedením toho, jak myslet dialekticky. Současně je v ní dialektika podrobována kritice poukazující na její nedostatky, jako je konstantní asymetričnost sociálně-ekonomických struktur společnosti.

Na závěr se vrátím k otázce negativity. Jakou negativitu tedy Kosík nabízí a jaký revoluční potenciál jí máme přikládat? Právě Švejkova alternativní negativita, již zmiňuji v úvodu, ale také Antigónina extrémní negativita jsou vhodným příkladem toho, jak zacházet s dialektickou asymetrií. Negativita nemá být radikalizace jednoho člena dialektické dvojice vůči druhému ani odstranění jejich antagonismu. Umožňuje zaujmout třetí stanovisko, které stojí mimo systém či ideologii, jež tuto dvojici stvořila, aniž by tím člověka vyňala z dějinně-společenského kontextu. Systém, ideologii a vědu je třeba kritizovat z pozice člověka, tedy z pozice filosofie.

Monografie vede čtenáře ke Kosíkově velkorysým perspektivám. Kosík zkoumá člověka na osách konkrétního i abstraktního, jednotlivého i absolutního, historického i ahistorického, komického i hrozivého. Jestliže je některými kritizován pro vágnost zá-

kladních pojmů, můžeme se znovu ptát, *proč má dnes smysl Kosíka číst*. Podle jiných je ale zajímavější ptát se s Kosíkem, *proč má smysl zabývat se tím, co nedává tak docela smysl, respektive tím, co je neúplné* (245). Tragikomická postava Švejka transcenduje hrozivý státní aparát tím, že se vymyká jeho předvídatosti. Jeho nerozum nabourává složky aparátu tak, že porušuje samozřejmost významů vět. Výrokům v kontextu dialogů rozumí jakoby z jiné, byť nikoli nesrozumitelné logiky nebo na ně reaguje z perspektivy, kterou bychom my ani Švejkovo okolí neočekávali.

Švejk však není sofista, který by si liboval v popotahování druhých

za účelem zvítězit ve slovní půtce. „„Pozitivnost“ je smrtí Švejka,“ píše Kosík.¹¹ Tato věta představuje výzvu, jak se stavět k pozitivitě, aniž bychom ji poráželi jako vítězové, nebo v ní umírali jako poražení. Kosík v postavě Švejka vyzývá k tomu, abychom pohlédli negativitě do tváře a reagovali na ni negativitou jako autonomním postojem. Jako nerozumem, respektive jiným rozumem.¹² Pokud má subverse takovouto podobu, pak je snad možné Kosíkovu revoluci chápat jako praxi, v níž se člověk neustále aktualizuje jako třetí člen dialektické sítě vztahů.¹³

Josefína Formanová

¹¹ K. Kosík, *Století Markéty Samsové*, str. 128.

¹² K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, str. 69 n.

¹³ Tato recenze vznikla za podpory grantového projektu GA23-06150S: „Opakování matkou původnosti? Kopie a její nejistý příslib“.

Jakub Jinek

PLATÓN A PROBLÉM FILOSOFICKÉ VLÁDY

Politické myšlení
v dialogu *Zákony*

Praha (Oikúmené) 2021, 302 str.

Kniha Jakuba Jinka *Platón a problém filosofické vlády* je, jak sám autor uvádí, výsledkem jeho několikaleté badatelské a pedagogické činnosti na půdě Filozofické fakulty Univerzity Karlovy (9).¹ Kniha je koncipována primárně jako filosofický komentář k Platónovým *Zákonům*, o čemž svědčí její podtitul „Politické myšlení v dialogu *Zákony*“, nicméně vzhledem k autorovu přesvědčení, že „*Zákony* představují *sumu* Platónovy filosofie“ (22), má zároveň ambici poskytnout výklad základních pilířů Platónovy politické filosofie jako takové. Autor klade důraz především na „dialektiku jednoty a mnohosti“, přičemž aspekt jednoty představuje „Dobro-Jedno“, které je v kontextu politické filosofie uchopeno jako „cíl a účel politického projektu“, zatímco aspekt mnohosti zde představují „rozičné hmotné předpoklady politického života“ odvozené z lidských potřeb a přírodních a dějinných předpokladů (7). Projevem jednoty v mnohosti v politickém kontextu je pak podle Jinka „vědomě utvářený střed“ (8). Tím se plynule dostáváme k motivu tvůrce tohoto středu, tj. k postavě filosofa-zákonodárce, a potažmo

filosofa-vládcе disponujícího dialektickým věděním, jehož přítomnost je pro uskutečnění Platónova politického projektu naprosto zásadní a podle mínění autora představuje „trvale přítomný, ač často skrytý motiv, jakousi pointu veškeré Platónovy (politické) filosofie“ (9).

Z právě uvedeného je jasně patrná skutečnost, že autorova perspektiva s ohledem na celek Platónova díla je silně unitářská. Z tohoto důvodu se také v rámci úvodní části knihy zaměřuje na kritiku dvou nejvýznamnějších konkurenčních přístupů k Platónovu dílu, a to jednak tzv. „vývojové hypotézy“, jednak tzv. „proléptického čtení“. O vývojové hypotéze, tj. přesvědčení, že jednotlivé dialogy jsou svědectvím Platónova postupného intelektuálního vývoje, se Jinek domnívá, že trpí mnohými problémy, z nichž asi největší představuje skutečnost, že ani stylometrické bádání nepodařilo definitivní odpověď na otázku po chronologii Platónových dialogů, a tedy „každá hypotéza je stejně pravděpodobná jako její vyvrácení“ (15). Proto nakonec dochází k závěru, že jedinou legitimizací vývojové hypotézy zůstává „samo přesvědčení o nutnosti existence vývoje u velkého myslitele“ (15–16).

I přesto, že sám nepatřím k zastáncům vývojové hypotézy a mám bližší k autorovu unitarství (byť ve slabší podobě), se domnívám, že zmíněný závěr není zcela správný. Hlavní motivaci pro přijetí vývojové hypotézy představuje podle mého názoru snaha

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

vysvětlit rozdíly mezi jednotlivými dialogy, což ostatně i sám Jinek na jednom místě zmiňuje (12). Naproti tomu zastánci unitářského přístupu musejí přesvědčivě dokázat, že mezi dialogy ve skutečnosti žádné *podstatné* rozdíly nejsou. Je to jeden z jejich hlavních a nelehkých interpretačních úkolů, při jehož plnění je často například třeba výrazně upozadit zásadu tzv. „textového pozitivismu“ (srv. 36), tj. požadavek na uvedení explicitních textových dokladů pro hájenou interpretaci, nebo tzv. „autonomie dialogu“ (srv. 13).

Proléptické čtení se od vývojové hypotézy liší svým přesvědčením, že základní dělení Platónových dialogů na rané, střední a pozdní nemusí odrážet dobu jejich sepsání a Platónův intelektuální vývoj, avšak přesto má důležitý pedagogický význam, neboť (zhruba) určuje pořadí, v jakém by je adept filosofie měl číst. Jinkova hlavní námitka zde míří na předpoklad, že je „pedagogicky výhodné začínat studium od aporetických dialogů“, neboť se naopak domnívá, že je vhodnější

„být od počátku seznámen s problémem i s jeho řešením“ (17). To jistě může být v některých případech pravda, zejm. pokud autor v souladu s Platónovým vzdělávacím kurikulem myslí adepty filosofie až pokročilé studenty, kteří jsou „již prověřeni zvládnutím propedeutických matematických studií“ (17, pozn. 29), nicméně i přesto se domnívám, že u Platóna existují mnohé případy, kdy je pedagogická role aporie nezastupitelná. Jedná se totiž o nástroj destrukce partnerovy domnělé moudrosti, což je základním předpokladem toho, aby vůbec filosofické vzdělávání mohlo započít. Je tedy zřejmé, že svoji úlohu může plnit uvržení do aporie právě na samém počátku celého vzdělávacího procesu.² Pokud by tomu tak nebylo, nabízela by se otázka, kdy jindy má tedy uvržení do aporie smysl, resp. proč vůbec Platón aporetické dialogy psal.³

Nesporný přínos úvodní části knihy však spatřuji v tom, že autor uvádí v pochybnost některé zažitě předpoklady ohledně Platónových *Zákonů*,

² Srovnejme to s Platónovým slavným podobenstvím o jeskyni ze začátku VII. knihy dialogu *Ústava*, jehož hlavním tématem je právě výchova a vzdělání (*paideia*) a vliv, které mají na naši přirozenost. Povšimněme si, že v počáteční fázi je osvobozený vězeň vyproštěn z pout a přinucen vstát, otočit se a hledět směrem ke světlu, z čehož „by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl by schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl“ (*Resp.* VII,515c8–d1, čes. překl. F. Novotný). Pokládám za velmi pravděpodobné, že právě tato situace zachycuje úvodní aporetickou fázi jedincova následného filosofického vzestupu.

³ Určitá odpověď na tuto otázku by mohla znít, že Platón neuvažuje o vzdělávání podle modelu „vkládání zraku do slepých očí“ (viz *Resp.* VII,518c), kdy je žák pouhým pasivním příjemcem informací, ale zastává takové pojetí, v němž je žákova aktivní intelektuální participace klíčová. Aoretické dialogy by pak mohly sloužit právě k tomu, aby čtenáře či posluchače pohnuly k vlastnímu promyšlení představených problémů a hledání odpovědí na inkriminované otázky. I v tomto případě by však platilo, že aporetické dialogy mají svůj význam právě na počátku filosofického vzdělání, a naopak by se zproblematizovala zmíněná teze, že je vhodnější být od počátku seznámen s problémem i jeho řešením.

kteřé bývají i v odborné sekundární literatuře často neproblematicky přijímány. Jedná se především o dvě přesvědčení: 1) *Zákony* jsou posledním Platónovým dialogem; 2) *Zákony* představují jakýsi posun od teorie k praxi, resp. „*realistick[ou]* reviz[i] *utopického* či *idealistického* návrhu nejlepšího zřízení z *Ústavy*“ (19). Jinek nás tímto vyzývá k opětovnému a bezpředsudečnému promyšlení otázky, jaké místo mají *Zákony* v rámci Platónovy politické filosofie, a dalších souvisejících otázek, což je samo o sobě přínosné bez ohledu na to, zda s autorovými unitářskými závěry souhlasíme, či nikoli. Rovněž je třeba vyzdvihnout, že ani v rámci tohoto přístupu se autor, jak se to někdy stává, neomezuje na výklad platónské systematiky, ale věnuje pozornost i dramatické stránce dialogu a jejímu významu pro postup a konkrétní podobu argumentu (viz např. 59; 67, pozn. 141; 70 atd.).

Samotná kniha má autenticky platónskou „bipolárně-tripartitní“ strukturu, tj. je členěna do dvou hlavních kapitol, z nichž každá sestává ze tří oddílů. To v kontextu *Zákonů* odpovídá dichotomii „přesvědčení-donucení“, resp. rozdělení na „předmluvu a vlastní zákon“, a rovněž „rozdílů mezi duší a tělem“ nebo „protikladu božského a lidského“ (28). První část se zabývá filosofickými předpoklady zákonodárství a sestává z oddílů „Nauka o ctnosti a duši“, „Zákonodárcovo vědění“ a „Dějiny zákonodárství“, druhá probírá návrh nejlepšího zřízení a je tvořena oddíly „Základy nového zřízení“, „Zákony pro život obce“ a „Vláda“. Celá kniha je pak zakončena obsáhlým závěrem, který uži-

tečným způsobem shrnuje hlavní teze předchozích kapitol a některé aspekty Platónovy politické filosofie zasazuje do širšího kontextu. Ve zbytku tohoto textu se pokusím v základních obrysech představit obsah knihy, přičemž hlavní pozornost budu věnovat tomu, co pokládám s ohledem na téma knihy za filosoficky nejdůležitější, což povětšinou spadá do první zmíněné části o předpokladech zákonodárství. Na závěr poté uvedu některé otázky či pochybnosti, které mi v průběhu četby vyvstaly.

Jako první se Jinek věnuje problematice ctnosti a duše. Podle jeho názoru není ani v *Zákonech* opuštěn princip paralelismu duše a obce, resp. „individuálního a společenského“, jenž je jinak známý především z *Ústavy* (34). Rozdíl oproti *Ústavě* však spočívá v tom, že „jednotná souvislost zákonodárných principů ctnosti, dobré duše, štěstí a výchovy není výslovně ukotvena v principu základním, v *dobru*“ (35). Avšak, jak již bylo řečeno, autor zastává silně unitářskou pozici, a tak to nepokládá za podstatný rozdíl mezi zmíněnými dvěma dialogy, ale namísto toho zde začíná poprvé operovat s pojmem „nedořečenosti“, která je podle něj „výrazným rysem celého dialogu“ (35). Z toho je opět zřejmé, že Jinek nestaví zásadu „textového pozitivismu“ na první místo. Místo toho s odkazem na limity, které jsou podle Platóna s psaným slovem neoddělitelně spjaty (viz *Phaedr.* 274b nn., *Ep.* VII,341b–e), tvrdí, že „je zcela přirozené dát všemožným nárazkám ... systematický smysl“ (36). Na místo textového pozitivismu tak nastupuje platónská systematika, na jejímž základě si můžeme domyslet

i to, co v textu explicitně řečeno není, a též v *Zákonech* se tedy předpokládá dobro spočívající „v aspektu jednoty“, které „je nejen cílem, ale současně i působícím činitelem“ (36).

Sama ctnost je v souladu s tím hned následně uchopena jako „jediný komplexní stav obce a duše, který je projevem dobra v uvedených dimenzích“ (36). Platón se tak podle Jinka vymezuje proti instrumentálnímu a vnitřně konsekvencialistickému pojetí ctnosti, které lze nalézt nejen v *Zákonech* v pozici Kleinii, ale také například v *Ústavě* u Adeimanta a Glaukóna (37–38). Zároveň zde přichází ke slovu již z dřívějších dialogů známá *me-reologická* problematika a Platónovo přesvědčení, že veškerá ctnost je ve skutečnosti jedna. V kontextu debaty o válce tak Athéňan rozliší mezi „pouhou statečností“ postačující pro vnější boj a ze všech tzv. kardinálních ctností sestávající „veškerou“ či „největší ctnost“, kterou jedinečně lze čelit vnitřnímu rozbroji v duši, přičemž rozdíl mezi nimi je „rozdílem mezi částí a celkem“ (40–41). Kardinální ctnosti sice na jednu stranu zůstávají „obecným požadavkem na všechny občany“, nicméně současně jsou „prostředkem diferenciací v obci“, a tak lze rozlišit jejich dvojí *modus*: 1) lidové ctnosti; 2) filosofické ctnosti, které se od lidových liší „svoji vázaností na nás“ (42–43).

V kontextu navazujících úvah o morální psychologii Jinek nejprve rekapituluje dvě metafory, které Athéňan v dialogu používá: 1) obraz dvou pramenů představujících slast a strast, „které dává příroda a z nichž se má podle určité normy ... čerpat“ (46); 2) obraz loutky tažené železnými

dráty slasti a strasti opačnými směry, přičemž „úkolem člověka je sledovat zlatý a ohebný drát rozumu“ (47). Výsledkem této interakce mezi racionálním činitelem (jímž může být nejen jedincův vlastní rozum, ale v externalizované podobě rovněž zvyk, zákon či hudba) a emocemi je ctnost mající charakter středu. O vnitřním boji tedy podle autora můžeme hovořit pouze ve velmi oslabeném smyslu, neboť „napětí je omezeno pouze na fyzickou rovinu protikladných emocí“ a působení racionálního činitele na emoce je mírné a spíše vyvažující, a nejedná se tedy o násilné krocení divoké přirozenosti (47).

Celý proces nabývání ctnosti bychom mohli rozdělit do několika fází. Nejprve lze hovořit o jakési „přirozené“ (246) či „předběžné, dětské“ (48) ctnosti, která ovšem vzniká „pouze v obci s dobře uspořádanou výchovou“ (246). Ta spočívá v „usměrnění přirozeného napětí do středu“ (246), a to za pomoci externího racionálního činitele (zákona, zvyku či hudby), jenž využívá spojení ctnosti s libostí a špatnosti se strastí (48–49). S tím souvisí, že způsobem jejího nabývání není učení, ale navykání, neboť se pohybujeme v době „*předtím*, než přistoupí *logos*“ (48). Po přistoupení *logu* vzniká „etická“ či „celková“ ctnost mající „podobu kardinálních ctností“ (246). Externí racionální činitel zde stále hraje svoji roli, nicméně je již „v souladu s vnitřním *logem*, jenž do duše jednajícího s věkem přistoupil“ (246, srov. 50). Jelikož je ale tato celková ctnost identifikovatelná s výše zmíněnou lidovou ctností „obyčejných lidí“ (50), je třeba od ní ještě odlišit „dokonalou ctnost“, již disponují „do-

konalí lidé“, resp. „morální přeborníci typu Sókrata“ (50–53, 247). Podle Jinka se jedná o stejnou „figur[u] aristokratické ctnosti, kterou nacházíme i v *Ústavě* u budoucích filosofických vládců“ (51).

Následující oddíl se zabývá otázkou po zákonodárcově vědění, které popisuje ve třech oblastech: 1) músická znalost; 2) theologie; 3) dialektika. Díky tomuto vědění filosofický vládce či zákonodárce nabývá „intelektuální převa[hu]“ a „dominantní postavení“ ve vztahu ke svým spoluobčanům (55). Již výše jsme viděli, že músická výchova měla své místo v rámci výchovně-vzdělávacího procesu, nyní se však dále klade otázka po tom, jaké je kritérium její krásy, a tudíž i vhodnosti. Ukazuje se, že klíčové postavení zde opět zaujímají filosofičtí vládci či zákonodárci, neboť oním kritériem nakonec bude „*radost nejlepších*, tj. těch, kdo vynikají výchovou, ctností a vzděláním“ (57). Jinými slovy, je to „ctnost dokonalých mužů“, která představuje „stálý vzor veškeré výchovy“, podle něhož musí básníci skládat svá díla (58). S tím souvisí Platónovo i z jiných dialogů známé přesvědčení, že veškeré napodobování je třeba posuzovat nikoli „podle libosti, nýbrž pouze podle pravdy“ (62).

Za účelem představení zákonodárcova theologického vědění se výklad přesouvá do X. knihy, která je patrně nejznámější částí celých *Zákonů*. Autor zpočátku rekapituluje „tři mylné názory o bozích“, které jsou podle něj „zjevně sofistického původu“ (64). Bohové podle rouhačů buď nejsou, anebo sice jsou, ale o lidi se nestarají, či snad jsou a o lidi se starají, ale nechají se přesvědčit oběmi a mod-

litbami. Athéňan v reakci na první z mylných názorů začíná „timaioský“ výklad ve formě přednášky, která má podat důkaz ... o jsoucnosti bohů“ (67). Jeho argumentace se podle Jinkovy interpretace opírá o „tři fundamentální předpoklady: 1. duše je samopohyb; 2. vesmír je jen jeden; 3. rozum je spjat s dobrem“ (69). Na této (kosmologické) úrovni výklad „do- stačuje pro přesvědčení většiny lidí“ a je prostředkem „udržení obvyklých, tradovaných pořádků v obci“ (248). Avšak zároveň platí, že v případě třetí premisy „již přestupujeme z kosmologie na rovinu metafyziky“, a od znalého čtenáře se očekává „dovození toho, co bylo záměrně vynecháno“ (71), byť to bylo, jak se Jinek domnívá, přítomno v náznacích (viz 72, 248). Tím má být především „nauka o identitě jedna a dobra“, ze které plyne, že „rozum je dobrý svojí totožností, sjednoceností, jedností: je dobrý jednem“ (71). Vzhledem k tomuto metafyzickému pozadí vyvrácení atheistického názoru se však neobejdeme bez filosofa-krále disponujícího dialektickým věděním, a proto „skutečná zákonodárná *techné* bude muset projít úplnou cestu filosofické dialektiky“ (75).

Vyvrácení druhého mylného názoru zasahuje kromě theologie a kosmologie rovněž do oblasti politiky, neboť přichází s „prvkem boží péče, který je formou vlády boha nad lidmi“ (75). Tato péče je důsledkem toho, že bozi jsou „dobří veškerou ctností“, a slouží k „legitimizaci zákonodárského umění pomocí jeho božského vzoru“ (75). Podle Jinka lze tedy hovořit o „paralel[e] vlády boha a člověka navzdory nutnosti, a přitom v součinnosti s ovládanými“ (248), s čímž rovněž souvisí

důraz na motiv spravedlivé služby (ve smyslu konání svého), který má „svůj protějšek ve spravedlivé distribuci“, a to jak na kosmologické, tak na politické rovině (77). Pouze ve stručnosti je nakonec zmíněno vyvrácení třetího mylného názoru, k čemuž se opět „využívá myšlenky dokonalosti, resp. spravedlnosti bohů“ (78).

V následujícím bodě se konečně obrací pozornost k dialektice, která je „vyvrcholením zákonodárského projektu i celého dialogu“ (79). Klíčová otázka zde zní, „k čemu ... se má vztahovat rozum“, aby se stal „záchovou obce“, což je v kontextu zákonodárského umění ekvivalentní otázce po „politickém cíli“ (80). Kleiniovu odpověď, která jako tento cíl označuje *areté*, Jinek pokládá za „naivní, či dokonce chybnou, neboť zaměňuje příčinu a důsledek“ (80). Kleinias tak nespĺňuje „nároky dialektického vědění“, jelikož po počáteční *diairesi* (rozlišení jednotlivých druhů *areté*) není schopen provést následující *synthesi* vedoucí k odhalení *jednoho* základu ctností, jímž je „Dobro-Jedno“, které, byť opět explicitně nezminěno, je zároveň oním politickým cílem, a tedy tím, k čemu se má rozum vztahovat (81).

V následujícím textu autor konkrétně uvádí disciplíny tvořící dohromady „dialektické kurikulum“ (viz 82–83), jehož „ovládnutí je kontrastováno s vlastnictvím pouhých lidových ctností“ a „stratifikuje ... obec: kdo je zvládá, může se stát členem nočního shromáždění sdružujícího skutečné filosofické vládce obce, kdo nikoli, je pouhým pomocníkem jiných vládců“ (83). Tato skutečnost je naprosto klíčová, protože podle Jinkovy inter-

pretace „s existencí nočního shromáždění stojí a padá možnost stabilního nejlepšího zřízení“, a proto autor dochází k závěru, že „nejlepší zřízení je založeno na znalosti nejvyšší nauky – dobra a jeho dialektického zpracování – a na schopnosti jeho aplikace“ (84). Tím se Jinek vymezuje proti dalším z poměrně obvyklých interpretací, podle níž v *Zákonech* „Platón opustil důvěru ve filosofickou moudrost a přiklonil se k *rule of law*“, a namísto toho si stojí za tím, že „i zde stojí dialektický vládce nad zákonem, s nímž je ovšem v souladu“ (84).

Poslední oddíl první části se pak zákonodárství věnuje z dějinné perspektivy, neboť „reflexe časovosti a dějinnosti“ podle Jinka „vymezuje do značné míry obsah politična“, a tak „hraje v Platónově praktické filosofii klíčovou roli“ (86). Po představení a interpretaci toho, co se o vývoji obce říká v jiných dialozích (viz 87–96), se dostáváme zpět k dialogu *Zákony*. Východiskem jsou zde jakési „staré logoi“, z nichž se dozvídáme o periodicky se opakujících přírodních katastrofách (97). První obec se tedy skládá z „lidí, kteří přežili dílčí katastrofu“, a garantem jejich přežití je bůh (97). Druhá obec se vyznačuje kulturním pokrokem a zejména spontánním vznikem zákonodárství, v rámci třetí pak vzniká i válka (100). Teprve se čtvrtou obcí končí „prehistorické líčení a začínají vlastní dějiny“ (100), jelikož se jedná o dosud trvající dórské obce, z nichž vyniká především Sparta (viz 100–104).

Autor dále pokračuje líčením nejprve smíšeného zřízení a poté „matek“ v podobě demokracie a monarchie, které však samy mohou nabýt

buď umírněné, anebo krajní podoby (viz 104–114). Hlavní roli zde však opět hraje důraz na postavu filosofa-krále disponujícího dialektickým věděním, neboť hlavní pointou celého dějinného zkoumání je v Jinkově interpretaci „odhalení filosofického zákonodárství jako prostředku proti nutnému úpadku, jež je zosobněno postavou filosofa-krále, na nějž v textu odkazuje figura morálního šampiona“ (110–111). Celou první část knihy pak uzavírá výklad o mytickém stavu, kdy světu vládl bůh, tj. „líčení života lidí za Kronovy vlády“ (115). To má svůj význam, neboť podle autora je „hlavním poznatkem dějinného líčení ... nutnost nápodoby božské vlády lidským uměním“ (251). Úkolem filosofa-dialektika má totiž být překonání antiteze boha a člověka, neboť sám „bude aspirovat na božskou znalost“ omezenou sice pro jeho tělesnost, nicméně „úplnou ve smyslu dokonalého vědění a napravujícího umění“ (251).

Následuje druhá část knihy, jež má účelem je představení Platónova vlastního návrhu politického zřízení. V úvodu autor analyzuje „dvě hlavní filosofické otázky“, které se týkají tohoto návrhu (121). První z nich se týká skutečnosti, že se jedná o zřízení nacházející se na „druh[é]m místě od dobra“, přičemž první místo zaujímá „projekt předvedený v *Ústavě*“: proč by mělo „nápravu zajistit zřízení, jež je až *druhé v pořadí*“ (121)? Jinek se zde však, jak již bylo uvedeno v úvodní části, vymezuje oproti často přijímané interpretaci, že by mělo jít o „jakýsi kompromis se skutečností“ nebo „kvalitativně horší zřízení“ (121). To, čím se projekt *Zákonů* odlišuje od projektu *Ústavy*, není menší míra jeho

dokonalosti, nýbrž „situovanost v konkrétním místě a čase a nelibovolnost jeho předpokladů“ (122). Podle Jinka je to tedy „v zásadě shodný projekt“, přičemž „proměna se týká pouze perspektivy – jde o pohled dějinný, který bere v úvahu dané podmínky“ (262). Proto i „zřízení Magnésie zůstává nejlepší v tom ohledu, že vláda v něm může hypoteticky přináležet filosofům“ (253). Podle Jinkovy interpretace lze tedy, domnívám se, říci, že „nejlepší zřízení“ je prostě takové, které umožňuje vládu filosofů, i když vzhledem ke konkrétním podmínkám, v nichž má být realizováno, může být v důsledku více či méně vzdáleno od dobra (srv. 253). Druhá z otázek se pak týká hledání kýženého středu, který „bude koncipován na základě filosofického vědění, ale zároveň bude mít svoji dějinnou platnost“, a střední zřízení tak „bude spojovat oba základní požadavky: *vládu vědění i souhlas ovládaných*“ (124).

Jak je patrné z již řečeného, při realizaci nového zřízení je třeba vzít do úvahy vnější podmínky jako „nelibovolný faktor, na nějž musí brát zákonodárce ohled, aniž by jej mohl ovlivnit“ (125). Veškeré lidské konání je totiž podmíněno a závisí na náhodě (*tyché*, 126–127). Ideální pro zákonodárce je, pokud je „náhodou“ sveden dohromady s tyranem“, což usnadňuje uvedení nového zřízení v praxi (127–128). Je však nutné dodat, že na rozdíl od *Ústavy* se zde tyranem nemyslí člověk s neuspořádanou duší, ale naopak ten, jenž disponuje přinejmenším „lidovou“ formou rozumnosti, a tedy vlastně „ještě není tyranem, dokud není obce“ (127–128). Jedná se tudíž o „jednovládc“ (monarchu)

„s dobře vychovanou, avšak nefilosofickou duší“ (129).

Dále autor vysvětluje roli, jakou v novém zřízení bude hrát zákon. Zákon zde bude vlastně bohem, neboť je „lidskou nápodobou Kronovy vlády ... a v tomto smyslu *rozdílením podle rozumu*“ (132). Ne vše z vlády Krona lze sice přenést do aktuální situace, nicméně „to, co lze a je třeba ... napodobovat, je *správná distribuce*, spočívající v zachování poměru mezi tím, co je vyšší a nižší“ (133). Zákon jakožto „rozdílecí rozum“ (133) je tedy nápodobou božské vlády, a proto může autor říci, že „theokracie je nomokracií, a tím zároveň nookracií“ (132). Nejzásadnější inovací (viz 139), se kterou Platón přichází, je „rozlišení mezi dvěma formami zákona – *předmlouvou* a *vlastním zákonem hrozcím trestem*“ (136), což znamená, že v pojmu zákona se spojuje jak rozumové přemlouvání, tak donucování. Jako jakýsi střední člen mezi předmlouvou a zákonem pak vstupuje do hry ještě *nomima*, „které je nepsané a obsahuje jakousi netělesnou sankci spočívající ve chvále a haně“ (141).

Ve zbytku knihy následuje výklad hierarchie dober, rozdělení obce, zákonů pro život obce a konečně jednotlivých vládních úřadů, tj. konkrétní představení Platónova nejlepšího zřízení, což v rámci této recenze již rekapitulováno nebude (a to nejen z důvodu jejího rozsahu, ale především proto, že za filosoficky nejpodstatnější pokládám to, co již zaznělo).

Kniha Jakuba Jinka je bezpochyby skvělá, podnětná pro odborníky, ale podle mého názoru v hlavních obrysech dobře srozumitelná i pro ty, jejichž specializací Platónova filosofie

není. Je z ní jasně patrná autorova erudice i dlouhodobý zájem o dané téma. Jeho výklad je do detailu promyšlený, a to jak ze systematického hlediska, tak z hlediska textové interpretace. Byť se primárně jedná o filosofický komentář k Platónovým *Zákonům*, může, domnívám se, do velké míry sloužit i jako úvod do Platónovy politické filosofie jako takové. Pokud ve mně něco vzbuzuje jisté pochybnosti, nebo snad spíše otázky vyzývající čtenáře k dalšímu promýšlení, tak to povětšinou nejsou jednotlivé detaily Jinkovy interpretace textu (v tomto ohledu bohužel má kompetence nedosahuje autorovy, neboť dialog *Zákony* nespadá do mé užší specializace), ale spíše některá jeho interpretační východiska nebo obecnější předpoklady a teze, jež jeho výklad obsahuje. Zdůrazňuji však, že nic z toho nesnižuje kvality díla, ba naopak – to, že nás četba podnítí k vlastnímu kritickému přemýšlení, patří mezi nezpochybnitelné klady dobré knihy.

Určité pochybnosti spojené s autorovou silně unitářskou pozicí a s tím souvisejícím odmítnutím vývojové hypotézy a proléptického čtení a upozaděním zásad textového pozitivismu či autonomie dialogu jsem již zmínil v úvodní části. Tuto pochybnost by bylo možné dále rozvíjet a soustředit se na zhodnocení přesvědčivosti pasáží, v nichž Jinek uvádí rozdíly mezi jednotlivými dialogy, které však vzápětí interpretuje jako pouze zdánlivé (viz např. 106–107 aj.). Tímto směrem se však vydávat nechci. Namísto toho se na závěr krátce zastavím u dvou motivů, které se táhnou celou knihou a nad nimiž jsem se při čtení mnohokrát zamýšlel. První z nich se týká již

jednou zmíněné „nedořečenosti“, resp. „zámlky“, druhý pak postavy „dokonalého člověka“, jenž se má stát oním filosofickým zákonodárcem či vládcem.

O motivu nedořečenosti či zámlky můžeme uvažovat na dvou rovinách, jednak z perspektivy Platóna jakožto autora textu ve vztahu ke čtenáři, jednak z perspektivy filosofického vládce ve vztahu k ovládaným, nicméně na tomto místě mi půjde pouze o první z nich. Jinek staví na Platónově kritice písma z dialogu *Faidros* a *VII. listu* a je přesvědčen, že Platón záměrně některé věci v explicitní podobě psanému dialogu nesvěřil (srv. zejm. *Ep. VII, 341c–e*), avšak pro správné pochopení si je poučený čtenář musí domyslet. V *Zákonech* jde především (ale nejen) o onen nejvyšší princip Dobra-Jedna, který, jak jsme viděli, je základem veškeré ctnosti a vlastním politickým cílem, byť o něm Athéňan výslovně nemluví. Jinek se však zároveň domnívá, že „pozdní“ dialogy, mezi něž spadají i *Zákony*, se vyznačují větší obsahovou otevřeností a zájmem o metafyzické otázky, jelikož mezi dramatickými postavami těchto dialogů nacházíme „osoby vesměs filosoficky nadané“ (18). Je tedy poněkud zářezující, že v *Ústavě* (která patří mezi „střední“ dialogy a v níž přinejmenším mezi mlčící posluchače patří i osoby filosoficky nenadané) se na rozdíl od *Zákonů* Dobro zmiňuje explicitně, byť o něm Sókratés samozřejmě mluví s určitou vyhýbavostí (srv. 170) a pouze formou podobenství. Nejedná se v tomto případě o porušení „požadavku hovořit o nejcněnějších poznacích vždy jen k tomu, kdo je schopen jim porozumět“ (85)?

Důležitější jsou však obecné otázky, které na pozadí tohoto konkrétního příkladu vyvstávají. Jak jakožto čtenáři dialogů můžeme vědět, co přesně se Platón v daném konkrétním spisu rozhodl zamlčet a z jakého důvodu? S tím souvisí ještě obecnější otázka: proč vůbec preferovat systematickou perspektivu oproti zásadě autonomie dialogu? Proč je v některých dialogích zamlčeno něco, co je v jiných vysloveno? Existuje něco, co musí být zamlčeno v jakémkoli psaném textu? Pokud ano, jsou Platónovy důvody „esoterické“ (tj. v principu by to mohlo být odhaleno, ale pouze úzké skupině zasvěcenců), „pedagogické“ (tj. člověk jakožto *anamnestická* bytost si na některé věci musí rozpomenout sám ze sebe, neboť pouhé pasivní přijetí „hotové“ znalosti od druhého nestačí) anebo ještě jiné (např. přesvědčení, že některé náhledy jsou ze své podstaty nesdělitelné)?

Druhý motiv k zamyšlení se týká figury „dokonalého člověka“ (*teleos anthrópos*), s níž (nebo jinými podobnými termíny označujícími totéž) Jinek v knize na mnoha místech operuje. Na textové rovině je to samozřejmě v naprostém pořádku, jelikož sám Platón v *Zákonech* tuto terminologii také používá, nicméně jde spíše o to, co přesně máme tímto termínem na mysli. Tuto otázku si kladu především z perspektivy rozdílu mezi božským a lidským, který je podle mého porozumění nedílnou součástí Platónovy filosofie. Potenciální kontroverzi spatřuji v tom, že četné autorovy formulace v průběhu celé knihy se zdají směřovat k možnosti překonání tohoto rozdílu, neboť právě na to, jak jsme viděli výše, aspiruje filosof-dialektik.

Teprve v rámci „Závěru“ se dozvídáme, že tato „božskost“ dialektika má i nějaká svá omezení, nicméně ta se patrně nebudou týkat ničeho jiného než jeho tělesnosti, a tudíž například toho, že nemůže být všudypřítomný, a tak potřebuje spolupracovníky (262, srv. 261, 263). Možnost dosažení „božské znalosti“ však, jak se zdá, vyloučena není (251). S tím se ovšem jeví být v rozporu některé pasáže z jiných Platónových dialogů, z nichž

asi nejexplicitnější je pasáž z *Obrany Sókrata*, kde Sókratés tvrdí, že „lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou“ (*Apol.* 23a). Velkou otázkou Platónovy politické filosofie tedy dle mého názoru zůstává, jak vyřešit tuto tenzi mezi limity, jež plynou z lidské přirozenosti, a požadavkem na božskost filosofa, bez kterého nejlepší zřízení nikdy nemůže vzniknout.

Jiří Stránský

Jindřich Karásek

DIFERENCE JAKO PRINCIP VĚDOMÍ A JEJÍ PŘEKONÁNÍ

Analýzy a interpretace
k problematice vědomí
a sebevědomí v německé
filosofii od Wolffa po Hegela

Červený Kostelec (Pavel Mervart)
2021, 425 str.

Vědomí, sebevědomí, diference a identita jsou jedny ze základních pojmů německé filosofie kolem roku 1800. I když se pojmy diference a identity nevyčerpávají jen v otázce vědomí či sebevědomí, nabízejí bezprostřední přístup k jejich porozumění. Karáskova kniha si klade za úkol popsat systematické rozvíjení otázky sebevědomí (11).¹ Tomu rozumíme tak, že nepřináší samostatné systematické řešení otázky sebevědomí, nýbrž historický přehled diskuse o uchopení sebevědomí ve filosofické tradici od Wolffa po Hegela. Jako účinná pomůcka slouží autorovi pojmy identita a diference (13). Kniha však není pouhým výkladem, přehledem jednotlivých filosofických pozic či úvodem do dobové diskuse. Autor srovnává a analyzuje jednotlivé přístupy, poukazuje na jejich historickou návaznost a přímý dialog, případně je staví proti sobě a poměřuje vůči sobě navzájem. Tento přístup umožňuje čtenáři velmi

přehledně nahlédnout do dobové diskuse a zároveň ji problematizovat. Pro uchopení jednotlivé pozice však čtenáři nestačí přečíst danou kapitolu, nýbrž je třeba číst knihu jako celek. Ta totiž popisuje vývoj problému sebevědomí celostně a neustále se vrací k předchozím pozicím.

Kniha je rozdělena do kapitol dle jednotlivých filosofů: Wolff, Reinhold, Schulze, Fichte, Schelling a Hegel. V dialogu s těmito autory je často zmiňován i Descartes, Spinoza či Kant. Zvláště pak u posledně jmenovaného je škoda, že mu není věnována celá kapitola. I tak přichází všichni jmenovaní neustále ke slovu, neboť žádná pozice není představena sama o sobě, nýbrž v kontextu vývoje problému. Např. Schulzeho kritika se vztahuje přímo na Reinholda a Reinholdova koncepce se vztahuje k Wolffovi. Tematizovány nejsou jen samostatné přístupy k řešení problému, nýbrž i vývoj otázky a postupné snahy ji zodpovědět.

První kapitola se zabývá Wolffovým argumentem vědomí. Wolff přichází s uchopením vědomí skrze kladení kartesiánsky laděné propozice vědomí sebe samého. V ní jde o vědomí abstraktní propozice samotné, ve které, i když je zpochybněna pozice vědomí, je předpokládáno nějaké vědomí, které již zpochybňuje propozici vědomí. Dále je předpokládáno i sebevědomí zpochybňujícího. Z toho je odvozeno i vědomí vlastní existence, neboť jsem si vědom svých mentálních stavů, a proto musím existovat (22–24). Karásek toto Wolffovo pojetí

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

staví do dialogu s Descartem a Kantem, a tím ukazuje na jeho slabinu – konkrétně na otázku existence objektů vědomí mimo vědomí samo (39). Výklad se postupně dostává k otázce myšlení, které Wolff vysvětluje díky představivosti a diferencí. Pokud totiž duše nevidí diferencí mezi sebou samotnou a věcmi mimo sebe, nemá vědomí sebe samé (63). Sebevědomí je naopak stanoveno na základě aktu kladení diference mezi sebou (duší) a světem (64). Vždyť díky představě vím, že jsou věci mimo mě (55).

Po Wolffovi přichází na řadu Reinhold a jeho věta vědomí. Karásek zde volí poněkud odlišný postup než v předchozí kapitole a snaží se vyjasnit větu vědomí tak, jak ji předkládá Reinhold v rámci vlastní filosofie. Proto před nás autor recenzované knihy klade několik různých formulací věty vědomí, které postupně precizuje, až dospívá k nejpřesnější formulaci. Zatímco v předchozí kapitole se Karásek snažil vysvětlit Wolffovo pojetí do značné míry v dialogu s tradicí, snaží se nyní o uchopení problému ze stanoviska daného filosofa a systematických požadavků jeho doby. Právě systematické požadavky hrají důležitou roli: je probírána otázka principu sporu (69), dokazatelnosti věty (72 n.), smyslu termínů (77 nn.), vztahu subjektu a objektu (79 nn.) či problém definice kruhem (79). Finální verze věty vědomí je pak podle Karásky následující: „[S]ubjekt je to, co ve vědomí odlišuje sebe sama od sebe a vztahuje se k sobě, co od sebe sama odlišuje představu a její objekt a klade je do vztahu k sobě a do vzájemného vztahu“ (79). Subjekt tak postupně odlišuje od sebe svou představu, svůj objekt. Následně

vztahuje představu s objektem k sobě – k tomu, co ví, že má ve vědomí nějakou představu objektu (79). Subjekt se odlišuje od vědomí a vztahuje se k sobě, čímž vzniká reflexivní teorie sebevědomí: subjekt vědomí odvrací svou intenci od objektů a směřuje ji k sobě (80).

Na tento Reinholdův koncept se přímo vztahuje Schulzeho kritika. Tu náš autor popisuje ve třech krocích. V prvním kroku řeší formální kritiku soudu (86 n.), v druhém předkládá problém definice pomocí autoreferencie (88 n.) či adekvátního pojetí pravdy a ve třetím klade otázku po existenci pravd vědomí, které nejsou obsaženy ve větě vědomí (96 n.). Karásek zde proti sobě staví Reinholda a Schulzeho, poukazuje na oprávněnost Schulzeho kritiky, ale i jeho nepochopení a rozebírá vzájemnou i teoretickou diskusi. Tím jsou vysvětleny jednotlivé rozdíly obou přístupů. Poukázáno je i na chyby obou autorů a jejich myšlenky jsou podrobeny účinné kritice. Důležitým rozdílem je Schulzeho kritika Reinholdova nutného rozdělení subjektu a objektu, kde subjekt musí vždy vnímat objekt. Schulze se však ptá, jak můžu jako subjekt vnímat sám sebe jako subjekt. Jeho odpovědí je bezprostřední vědomí vlastního Já jako subjektu (100 n.). V dialogu mezi Reinholdem a Schulzem vidíme, jakých otázek se diskuse kolem vědomí týká, přičemž se otevírá prostor pro další postavu této tradice: Fichteho.

Fichteho zařazuje Karásek do této filosofické tradice pomocí analýzy jeho *Recenze Aenesidema* (*Aenesidemus* je pseudonym Schulzeho). Fichte hledá jednotu identity a protikladu – vztahování a rozlišování (115 n.).

Z této identity postupně vypracovává apriorní strukturu vědomí, totiž strukturu původního subjektu a objektu, Já a Ne-Já (129), a to jako kladení identity – sebekladení Já – a kladení difference – protikladení Ne-Já (134). Tím si autor recenzované knižky připravuje prostor pro přechod k samotnému vědosloví. Analýza *Základu všeho vědosloví* zabírá druhou a zároveň hlavní část kapitoly o Fichtovi. V té Karásek představuje tři Fichtovy zásady. V první je jako teze aktem kladeno Já v jeho vlastní existenci (149 nn.). Ve druhé je jako antiteze proti Já kladeno Ne-Já, čímž je kladena difference vůči Já (155). Subjekt se pak v Já vztahuje k nějakému objektu, čímž vzniká apriorní struktura vědomí, která je založena na diferenci (157 n.). Karásek rozebírá Fichtovu otázku, již si klade ve třetím paragrafu: jak může Já klást zároveň Já a Ne-Já, aniž by se Já a Ne-Já současně rušilo (174 n.)? To se děje v takovém protikladení Já, které je zároveň kladením. V zásadě třetího paragrafu tak probíhá akt kladení Já, protikladení Ne-Já a současně kladení jejich protikladnosti (180). V rámci popisované diskuse je uchopeno Fichtovo počínání jako hledání původní zásady Reinholdovy věty vědomí – totiž jako syntéza teze sebekladení Já a antiteze protikladení Ne-Já (186). U Fichteho tak můžeme rozlišovat dvě Já. První absolutní Já, které je kladeno absolutně a je prvním nepodmíněným vědomím sebe samého. Tím, že je toto Já omezeno vztahem k Ne-Já, vzniká druhé Já, které má svou realitu jen ve vztahu (204 nn.). To je poté zachyceno v konceptu obrazotvornosti. V něm jsou Já a Ne-Já akcidenty dělitelné substance. Tyto jsou tak zároveň součástí

ideální difference a momenty v jednotě absolutního Já (213). Karásek popisuje Fichtův koncept jako založený na původní identitě, v které vznikají dvě difference – difference subjektu a objektu ve vědomí a difference aktivního Já vůči celku vědomí (218 n.).

Pro další kapitolu jsou vybrány pasáže ze Schellingova *Systému transcendentálního idealismu*. Z nich Karásek interpretuje absolutní identitu subjektu a objektu jako základ a hiát subjektivity na jedné straně a objektivitu na straně druhé. Tyto dvě strany se u Schellinga ukazují ve svobodě a vědomí, respektive v nutnosti a nevědomí (233). Postup k této jednotě je popsán na uměleckém díle a orgánu estetického názoru, který v konečném důsledku splývá s orgánem intelektuálního názoru (259). V uměleckém díle je skrze svobodu umělce výtvor přiváděn do objektivna. Tímto aktem se stávají subjekt a objekt identickými a tato identita se ukazuje jako jev – není uchopena jen v intelektuálním názoru (241 n.). Zároveň si je Já vědomo toho, že tvoří identitu subjektu a objektu (246).

Poslední kapitola o Hegelovi začíná analýzou diskuse Hegela a Kruga, respektive Schulze, a pokračuje Hegelovým referátem o Sextu Empeirikovi. Tím se výklad vrací zpět k problémům, kterými se zabývá Fichte, a rozšiřuje je o problematiku ducha (271), rozumu (309) či otázku sebepoznání (319). Hegelův referát o Krugovi a Schulzovi je mostem mezi problémy, které přináší Fichtovo vědosloví, a samotným řešením Hegela. Nelze než poznamenat, že po dynamice první části knihy zde výklad působí poněkud neurovaně – pohybuje se v Hege-

lových referátech, v nichž nejsou Hegelovy myšlenky srovnány s primárními texty, o nichž je referováno. To po předchozích částech, ve kterých je vše velmi pečlivě analyzováno, působí nesourodě. Hegel není postaven do diskuse, ve které se ukáže odůvodnění jeho pozic, nýbrž jako by naráz vstoupil do rozvíjející se dynamiky knihy. V referátu dialogu Hegela s jeho protivníky je sice popsáno Hegelovo vymezení se vůči nim a posunutí dialogu, čímž jsou vyjasněny i Hegelovy pozice, avšak text nedosahuje takové důslednosti a pointy, kterou oplýval v první části knihy.

K samotnému jádru Hegelovy filosofie nás kniha zavede výkladem spekulativní věty (302 nn.). Po vyjasnění Hegelovy metody se dostáváme k problému vědomí. Karásek postupně předkládá jednotlivé kroky vývoje vědomí v Hegelově *Fenomenologii ducha*. Tím, že se čtenář knihy seznámil s vývojovými fázemi diskuse, mu jsou jednotlivé pojmy a koncepty lépe přístupné. Snadněji tak pochopí výklad vědomí, které o sobě ví a ví o tom, že ví o sobě, totiž, že vědomí je vždy také sebevědomím (346 nn.). Právě díky důležitému vyjasnění Reinholdova přístupu, který se nyní znovu objevuje u Hegela, může čtenář snadněji chápat, že vědomí od sebe odlišuje něco, k čemu se však zároveň vztahuje, totiž že má subjekt sebe samého a zároveň objekt svého vědomí od svého subjektu odlišný, čímž vzniká diference. Tento objekt ve vědomí není objekt smyslové jistoty vnímání a rozvažování, který je kladen mimo sebevztah vědomí, ale je to ono vědomí samo (350). Vědomí tak vzniká vědním předmětu, které samo zkoumá,

i když se zároveň vztahuje k samotnému předmětu vědní. Toto zkoumání mění samotný předmět díky odlišení bytí o sobě a bytí pro sebe. Tak se vědomí vztahuje k předmětu až do té doby, do níž je možné odlišit vědomí od jeho objektu vědní (352 nn.). Karásek závěrečnou formu vědomí interpretuje jako smíření ducha s jeho vědomím, kde se skutečné sebevědomí stává předmětem svého vědní v absolutním vědomí (371) a absolutní duch je procesem realizovaným individuálním světským sebevědomím, které se dostává zpět k sobě samému, a to tím, že se smiřuje se svým vědomím světa (377). Toto velmi zjednodušené shrnutí Karáskova výkladu si všímá pouze centrálního problému, otázky vědomí. To je dáno i tím, že na rozdíl od předchozích částí je v kapitole o Hegelovi vyložena jeho filosofie ve větší šíři a nekonzcentruje se jen na problém vědomí. Otázka vědomí je u Hegela mimořádně komplexní, a proto je tento postup oprávněný – v dynamice knihy však vytváří jasný předěl, který je vyznačen přechodem k výkladu Hegelovy filosofie samotné, aniž by byl zasazen do diskuse, jako tomu bylo u předchozích autorů. Velmi pozitivní je Karáskův dialog s jinými interpretacemi Hegelovy filosofie, který ukazuje na bohatost diskuse ve zkoumání myšlenek německého idealismu.

Je těžké recenzované knize vytýkat obsahové a interpretační chyby – na to je napsána dostatečně pečlivě. Bylo však již zmíněno, že kniha občas působí nesourodě. To můžeme chápat i pozitivně, neboť nám tato šíře přístupu ukazuje pluralitu možností, jak zpracovat problémy německého idealismu. Druhá výtka se může vztahovat

k vybranému textovému korpusu. Domnívám se, že by knize prospělo, kdyby obsahovala samostatnou kapitolu o Kantovi. Kant je v knize neustále přítomen, avšak jen jako vysvětlující či doplňující pozice. Stejně tak se domnívám, že by knize a vysvětlení problematiky pomohlo detailnější rozpracování Schellingovy filosofie identity, jeho kritiky Fichteho a Hegelova

recepce a spoluúčast v této diskusi – např. ve spise *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Při tomto rozpracování bychom mohli vidět jemnější posun v diskusi ohledně identity, diference a vědomí v návaznosti na sledovanou diskusi.²

Jan Thümmel

² Recenze vznikla za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2022_029).

Ondřej Sikora – Jakub

Sirovátka (vyd.)

LÉVINAS

V KONFRONTACI

Praha (Oikúmené) 2019, 279 str.

Emmanuel Lévinas sehrál v českém filosofickém myšlení důležitou roli zvláště v devadesátých letech. Patřil k těm filosofickým jménům, kterých náhle bylo všude plno. Vynořila se z filosofického undergroundu spolu s lidmi, kteří se jim věnovali (zvl. Jan Sokol nebo Miroslav Petříček). Není proto divu, že Lévinasově myšlení byla v české komunitě věnována velká pozornost, kterou lze dokumentovat již dříve vyšlými sborníky s rozsáhlým spektrem různých studií (jedná se o knihu *Emmanuel Lévinas. Filosofie a výchova*, vydanou Josefem Kružíkem a Karlem Novotným, kde převažují texty československých autorů, nebo sborník *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita*, vydaný Janem Bierhanzlem a Karlem Novotným).¹ Ačkoli české prostředí na zásadní lévinasovskou monografii stále ještě čeká, vstupuje recenzovaná publikace do prostředí, které je připravené a poučené. Takové prostředí však zároveň může být i velmi konzervativní, udržující zavedený výklad příslušného myslitele. Recenzovaná publikace se proto snaží revitalizovat Lévinasovo

dílo jako výzvu myšlení, v souladu s tím, jak on sám své dílo často formuloval. O podobnou rekontextualizaci ostatně usilovalo již výše zmíněné speciální číslo *Filosofického časopisu* připravené Janem Bierhanzlem a Karlem Novotným, které toho dosahovalo především politickým čtením Lévinase spojeným s tématem sociality.

Recenzovaná kniha postupuje jinak, nehledá aktuálnější téma, které by mohlo sledované myšlení rekontextualizovat, nýbrž činí úkrok od koncentrace na Lévinase samotného a zaměřuje se na skutečné či jen možné konfrontace, v nichž jeho myšlení stojí. Odtud i název *Lévinas v konfrontaci*. Editoři svazku, Ondřej Sikora a Jakub Sirovátka, tuto strategii čtení Lévinase vysvětlují v krátké předmluvě. Za primární důvod sledování lévinasovských konfrontací uvádějí to, že samotný Lévinas koncipoval své dílo jako „zásadní polemiku s evropskou filosofickou tradicí“ (7).² Z toho pak vyvozují dvojí. Kniha za prvé nelze číst jako historickou, ale spíše systematickou. Implicitně, avšak nerozvinutě tu tedy zaznívá teze, že konfrontace mohou zakládat specifický typ filosofické systematiky. Za druhé, fakt polemiky s celou tradicí evropské filosofie umožňuje začlenit i kapitoly věnované konfrontacím, které se neodehrály osobně, ale jen v rámci interpretace textů z jiné doby; jde o polemiky s Kantem, Hegelem a Kierkegaardem. Tyto zřejmě důsled-

¹ *Emmanuel Lévinas. Filosofie a výchova*, vyd. J. Kružík – K. Novotný, Praha 2006; *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita (Mimořádné číslo Filosofického časopisu 2/2014)*, vyd. J. Bierhanzl – K. Novotný, Praha 2014.

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

ky zaměření na Lévinase jako polemického filosofa pak ještě doplňuje rozhodnutí začleňovat i jeho současníky, s nimiž sice do konfrontací přímo nevstupoval, ale společné téma umožňuje takové konfrontace interpretačně inscenovat – např. s Adornem, Sartrem, Patočkou a Butlerovou.

Než přejdu ke krátkému přehledu jednotlivých kapitol, rád bych se zastavil u zmíněných editorských kroků a snažil se jim rozumět jako filosofickým rozhodnutím. Strategie sledování konfrontací bezesporu dodává knize na myšlenkové svěžesti a čtivosti; editorsky jde o výbornou strategii, která je v předmluvě i dostatečně zdůvodněná. Ovšem filosofická a metodologická reflexe interpretačních strategií v příliš krátké předmluvě chybí. Jde přitom o závažné otázky, které se dotýkají nejen základních rysů Lévinasova myšlení, ale i povahy filosofické interpretace, pokud nechce být jen školskou. Za důležité považuji zvláště následující otázky: Jaký je rozdíl mezi polemikou a interpretační konfrontací? Vytvářejí tyto konfrontace jiné filosofické styly a potažmo i metody? Zakládají interpretační konfrontace specifický typ filosofické systematiky? Na základě jakých pravidel lze inscenovat interpretační konfrontaci, která fakticky neproběhla? Je každá interpretační konfrontace nutně inscenovaná (tedy i ta, která je jinak dobře dokumentována v primární literatuře)? Jaká je temporalita interpretačních konfrontací? Jak souvisí interpretační konfrontace s rekontextualizací sledovaného filosofického myšlení? Jaký je metodologický rozdíl mezi konfrontací a komparací? Podobných otázek lze formulovat jistě mnoho a není nutné

je všechny zodpovídat. Chci jimi jen doložit to, že předmluvě, podle mého, chybí metodologická část, která by ještě více pomohla vnímat svazek jako celek (to se zvláště týká souvislosti komparace a rekontextualizace a rozdílu mezi konfrontací a komparací). Tím však nechci tvrdit, že kniha působí nesourodě. Naopak, editorům se podařilo svazek sestavit celistvě a dobře seřadit jednotlivé kapitoly. Vlastně tu ze mne mluví jen filosofická zvědavost, větrící téma, které nebylo rozvinuto. (Koneckonců i termín „interpretační konfrontace“ vnáším do debaty já v rámci této recenze. Zdá se mi totiž, že vystihuje metodologický dosah konfrontací – ať již inscenovaných, nebo ne.)

Projděme nyní stručně jednotlivé kapitoly, jednotlivé interpretační konfrontace, s cílem především podat informaci o obsahu recenzované knihy. Záměrně se vyhýbám kritice jednotlivých kapitol, protože recenzi zaměřuji na knihu jako celek.

Ondřej Sikora knihu otevírá první inscenovanou konfrontací mezi Lévinasem a Kantem. Ta se týká samotného jádra lévinasovské etiky, jejího zakotvení v heteronomní metafyzice a odmítnutí autonomního původu etiky. Autor v průběhu detailního (k Lévinasovi velmi kritického) rozboru nakonec ukazuje, že obě pozice nestojí proti sobě, ale přibližují se z opačných stanovisek témuž, a sice „graduující dialogické existenci“, která je principiálně vztažená spíše k autonomnímu východisku etiky (32).

Kapitola Terezy Matějčkové obhajuje Hegela z Lévinasova nařčení, že jeho filosofie je „alergická“ na Jiné, které zatahuje do totalizující dialek-

tiky Stejného. Matějčková dobře upozorňuje na to, že pro Hegela, stejně jako Lévinase, není vztah k Jinému poznávacím, nýbrž praktickým či etickým vztahem. To dokumentuje i na paralelách mezi Hegelovým odmítnutím Fichtova absolutního Já a Lévinasovou kritikou Husserlovy fenomenologie.

Konfrontaci Lévinase s Kierkegaardem zahajuje Petr Vaškovice konstatováním jejich blízkosti: oba spolu souhlasí v tom, že přístup k „fundamentálním kategoriím skutečnosti“ není pouze racionální či bezprostřední (55). Jenže Kierkegaardův přístup v Lévinasově čtení absolutizuje Jiné v podobě Boha do individuálního lidského nitra a stává se tak principiálně násilným, protože „mé“ nitro staví nad druhého. Vaškovice pak interpretační konfrontaci s touto kritikou staví na dvojím, Kierkegaardově a Lévinasově, čtení abrahamovské situace na hoře Moria. Výsledná obhajoba Kierkegaardova je motivována především tím, že Lévinas vychází ze zavádějící existencialistické interpretace kierkegaardovského myšlení.

Na bázi konfrontace Lévinase s Buberem staví Jakub Sirovátka detailní porovnání symetrického a asymetrického vztahu mne a druhého, který vystupuje buď jako Ty, nebo jako radikálně Jiný. K tomu doplňuje výklad konsekvencí této vztahové dichotomie pro pojetí Boha, jehož transcendence nabývá buď podoby věčného Ty, nebo u Lévinase „Onosti“ (Illéité). Etická asymetrie podle Sirovátky umožňuje lepší filosofický výklad faktu, že „chci dobro pro druhého a dávám mu přednost před svými potřebami“ (95).

Daniele De Santis koncipoval kapitolu o Lévinasově vztahu k Husserlovi

nikoli jako konfrontaci, ale jako studii toho, co Lévinas z Husserla kriticky čerpal a kam nakonec, díky postupně se distancujícímu čtení, Husserlovu fenomenologii situoval. Chybí tu tedy rekonstrukce možné Husserlovy reakce na lévinasovské čtení. Studie nicméně nabízí cenný výklad toho, jak Lévinas považuje napětí mezi racionálníou smyslu (Sinn) a racionálníou bytí (Sein) za zakládající faktor husserlovské fenomenologie (113).

Ladislav Benyovszky rozehrává konfrontaci s Heideggerem od Lévinasova rozlišení metafyziky a ontologie a od tvrzení, že první předchází druhé. Po krátkém shrnutí Lévinasovy kritiky Heideggerovy ontologie jako součásti filosofické tradice převádějící Jiné na Stejně nabízí Benyovszky poučené čtení Heideggerova *Vom Wesen des Grundes*, aby ukázal, že „[v]e fundamentální ontologii má Lévinas mnohem bližšího ‚spojence‘, než chce vidět“ (132).

Ondřej Švec nejprve upozorňuje na blízkost Lévinase se Sartrem, která se projevuje v tom, jak oba kriticky rozvíjejí impulsy husserlovské fenomenologie. Ani jednoho z nich nezajímá empatie jako otázka vztahu k obsahu myslí druhého, ale setkání s druhým chápou performativně, jako „událost, kterou jsem zasažen a která proměňuje původní naivitu já“ (136). Až v této scénografii je pak inscenována konfrontace Sartra a Lévinase, která se týká rozdílu mezi pojmáním druhého v kontextu pohledu (Sartre) či promluvy (Lévinas) a souvisejících odlišných artikulací svobody v rámci vztahu k druhému.

Konfrontace Lévinase s Merleau-Pontym, podaná Jakubem Čapkem,

mistrně přezkoumává, zda vůbec existuje „nějaká zajištěná oblast ‚Stejněho‘ (vnitřku, imanence)“ (173). Čapek pečlivě odlišuje Lévinase jako myslitele „vnější jinakosti“ a Merleau-Pontyho jako filosofa „vnitřní jinakosti“, čímž vlastně aplikuje fenomenologické zneplatnění přísného rozlišení mezi interioritou a exterioritou. Merleau-Pontyho fenomenologická pozice nevidí jinakost jen v transcenci radikálně Jiného, nýbrž i ve všem, co se týká mého prožívání, které tak lze chápat jako hledání či snahu zorientovat se v tom, co je obvykle nepřehledné (172). Taková pozice pak dává etice výrazně transformativní povahu (169).

Kapitola, kterou napsal Miroslav Petříček, sleduje spojující i rozdělující motivy v myšlení Lévinase a Derridy. Záměrně se přitom vyhýbá zjednodušujícímu odlišení dekonstrukce jako filosofického pohybu uvnitř sféry textu či psaní od lévinasovské „metafyziky, která je etikou“ (176). Velká pozornost je pak věnována pojmu „stopy“, na němž Petříček vykazuje Derridovu blízkost lévinasovské inspiraci.

Text od Marie Větrovcové porovnává dílo Patočky a Lévinase a soustředí se spíše na sblížující témata – transcenci Druhého, tělesnost, svobodu – bez potřeby inscenovat nějakou zásadnější konfrontaci.

Zuzana Býmová naopak konfrontační linii vedoucí mezi dvěma přáteli, Lévinasem a Blanchotem, rýsuje velmi důsledně. Plasticky popisuje nikoli osobní, ale myslitelské konfrontace vycházející z odlišného situování termínu „il y a“ vyjadřujícího anonymní bytí, který jinak oba sdíleli. Býmová si podrobně všimá toho, jak tento

koncept odlišně strukturuje myšlení v ontologii (Lévinas) a v literární teorii (Blanchot).

Hynek Kaplan inscenuje konfrontaci dvou současníků, kteří se ale nepotkali a příliš nesledovali, Adorna a Lévinase, kolem jejich tematické blízkosti co se týče kritiky totalitního myšlení a metodologické odlišnosti (racionalita inspirovaná osvícenstvím u Adorna vedle Lévinase směřujícího k „iracionalitě“). Kaplan podtrhuje důležitost lévinasovského konceptu sociality.

V pozoruhodné závěrečné kapitole inscenuje Jan Bierhanzl setkání Lévinase s Judith Butlerovou, která lévinasovské motivy posouvá do politických kontextů. Bierhanzl si nad inscenovanou konfrontaci klade především otázku: „[J]aké jsou politické možnosti Lévinasovy etiky, které Lévinas sice otevřel, ale sám nikdy nenaplnil?“ (246). Odpověď vedená Butlerovou pak ukazuje, že naše setkání s tváří Druhého se vždy odehrává v nějakých sociálních a politických rámcích a že „bez určitého chápání těchto rámců subjekt není schopen na apel tváře adekvátně reagovat“ (248). Bierhanzl dále upozorňuje na posun od asymetrie k etické reciprocitě a na další transformované lévinasovské motivy: sociální ontologii těla, politiku nenásilí a shromáždění nezajištěných.

Závěrem lze konstatovat, že kniha nabízí velmi promyšlené a filosoficky mimořádně kvalitní kapitoly a že jako celek nabízí čtenářům pronikavý vhled do lévinasovského myšlení. A to přesto (či naopak díky tomu), že nejde striktně o sekundární literaturu. Zvolený ediční přístup myslitelských konfrontací vede k tomu, že v popředí

zájmu je vždy nějaké téma, záležitost myšlení, a nikoli jen exegese nauky či historie filosofie. Mezi jednotlivými kapitolami jsou sice rozdíly v tom, jak k lévinasovské konfrontaci přistupují: od spíše komparativních kapitol (kterým nakonec jde o koncepcí sledovaných autorů) až ke skutečným konfrontacím (zaměřeným na téma a napětí v jeho různých artikulacích). Jako celek však publikace naplňuje očekávání vyjádřená svým názvem *Lévinas v konfrontaci*.

Výše jsem již konstatoval, že by bylo zajímavé interpretační metodu filosofických konfrontací více vysvětlit v nějaké delší předmluvě či úvodní kapitole. My jsme zvyklí spojovat různé typy disputací spíše s obdobím scholastiky, avšak současná filosofie, kontinentální i analytická, na myslitel-

ských konfrontacích stojí také – a bylo by zajímavé to metodologicky reflektovat, třeba právě na lévinasovské bázi. Za jiný drobný nedostatek pak považují to, že knize na závěr chybí přehled krátkých medailónků zúčastněných autorek a autorů. Ti jsou sice většinou známí, nicméně jejich souhrnný přehled by nejen dodržel formální náležitosti formátu kolektivní monografie, ale mohl by sloužit i jako pěkný dokument o určité fázi v dějinách české filosofie. Editoři publikace, Ondřej Sikora a Jakub Sirovátka, však rozhodně odvedli výbornou koncepční práci a české prostředí jim vděčí za vynikající knihu, kterou lze jen doporučit všem zájemcům o současnou kontinentální filosofii.

Martin Nitsche

Z JESKYNĚ NA SVĚTLO Pedagogika a heuristika profesora Dagfinna Føllesdala¹

V jednom nedávném rozhovoru navrhl matematik a filosof Dagfinn Føllesdal² myšlenkový experiment sestávající z následující otázky: „Kdybyste měli strávit svůj život na pustém ostrově s filosofem, koho byste si vybrali?“³ Odpovědí profesora Føllesdala nebyl Aristotelés, Descartes, Leibniz, Frege, Husserl ani Quine, ale český kněz, matematik a filosof Bernard Bolzano (1781–1848), který byl za rakouské monarchie zbaven práva kázat, vyučovat a publikovat. Znalci však dobře věděli, kdo Bolzano je a že v průběhu svého skromného života vytvořil bohaté filosofické dílo universální hodnoty.

1. Bolzanův vliv

Sebrané spisy Bernarda Bolzana tvoří kolos nejen objemem, ale také rozsahem témat a rozmanitostí textů, klerikálních v pravém slova smyslu. Jeho průkopnická díla v matematice, logice, metodologii, etice, politice či filosofii náboženství a vědy vznikala jak v Praze, tak v Těchobuzi, vesnici v jižních Čechách, kde žil v exilu v letech 1823 až 1842. Zde se ponořil do studia teorie vědy a napsal své stěžejní dílo *Vědosloví (Wissenschaftslehre)*. Stejně tak se věnoval vědeckému bádání a vytvořil metodu zkoumání divů světa. Se svou vědeckou zvědavostí působí Bolzano překvapivě moderně. Měl vzácný dar být mužem své doby a zároveň se o dvě století později jevit jako náš současník. Ve svých vědoslovných úvahách odhalil například ideál čistě „objektivní představy“ oddělené od intuice

¹ Tento článek byl poprvé publikován 22. června 2022 v norském časopisu *Salongen*. Jeho autor, Josef Novák, je český filosof, který odešel z Československa do exilu v roce 1977. V zahraničí například editoval knihu *On Masaryk* (Rodopi, 1988). Do Čech se vrátil v roce 1994 a pod pseudonymem Petr Milén vydal knihy *Promluvy z exilu* (1990), *Pláč a naděje nové Evropy* (1998) a *Geometrie v dějinách náboženství* (2015). Působil také v rozhlasové stanici Svobodná Evropa a v týdeníku Prague Post.

² Dagfinn Føllesdal se narodil 22. června 1932 v norském Askimu. Studoval na Harvardu, kde získal doktorát pod vedením W. V. O. Quina. Většinu svého života přednášel na Stanfordské universitě. Jeho dílo se nachází na pomezí filosofie jazyka (extenzivně psal např. o modální logice) a fenomenologie (zejména Edmunda Husserla).

³ *Norsk filosofisk tidsskrift*, 1, 2020.

v Kantově smyslu a schopné překonat obtíže vědeckého poznání. Reagoval nejen na Kantův transcendentalismus, ale také na všechny druhy subjektivismu, bez ohledu na původ. Rovněž Bolzanův výklad logiky jako vědosloví, nastiňující „jak by bylo možno rozdělit celou oblast pravdy účelným způsobem na jednotlivé ... vědy“, působí současně, stejně jako ve své době zcela radikální náčrt výlučně logického základu vědy – což je úkol přetrvávající do přítomnosti. Nic z toho by nebylo možné, kdyby Bolzano nebyl „racionálně osvětleným“ mužem, tj. filosofem, zabývajícím se systematickým rozpracováním nového výkladu logiky v souladu s ideou universálnosti matematické metody.

Dnešní badatelé se pozastávají nad tím, že Bolzano dokázal napsat své průkopnické *opus magnum*, *Vědosloví*, daleko od knihoven, v malé vesničce Těchobuzi u Mladé Vožice. Musím podotknout, že tohle místo dobře znám, protože jsem vyrůstal necelých deset kilometrů odtud. Bolzano tu v naprosté samotě českého venkova vytvořil dílo, jež odolalo zubu času. Nemohl se pravidelně stýkat s intelektuály své velikosti, ale pracoval obklopen „všemi krásami světa“ – květinami, hvězdami, třešňovými sady, zoranými poli, pastvinami a rolníky s jejich dobytkem. Bylo to právě na přednáškách Dagfinna Føllesdala, které jsem navštěvoval v polovině osmdesátých let, kdy jsem si uvědomil, s jak duchaplným myslitelem se setkáváme. I když byl Bolzano průkopníkem nových myšlenek jak ve filosofii, tak ve filosofické antropologii, srovnatelný s Descartem nebo Leibnizem, bylo to až při studiu na Stanfordské universitě, tisíce kilometrů od Těchobuze, kde jsem objevil jeho dílo.

S profesorem Føllesdalem jsem se poprvé osobně setkal v jeho kanceláři na katedře filosofie ve Stanfordu na jaře 1984. Jeho jméno jsem už znal (četl jsem jeho knížku *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*) a věděl jsem, že je to analytický filosof, který se ve svých přednáškách věnuje kontinentálním filosofům – Evropanům, jakými byli Bolzano, Brentano, Husserl nebo Heidegger. Také jsem věděl o jeho zájmu o antropologii. Føllesdal si byl plně vědom antropologického aspektu Kanta, jenž si dal za úkol revidovat veškeré znalosti s cílem najít odpověď na otázky (co mohu vědět, co mám dělat, v co mohu doufat), které všechny „odkazují na antropologickou otázku: Co je člověk.“⁴ Ale protože se Kantův *apriorní* základ týká pouze jevů, „věci samy o sobě“ jsou ponechány skeptickému myšlení, „nejsme-li o nich schopni soudit“. Jenže „představy, věty či pravdy samy o sobě“ se vztahují k tomu, co je pro nás z hlediska *objektivního* poznání důležité, neboť vypovídají, „jak to skutečně jest“ – například s Bohem, člověkem a jeho duší.

Protože Kantovy myšlenky o těchto prvcích poznání nejsou odděleny od skepticismu, jejich revidovanou verzi začlenil Føllesdal do své vlastní „antropologické“ filosofie. Ačkoli se nejedná o něco, co by přímo na přednáškách tvrdil, rozuměl jsem jeho filosofii tak, že se opírala nejen o učení sv. Augustina, který

⁴ E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Mnichov 2010, str. 36. Srv. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1989, str. 11, a Kantovu knihu *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg 2000.

je obvykle považován za prvního, kdo rozlišuje mezi otázkami „kdo jsem“ a „co jsem“ (*Význání*, X, 6), ale také o Bolzanovo dílo, jehož si velmi vážil. Føllesdalovi patrně vyhovoval Bolzanův důraz na plurál – „my lidé“ potřebujeme poznání, komunikaci a víru, abychom se dokázali postavit zlu, vypořádat se s ním a připravit se na to příští. Svět, ve kterém žijeme, pracujeme a jednáme, se nám jako lidstvu jeví smysluplným, jen když spolu můžeme mluvit a dávat si navzájem smysl. Bolzanovy odvážné názory, které jsou nejvíce patrné v jeho *exhortách*, v *Erbauungsreden* o občanské neposlušnosti, postavení žen ve společnosti, antisemitismu a česko-německých vztazích v Čechách, inspirovaly ostatní, aby ho na cestě osvícení následovali.

Bolzano má tedy ve Føllesdalově myšlení vedle Augustina a Kanta silné zastoupení. Jako jeden z prvních západních akademiků se Føllesdal začal při svém metodologickém úsilí opírat o Bolzanovu logiku jako vědosloví. Bolzana, Fregeho, Quina a Husserla pak použil při hledání podobností mezi Husserlovou fenomenologií a analytickou filosofií. Na jeho úsilí ovšem odborná veřejnost reagovala často rozporuplně: polemicky, pochvalně a obdivně, ale i posměšně.

Nemohu si zde dovolit pouštět se do podrobných vyjádření o Føllesdalově filosofickém díle nebo zkoumat jeho spornější aspekty. Mohu poukázat jen na několik významných témat. Føllesdal napsal průkopnické práce o filosofii jazyka a logiky, stejně jako brilantní příspěvky k filosofii vědy nebo k etice. Rozsáhle také psal o otázkách souvisejících s existencialismem a hermeneutikou. Velkou měrou čerpal z díla Husserla, jehož spisy a nepublikované rukopisy pilně studoval a dokázal je inspirativně interpretovat. Føllesdalův výklad Husserla sehrál ústřední roli ve vzájemném přiblížení fenomenologie a analytické filosofie – dvou zdánlivě velmi odlišných směrů. Analytická filosofie se vyvinula z logického pozitivismu ve „vědeckou“ disciplínu zaměřenou na intencionalitu jako naši základní otevřenost vůči světu. Zkušenost pak již nebyla chápána jako filosofická abstrakce nebo pasivní vstřebávání informací, ale jako aktivní zapojování do světa kolem nás, neustále se měnící setkávání se společenskou realitou. Musím přiznat, že Føllesdalovy myšlenky ve mně vyvolávají velké množství vzpomínek.

2. Z Československa do Kalifornie

Rád bych zde připomenul některé aspekty Føllesdalovy osobnosti, myšlení a aktivit, které sice nejsou zmíněny v poskytnutých rozhovorech, ale jasně reflektují jeho filosofický postoj a vědecké zájmy. I když náš vzájemný vztah nelze popsat jako velmi blízký, musím na tomto místě promluvit o své osobní náklonosti k němu, a tak se nemohu vyhnout první osobě jednotného čísla. Navíc musím nejprve říct něco o tom, jak jsem našel svou vlastní filosofii, a nakonec ji aplikovat tak, jak jsem si představoval. Tato malá autobiografická vsuvka snad objasní, nakolik jsem Føllesdalově učení a přátelskému jednání zavázán.

V roce 1971 jsem nastoupil na gymnázium ve Vlašimi, kde jsem studoval přírodovědnou větev – především fyziku, matematiku a deskriptivní geometrii.

Maturoval jsem na jaře 1975. Jako pilný student, poslušně čtoucí všechnu povinnou četbu, jsem ze začátku neměl pocit, že by mé vzdělání bylo v jiných než mých vlastních rukách. Jak ale přibývaly nové otázky, začal jsem vidět dosah marxismu a jeho poselství. Toto poznání bylo nejspíš nevyhnutelné. Vyznávat marxismus, jehož totalitní důsledky jsem považoval za naprosto nepřijatelné, znemožňovaly i mé osobní zkušenosti. Byl jsem obzvláště rozčarován cynickými ideologickými a politickými lžemi spojenými s ruskou okupací mé země v srpnu 1968. Četbu marxistické literatury jsem z větší části považoval za ztrátu času, s výjimkou tří nebo čtyř textů (například některých pasáží z díla Karla Kosika *Dialektika konkrétního*). Knihy hlásající světónázor, v němž marxistické a totalitní ideologie určují pravidla a neuznávají svobodu a autonomii jednotlivce, byly velmi nebezpečné, obzvlášť v případě všeobecného vzdělávání. Ale nejzrádnější ze všeho bylo zacházení komunistické strany s těmi, kteří protestovali proti její hanebné „normalizační“ politice. Ve školách se to projevovalo tak, že se mnoho učitelů vzdalo hledání pravdy a raději se podřídili totalitní ideologii. Ale nutno dodat, že ne všichni s komunistickým režimem kolaborovali.

Na začátku roku 1977 podepsalo více než 240 Čechoslováků – včetně prominentních intelektuálů – Chartu 77. Ve svém prohlášení vyzvali představitele režimu, aby dodržovali Helsinskou deklaraci, pod níž byla ČSSR podepsána. Zdůrazněním, že nejsou „organizací“, chtěli signatáři Charty 77 ujistit režim, že za touto výzvou nejsou žádné politické cíle. Požadovali, aby vládnoucí moc uznala svobodu projevu, shromažďování a vyznání. Jeden z jejich prvních mluvčích byl Jan Patočka, bývalý Husserlův student a v té době penzionovaný profesor filosofie na Univerzitě Karlově. Lidská svoboda v pravém slova smyslu pro něj znamenala něco, čeho se člověk nikdy nesmí vzdát. Myšlenky týkající se „povinnosti bránit se proti bezpráví“ vyjádřené v jednom z jeho posledních textů mu přinesly nadšené následovníky, k nimž jsem patřil i já.

Jeho smrt v březnu 1977 jsem jako dvacetiletý člověk nesl velice těžce. Z dnešního pohledu je možná těžké tomu uvěřit, ale tehdy jsem cítil, že vše, co je mi drahé, je ztraceno. Nebylo nic, co bych mohl udělat, abych to změnil, ani jsem nemohl zastavit následnou pomlouvačnou kampaň proti signatářům Charty. To znamenalo konec mé víry v politické a sociální reformy v Československu, alespoň prozatím. To nejlepší, co jsem mohl udělat, bylo dokončit nástavbové studium na průmyslové škole, což se také stalo. Ale už jsem nevěřil svým učitelům, kteří sebevědomě tvrdili, že komunismus změní lidskou přirozenost stejně snadno, jako postaví nové továrny či jaderné a vodní elektrárny. V té době byla zvláště patrná dehumanizace jazyka, ideologická hysterie a překrucování slov a jejich obecného významu. Nebylo to zrovna ideální období pro jazykovou přípravu budoucího spisovatele.⁵ Protože jsem se netajil svým nesmiřitelným protikomunistickým přesvědčením, byl jsem často zapleten do polemik, které vedly k tomu, že jsem byl nakonec zatčen a vyslýchán StB. Bylo to 20. srpna

⁵ J. Novák, *D'abord, retrouver notre langue*, in: *Commentaire*, 56, 1991, str. 811 n.

1977. O několik dní později, ze strachu, abych neskončil ve vězení, jsem učinil závažné rozhodnutí utéct. Byl jsem si vědom, že to znamená už nikdy nevidět rodinu ani přátele. O měsíc později, v polovině září, se mi podařilo dostat se do Vídně, kde jsem našel azyl a ochranu před vším zlým, co mě dříve obklopovalo. Ale rána v mé duši zůstávala a já jsem stále trpěl stejně jako ti, kteří žili v komunismu. Necítil jsem žádný triumf, i když jsem se stal „občanem svobodného světa“. Úkolem, který právě ležel přede mnou, bylo zjistit, co musí duše překonat na své cestě k osvětlení.

Po vycestování do Spojených států v roce 1978 jsem byl již rozhodnut vyhledat profesora Føllesdala. V té době byl již vysoce respektovaným akademikem a učitelem s jasně definovaným pohledem na výzkum a výuku, filosofii a fenomenologii. I když jsem se z finančních důvodů nemohl oficiálně zapsat na universitu (musel jsem tehdy kvůli obživě přijmout jakoukoli práci, která se dala najít v Menlo Parku nebo Palo Altu), důležitější než titul pro mě bylo samotné vzdělávání – nové vhledy, porozumění světu, schopnost nazírat to, co není na první pohled zřejmé. To, co jsem hledal, byla „duchovní vzpruha“. Každý, kdo zažil komunismus, pravděpodobně pochopí, co tím myslím. To, že jsem toužil po „nemarkxistickém“ vzdělání, jsem nemusel nikomu vysvětlovat. Føllesdal byl ve svém sociálním citění hluboce empatický. Nevím, či svolení mi umožnilo účastnit se jeho přednášek a seminářů o analytické a fenomenologické filosofii. Ani nevím, kdo pomáhal zařídit můj přístup na přednášky dalších profesorů a hostujících lektorů (např. Rudolfa Hallera).⁶ Ale mám podezření, že v tom měli prsty Føllesdal a bývalý vedoucí katedry filosofie Julius Moravcsik.

3. Føllesdal jako lektor

Během přednášek a seminářů, které jsem navštěvoval, jsem poznal profesora Føllesdala jako pedagoga, jenž vždy trval na objasnění povahy fenoménů, a to s cílem ukázat, co se doopravdy a beze zbytku ukazuje. Viděl jevy ze všech stran a pak přišel s jejich nejlepším možným vysvětlením. Epistemologické a logické otázky byly rozhodující při jeho hledání pravdy, a to jak ve filosofii, tak ve fenomenologii. Proč mají některá slova dvojí smysl, ale stejný význam? A proč je takové rozlišení pojmů pro logiku důležité? Zde jsme se setkali s dualitou „smyslu“ a „významu“, na kterou se epistemologie a logika snažily vrhnout světlo po mnoho desetiletí. Føllesdal nás přesvědčoval, že musíme vždy přinést jasné a jednoznačné definice pojmů, pravdivá tvrzení přímo související s diskutovanou otázkou a přesvědčivé argumenty pro jejich zdůvodnění. Zdůvodňování a definování mu sloužilo k zajišťování objektivních souvislostí mezi pravdami. V jistém smyslu Føllesdal potvrdil nejdůležitější požadavek: Logické pojmy jsou, jak by

⁶ Viz R. Haller, *Brentanos Spuren im Werk Masaryks*, in: *T. G. Masaryk und die Brentano-Schule. Beiträge zur gleichnamigen Symposium vom 15–17, Praha – Štýrský Hradec 1991*, str. 13 n.

poukázal Bolzano, *svými vlastními* koncepty, a proto musí být jejich definice také chráněna od psychologizujících zásahů. Koncept musí být naprosto čistý. Ale čím hlouběji jsme se zabývali běžným jazykem v sociálním kontextu a historii, tím zjevnější byl jeho rozpor s ideálem logiky.

Náš dialog s Føllesdalem probíhal během jeho přednášek. Jako většina jeho studentů jsem myslím nepropásl ani jednu a jeho studijní podklady stále uchovávám ve svém archivu. Mluvil jasně, s lehkostí. Jeho argumenty byly přesvědčivé a vždy relevantní. Chtěl, abychom „viděli“, a na tento úkol kladl velký důraz. V tomto ohledu byl naprosto brilantní a dokázal udržet naši neustálou pozornost. Taková byla alespoň moje zkušenost s jeho přednáškami v polovině osmdesátých let.

I přes určitou zdrženlivost nedokázal Føllesdal skrýt svou radost ze zájmu studentů. Jeho vystupování bylo prosté a bez okázalosti, ale zároveň byl vtípný a dokázal pohotově reagovat. Na cestě k naplnění cílů filosofie, zabývající se odpovědným hledáním pravdy, si vhodnější vlastnosti ani nelze představit. Føllesdal načrtl několik paralel mezi Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií. Jednu z nejzajímavějších představoval Husserlův důraz na vzájemný vztah mezi pravdou a odpovědností. Tam, kde Husserl tvrdil, že svět je konstituován prostřednictvím našich praktických a teoretických aktivit, Heidegger učil, že svět je primárně „hotov“ prostřednictvím našich praktických zájmů. Husserl hledal ve svých spisech způsob, jak zjistit smysl dostupných pravd (*noéma*) studiem té, kterou znal lépe než kdokoli jiný, jmenovitě sebe. Teoreticky se to zdá dost jednoduché, ale v praxi to tak samozřejmě není. Získání pravdy jako „dokonalé jasnosti“ prostřednictvím vhledu do vědomí je možné pouze tehdy, je-li člověk schopen aplikovat dočasně vyřazující „akt“, jenž Husserl nazval „epoché“. Cílem tohoto aktu, jímž rozuměl kritické zdržení se úsudku, je porozumět výpovědím spjatým s přirozeným postojem ke světu, který je neustále „již zde“ před reflexí jako nezcizitelná přítomnost. Tento akt zajistí čistotu imanentní zkušenosti a připraví cestu pro redukci světa na čisté vědomí, čistou transcendentální subjektivitu, v níž jsou konstituovány předměty.⁷ Husserl zkrátka věřil, že na základě transcendentální subjektivity, na základě zvláštními procedurami očištěného a zákonnými obměnami prošlého vědomí, může předložit „čistý fenomén“ s neměnnou strukturou, která by byla dostatečným základem pro vědeckou přesnost. Heidegger se naproti tomu rozešel s Husserlem a karteziánskou tradicí a nahradil epistemologické otázky ontologickými otázkami o tom, jaký druh bytí jsme a jak je naše bytí svázáno se srozumitelností světa. Heidegger, jak upozorňuje Ernst Tugendhat, měl zkrátka na pravdu jiný názor. Pravda je čisté *odhalování bytí jsoucího*, nikoli hlas „kritické odpovědnosti“.⁸ Rozdíl mezi Husserlem a Heideggerem není, jak vidíme, v této oblasti zanedba-

⁷ D. Føllesdal, *Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger*, in: *Philosophiques*, 20, 1993, str. 267–284.

⁸ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, str. 6.

telný. Nedostatek vzájemného vztahu mezi pravdou a odpovědností odhaluje základní příčinu po staletí trvající osvícenské krize, která vyžaduje, abychom se k odpovědnosti neotáčeli zády, nýbrž abychom ji brali v dosud nepředstavitelné míře vážně.

Protože Føllesdal rád chodil se studenty na túry, nemohl se vyhnout těmto závažným tématům ani o víkend. Naše časté výlety do nedalekých parků Windy Hill, La Honda Creek a Los Trancos připomínaly pochody studentů lycea, jimž se říkalo „poutníci“ nebo *peripatetikoi*. Někteří z tehdejších studentů, jako například Lynda Stoneová, Leora Weitzmanová a Sara Blairová, jsou v současné době přednášejícími na různých univerzitách ve Spojených státech.

Jak jsem již zmínil, Føllesdal byl velmi empatický, nenásilně autoritativní a zcela vyrovnaný. Za všech okolností si zachovával silný smysl pro slušnost a zdvořilost. Zároveň byl otevřen novým myšlenkám a tolerantní k názorům zcela odlišným od jeho vlastních. Rád přijal novou práci, ale důkladně rozlišoval, co je jiný názor a co je tmářství. Vše vždy pečlivě přečetl, než řekl své mínění. Během dvou let, kdy jsem ho měl jako přednášejícího, jsem k němu získával stále větší respekt jak pro jeho společenskou angažovanost, tak pro široké filosofické znalosti a jeho autoritu jako fenomenologa.

4. Pokus přednášet o Husserlovi a Quinovi za železnou oponou

Zatímco mnohým filosofům stačí „velké potěšení z výuky filosofie“, Føllesdal byl zcela jiný. Byl něčím, čím by filosofové chtěli být, ale zřídka se jim to daří. Zavřít se v kanceláři na deset až dvanáct hodin denně bylo pro něj prostě nemožné. Nezajímaly ho jen filosofické projekty, na nichž pracoval, ale často se ptal, jak se daří filosofům za železnou oponou. Jeho zájem byl upřímný. V letním čtvrtletí roku 1984 jsem se ho zeptal, zda by nechtěl přednášet na téma „Husserlova fenomenologie a její vztah k analytické filosofii“ v Praze, kde zoufale chyběla nemarxistická výuka. Byla by to riskantní cesta, ale přednáškové turné by podpořilo Patočkovu tradici seminářů konaných na počátku sedmdesátých let v soukromých bytech. S organizací této cesty pomohl Erazim Kohák, který byl tehdy členem katedry filosofie Bostonské university. Poté, co se spojil s Václavem Havlem, poslal okamžitě Føllesdalovi následující dopis:

[Organizátoři seminářů v Praze] „se těší, že Vás uvítají a velmi oceňují Vaši ochotu jim přednášet. V současné době probíhají dva semináře, jeden v bytě teologa Dr. Ladislava Hejdánka, druhý u bratra Václava Havla. Václav Havel slíbil, že udělá všechna vhodná opatření, ale potřebuje znát přesné termíny, kdy byste byl v Praze a k dispozici... Na setkáních nebo na Vašich přednáškách není *absolutně nic nezákonného*: jsou to striktně společenská setkání, večírky, chcete-li, nebo ‚salony‘, kde lidé mluví o tématu, které je všechny obzvlášť zajímá. Na pozvání cizince na party není nic nezákonného... Jak

v praxi, tak z hlediska práva je to zcela legitimní záležitost. Avšak vzhledem k tomu, že policie sleduje a nemá ráda zúčastněné osoby, je lepší být diskrétní a posílat zprávy soukromě a mám mnoho kolegů, kteří tak rádi učiní. Ano, ale zabere to čas, takže čím dříve známe přesná data, tím lépe.“⁹

Føllesdal si byl plně vědom toho, že přijede do totalitní země s propagandou, terorem a tajnou policií, kde by mohly být použity všechny dostupné techniky k obtěžování, zastrašování a vyhrožování každému, kdo by se pokusil pomoci československým disidentům. To bylo zřejmé. Ale připomněl jsem mu i příběh Jacquese Derridy z roku 1982, kdy francouzský filosof přijel do Prahy bátat o Kafkovi a navštěvovat neoficiální semináře s nezávislými filozofy a studenty. V plánu bylo přednášet v bytě Ladislava Hejdánka, ale francouzský filosof skončil ve vězení, obviněn z pašování drog. Tam strávil tři dny, než byl propuštěn zásluhou tlaku francouzské vlády. Navzdory všem možným nebezpečím neměl Føllesdal vůbec strach a vzal výzvu vážně. Jediná věc, která může vysvětlit toto donkichotské gesto, je, že takové odhodlání bylo zcela v souladu s jeho morálními zásadami a cíli výuky. Ve skutečnosti řekl, že by bylo velkým zadostiučiněním přednášet v zemi, kde komunismus potlačil a zničil tolik nadějí a snů. Když jsme se o pár měsíců později setkali na Stanfordu, řekl mi, že cesta neskončila úspěšně. Vida můj zmatený výraz ve tváři mi vysvětlil, že ten, kdo ho měl v dohodnutém čase a na určeném místě v Praze vyzvednout, se nedostavil. S pocitem viny jsem se Føllesdalovi za selhání, k němuž zjevně došlo, omluvil. Byl to koneckonců on, kdo si musel celou cestu sám zaplatit.

5. Poslední setkání v Paříži

V červnu 1986 jsem opustil Kalifornii a odjel do Paříže, kde jsem se o několik měsíců později naposledy setkal s Føllesdalem (a jeho ženou Verou). Šel jsem na jeho přednášku na Sorbonně o Husserlově pojetí intencionality chápané jako výkon vědomí, jenž je vždy orientován na zjevující se předmět se všemi jeho vlastnostmi, momenty a vztahy. Plynulou francouzštinou obhajoval Føllesdal Husserlovu pozici a vyzdvihoval jeho vliv na současnou filosofii. Ocenil mnoho podrobných analýz lidské existence v jejích tělesných, intersubjektivních a komunitních aspektech. Za tím vším bylo vždy *noéma* – termín, který pro něj odpovídal jak Bolzanovu pojetí objektivní představy, tak Fregeho *smyslu*.

Ani po našem posledním setkání v Paříži Føllesdal zcela nezmizel z mého života. Často na něj vzpomínám a budu vždy vděčný (a asi nejen já, ale i mnozí další) za jeho povzbuzení či pomoc a „fenomenologické“ vcítění s velkorysou

⁹ Dopis „profesoru Føllesdalovi“ ze dne 16. října 1984. Erazim Kohák se se mnou podělil o kopii s následujícími poznámkami v češtině: „Dnes došel vzkaz od Václava Havla – ústně. Sepisuji to pro pana profesora F.: buďte té lásky a předejte.“ Předpokládám, že původní dopis byl zaslán přímo profesorovi Føllesdalovi poštou.

toleranci vůči odlišnému myšlení. Nyní při zpětném pohledu musím také uznat, kolik jsem se od něj naučil, a to nejen z hlediska znalostí a informací. Získal jsem lekci, i pokud jde o respekt ke zdravému rozumu, morálce a porozumění, což je doprovázeno nedůvěrou k „pouze novému“, k domýšlivým a neproniknutelným úvahám; nedůvěrou, která je ovšem stále slučitelná s upřímnou touhou po objevování, po poznávání.

Tato lekce, již jsem se zde jen okrajově dotknul, ovlivňuje můj život doposud. Ačkoli je filosofický vliv jedna věc a skutečná filosofie věc druhá, Føllesdal mě naučil, o čem filosofie vlastně je. Dal mi také silnou představu o tom, jak by měl vypadat filosofický život. Má tedy trvalé místo v mé malé obci filosofů, kteří nejen učí a kárají, ale také podporují ty, kteří odrážejí naši pravou morální podstatu, to jest hlas svědomí s jeho nekompromisní povinností k určitým morálním činům, jež odpovídají takovým maximám, od nichž můžeme zároveň „chtít, aby se stala obecným zákonem“. Kant to nazval „kategorickým imperativem“. Føllesdal si ovšem vysoce cenil Bolzana, jenž zavedením empatického principu „pokroku obecného blaha a ctnosti“ revidoval Kantův imperativ. Ve snaze neporušovat práva jiných lidí uváděl Bolzano empatie do vztahu „proti sobě“ („vcítění proti vcítění“), což bylo možné díky tomu, že o duševním životě druhých máme vcítěním *názor*. Ačkoli názor nemá tutéž evidenci jako originární vněm, jenž ukazuje bytí ve světě jako to, čím opravdu samo je, intuice se nicméně krystalizují ze zvláštního druhu zkušenosti, jež se podle Føllesdala řídí při hodnocení „maximalizujícím pohledem na užitečnost“ formulovaným s ohledem na Bolzanův „nejvyšší mravní zákon“. „Ze všech možných jednání vol vždy takové, které při zvážení všech důsledků nejvíce podporuje blaho celku, lhostejno v kterých jeho částech.“ V našem hodnocení lidského jednání a podle empatického principu bychom se měli dívat nejen na jeho bezprostřední, ale i „vzdálenější důsledky“.

Josef Novák

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN

Friedrich-Wilhelm von Herrmann (* 8. října 1934 v Postupimi; † 2. srpna 2022 ve Freiburgu im Breisgau), jehož životní cesta začala v Postupimi a Berlíně, pokračoval ve své filosofické práci ve Freiburgu nejprve v těsné blízkosti Eugena Finka (pro jehož sebrané spisy v nakladatelství Karl Alber také poskytl své zápisky jako textové podklady a nabídl též poučné dojmy a informace o velkolepých freiburgských poměrech šedesátých let), a pak zejména Martina Heideggera. Na jeho osobní žádost převzal později vedení (dnes již téměř dokončeného) kompletního vydání Heideggerova obrovského, ale zčásti i choulostivého díla v nakladatelství Vittorio Klostermann, kterému se věrně věnoval. Doktorát získal ve Freiburgu disertační prací nazvanou *Sebeinterpretace Martina Heideggera* (*Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*). Tím se kvalifikoval pro vydávání Heideggerových spisů, což bylo sice věcně odůvodněné, ale jeho samého to překvapilo. V roce 1970 se ve Freiburgu habilitoval prací *Fenomenologická zkoumání k časovosti rozumění bytí* (*Phänomenologische Untersuchungen zur Temporalität des Seinsverständnisses*).

Přes mimořádně vysoké nároky na edici Heideggerových *Sebraných spisů* (*Gesamtausgabe*) zůstal Friedrich-Wilhelm von Herrmann také obdivuhodným samostatným myslitelem s vlastním vhledem, přičemž si zachoval vnitřní blízkost k dalším freiburgským fenomenologům jako Edmundu Husserlovi, ale rovněž i k celosvětově navýsost významným „velkým myslitelům“, jako byl Augustin nebo Immanuel Kant. To dosvědčoval velmi zřetelně ve vlastních pracích (přitom myšlenkově nezávisle na specifickém pohledu Heideggerově). S velkou angažovaností se později plodně spolupodílel na příslušných tématech a projektech na četných konferencích církevních vzdělávacích institucí, jako například v Akademii mohučské diecéze „Erhaber Hof“, a poté rovněž na několika filosofických seminářích v benediktinském klášteře Weltenburg. V rámci těchto akcí vypracoval důležité přednášky, které přednesl a diskutoval a které později také dopracoval do tiskové verze a připravil k publikaci.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann doprovázel jako školitel mnoho disertací, často také práce kandidátů z jiných kulturních kontextů. K jeho 65. narozeninám mu byla věnována pěkná kolektivní monografie k jeho poctě: *Vom Rätsel des Begriffs* (*O záhadě pojmu*), kterou vydala Paola-Ludovika Coriando.¹ Tento „Festchrift“ obsahuje mimo jiné sice krátký, ale pozoruhodný příspěvek z pera Martina Heideggera s názvem *Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre* (*K náhledu do nutnosti obratu*). Vynikající a mimořádné zásluhy von Herrmanna v souvislosti s vydáváním Heideggerových *Sebraných spisů* jsou všeobecně zná-

¹ P.-L. Coriando (vyd.), *Vom Rätsel des Begriffs*, Berlin 1999.

my. Důrazně by však měly být připomenuty a zohledněny také jeho vlastní myslitelské zásluhy, vědomě vypracovaná a tvrdošijně uchovávaná nezávislost jeho střizlivého pohledu a jeho neochabující promyšlení základních otázek evropské filosofie a centrálních otázek dřívějších „velkých filosofů“, zvláště v podobě, ve které je traktoval kupříkladu Augustin (srv. „toužím poznat Boha a duši“) a později Kant (např. „Bůh, svoboda a nesmrtelnost“). Těmto otázkám dnes hrozí upozadění. To vše dokládá, jak myslitelsky samostatný byl přístup k základním filosofickým otázkám, který si Friedrich-Wilhelm von Herrmann v rámci evropské tradice sám vypracoval, přičemž se nepodřídil ani dnešnímu, spíše sekulárnímu duchu doby, ani Heideggerovým publikovaným tezím a myšlenkám.

Jeho samostatný filosofický postoj mimořádně dobře objasňuje například i jeho poučný příspěvek s názvem *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers (Pojetí a proměny otázky po Bohu v myšlení Martina Heideggera)*.² Tento příspěvek dokládá, jak příkladně jasným a obdivuhodně nezávislým úsudkem se Friedrich-Wilhelm von Herrmann nechal vést a jaký byl jeho vnitřní postoj – navzdory jeho vynikajícím znalostem a myslitelské blízkosti k Heideggerovi a i přes trvajícím lojalitu k tomuto znamenitému autorovi. V příspěvku autor také poukazuje na markantní, pozoruhodný zlom v celkovém plánu knihy *Bytí a čas* a věčně přiléhavě ho vysvětluje.

K tomuto nesmírně významnému vysvětlení neuzavřeně povahy myslitelské cesty Martina Heideggera budiž zde ještě závěrem krátce zmíněna jedna záležitost, na kterou Friedrich-Wilhelm von Herrmann příležitostně upozorňoval. V publikované tištěné verzi spisu *Bytí a čas* z roku 1927 končí „Úvod“ s názvem „Expozice otázky po smyslu bytí“ vyhlídkou na původně plánovaný trojdílný „Nástin pojednání“.³ Ve zmíněné verzi *Bytí a času* však onen třetí díl, jak známo, chybí, i když byl pod názvem „Čas a bytí“ na str. 57 uveden. Přece jen však nacházíme v *Bytí a čase*, str. 470 (zvláště v poznámkách pod čarou) odkazy k obsahu a záměru tohoto třetího dílu *Bytí a času*, který Heidegger v domě Karla Jasperse spálil. Tyto překvapující odkazy k tematice třetí části se týkají diskuse tradičního pojmu věčnosti a „věčnosti Boha“ (*Bytí a čas*, str. 470, poznámka č. 1 a 3).⁴

Friedrich-Wilhelm von Herrmann k těmto otázkám píše: „V tomto sebepojetí sice není fenomenologie pobytu ‚křesťanskou filosofií‘, ale není zároveň ani antikřesťanskou filosofií.“⁵ Podle něj měly na Heideggerovo myšlení rozličným

² F.-W. von Herrmann, *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, in: Jakub Sirovátka (vyd.), *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung [Konečnost a transcendence. Perspektivy jednoho základního vztahu]*, Hamburg 2012, str. 153–184.

³ M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 2002, str. 57 n.

⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 470, pozn. 1 a 3.

⁵ F.-W. von Herrmann, *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, str. 173.

způsobem zcela určující vliv oba rozvrhy Augustinova pojednání o čase v jednácté knize *Význání*, o kterých Heidegger hovořil v přednášce z roku 1930 pro mnichy opatství Sv. Martina v Beuronu. Druhé Augustinovo pojednání o čase mělo vliv na Heideggerovo rané dílo, totiž na *Bytí a čas*, první pojednání na Heideggerovo událostně-dějinné myšlení po obratu, po tzv. „Kehre“. Augustinovy myšlenky o čase a věčnosti se na základě tohoto von Herrmannova upozornění dostávaly právě v uplynulých desetiletích a letech stále více do popředí pozornosti autorů nejrůznějšího ražení. Inspiraci byl zřejmě především Heideggerův objev, jak významná je otázka po bytí času, která byla a zůstala také pro Augustina otázkou centrální a na kterou Heidegger sám upozornil alespoň ve zmíněné poznámce pod čarou v *Bytí a čase*.⁶

V dnešní době, kdy se pozitivní pojednání o základních otázkách metafyziky a filosofie náboženství nebo o základních filosofických otázkách teologie a náboženství stala problematičtějšími a často zanedbávanými, šel Friedrich-Wilhelm von Herrmann svou samostatnou myslitelskou cestou, i když často ve věrné službě toho, kdo vydává spisy Martina Heideggera. Vlastní von Herrmannovo dílo je hodno pozornosti, jestliže zároveň zohledníme šíři jeho dalšího horizontu především ve vztahu k zásadním filosoficko-theologickým myšlenkám a motivům Augustina a Immanuela Kanta, které Friedrich-Wilhelm von Herrmann považoval za stěžejní, a to navzdory své blízkosti Martinu Heideggerovi, jenž byl v těchto otázkách více než zdrženlivý. Jedná se ostatně o otázky, které by měly zůstat trvale ve středu pozornosti všech konečných rozumných bytostí.

Norbert Fischer, Wiesbaden, 18. září 2022

Doslov

Vliv Friedricha-Wilhelma von Herrmanna na české filosofické prostředí byl spíše nepřímý, ale několik stop lze přesto najít. Jeho detailní výklady Heideggerova díla ovlivnily způsob, jakým Heideggera interpretují autoři, jako je Jan Kuneš nebo Aleš Novák. Druhý jmenovaný přeložil a vydal útlý svazek s texty Friedricha-Wilhelma von Herrmanna s názvem *Pravda o myšlení Martina Heideggera*, Praha 2017 (jako Supplementum V *Ročenky pro filosofii a fenomenologický výzkum*). V překladu Aleše Nováka vyšel také kratičký text Friedricha-Wilhelma von Herrmanna *Žádná systematická součást myšlení – filosoficky irelevantní*.⁷ Obě publikace souvisejí s kontroverzí ohledně tzv. *Černých sešitů*, Heideggerových deníkových záznamů z let 1931–1938. Na základě těchto zápisů, které sám Heidegger určil ke zveřejnění na závěr svého díla, se rozhořela diskuse ohledně

⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 470.

⁷ F.-W. von Herrmann, *Žádná systematická součást myšlení – filosoficky irelevantní*, in: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*, Praha 2014, str. 14–17.

vztahu mezi antisemitismem, německým národním socialismem a Heideggerovým vlastním filosofickým myšlením. Tyto deníky připravuje nakladatelství Academia k publikaci v překladu Ivana Chvátika pod názvem *Úvahy II–VI (Černé sešity 1931–1938)*. V neposlední řadě lze jako další stopu Friedricha-Wilhelma von Herrmanna v českém prostředí jmenovat autora tohoto překladu, který jako doktorand a asistent Norberta Fischera spolupracoval s von Herrmannem na několika společných projektech.

Přeložil a doslovem opatřil Jakub Sirovátka

REZEK VYCHOVATEL

Petr Rezek (9. ledna 1948 – 8. listopadu 2022) je vzpomínán v četných historikách a nelze se nad tím podívat: osobností a individualitou byl obdařen vskutku vydatně. Právě proto se však chci pamětnicky pokusit o zachycení *objektivní* stránky jeho pedagogického přínosu filosofii. S odstupem desítek let se Petrova „hvězdná hodina“ na pražské FF UK může nezúčastněnému pozorovateli zdát jako takřka nepodstatný záblesk. Realita byla odlišná. Petr byl připraven a „nabit“ dekádou podzemních seminářů, vedených s maximální snahou o profesionalitu (již zahraniční návštěvy velmi zřetelně vnímaly), vložil se do věci s elánem, k němuž bylo studentstvo krátce po změně režimu vstřícné (pro zájemce například přednášel i přes zkouškové období – šest týdnů o jednom Parmenidově verši), a na trojici fakultních semestrů navázal s týmž okruhem posluchačů výukou pod hlavičkou jiných institucí a sdružení, jakož i obnovou vlastního bytového semináře, jehož šestihodinová zasedání nad VII. knihou Aristotelovy *Metafyziky* patří k nejstřízlivějším diskusím, jaké jsem kdy zažil. Rezek velkým dílem odchoval jednu početnou generaci, jejíž přítomnost v české filosofii je dodnes poměrně výrazná, svými organizačními aktivitami – například čínorodým důrazem na výuku řečtiny pro filosofy – zásadně ovlivnil i mnohé, kteří si třeba z osobních důvodů drželi odstup, a transformoval výchozí pozici pro následující léta. Platónovy Poděbrady, proslulé víkendové semináře nad jednotlivými dialogy na místním zámku, časovým penzem i intenzitou programu odpovídaly semestrálnímu kurzu a samy o sobě de facto vydaly za několik let standardně počítané výuky.

Petr vznášel nároky, které jistě sám ne vždy plnil. Na počátku devadesátých let se však do snahy o jejich splnění vrhl s vrcholnou energií a před sebou měl studenty schopné chápat, že určitá kritéria je důležité si vštípit i tehdy, jestliže před námi nestojí jejich dokonalé ztělesnění. Snadno se lze doslechnout anekdoty o tom, jak Petr na studenty křičel. (Pro přesnější představu je asi dobré dodat, že ještě daleko účinněji uměl seřvat šepetem.) Druhou stranou téže mince je, že nás od počátku bral jako dospělé partnery v krajně obtížném podniku. Předpokládal, že kdo je přijat na statutárně elitní filosofickou školu, může sice postrádat mnohé zkušenosti a znalosti, ale měl by od počátku chápat, *oč jde* – a pokud projeví principiální neporozumění, je nutné ho na omyl upozornit rázně, neboť jinak je těžké se hnout z místa. (Když houslista na akademii špatně chytí smyčec, též bude vypeskován či vyhozen.) Tento princip – přese všechny možné omyly v provedení – považuji dodnes za platný.

Stejný souhlas přes odstup času a odstup temperamentů cítím s Petrovými názory na význam atestačních prací a na dramaturgii přednášky. Petrův názor, že diplomové práce na téma typu „Kantovo pojetí rozumu *dle interpretace Hanse*

Schmitze“ jsou pomýlené od samého počátku, měl své ukotvení a odrážel jistý filosofický étos. Jestliže se práce již svým zadáním chápe – ve zkratce řečeno – jako diplomka o diplomce, brání to přístupu k věci. Prováděná filosofie je sice vždy v podstatném smyslu filologií, prací s texty – avšak provádí tuto práci v *implicitní konfrontaci s tím, co se nepodařilo vyslovit*. Pojednání o Kantově pojetí rozumu přece nemá být sbírkou Kantových výroků na dané téma a případným zaevidováním vzájemných nesrovnalostí. (*Da scheiden sich die Geister.*) Diplomant či kandidát vyššího titulu má předvést, *co rozum pro Kanta znamená* – a ve druhém plánu pro něj musí stát otázka, co tento „Kantův rozum“ znamená nyní a pro nás. Je-li již do výchozího zadání vložen další „filtr“, setkání s problémem se tím znevěčňuje.

Na podobném, byť ne shodném principu Petr vyžadoval, aby přednáška byla událostí. (Performativní excesy nebyly zdaleka tak časté, jak by se z vyprávění vytříbených z mnoha stovek hodin mohlo zdát, a nezastíraly jádro věci.) Slovo „událost“ ovšem Petr v této souvislosti nepoužíval; mluvil o tom, že přednášku musím být schopen vyjádřit jednou větou, jinak vůbec nemohu začít mluvit, a že je při přednášce nutno stát. Řídil jsem se tímto vzorem i tehdy, když jsem při výuce – v zásadě z nedostatku sebevědomí – seděl. Tělesný postoj je totiž důležitý jakožto faktor a projev jistého *situčního napětí* a to lze (alespoň doufám) navodit i vsedě (totiž tehdy, pokud „nedosednete“). Přednáška má svou „zápletku“: je dramatem, jež směřuje k anagnórisi myšlenky, k rozeznání *jedné určité* myšlenky coby té, již *nyní mám před sebou*. Rekvizity a teatralita tu mohou být pomůckou, ale ničím víc a Petr se k nim v pravidelné výuce vskutku neuchyloval běžně. Model platónského dialogu byl s Petrovým chápáním přednášky v neustálém produktivním vztahu.

Čtení Petrových textů ze 70. let naznačuje, že u pramene těchto postojů stála zvláštní práce s citátem, k níž podle všeho dospěl po vlastní ose. Přinejmenším ve filosofických a psychologických úvahách – ale velmi často i ve statích k výtvarnému umění – Petr na počátku vychází takřka vždy od cizí formulace a od referátu cizího mínění, od nichž se ale (kritikou či prohloubením) následně odpoutá po trajektorii, jež vede k Petrovým životním tématům: vnímání, tělesnosti, fenomenalita. Toto východisko v cizím textu není pouhou didaktickou berličkou. „Konec filosofie a úkol myšlení“ – úsloví, jež jsem od něj neslyšel, ale retrospektivně věřím, že pro něj bylo důležité – byly pro Petra neustálým děním, neustálým vzepětím. Petr kladl ohromný důraz na „filosofickou filologii“, jeho ostré polemiky kvůli částicím a interpunkci jsou pověstné. Ale zároveň se u něj to vše dělo v ovzduší povědomí, že *o to, co je explicitní, nakonec nejde*. V tom ovšem tkví záhada smyslu, ústřední problém fenomenologie, a Petr měl útočně jasno v tom, že k překonání explicitnosti nedochází, pokud je pouze za jeden text dosazován jiný text – kupříkladu za přesný citát nepřesná parafráze, za výrok filosofa elévova domněnka či žvást, za slovník klasiků slovník módy. Přestože Nietzscheův vliv na Petra (vzdor zásluhám o samizdatová vydání) byl blízek nule, lze narážku v titulu tohoto nekrologu chápat i v hlubším smyslu. Petr byl

vychovatelem *k dospělosti*: nezasvěcoval do útulnosti akademických pracovišť, nýbrž vyváděl do chladu.

Přes nesčetné nahodilé incidenty Petrovy osobní dráhy je proto základní paradox jeho výuky a díla rysem podstatným: nikoli rysem jednotlivce, nýbrž rysem poctivého jednotlivcova setkávání s myšlením a skutečností. Aniž bych přejímal jeho názory a aniž bych jeho názory vlastně spolehlivě *znal*, nejsem dodnes po formální stránce schopen myslet jinak, než mne to naučil. Má *Řeč* je plodem dvaceti let boje se všemi – jak si dnes myslím – slovníkovými pověrami, na nichž Petr mnohdy stavěl svá cvičení, svůj „dril“, a zároveň je opožděným odhalováním toho, oč vlastně na tehdejších přednáškách a seminářích – o mýtu a dramatu, Platónovi a Aristotelovi, etice a ontologii, Kantovi a Hegelovi – reálně šlo. Mimo okruh zcela nejbližších pro mě žádné jiné setkání nebylo tak mocné jako to s Petrem Rezkem.

Martin Pokorný

IN MEMORIAM DIETERA HENRICHA (5. ledna 1927 – 17. prosince 2022)

Několik dní před Vánoci roku 2022 zemřel Dieter Henrich, jeden z nejvýznamnějších německých poválečných filosofů. Ačkoli byl méně prominentní než Jürgen Habermas, jehož byl souputníkem, nebo Hans-Georg Gadamer, jehož byl žákem a pozdějším následovníkem v Heidelbergu, měl rovněž mimořádný vliv na vývoj filosofie v Německu a mnohým k němu přispěl. Jeho působení zahrnovalo významné systematické a interpretační práce, rozsáhlou vydavatelskou činnost, objevování nových pramenů pro bádání, širokou přednáškovou a výukovou činnost domácí i zahraniční (přičemž významné bylo především jeho dlouhodobé působení ve Spojených státech amerických), práci ve významných badatelských institucích a účast na důležitých veřejných debatách. Měl řadu akademických žáků v Německu i ve světě. Kromě toho byl zprostředkovatelem mezi klasickým a moderním, analytickým myšlením, stejně jako mezi americkou a evropskou filosofií.

Henrich vyrostl v příznivých poměrech bezpečného domova v Marburgu, přesto bylo jeho dětství poznamenáno ranami osudu. Raná a těžká nemoc, smrt otce, ale i mládí ovlivněné nacionálním socialismem a světovou válkou podněcovaly jeho přemýšlivost a potřebu orientovat se v životě. V roce 1946 začal svá universitní studia, nejprve v oboru prehistorie. Zájem o archeologii si udržel ještě i později, i když především o archeologii teorií a diskursů. V roce 1950 pak Henrich ukončil studium filosofie, sociologie a historie disertací o jednotě vědosloví Maxe Webera u Hanse-Georga Gadamera. Weberova teorie poznání a jeho způsob tvoření teoretických pojmů zanechaly rovněž stopy v Henrichově vlastní metodice.

Henrichova nadání si brzy všimli další lidé, například Adorno a Heidegger. Henrich se jimi však nenechal zlákat a zůstal věrný liberální a dialogické atmosféře Gadamerovy katedry. Léta po promoci byla věnována intenzivnímu studiu novověké filosofie a byla již tehdy určena problematikou sebevědomí. Henrich v této době rozvinul teorii, která chtěla ukázat úzkou souvislost filosofie subjektu s etikou a naukou o idejích. Na Henrichovo myšlení mělo přitom vliv především dílo Immanuela Kanta a stalo se hlavním orientačním bodem jeho tvorby až do posledních let jeho života a působení. Ve svém habilitačním spisu (1955) podnikl Henrich první pokus vysvětlit morální vědomí ze struktury subjektivity, jako je tomu u Kanta. Protože však s tímto pokusem ještě nebyl spokojen, nikdy tuto práci nezveřejnil, nýbrž vydal namísto toho jinou studii: knihu, která zkoumala dějiny ontologického důkazu Boží existence v 17. a 18. století. Tato dodnes významná práce mu přinesla řádnou profesuru na Freie Universität

v Berlíně (1960), ale již v roce 1965 se jako profesor opět vrátil do Heidelbergu. V následujících letech vznikla řada klasických článků a pojednání ke Kantovi a autorům německého idealismu. Henrich se stal známým tím, že dokázal tyto komplexní texty vyložit v jejich systematických tázáních a navázat na diskursy moderního filosofování. Na tehdejší čtenáře učinilo dojem také to, s jakým přehledem ukázal meze koncepcí Kanta, Fichta a Hegela. Nebylo tak překvapením, že dostal nabídky ze Spojených států. Heidelberg sice neopustil, ale od roku 1968 po dvacet let učil zároveň jako stálý hostující profesor v USA, nejprve na Columbia University v New Yorku, později po mnoho let na Harvardu, kde byli jeho posluchači Hilary Putnam a jiní analytičtí filosofové, zatímco on, ačkoli již profesor, ještě studoval u Willarda Van Ormana Quina. I když se Henrich nikdy nestal analytickým filosofem, přesto napomohl tomu, aby se texty a teze analytických filosofů staly v Německu známými. Měl také sám značný vliv na vývoj analytických teorií sebevědomí a subjektivity, například u autorů, jakými byli Roderick Chisholm nebo Hector-Neri Castañeda a později Donald Davidson. Mnozí z těchto autorů se dokonce stali jeho přáteli.

Henrich se během studené války také pokoušel udržovat styky s filosofy za železnou oponou. V roce 1974 zorganizoval hegelovský kongres v Moskvě a dosáhl toho, že Kantův životopis, který napsal Arsenij Gulyga, byl přeložen z ruštiny do němčiny. Zajímal ho rovněž dialog s asijskými filosofy. V roce 1979 vyučoval jako hostující profesor v Tokiu a zabýval se tehdy kromě jiného dílem Nišidy Kitaróa.

Henrichův přechod na Ludwig-Maximilians-Universität v Mnichově (1981) však označoval v jistém smyslu předěl v jeho působení. Jeho obsáhlá zkoumání k problematice sebevědomí a toho, co k ní již vypracovala německá klasická filosofie, ho poučila o tom, že tento problém není možné pojmout tak izolovaně, jak to dosud činily fenomenologie nebo analytická filosofie. Henrich viděl, že patří spíše do kontextu celého „vědomého života“ člověka a že tento život a pokus člověka orientovat se v tomto životě a ve svém světě obsahují důležité odpovědi na otázky týkající se povahy sebevědomí. Avšak úsilí člověka orientovat se v životě a ve světě muselo vést vposled k metafyzice. Metafyzika se tak stala nutným elementem v zabývání se problémem lidského já. Henrich dále viděl, že vzhled do této souvislosti byl jedním z důležitých podnětů k rozvoji německé klasické filosofie v době mezi vydáním Kantovy *Kritiky čistého rozumu* a Hegelovou smrtí. Velkorysé prostředky na bádání, které Henrichovi poskytla bavorská vláda, mu dovolily prozkoumat vývoj německé klasické filosofie, a to s přesností a systematickou hloubkou, jak se to předtím ještě nikomu nepodařilo. Zvláště důkladně Henrich v této době ukázal také význam, který pro tento vývoj mělo dílo básníka Friedricha Hölderlina, Schellingova a Hegelova spolužáka a přítele v Tübingen. Osmdesátá a devadesátá léta 20. století, Henrichova „mnichovská“ léta, se tak stala epochou návratu metafyziky a dějin filosofie. To vedlo k debatám s Jürgenem Habermasem a jinými, kteří v tom spatřovali odklon od moderních paradigmat vědy. Ale Henrich dokázal vždy dobře zdůvodnit směr, v němž se rozvíjelo jeho bádání, a význam otázek, které si kladl.

Rozsáhlý obzor, v němž se Henrich naučil rozumět sebevědomí, mu také umožnil, aby své poznatky uplatnil v jiných než jen filosofických diskurzech. V posledních desetiletích psal o tématech, jako jsou německé znovusjednocení, etika v nukleárním míru, umění a dějiny umění, literáti jako Franz Kafka či Samuel Beckett, a v době po roce 2000 vedl dialog s evangelickými a katolickými theology o vztahu myšlenky Boha a sebevědomí. Vedle mnoha cen, čestných doktorátů, nabídek domácích i zahraničních profesur a členství v domácích i zahraničních akademiích se Henrich mohl rovněž dočkat toho, že svými výzkumy založil vlastní školu zabývající se zkoumáním sebevědomí, k níž patřili nejprve dřívější studenti jako Konrad Cramer, Manfred Frank, Ulrich Pothast nebo Jürgen Stolzenberg, později však i jejich studenti, takže tato škola existuje více než padesát let a má stoupence a diskusní partnery ve Spojených státech i v jiných zemích. Jeho intelektuální zvidavost, velká disciplína a silné vědomí odpovědnosti, ale také nevyčerpatelná kreativita ho doprovázely až do posledních let života. Ještě ve svých devadesáti letech publikoval důležité knihy a články a přitom vždy znovu rozvíjel a nově promýšlel témata, která ho provázela po desetiletí.

Kdo Dietera Henricha znal osobně, mohl s ním mít rozličné zážitky. Mladý Henrich, jak o tom vypravovali jeho starší studenti, vyučoval někdy ve svých seminářích takovým způsobem, že již po několika minutách nebylo možné chápat, o čem vlastně pojednává. Na druhé straně byl Henrich podle všeho vstřícným kolegou, který podporoval mladší vědce, zajímal se o starosti a otázky studentů a udržoval živé a intenzivní intelektuální styky s filozofy, kolegy z jiných disciplín a umělci. Jeho intelektuální bystrost, schopnost ihned objevit rozhodující moment diskuse či argumentu a lehkost, s níž disponoval celou filosofickou a kulturní tradicí, byly ohromující. Měl také smysl pro přátelství, avšak předpokladem k němu byly na straně protějšku značné lidské nebo intelektuální přednosti. Když se však někdo vážně zajímal o věčná témata a jeho vlastní teze k nim, byl Henrich také trpělivý a pozorný k jeho dotazům, i když byl jejich autorem pouhý student. Jeho zásadou bylo požadovat a podporovat.

Henrich doufal, že by filosofii bylo možné opět zjednat postavení, které měla v dřívějších dobách. Trpěl tím, že se rozšířily materialismus, funkcionalismus a scientismus a že se snížila schopnost uchopit život v myšlení a žít s bdělostí. Zvláště německé filosofii vyčítal, že si bázlivě zúžila svůj obzor na speciální témata a imitaci anglosaského myšlení. Ve svém vědeckém díle se pokoušel zohledňovat šíří pohledů na určité téma. Proto zřídka pojednával problémy izolovaně, nýbrž většinou v širším kontextu. Přispívalo to ovšem k tomu, že jeho výklady byly často velmi abstraktní a plné subtilních rozlišení, což i zkušeným čtenářům ztěžovalo prohlédnout je. Teprve v pozdější době nabyly mnohé z jeho textů téměř epické šíře, která však rovněž ne vždy podporovala jejich recepci.

Vedle svých zkoumání věnovaných filosofii novověku, především německé klasické filosofii, jakož i svého nového založení filosofie subjektu byl Henrich inovátorem i v metodickém ohledu. Se svými analýzami k raným dějinám německého idealismu během svých mnichovských let rozvinul zvláštní metodiku, pomocí níž lze rekonstruovat debaty a diskuse, v nichž vznikly texty oné doby,

a učinit je přínosnými pro současnou recepci. V této metodě, kterou nazýval „konstelační bádání“, striktně vzato dovedl dále argumentační rekonstrukce jednotlivých pozic, které prováděl dříve. Konstelační bádání chápe texty a vědecké prameny jako příspěvky k věcnému diskursu, který žádný jednotlivý příspěvek nedokáže plně vyčerpat. Všechny dohromady však poskytují obsáhlou analýzu věcného tématu ležícího v základu. Jejich výklad tudíž nemůže postupovat jen na způsob textové hermeneutiky a dějin recepcce, nýbrž musí se sám odehrávat na základě porozumění tématům, jež jsou v nich probírána. „Konstelace“ byly tedy pro Henricha věcné vztahy, nikoli pouhé vztahy textů, a musely být proto také chápány z věcného hlediska. Tento přístup, který, pokud jde o jednotlivost, zajisté vyvolal kritiku, působil přesto přínosně ve zkoumáních prováděných v posledních desetiletích v humanitních vědách. Zachovaly se v něm také jisté prvky gadamerovské hermeneutiky. Henrich považoval své vlastní filosoficko-historické výzkumy zabývající se počátky německého idealismu za příklady tohoto přístupu.

S Dieterem Henrichem odešel, jak je třeba vposled také říci, jeden z posledních představitelů typu klasického vzdělance, který byl značně rozšířen na německé universitě 19. a raného 20. století. Hluboké, pronikavé pochopení jeho oboru bádání se u něho spojovalo se širokým vzdělanostním obzorem, bezmezná píle s bohatými a mnohostrannými společenskými vztahy. Jeho vystupování jako badatele a učitele se nevyznačovalo pedantičností nebo úzkým obzorem myšlení a vědění, s nimiž se lze v akademickém světě občas setkat. Henrich nebyl jen myslitelem světového pojmu filosofie, ale byl zároveň *světoobčanem* filosofie. Získal tím velké zásluhy nejen ve filosofii a u kolegů v mnoha zemích, ale také ve své vlastní zemi.

V České republice byl Henrich dobře znám odborníkům a jeho práce byly také širšímu publiku zpřístupněny překlady a studiiemi od autorů, jako jsou Jindřich Karásek, Jan Kuneš a jiní. Jeho dílo si zaslouží trvalou recepci všude tam, kde je ještě oceňován „duch důkladnosti“ (I. Kant). Henrichova smrt je proto, jako smrt mnohých jeho filosofických současníků v posledních letech, událostí dalece přesahující jeho vlast.

Holger Gutschmidt
(přeložil Jan Kuneš)

ZEMŘEL ALEXANDR LÖWIT 4. 3. 1925 (Heřmanův Městec) – 17. 12. 2022 (Foligno)

V noci ze 16. na 17. prosince 2022 nás opustil poslední doposud žijící zástupce první generace žáků Jana Patočky, pan Alexandr Löwit. Původně člen historicky prvního kroužku žáků Jana Patočky emigroval se svým bratrem Tomášem z Čech na podzim 1949. Stal se žákem J. Wahla, pracoval jako badatel v *Centre national de la recherche scientifique* a s jeho postupným utvářením vlastního stanoviska je spjato sblížení s myšlením J. Beaufreta, F. Fédiera, později D. Francka a F. Dasturové. Srdcem však až do smrti zůstal především „žákem Jana Patočky“.

Alexandr Löwit nesmírně miloval svou rodnou zemi. Od doby, kdy to bylo možné, přijížděl každé léto do rodného Heřmanova Městce a (dokud mu zdravotní stav dovolil) i do Prahy. Až do smrti se zájmem sledoval české filosofické dění a nepamatuji jediný telefonát, v jehož závěru by mi nekladl na srdce, abych jeho jménem pozdravil českou zemi.

Pro tohoto „námořníka na bouřlivém oceánu filosofie“ – jak nazýval ty, pro které platí totéž – byla filosofie životem, život filosofii a obé především cestou „k věcem samým“. V posledních desetiletích tiše pracoval v přísně střeženém ústraní, které mu skýtalo italské Spello, a s nesmírnou pečlivostí, trpělivostí a úzkostlivou autocensurou připravoval každé své veřejné vystoupení, v posledních letech pak především vydání svých „zápisníků“. Vyjma shlédnutí poslední korektury tuto svou dlouholetou práci stihl dokončit, a tak se sice post mortem autora, nicméně přece budeme moci těšit z jejich vydání. Nakladatelství *Vrin* vydalo tyto *Carnets anté-philosophiques* v březnu 2023.

Smrt Alexandra Löwita – vždyť byl skutečným filosofem – nezastihla nepřipraveného. V rozhovorech, které jsme o tomto okamžiku, kdy „vůdčí monáda propouští své služebníky“ (J. W. Goethe), spolu vedli již v létě roku 2016, spojoval ji osobně s oním obratem střemhlav v letu vlaštovky, který mu evokovaly verše Osipa Mandelštama. V českém přebásnění Václava Daňka znějí takto:

„ ...
a každý vykroužil už v duši
– jak vlaštovka když bouří tuší –
ten nevyličitelný let.“

Ladislav Benyovszky

ZPRÁVA O KONFERENCI THE PATTERN AND THE IMAGE

Ve dnech 17.–18. listopadu 2022 se v Praze konala mezinárodní patristická konference s názvem *The Pattern and the Image: Insights from the Alexandrian Exegetical Tradition* („Vzor a obraz: Vhledy, jež skýtá alexandrijská exegetická tradice“). Záštitu nad konferencí převzala Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy a Česká patristická společnost. Přednášky se konaly ve Vratislavově síni Královské kolegiální kapituly sv. Petra a Pavla na Vyšehradě.

Záměrem organizátorů bylo představit téma vztahu vzoru a obrazu poněkud šířeji než jen na patristické půdě a prozkoumat jeho kořeny jak v řecké filosofické, tak v židovské hellénistické tradici. První den konference program zahájily dva příspěvky na téma „vzor a obraz“ u Platóna a Plótína (Ondřej Krása, „World as an Image in Plato“, a Ota Gál, „The Pattern and the Image in Plotinus: Plato’s Heritage“), věnující se možným důvodům označování smyslu vnímatelného světa za obraz u Platóna a zkoumání kontinuity myšlení Platóna a Plótína ve vztahu k umění. Tematicky tato sekce vyvrcholila přednáškou Lenky Karfíkové, „The Iconic Structure of Reality in the Platonic Tradition and Its Christian Reinterpretation“, ve které byly motivy spojené s pojmy obraz a připodobnění přivedeny od Platóna a Plótína ke křesťanským autorům 3. a 4. století Órigenovi, Athanasiovi z Alexandrie a Řehořovi z Nazianzu.¹ V odpolední části nejprve tři příspěvky představily dílčí aspekty stejného tématu v židovské tradici, zejména u Filóna Alexandrijského (Marcela Andoková, „Moses as the Model of a Hellenistic King in Ezekiel the Tragedian“, Adrian Flores Lopez, „The ‘Human Body’ in the Philo’s Interpretation of Gn 1–3: A Testimony to the Polysemy of Images in his Allegorical Exegesis“, a Markéta Dudziková, „The Image Ascending to Its Archetype according to Philo of Alexandria“); byly věnovány židovské dramtizaci Mojžíše po vzoru hellénistických králů, mnohovýznamovosti pojmu „obraz“ u Filóna a, u téhož autora, vztahu lidské mysli k inteligibilnímu a nestvořenému, jenž umožňuje vzestup mysli skrze svět k Bohu. Poté Gregory E. Sterling v přednášce „Day One and the Intelligible World: An Alexandrian Exegetical Tradition?“ zkoumal ztotožňování inteligibilního světa s „jedním dnem“ dle *Gn 1,5* v alexandrijské tradici, zejména u Klementa, Órigena a Eusebia z Kaisareie. Ve večerní části prvního dne konference se čtyři příspěvky zabývaly otázkami pojetí obrazu u autorů alexandrijské exegetické tradice 3. století Klementa a Órigena a také v díle Řehoře z Nyssy (Pierluigi Banna, „The Copy and the Revelation. Protagonists and Contents of Partial Truths in Clement of Alexandria“, Sincero Mantelli, „*Servant mysterium Trinitatis*’. The Role of Seraphim

¹ Viz česká verze příspěvku L. Karfíkové v tomto čísle časopisu.

[Is 6, 2–3] in Concealing and Revealing the Nature of God in the Origenian Work and Its Sources“, Matteo Monfrinotti, „Εἰκὼν and ὁμοίωσις in the Anthropology of Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa. Theological Convergence?“, a Pavel Dudzik, „Origen of Alexandria and His Use of Prov 8:22–25 LXX“; týkaly se vztahu křesťanské pravdy a částečné pravdy nekřesťanů u Klementa Alexandrijského, Órigenova výkladu prorokovy vize dvou Serafů interpretované podle trinitárního klíče, pojetí obrazu a podoby v antropologii Klementa a Řehoře a jména Boží Moudrost z Př 8,22 jako souhrnu vzorů budoucího stvoření v Órigenově *Komentáři k evangeliu podle Jana*.

Druhý konferenční den začal ještě návratem k filónskému tématu, totiž k Filónovu pojetí obrazu a vzoru a jeho recepci v raně křesťanském myšlení, v přednášce Justina M. Rogerse „Platonic Patternism and the Ideal Creation: The *Nachleben* of Philo’s *De Opificio Mundi* 15–25 in Alexandrian Christianity“; Rogers zkoumal Filónův pohled na Logos jako prostředkující moc tvořící smyslový svět podle vzorů chápaných jako božské a recepci tohoto náhledu u Klementa, Órigena a Didyma Slepého. Poté zazněly referáty týkající se autorů 4. století, Pseudo-Athanasia, Ambrože z Milána a Řehoře z Nyssy (Viacheslav V. Lytvynenko, „From Created Realities to Prototypes: Partitive Exegesis in the Pseudo-Athanasian *Disputatio contra Arium* [cpg 2250]“, David Vopřada, „World as an Idea and Reality: Ambrose’s Concept of Creation“, Magdalena Marunová, „The Pattern and the Image in Gregory of Nyssa’s Searching for the Perfect Virtue“), z nichž první příspěvek srovnával užití exegetické metody postupující od stvořených skutečností k předobrazům v Pseudoathanasianské *Disputatio contra Arium* a v Athanasiových pravých *Orationes contra Arianos*, druhý se zaměřil na Ambrožův koncept stvoření, podle něhož je viditelný svět obrazem neviditelného a nebeského světa jako skutečnosti, a zamýšlel se nad hodnotou, kterou Ambrož přisuzuje stvořenému světu a existenci a dějinám lidstva; třetí příspěvek se soustředil na téma Kristových jmen a roli účasti na nich ve snaze o dokonalost člověka. V posledním, odpoledním bloku účastníci promluvili (oproti původnímu programu anglicky) na téma z latinské terminologie u Augustina (výkladové a překladové možnosti pojmu Slovo/Verbum) a k trinitárním aspektům patrným v postavě Panny Marie u Řehoře z Nyssy (Róbert Horka, „Latin Equivalents of the Term Logos/Verbum and Their Interpretative Meaning in the Sermons of St. Augustine“, Petr Havlík, „Mary and the Trinity: Trinitarian Features of God’s Image in Man in Gregory of Nyssa“).

Konference přinesla jak dílčí, detailní příspěvky k tématu „vzor a obraz“ v kosmologických, christologických i antropologických souvislostech, tak shrnující přednášky k tomuto důležitému konceptu, soustavně přítomnému v myšlení mnoha předkřesťanských, židovských i raně křesťanských autorů. Byla příležitostí sledovat proměny tohoto konceptu i jeho konkrétní podoby u různých autorů na poměrně dlouhé časové ose. Co je neméně důležité, nad tímto širokým jednotícím tématem napomohla osobním setkáním badatelů věnujících se patristice, ale i filosofii a biblistice, ze čtyř zemí.

AUTOŘI ČÍSLA

Ladislav Benyovszky, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, ladislav@benyovszky.cz

Pavel Dudzik, Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, dudzikp@ktf.cuni.cz

Norbert Fischer, bez afiliace, norbert.fischer-wi@t-online.de

Josefína Formanová, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, fina.forman@gmail.com

Eliška Fulínová, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště Univerzity Karlovy a Akademie věd ČR, fulinova@cts.cuni.cz

Holger Gutschmidt, Georg-August-Universität Göttingen, hgutsch1@gwdg.de

Vojtěch Hladký, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha, vojtech.hladky@natur.cuni.cz

Lenka Karfíková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, karfikova@etf.cuni.cz

Marek Kettner, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, marek.kettner@ff.cuni.cz

Stanislav Komárek, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha, stanislav.komarek@natur.cuni.cz

Jan Kuneš, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, kunes@flu.cas.cz

Olga Navrátilová, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, navratilova@etf.cuni.cz

Martin Nitsche, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, nitsche@flu.cas.cz

Josef Novák, bez afiliace, petrmilen@yahoo.com

Martin Pokorný, bez afiliace, pokorny.cz@gmail.com

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích, jsirovatka@tf.jcu.cz

Jiří Stránský, Teologická fakulta, Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích, jstransky@tf.jcu.cz

Ondřej Švec, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
ondrej.svec@ff.cuni.cz

Jan Thümmel, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci,
jan.thummel01@upol.cz

Petr Vaškovic, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
Petr.Vaskovic@ff.cuni.cz

